

יואב פלד

גלות דה-לוקס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בווארין ורוז-קרקוצקין

הם פעם היו יהודים ורדיקלים, היום הם יהודים ויהודים.

ארתור ליבמן

הגל מעיר באחד המקומות שכל העובדות הגדולות והאישים הגדולים ההיסטוריים-עולמיים מתגלים, כביכול, פעמיים. הוא שכח להוסיף: פעם אחת בצורת טרגדיה, ופעם שנייה בצורת פארסה.

קרל מרקס

לפני שנים מספר, בסמינר שעסק בתולדות המחשבה הציונית, שאלתי את התלמידים מה היתה הבעיה החמורה ביותר שניצבה בפני יהודי מזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19. אחד מהם ענה ללא כל היסוס, האמנציפציה. תשובה זו שגויה הן מבחינה גיאוגרפית והן מבחינה היסטורית. אולם התלמיד כיוון נכון לנטייה שקיימת בהיסטוריוגרפיה הציונית העכשווית: לאמץ, רטרואקטיבית, את תפישתו של אחר-העם ולהציג את הציונות כמענה ל"צרת היהדות", ולא ל"צרת היהודים". במלים אחרות, הציונות, כך נטען, באה לפתור את בעיית הזהות של יהודי מערב אירופה בעקבות האמנציפציה, ולא את בעיות הקיום של יהודי מזרח אירופה. (למעשה, הציונות, כמו פרוייקטים התיישבותיים אחרים של יהודים באותה תקופה, נועדה לפתור את הבעיות שלדעת יהודי המערב גרמה להם הגירתם של יהודי מזרח אירופה לארצותיהם.)

כפי שניתן לראות במאמר המתפרסם בגיליון זה, תפישת האמנציפציה כ"צרת היהדות" משותפת לדניאל ויונתן בווארין ולאידאולוגיה הציונית. יחד עם זאת, על בסיס תשתית רעיונית משותפת זו, מציעים האחים בווארין ביקורת על הציונות ופתרון חלופי – לאומי-גלוי – לבעיית הזהות הקולקטיבית היהודית.

מאמרם של דניאל ויונתן בווארין מציג תפישה רווחת בקרב חוגים רדיקליים-לשעבר בין יהודי ארצות-הברית, חוגים שכתב-העת תיקון מבטא את עמדותיהם, לפיה שמירת הזהות היהודית הגלותית היא משימה פוליטית ומוסרית בעלת חשיבות עליונה. תפישה זו, השוללת את האוניברסלי, המאחד (והמודרני, רחמנא ליצלן), כדכאני, ודוגלת ב"הבדל" וב"אחרות", איננה ייחודית ליהודים בארצות-הברית. היא מאפיינת את מצב רוחן הפוליטי של קבוצות רבות של מיעוטים ושל נשים, ושורשיה יאותרו, בחלקם, בהתפוררותו של ניסיון השינוי הרדיקלי של שנות ה-60 (Meiksins Wood 1990).

אולם, שתי בעיות ניצבות בפני ניסיונם של האחים בווארין וחבריהם להינשא על גל ה"אחרות" של המיעוטים והנשים. ראשית, לא ברור כלל ועיקר מהו התוכן הממשי של אותה זהות יהודית שהם מבקשים לשמר. שנית, כפי שדניאל ויונתן בווארין עצמם מודים, הפרטיקולריזם של קבוצה שיוכית

* תודתי לזיחה ברנר ולהורית הרמן-פלד על עזרתם בהארטן ובחידוהן של הסוגיות שנידונות בהערת ביקורת זו.

יכול להיתפש ככוח מתקדם, אך ורק אם היא קבוצה מדוכאת, או לפחות קבוצה לא-דומיננטית, בחברה. שכן רק במקרה כזה אפשר לפרש את שימור תרבותה של הקבוצה לא כגזענות, אלא כאסטרטגיה של התנגדות ללחצי האוניברסליסטיים-אימפריאליסטיים של התרבות הדומיננטית. אך כדי להציג את היהודים כקבוצה מדוכאת בחברה האמריקנית של היום, או אפילו בעולם כולו, יש צורך במידה לא-מבוטלת של מיסטיפיקציה ושל וירטואוזיות פרשנית.

בהערת ביקורת קצרה זו אני מבקש לטעון, כי העדרה של זהות תרבותית יהודית מוגדרת בארצות-הברית ומיקומם החברתי-כלכלי-פוליטי של היהודים בחברה האמריקנית עושים את הדרישה לשימור הזהות היהודית לחסרת תוכן פרוגרמטי ממש, פרט לחזרה לדת, ולדרישה דכאנית מבחינה פוליטית. אולם לפני שאציג את הטענות הללו, ברצוני לאזכר תקדים היסטורי – ניסיונו של ה"בונד" היהודי-רוסי במפנה המאות לשלב את הדרישה לשימור הזהות התרבותית היהודית בפעילות פוליטית רדיקלית – ולהשוות אותו לעמדה המיוצגת על-ידי דניאל ויונתן בוירין.

ה"בונד", תנועת הפועלים היהודית ברוסיה הצארית, החל את דרכו הפוליטית בתביעה לשוויון זכויות מלא ליהודי רוסיה, בנוסח האמנציפציה שהוענקה ליהודים במערב. אולם בהמשך טען ה"בונד", כי שוויון זכויות אוניברסלי איננו שחרור, כי אם שיעבוד, מנקודת-מבטם של מיעוטים לאומיים במדינה רב-לאומית כמו רוסיה. שחרור אמיתי ייתכן רק אם תינתן לכל לאום זכות להגדרה עצמית לאומית במישור התרבותי (כמובן, ללא הגדרה טריטוריאלית של הלאומים השונים, דבר שהיה מוציא את היהודים מכלל הקטיגוריה "לאום"). תביעה זו הביאה את ה"בונד" לעימות קשה עם המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הרוסית, והתנועה פרשה מהמפלגה בוועידתה השנייה המפורסמת ב-1903.

כאשר נדרש ה"בונד" להסביר, אפילו לעצמו, כיצד ניתן לפרש אמנציפציה כדיכוי (הפוסט-מחדרנים, כזכור, עדיין לא היה אז באופנה), הצליחו דובריו להעלות טענה ממשית אחת: האמנציפציה במערב חייבה את היהודים שם לוותר על השימוש בלשונם הלאומית, היידיש, בבואם במגע עם החברה סביבם. ויתור זה פירושו דיכוי של חלק מעצמיותו התרבותית של העם, ועל כן אין היהודים, כמו גם מיעוטים לאומיים אחרים, יכולים להסתפק באמנציפציה. הם חייבים לדרוש מהמדינה סמכות רשמית לניהול אוטונומי של ענייניהם התרבותיים, ובעיקר שליטה עצמית במערכת החינוך שלהם.

מבלי להיכנס לזיכוכ המרתק שהתעורר סביב סוגיית האוטונומיה הלאומית-תרבותית (ויכוח שמתחיל שוב להישמע כאן ועכשיו ביחס לפלסטינים אזרחי ישראל), קל לראות כי "לזכותו" של ה"בונד" עומדות שתי נקודות חשובות בהשוואה שאני מבקש לערוך בינו לבין טענותיהם של דניאל ויונתן בוירין. ראשית, יהודי רוסיה היו בתחילת המאה ה-20 קבוצה אתנית בעלת זהות תרבותית ברורה ומוגדרת, שהתבטאה, בראש ובראשונה, בשפה ייחודית משותפת שהיתה שפתם הראשונה של הרוב המכריע בקרב חברי הקבוצה. שנית, היהודים היו ללא כל ספק קבוצה מדוכאת במסגרת המדינה הרוסית, ואת שאיפתו של ה"בונד" לשמר את זהותם התרבותית אפשר בהחלט להבין כאסטרטגיה של התנגדות, הן ביחס למדיניות השלטון הצארי והן ביחס ללחצי השוק הקפיטליסטי המתפתח (לדיון מפורט יותר ראה Peled 1989).

ומה לגבי יהודי ארצות-הברית? היהדות שהאחים בוירין מבקשים לשמר איננה, לדבריהם, לאומית או גנאלוגית או דתית. הייתי מתפתה להסיק מכך כי לדעתם היהדות פשוט איננה, אולם הם ממשכינים וטוענים כי היהדות היא "כל אלה גם יחד, מתוך יחס דיאלקטי בין כל אותם מרכיבים" (בגיליון זה עמ' 92). הדיאלקטיקה, עד כמה שאני מבין, מבקשת לתאר יחסים של סתירה ומתח הדדיים בין גורמים מנוגדים הקיימים אחד בתוקף קיומו של השני, לא בין גורמים שכלל אינם קיימים. על-כן, כדי שמאפייניה השונים של היהדות אליבא דבוירין יוכלו להתקיים במתח דיאלקטי, היהדות חייבת להיות כל אלה גם יחד, ולא אף לא אחד מהם. אולם הגדרת היהדות כלאומית וגנאלוגית דתית בעת ובעונה אחת, הגדרה שהיתה תקפה אולי עד לשואה, עומדת בסתירה בוטה מדי לכל מה שניתן לכנותו בימים אלה "יהדות", פרט ליהודי ישראל וליהדות החרדית.

אך אם נניח לדיאלקטיקה ונבקש לברוק, מהן אותן "פרקטיקות תרבותיות" יהודיות שלשימורן מייחסים האחים בוירין חשיבות רבה כל-כך, נמצא כי מוזכרות במאמר רק שתי פרקטיקות כאלה, ושתייהן פרקטיקות דתיות מובהקות: ברית המילה והתפילה לריפוי חולים. לברית המילה יש מעמד מכובד ביותר בניחותם של האחים בוירין, שכן היא מהווה סמן גופני, מוחשי, ועוד על איבר

ההולדה, לשותפות הגנאלוגית, שותפות ההיסטוריה והזיכרון של היהודים. (הפרוייקט של האחים בויארין, יש לציין, שאפתני יותר מזה של ה"בונר". ה"בונר" ביקש לשמר אך ורק את תרבותם של יהודי האימפריה הצארית, ואילו האחים בויארין דואגים לכל היהודים באשר הם שם.) אולם כאן צצות ועולות שתי בעיות, האחת טריוויאלית והשנייה רצינית יותר. הבעיה הטריוויאלית היא, שבעולם המוסלמי המילה מעולם לא היתה, ובעולם המערבי היא כבר מזמן חדלה להיות, סימן מבחין בין יהודים לשאינם יהודים. על כן, היא איננה יכולה לשמש כסימן וזהו מלבד בין היהודים לבין עצמם.¹

הבעיה הרצינית יותר היא, שהמילה מהווה סמן לשותפות זיכרון בין גברים בלבד, עובדה מביכה למדי למי שמבקש להיחשב כ"מתקדם" (מלה שלהם, לא שלי) בימינו אלה. האחים בויארין מנסים להתמודד עם בעיה זו בעזרת הטענה, כי ברית המילה אמנם מסמנת באופן מוחשי את השותפות בין גברים, אך, הם מוסיפים בסוגריים, *בהשלכה!* גם הנשים היהודיות נעשות באמצעותה שותפות בקהילת הזיכרון. בהמשך המשפט, עדיין בסוגריים, מבקשים המחברים להדגיש, כי אין בכונתם לסגור את הדלת בפני האפשרות של ביקורת פנימית על האופי המפלה של השותפות בקהילת הזיכרון שמכוננת ברית המילה עבור גברים ועבור נשים.²

ציר מרכזי במאמרם של דניאל ויונתן בויארין היא הטענה, שאת היהדות אפשר וצריך להבין כמדות (essence), על מישור זהה כמו נשיות והומוסקסואליות. מכאן נובעת גם חשיבותה המרכזית של המילה: כשם שמהותם של נשים והומוסקסואלים מתבטאת בהוויה או בפעילות גופנית, כך גם המהות היהודית, לפחות באופן סמלי. אך האחים בויארין מודעים גם לקרבה המסוכנת שבין תפישה מהותנית (essentialist) או קדמונית (primordial) של זהות אתנית לבין גזענות. לכן חשובה להם כל-כך ההבחנה בין קבוצות אתניות דומיננטיות, שזהותן המהותית יכולה בקלות להתגלגל בגזענות (כמו היהודים הישראלים), לבין קבוצות "נשלטות-כאחרות" (subaltern), שבשל היותן חסרות עצמה אינן חשופות לסכנה זו. היכן עומדים, אם כן, היהודים? (במשתמע, אך לא במפורש, מדובר אך ורק ביהודים שמחוץ לישראל, שכן אנו יודעים כבר היכן עומדים היהודים הישראלים.)

על-פי כל קנה-מידה ממשי שניתן לחשוב עליו, הרוב המכריע של יהודי העולם, גם אם מוציאים מכלל זה את יהודי ישראל, איננו ניתן כיום לתיאור כקבוצה נשלטת-כאחרת. בארצות-הברית, ששם, אם לומר את האמת, מוקד עניינם של האחים בויארין, היהודים הם קבוצה עתירת פריווילגיות מבחינה חברתית-כלכלית ובעלת עוצמה פוליטית העולה לאין שיעור על משקלה היחסי באוכלוסייה. איך יכולים, אם כן, דניאל ויונתן בויארין לטעון, שעל היהודים "לשמר את מעמדם כקבוצה נשלטת-כאחרת" (בגיליון זה עמ' 91)? תשובתם מתבססת על היות ה"יהודי", כמושג, סמן אוניברסלי ל"אחר" בתרבות המערבית, עד בימינו אלה. עובדה זו מעידה, לדעתם, כי נשלטות-כאחרות היא חלק אינטגרלי מהמהות היהודית בגולה, ועל כן, שימור הזהות הגלותית הוא מניה וביה גם שימור מעמדם זה של היהודים. (בהמשך אבקש לטעון, כי הקשר הזה אמנם קיים, אבל בכיוון ההפוך: שינוי מעמדם של היהודים, בארצות-הברית למשל, מקבוצה משנית לקבוצה מרכזית בחברה, הוא שהביא ומביא לאובדן זהותם התרבותית הקיבוצית.)

מאחר שהמאמר מציג את הזהות היהודית הגלותית כאלטרנטיבה משחררת, הן ביחס לאוניברסליזם המאחיד של הנצרות והן ביחס להגדרה העצמית הטריוויאלית של הציונות, מן הראוי לבחון לרגע את אופי הפעילות הפוליטית של הקהילה היהודית הגלותית החשובה ביותר, זו

1. מצב זה עשוי להשתנות עתה, שכן יתרונותיה ההיגייניים כביכול של המילה נתפשים יותר ויותר כבלתי-מספיקים כדי להצדיק הטלת מום גופני בתינוקות זכרים. ראייה אפיקורסית זו של ברית המילה החלה להתפשט גם בקרב יהודים בצפון אמריקה, מה שמסביר אולי, באופן חלקי, את המשקל הרב שניתן לברית המילה במאמרם של דניאל ויונתן בויארין.

2. במקור האנגלי (Critical Inquiry, 19 [Summer 1993]:705) אין כל התייחסות לנשים בנקודה זו. באופן כללי, האחים בויארין מתעלמים לאורך כל המאמר ממעמדן הבעייתי של הנשים ביהדות. כך, למשל, המשפחה זוכה אצלם להערכה בלתי מסויגת, ללא כל התייחסות לביקורת הפמיניסטיות הרבות על מוסד זה.

במסגרת ריונם בשאלת המילה מביאים המחברים גם את הטענה, כי אפשרות הגיור, כולל המילה לגברים, מעידה כי אין בברית שבין (גברים) יהודים כל יסוד גזעני. הם מוסיפים כי לאותן "תת-תרבויות" יהודיות שמיטפות לגזענות יש קושי רב להתמודד עם שאלת הגיור. הרב מאיר כהנא, דובר מובהק של תת-תרבות יהודית גזענית, השתמש באותו נימוק בריוק בבואו להגן על עצמו מפני האשמות בגזענות: "Kahane ... recognizes the absolute right of any Arab, through proper Jewish conversion, to become as good a Jew as anyone so born." (Kahane 1987, 276)

האמריקנית, ובמיוחד אותו חלק שלה המשמר באופן הנאמן ביותר את הפרקטיקות התרבותיות היהודיות – הקהילה החרדית. נרמה לי שאין כבר צורך לפרט, אבל בכל זאת: הקהילה היהודית בארצות-הברית החלה למלא תפקיד דכאני במיוחד בהתנגדות למאבקם של המיעוטים האתניים לשוויון זכויות בדיוק ברגע שבו חרג המאבק מגבולות האוניברסליזם הליברלי והתבטא בדרישה להכרה בפרטיקולריות של הקבוצות השונות על-ידי תוכניות אינטגרציה בחינוך, "פעולה חיובית" בתחרות על משרות וחוזים ממשלתיים ובקבלה למוסדות חינוך מבוקשים, וכו' (Kaufman 1988), במיוחד עמ' 222–225). אם יטענו דניאל ויונתן בוירין שעל כך בדיוק הם קובלים, וכי זה מבטא את היחלשות הזהות היהודית בקרב יהודי ארצות-הברית, אפשר לבחון את פעילותם הפוליטית של שומרי הזהות המובהקים, אחיהם-התאומים האמריקנים של אותם נטורי-קרתא המהווים לגבי האחים בוירין מודל להתנהגות מוסרית של יהודים בארץ-ישראל (בגיליון זה עמ' 99), ובכך, עמדותיהן הפוליטיות של אותן קהילות חרדיות זהות פחות או יותר לעמדות הפוליטיות שנוקטים תואמיהן הנוצרים הפונדמנטליסטים, כלומר, עמדות ימניות קיצוניות בנושאי הפרדת הדת מהמדינה, זכויות האזרח, מדיניות חוץ ועוד.

לפיכך, המודל שמציעות לנו הקהילות היהודיות שמשמרות את אורח החיים הגלותי למעשה, ולא רק כפרקטיקה רטורית, איננו מודל מושך במיוחד. המלצתם של האחים בוירין לאמץ יסודות מסוימים מתוך מודל זה ("הנשלטות-כאחרות") באורח סלקטיבי, וליישם אותם הן בארץ והן בקהילות היהודיות בחו"ל, חוטאת בא-היסטוריות ובחוסר הבנה בסיסי של תהליכים חברתיים. כשל זה בא לידי ביטוי מובהק בטענתם, כי "הגלות, ולא המונותיאזם, היא התרומה החשובה שהיהדות תרמה לעולם" (בגיליון זה עמ' 100).

אילו היתה ראיית הגלות כ"תרומה" יהודית לאנושות רק בבחינת הפיכת ההכרחי למעלה רצויה, ניחא. אלא שיש לראייה זו היבט בעייתי יותר: הצגת תוצאותיהן התרבותיות של נסיבות היסטוריות שנכפו על היהודים מבהוך כאילו נבעו מהחלטה רצונית אוטונומית של היהודים עצמם. ההיסטוריה היהודית, כך אנחנו אמורים להבין, התנהלה כסדרה של מהלכים עצמאיים, ללא כל קשר להקשרים חברתיים רחבים יותר. לכן, גם היום יכולים היהודים לבחור לעצמם, מעל מדף המרכול התרבותי, אותן פרקטיקות שיאפשרו להם לקיים את אופיים הגלותי.

גם מבלי להתייחס לשאלה, המעניינת כשלעצמה, באיזו מידה היתה היציאה לגלות פעולה רצונית, ברור כי לאורך מרבית ההיסטוריה תפסו היהודים מקום מוגדר ומשני, כ"מיעוט מתווך", בחברות שבתוכן חיו. מיקום חברתי זה הוא שאפשר לקהילות היהודיות, או אילץ אותן, לשמר את זהותן התרבותית הדתית הנבדלת. במהלך המאה ה-19, כאשר החלו להשתנות התנאים שעליהם נשען הבידול המתמשך הזה, תחילה במערב אירופה ואחר-כך גם במזרח, החל להקיץ הקץ גם על תופעת הגלות היהודית. היהודים והחברות שבתוכם חיו – הגיבו לשינויים ההיסטוריים באופנים שונים: גירוש, אמנציפציה, התבוללות, הגירה, אנטישמיות, ולבסוף גם השמדה המונית. מתוך הטרגדיה של יהדות אירופה צמחו, עלו ושרדו לבסוף שני כיווני התפתחות מנגונים: הציונות מצד אחד, והתבוללות גוברת והולכת של היהודים בחברות שסביבם מצד שני. מושג הגלות במשמעותו אצל דניאל ויונתן בוירין איננו הולם את אופן הקיום היהודי כפי שנבע אף מאחד משני כיווני ההתפתחות הללו.

פרדוקס מעניין הוא, שבסופו של דבר, מחויבותם של האחים בוירין לשימור הזהות היהודית הגלותית כערך מוסרי מרכזי ותפישתם המהותנית את הזהות הזו אינן מאפשרות להם לנקוט עמדה ביקורתית ממשית נגד הציונות. ביקורת הציונות שהם מציגים במאמר היא ביקורת מסויגת ורוויית אמביוולנטיות, הגולשת לעתים לאפולוגטיקה פשוטה.

האידיאולוגיה הציונית הרווחת, בנוסח "בית התפוצות", מורכבת משלושה יסודות רעיוניים מרכזיים: קיומה הממשי, הטרנס-היסטורי וטרנס-גיאוגרפי, של מהות לאומית יהודית, ששורשיה בתקופת התנ"ך מימושה הסופי (בפוטנציה) היא מדינת ישראל; מרכזיותה של ארץ-ישראל להויותה של אותה מהות לאומית יהודית; והיותה של הציונות, כתנועת הגאולה של הלאום היהודי בארצו, תנועת שחרור לאומית. דניאל ויונתן בוירין מביעים במאמר השגות שונות לגבי כל אחד משלושת היסודות הללו, אולם אין הם דוחים מכול וכול אף לא אחד מהם. הם מאמינים, כמובן, בקיומו של קיבוץ יהודי, המוגדר על-ידי מהותו, החל מימי התנ"ך ועד ימינו, אם כי אינם רואים במדינת ישראל את מימושה של אותה מהות. הם מכירים בקשר המיוחד שבין העם היהודי לארץ-ישראל, אם כי לפי תפישתם, הקשר הוא בעיקרו קשר של זיכרון, הכולל לא רק את המוצא מכאן, אלא גם את ההגעה לכאן ממקום אחר ומעבר מכאן למקום אחר וכמיהה תרבותית שאיננה

בהכרח ניתנת לסיפוק על-ידי החזרה לכאן ממקום אחר. ולבסוף, בשאלת היות הציונות תנועה לשחרור לאומי הם קובעים, באמביוולנטיות אופיינית, כי "אינם מקבלים לגמרי ואינם דוחים לגמרי את תיאור הציונות" ככזו (בגיליון זה עמ' 96).

האחים בויארין אינם מסוגלים להציע ביקורת רדיקלית על הציונות, שכן ביקורת כזו יכולה להיבנות רק על בסיס של תפישת הזהות היהודית, כמו כל זהות אתנית אחרת, לא כמבטאת מהות טרנס-היסטורית, אלא כתוצר של הבנייה חברתית בהקשר מוגדר של מקום ושל זמן. על-פי תפישה כזו, הטרגדיה של יהדות אירופה איננה נעוצה באובדן של פרקטיקות תרבותיות; היא נעוצה באובדן חייהם של מיליונים רבים של בני-אדם ממשיים ובסבל מחריד שנגרם למיליונים רבים נוספים. משום כך אין לטרגדיה זו ולא כלום עם ההערכה המוסרית שיש להעריך את תוצאותיה הטרגיות של הציונות לגבי הפלסטינים. בהקשר ההיסטורי של פלסטין/ארץ-ישראל, במהלך המאה ה-20, מילאו המתישבים הציונים תפקיד של מתיישבים קולוניאליים, שהפרקטיקות התרבותיות שלהם הביאו, ועדיין מביאות, להרס החברה המקומית. הטרגדיה של הציונות איננה, אם כן, כפי שטוענים האחים בויארין, בכך שזנחה את ההגדרה ההיסטורית, הגלותית, של היהדות לטובת הגדרה טריטוריאלית וכוחנית. הטרגדיה נובעת מכך ששיקומם של חיים יהודיים קיבוציים בארץ-ישראל נעשה, ולא יכול היה שלא להיעשות, על חשבונם של תושבי הארץ המקוריים. מבחינה זו דומים המתישבים הציונים למתיישבים האירופים באמריקה, אפריקה ואוסטרליה, ולא לאחיהם היהודים שהגיעו ליבשות אלה כמהגרים. עובדה זו מתבטאת בכך שבישראל התפתחה ומתפתחת זהות קיבוצית יהודית שאין לה כמעט ולא כלום עם היהדות ההיסטורית, ואילו בארצות ההגירה הולכת ונעלמת הזהות היהודית הקיבוצית במהירות. בתהליכים אלה יש עניין היסטורי, אנתרופולוגי וסוציולוגי, אולם כשלעצמם הם נעדרים כל מימד מוסרי.

אפשר להצטער על אובדנה של הזהות היהודית הגלותית, כפי שעושים דניאל ויונתן בויארין, ואפשר לשמוח עליו, כפי שעושים, אולי, הציונים. אולם ראיית האובדן הזה במונחים ערכיים, כאובדנה של מהות שיש לה משקל מוסרי משל עצמה, מעבר למשקל שיש לחייהם ולאשרם של בני-אדם ממשיים, חייבת בהכרח להביא להצדקת הציונות, ותהא הצדקה זו ביקורתית ככל שתהיה. שכן רק במדינת ישראל יש סיכוי להמשך קיומה של ישות קיבוצית יהודית, גם אם הפרקטיקות התרבותיות של ישות זו מנוגדות בתכלית הניגוד לפרקטיקות התרבותיות שאפיינו את היהדות ההיסטורית.

אך מה בדבר ראייתן של הפרקטיקות התרבותיות הגלותיות, או לפחות חלקן, כאוטופיה, כלומר, כמספקות בסיס מוסרי לביקורת הפוליטיקה והתרבות במדינת ישראל? בנקודה זו ניתן לקשור בין מאמרם של האחים בויארין לעבודתו של אמנון רז-קרקוצקין (1994; 1993), המציע גם הוא להחיות את מושג הגלות ולהנחילו מחדש בויתרון הקולקטיבי הישראלי.

נקודת המוצא הפוליטית של רז-קרקוצקין איננה הניסיון לשמר באורח א-היסטורי ואף אנטי-היסטורי את הפרקטיקות התרבותיות הגלותיות שהיו ואינן. הוא מבקש להתמודד עם שאלה אמיתית וחשובה מאין כמוה – שאלת היחסים בין יהודים לפלסטינים בישראל – ולכונן יחסים אלה על בסיס חדש, ללא שולטים ונשלטים. תפישת הגלות כדפוס מסוים של יחסים בין יהודים לגויים ושל ראיית היהודים את עצמם כישות קיבוצית אמורה לספק בסיס מושגי ומוסרי לכינונם של יחסים כאלה.

ערכה האוטופי של הגלות כתפישת תרבותית-מוסרית בכך שהיא מציגה את מושג הריבונות באור בעייתי. אם גלות, כהעדר ריבונות, היא המאפיין המהותי ביותר של "יהדות" במשמעותה ההיסטורית, הרי שמרכזיותה של תפישת הריבונות הטריטוריאלית בציונות מעמידה בסימן שאלה את יומרתה של הציונות להיות היושרת הממשיכה והמגשימה של היהדות ההיסטורית. מאחר שיומרה זו היא אבן הפינה של הפרוייקט ההגמוני הציוני ברמה האידיאולוגית, ביקורת הציונות מנקודת-מבט גלותית יכולה להיות מכשיר רב-עוצמה נגד הפרקטיקות הדכאניות של ישראל ביחס לפלסטינים.

דא עקא שהציונות העמידה במרכז האידיאולוגיה שלה את "שליטת הגלות", והחליפה את הגלות ב"כיסופי גאולה" כמאפיין התרבותי היהודי המהותי ביותר. מהלכם הביקורתי של רז-קרקוצקין ושל דניאל ויונתן בויארין מחייב, אם כן, שני צעדים נפרדים: שליטת "שליטת הגלות" כצעד ראשון, ושימוש בגלות כמקור לנורמות מוסריות לביקורת הפרקטיקות הציוניות כצעד שני.

אולם חולשתה העיקרית של האופציה הגלותית כעוגן נורמטיבי לביקורת הציונות איננה נעוצה רק

בכך שהיא מחייבת מהפך תודעתי מקדים בחברה הישראלית. בעיה חמורה יותר היא שהמושגים "גלות" ו"ריבונות" אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ולו אף כפרקטיקה דומיננטית מצד אחד וכמראה מוסרית מצד שני. שכן שני המושגים הללו נעוצים בתקופות היסטוריות שונות ומקבלים את משמעויותיהם רק במסגרות מושגיות העומדות בניגוד קוטבי ובלתי-ניתן לגישור זו כלפי זו.

קיומה של היהדות הגלותית היה אפשרי אך ורק במסגרת החברה הפיאודלית (או הכמורפיאודלית בארצות האסלאם). שהיתה מאורגנת כולה במסגרת קהילתית קורפורטיבית. בחברה זו, קיומן של קהילות אוטונומיות שתיווכו בין הפרט לבין השלטון המרכזי, כדוגמת הגילדות, היה התחליף הפונקציונלי לריבונות. לקהילות הללו היו סמכות ואפשרות ממשית לשלוט בחבריהן, מכיוון שהחברות בהן היתה מחייבת וטוטאלית. הן ארגנו את חיי החברים בהן מבחינה כלכלית ותרבותית וסיפקו להם שירותים חיוניים, שמניעתם היתה סנקציה משמעותית ביותר נגד מפירי הסדר החברתי.

החברה הפיאודלית יכולה היתה לוותר על ריבונות, כלומר על שליטה מוחלטת בתחומי טריטוריה מוגדרת, עקב השליטה הפונקציונלית ששלטו הקורפורציות השונות בחבריהן. תיאור יחסי יהודים-גויים בגלות כיחסים שבין רוב שליט ומיעוט נשלט הוא תיאור אידיאולוגי ומסולף. הקהילות היהודיות בגלות קיימו מערכות שונות של יחסים עם קהילות אחרות, שבחלקן היו חזקות יותר ובחלקן היו חלשות יותר מהקהילה היהודית, על-פי תנאי המקום והזמן. כל הקהילות הללו גם יחד התייחסו לשלטון המרכזי באופנים שונים ומגוונים, על-פי עוצמתם היחסית של השלטון ושל הקהילות עצמן.

הריבונות שהרסה את אורח החיים הגלותי הקהילתי של היהודים לא היתה הריבונות הציונית, אלא הריבונות של המדינה המודרנית בכל אחת מהחברות שבהן חיו היהודים. עם התפוררות המסגרות הפיאודליות נאלץ השלטון המרכזי להשליט את מרותו הישירה והמוחלטת על כל אחד ואחד מנתיניו, ואלה הוגדרו על-פי חלוקה טריטוריאלית ברורה. המסגרות הקהילתיות, גם כאשר הצליחו לשרוד בצורה כזו או אחרת, איבדו את יכולתן להגן על חבריהן מפני השלטון המרכזי, ובמקביל גם את יכולתן להסדיר את חיי חבריהן באורח סמכותי. את המאבק להגבלת שרירות לבו של השלטון ניתן היה לנהל מעתה ואילך רק באמצעות נורמות אוניברסליות, ולא באמצעות פריבילגיות קהילתיות מסורתיות.

הזיכרון ההיסטורי של הגלות הוא אמנם זיכרון של חיים קהילתיים של קהילות שונות, זו לצד זו, ללא יומרה של אף אחת מהן לריבונות טריטוריאלית. אולם כל זאת במסגרת של חברה שלא הכירה את מושג הריבונות הטריטוריאלית ולא נזקקה לו. אילו נורמות מוסריות יכול לספק זיכרון כזה לחברה מודרנית, שעצם קיומה מוזהה עם ריבונות בטריטוריה נתונה? לדעתי אף לא אחת, וגם המחברים מושאי דיונו אינם מזכירים באופן קונקרטי ולו נורמה מוסרית אחת כזאת (מלבד אי-הכרתם של טטוריקרתא בריבונות המדינה היהודית אותה מהללים האחים בווארין בהתלהבות רבה).

כדי להבהיר את הבעיה כראי אולי לבחון ויכוח פוליטי-מוסרי ממש אחד לגופו – יהוד הגליל. המדינה המודרנית איננה יכולה להשאיר את סוגיית שימושי הקרקע להסדרה קהילתית-מקומית, שכן בהעדר נורמות מסורתיות של הסדרה ייקבעו שימושי הקרקע על-פי לחצי השוק בלבד. עמדה מוסרית השוללת את זכותה של המדינה להתערב בנושא זה היא גם בלתי-רלוונטית וגם משרתת, בסופו של דבר, את האינטרסים האנטי-קהילתיים ביותר, אלה של בעלי ההון. השאלה היא, אם כן, מהן הנורמות המוסריות החייבות להנחות את פעילותה של המדינה בתחום הסדרת שימושי הקרקע?

התפישה הגלותית, המבוססת על אוטונומיה קהילתית, יכולה אך ורק לשלול את זכותה של המדינה להפקיע קרקעות מידי המחזיקים בהן בתוקף זכויות שימוש מסורתיות; היא איננה יכולה לספק נורמות שינחו את המדינה בתחום זה. לכן, כאמור, זוהי עמדה מוסרית בלתי-רלוונטית. יתר על כן, התנגדותה של הגישה הגלותית לכל נורמה אוניברסלית שוללת מערביי הגליל את ההגנה היחידה האפשרית מפני שרירות לב השלטון. שכן רק הנורמות האוניברסליות, המתבטאות בעקרון השוויון בפני החוק, היו יכולות להנחות (ואמנם הינחו בפועל, אם כי בהצלחה מוגבלת בלבד) את ההתנגדות לעושה האדמות הערביות על-ידי המדינה.

במציאות ההיסטורית הממשית במדינת ישראל מתנהל הוויכוח בדבר הפקעת אדמות מאזרחי המדינה הפלסטינים במונחים של פרטיקולריזם יהודי לעומת אוניברסליזם ליברלי. בעיני המדינה,

ייהוד הגליל הוא מטרה פוליטית לגיטימית, שכן הוא משרת את האינטרסים הקהילתיים היהודיים אליהם מחוייבת המדינה בתוקף הגדרתה העצמית. מנגד נשמעות טענות המבוססות על העיקרון האוניברסליסטי, לפיו פגיעה בזכות הקניין הפרטי יכולה להיעשות אך ורק לצורכי הציבור כולו ולא לצורכי חלק אחד ממנו על חשבון חלק אחר. על איזו עמדה בוויכוח הזה יכולה להמליץ התפישה הגלותית?

כפי שמציינים האחים בוירין, השילוב בין עוצמת מדינה ופרטיקולריזם אתני מסוכן, והוא יכול בקלות להדרדר לגזענות. מאחר שעוצמת מדינה, קרי ריבונות, היא עובדת חיים בעידן הנוכחי, נשאלת השאלה, כיצד ניתן לנטרל עוצמה זו משיקולים אתניים פרטיקולריסטיים? הדרך הגלותית – הרגשת הפרטיקולריזם האתני תוך כרי הימנעות משימוש בעוצמת המדינה לטובתו – היא אוטופית במשמעות השלילית של המלה, כלומר, נעדרת כל התייחסות למציאות הממשית. הדרך ההפוכה, האוניברסליסטית, יכולה להציע אוטופיה במונח החיובי של המלה, כלומר, להיות בסיס לנורמות מוסריות שבעזרתן ניתן יהיה לבקר את פעולות המדינה ולהתארגן באופן פוליטי לשם התנגדות להן.

לסיום, מהו שורש התנגדותם של האחים בוירין לאוניברסליזם? זוהי, כמובן, שאלת פתיחה לספר ולא שאלת סיום להערת ביקורת קצרה. אולם בהקשר המצומצם של המאמרים שבהם אנו עוסקים, אפשר לזהות נקודה מרכזית אחת שבה מתמקדת ההתנגדות הזו: האוניברסליזם מחייב האחדה, או השטחה, של השוני התרבותי בין קבוצות אתניות (ולאו דווקא אתניות) שונות. כפי שטוען רז קרקוצקין, "הנכונות לקבלתם של הערבים אל הקולקטיב [הישראלי] מותנית בהסכמתם לקבל את ערכיה התרבותיים של 'הישראליות' הנקבעים על-ידי הרוב היהודי" (1993, 26).

זוהי טענה נכונה, ללא ספק, לגבי הפרקטיקות הממשיות של רבים מהדוגלים, כביכול, באופציה האוניברסליסטית במציאות הישראלית בימינו. אולם האם זוהי העמדה המתבקשת, או היחידה האפשרית, מנקודת מבט אוניברסליסטית? ודאי שלא. ההאחדה שמבקשות הגישות האוניברסליסטיות ליצור בין אזרחי המדינה (ולמעשה, בין כל חברי החברה) איננה מתייחסת כלל ועיקר אל הווייתם התרבותית הכוללת. היא מתייחסת אך ורק למישור הציבורי של יחסיהם עם המדינה ומתרגמת לעיקרון הפשוט, והמוגבל בתחולתו, של שוויון בפני החוק. (גבולות תחולתו של אותו עיקרון שונים מתפישה אוניברסליסטית אחת לאחרת, אולם תחולתו תמיד נתפשת כמוגבלת.)

במציאות הממשית נעשו ונעשים מעשי פשע ועוולה רבים תחת מעטה הלגיטימציה של עקרונות אוניברסליסטיים, ולא פחות מזה לשם שמירת זהותן התרבותית המיוחדת של קבוצות אתניות שונות. אולם העקרונות האוניברסליסטיים יכולים להיות מקור לנורמות מוסריות רלוונטיות לביקורת מעשי המדינה, שכן המדינה המודרנית מתיימרת לפעול על-פי עקרונות אלה. העקרונות הגלותיים, הקהילתיים, לעומת זאת, אינם מסוגלים לספק נורמות רלוונטיות, שכן הם אינם דוברים את שפתה של המדינה המודרנית, ולמעשה מבקשים להתעלם מקיומה.

החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 23–55.

—, "הדת שמרה על העם היהודי?" העיר, 1.4.1994.

Boyarin, Daniel and Jonathan Boyarin, 1993. "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity," *Critical Inquiry* 19: 693–725.

Kahane, Meir, 1987. *Uncomfortable Questions for Comfortable Jews*. Seacaucus, N.J.: Lyle Stewart Inc.

Kaufman, Jonathan, 1988. *Broken Alliance: The Turbulent Times Between Blacks and Jews in America*. New York: Charles Scribner's Sons.

Meiksins Wood, Ellen, 1990. "The Uses and Abuses of 'Civil Society'," *The Socialist Register*.

Peled, Yoav, 1989. *Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy of Jewish Workers' Nationalism in Late Imperial Russia*. London: Macmillan.