הרחקת אופק הביקורת

חנן חֶבר חוזר אל מאמרו "ספרות ישראלית מגיבה על מלחמת **1967**" (גיליון 12–13, 1999)

המטריאליסט ההיסטורי ניגש אל מושא היסטורי אך ורק במקום שזה ניצב לפניו כמונאדה. במבנה זה מכיר הוא את אות העצירה המשיחית של ההתרחשות. במילים אחרות, את הסיכוי המהפכני במאבק למען העבר המדוכא (ולטר בנימין, "על מושג ההיסטוריה", 1996, 317).

א.

במסה זו אני מבקש להצביע על קוצר ראות שגיליתי במאמר שכתבתי לפני עשרים שנה – "ספרות ישראלית מגיבה על מלחמת 1967", שהתפרסם בגיליון 12–13 של **תיאוריה וביקורת** (1999). אנסה להציע כאן מבט חדש שבאמצעותו, כך אני מקווה, ארחיק את מגבלות האופק הפרשני של מאמרי.

המאמר התייחס לדמויות בכירות ביותר בשדה הספרות בישראל – מאיר ויזלטיר, דן מירון, עמוס עוז ואחרים – שקבעו, כל אחד בדרכו, כי הספרות העברית שנכתבה בעקבות מלחמת 67' נטולת רלוונטיות לשיח הישראלי. במאמרי הצבעתי על חוסר היכולת של הספרות הישראלית שנכתבה בעקבות המלחמה ליישב את הסתירה שביסוד הנרטיב הציוני בין זהותו האתנוצנטרית והשבטית לבין זהותו ההומניסטית והאוניברסליסטית. הסברתי אז כי חוסר היכולת הזה מאפיין לא רק את הספרות אלא גם את מבקריה, כלומר אותם סופרים ואינטלקטואלים שהתלוננו על חוסר הרלוונטיות של הספרות הישראלית; גם הם, כך טענתי, לא הצליחו להכיל יחדיו, בתוך השיח הציוני, את הסתירה הזאת. לפי טענתי אז, הכרזתם על חוסר הרלוונטיות של הספרות פטרה אותם מלהישיר מבט אל הסתירה בין שני הנרטיבים וכך הם חמקו מן ההכרח להתמודד ישירות עם הבעייתיות הזאת. התחמקות זו אפשרה להם להוציא את עצמם ממעגל הכובשים ולנקות את עצמם מאחריותם לחוסר המוסריות של הכיבוש.

את טענתי הדגמתי אז באמצעות דבריו הנודעים של עמוס עוז על כך שהסופר הישראלי הוא "מכשף השבט", שאיבד לטענתו את הרלוונטיות שלו בתרבות הישראלית שלאחר מלחמת 67'. עוז אפיין את המצב הישראלי שלאחר המלחמה כתקופת ביניים רצופת סתירות, מעין "שעת ביניים רגועה" בין ימי האסון והחרדה ולילות הזוועה לבין ההיסחפות לאקסטזה מהישגי המלחמה. לדברי עוז, היות שהמכשף נחוץ לשבט בימי פורענות ובימי אקסטזה אבל לא ב"מנוחת הביניים" שביניהם, "כי אז למה כשפים ולמה סיפורים"; כלומר היות שאי־אפשר להשבית את האשליה הלאומית, הוא ממליץ על השעיית הכתיבה הספרותית הרלוונטית לזמן לא ידוע, ומצביע באירוניה על הבדרנים שיתפסו את מקומה של הספרות ויאפשרו לעם ישראל לאטום את אוזניו מפני התרעותיו של מכשף השבט (עוז 1979, 16–25). אלא שהדיבור האירוני על "שעת ביניים", כתבתי אז, "כמו גם הרטוריקה של 'שטחים כקלף לשלום', מאפשר לסלק מתחומי הייצוג הלגיטימיים את **הכיבוש כמצב תרבותי**, בעל עמידות ושורשים, ואת דפוסיה של חברה כובשת שהברוטליות הפכה לחלק מרכזי במבנה הנפשי, התרבותי והפוליטי שלה" (חבר 1999, 185, ההדגשה במקור).

ב.

במילים אחרות, במאמרי מ־1999 טענתי כי אוזלת היד של הספרות הישראלית באה לידי ביטוי בחוסר הנכונות של הסופר העברי להכיר במפורש במעמדו כ"צופה לבית ישראל", אשר במבטו הנבואי מפקח על בני עמו ומדריך אותם כיצד להפעיל את מנגנוני האלימות העומדים לרשותם. למעשה כתבתי על חוסר הנכונות של הסופר ליטול על עצמו את אחריות הריבון לאלימות הלאומית, כלומר לכיבוש. אלא שהיום, לאחר עשרים שנה, נראה לי שהביקורת שלי כשלה בכך שהגבילה את עצמה לכיבוש של 67'. רגע משמעותי שסייע לי להיחלץ מנקודת העיוורון הזאת התחולל ב־2010, כאשר פרסם יהודה שנהב את ספרו **במלכודת הקו הירוק** (שנהב 2010). שנהב ביקר שם בחריפות את צמצום הדיון הביקורתי על הסכסוך היהודי־פלסטיני לפרדיגמת 67'. את נקודת האפס של הכיבוש של 67' תבע שנהב להמיר בפרדיגמת 48' של הנכבה. גם אם אחר כך אני עצמי הסגתי את נקודת האפס לתוכנית בילטמור, אשר במאי 1942 תבעה להקים מדינה יהודית, הרי כבר המהלך של שנהב סייע לי להבין כי קיים קשר עקרוני בין אוזלת היד הספרותית באותו רגע נתון שלאחר 67' לבין כינון הנרטיב הציוני כולו כנרטיב קולוניאליסטי.

מדוע לא יכולתי לראות זאת אז, לפני עשרים שנה? את הסיבה העיקרית לעיוורון הזה אני תולה בחוסר הרפלקסיביות שלי, שהיה נעוץ בתגובתי לכיבוש. הייתה זו תגובה חזקה, פוסט־טראומטית, שפרצה מתוך סערת רגשות לנוכח העוול המוסרי והדיכוי הזועק לשמיים של הפלסטינים תושבי השטחים הכבושים; תגובה למצב חירום מוסרי ופוליטי, שקרל שמיט מאפשר לנו לראות בו את המקור לכינונו של הפוליטי כמושג המיוסד על הבחנה בינארית בין ידידים (התומכים בביטול הכיבוש) לאויבים (התומכים בהמשכו)

(שמיט 2005; Schmitt 1976 [1932]). התבוננות מפוכחת היום בביקורת שלי אז ממחישה כי נקודת העיוורון הזאת סימנה למעשה נקודת עצירה של המחשבה הביקורתית שלי, שלא אפשרה לי להיחלץ מגבולות מבטי – שהתקיים כתמונת מראה של עוולות הכיבוש – ולכן גם לא אפשרה לי להמשיך ולנוע בדרך דיאלקטית ולהביט בעוולות הכיבוש של 67' גם מבחוץ ולמקם אותן כחלק בלתי נפרד מתולדות המחשבה הקולוניאליסטית הציונית לדורותיה.

התנועה הדיאלקטית המתמדת הזאת ממחישה את טענתו של תיאודור אדורנו כי הפילוסופיה ממשיכה להתקיים דווקא משום שהיא מחמיצה את המומנט של מימושה – כלומר שמטרתה של פילוסופיה כתיאוריה הביקורתית היא לעמוד על הגורמים שהביאו להחמצה זו (Adorno 1995 [1966], 3).[1] כפי שהדברים נראים לי כעת – בעקבות דבריו של ולטר בנימין, המצוטטים במוטו של מאמר זה – העמידה הזועמת הזאת אל מול המימוש הסטטי של המונאדה הסגורה של הכיבוש והסתירה שאפיינה את התגובה הספרותית אליו היו שלב הכרחי במהלך הביקורתי שלי. ואכן, ההתמודדות המוסרית עם העוול והדיכוי הקונקרטיים מחייבת את המבקר המטריאליסט לחדול, ולו לזמן מה, מלנוע הלאה עם הטמפורליות של המחשבה הדיאלקטית – שכן, כדברי בנימין, "על המושג של הווה שאיננו נקודת מעבר, אלא שהזמן בו נעצר ועומד, אין המטריאליסט ההיסטורי יכול לוותר" (בנימין 1996, 317). ואמנם, מה שבנימין מכנה בשם "אות העצירה המשיחית של ההתרחשות" הוא שמאפשר למבקר המוסרי להתעמת עם הכיבוש כרגע קונקרטי של הריבונות התיאולוגית־פוליטית של הנרטיב הציוני. זהו הרגע שמאפשר את פעולת הדיבור הביקורתית שמייצרת את מה שבנימין מכנה "הסיכוי המהפכני במאבק למען העבר המדוכא" (שם).

נקודת העצירה שמתנגדי הכיבוש ייחסו למהלך ההיסטורי אפשרה לבקר אותו ברגע קונקרטי של זעם. הביקורת החריפה על הכיבוש, שעמוס עוז היה שותף לה, מנעה מהם להבחין בדיאלקטיקה ובכך גם להחמיץ את המומנט של מימושה. אלא שהמשותף למתנגדי הכיבוש כעוז, שחברו יחדיו כדי לכונן את נקודת העצירה של המהלך ההיסטורי, הביקורתי, הפוליטי, המוסרי והספרותי, הוא גם ויתור על הניסיון להתמודדות אחראית עם הסתירה העקרונית שביסוד השיח הישראלי. כך לדעתי יש להבין גם את הפתרון האירוני וחסר הישע של עוז, שהמלצתו להסתפק בבדרנים מעידה כאלף עדים על חוסר הרלוונטיות של הספרות שנכתבה לאחר מלחמת 67'.

ג.

לפני עשרים שנה הדרתי ממאמרי את המשורר והפובליציסט נתן אלתרמן, שמיד אחרי המלחמה היה דמות מרכזית בהקמתה של "התנועה למען ארץ ישראל השלמה". לא מצאתי אז כל עניין באלתרמן, שנראה לי כמי שדוגל בעמדה ציונית ימנית. לפי הבנתי

1 תודה לאסף אנגרמן שסייע לי לדייק את הדברים בעניין זה.

אז, אלתרמן – בניגוד למירון, ויזלטיר, עוז ואחרים – לא הוטרד כלל מהסתירה שביסוד הציונות בין אוניברסליזם מוסרי לפרטיקולריזם שוביניסטי, ולכן גם לא ראה כל בעיה בהתעמרות בתושבים פלסטינים חסרי זכויות אזרח.

אלא שממרחק השנים אני רואה שברגע העצירה שבו התמקמתי אז, יכולתי להבחין – או הייתי צריך להבחין – כי היה זה דווקא אלתרמן, מראשי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שמיד לאחר המלחמה שלל בתכלית את הפתרון הימני הסטנדרטי, שמחק בקלות כל סתירה בינו לבין שיח אוניברסליסטי. ואמנם, כעת אני משוכנע שדווקא אלתרמן התמודד באומץ עם שאלת הרלוונטיות של הספרות הישראלית. בניגוד לסופרים ומשוררים כמו ויזלטיר ועוז, שהסכינו עם חוסר הרלוונטיות של כתיבתם הספרותית לנוכח הכיבוש ובכך התחמקו מחובתו של אינטלקטואל במדינה ריבונית לדבר את האמת אל הכוח (סעיד 2010, 114), נטל אלתרמן על כתפיו את מלוא האחריות המוטלת על האינטלקטואל הלאומי והתמודד בצורה נוקבת עם סתירותיה של מדינת ישראל ועם מצבה המוסרי. דווקא אלתרמן הוא זה שהישיר אז מבט אל הסתירה ובמקום להתייחס אליה כאל נקודת עצירה סטטית, שהדרך היחידה לפתור אותה היא להתעלם ממנה, הניע את מחשבתו קדימה וניסה לפתור בדרך מוסרית ודיאלקטית את הסתירה בין אוניברסליזם לאתנוצנטריות.

כך למשל נראה שבעמדתו הציע אלתרמן אלטרנטיבה ריבונית אחראית לעמדתו של א"ב יהושע בנובלה שלו "בתחילת קיץ – 1970", שבה הופכת הביקורת האנטי־מלחמתית על אב שעוקד את בנו לגרוטסקה הפוטרת את המחבר מביקורת אחראית (יהושע 1993 [1972]). כפי שאטען בהמשך, קריאה דיאלקטית של **המסכה האחרונה**, המחזה הסאטירי שפרסם אלתרמן בערוב ימיו ושהתקבל בזלזול ובעיקר בהתעלמות, מעידה על הרלוונטיות הספרותית שלו, שכן בספרו זה אלתרמן נטל למעשה אחריות על שני צדדיה של הסתירה בנוקטו עמדה ריבונית כלפי המצב הפוליטי והמוסרי שנוצר לאחר מלחמת 67' (אלתרמן 1968).

ד.

מיד אחרי המלחמה, ב־16 ביוני 1967, פרסם אלתרמן בעיתון **מעריב** את מאמרו הנודע "מול מציאות שאין לה אח", ששפך מים צוננים על התפיסה שראתה בניצחון רגע משיחי (אלתרמן 1971א, 38). אלתרמן שלל את הפרשנות הציונית שיצרה אנלוגיה תיאולוגית בין ששת הימים שהצילו את עם ישראל לבין ששת ימי הבריאה, שהסתיימו בגאולה משיחית:

> דברים אלה אינם מהירים. איטיותם הניצחת של רגעים אלה היא שקבעה את מהירותה של המערכה ורגעים אלה טיבם אחד, הן אם הם חלק מששה ימים והן אם חלק משנה תמימה. זהו ערך אבסולוטי. זה הפרוטרוט הנצחי שממנו צמחה התנופה הסוחפת. זאת עלינו לזכור כדי שלא נתחיל במשך הזמן לראות את המלחמה הנוראה הזאת כזינוק אחד וכולל שהסיר מעלינו את אימת הכיליון במחי־יד. זאת עלינו לדעת כדי שנראה תמיד את הישגיה של מלחמה זו כערכם הנכון (שם, 38–39).

כאלטרנטיבה לפרשנות המשיחית הציג אלתרמן את פרשנותו למציאות שנוצרה בעקבות המלחמה באמצעות המודל של "החוט המשולש", המחבר יחדיו את מדינת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל:

> נצחון זה עניינו לא רק בכך שהוא החזיר לידי היהודים את העתיקים והנעלים בקדשי האומה, את אלה החרותים בזיכרונה ובעמקי תולדותיה יותר מכל. עניינו של נצחון זה הוא בכך שהוא מחק למעשה את ההבדל בין מדינת ישראל ובין ארץ־ישראל. זו הפעם הראשונה מאז חורבן בית שני נמצאת ארץ־ישראל בידינו. המדינה והארץ הן מעתה מהות אחת ומעכשיו חסר לה להתחברות ההיסטורית הזו רק **עם ישראל** שיארוג, יחד עם היש שהושג, את החוט המשולש שלא יינתק. אם יוסיפו שערי העליה לעמוד ריקים גם עכשיו, כעמידתם עד כה, עשוי נצחון זה להישאר כמעשה שעוד לא התמזג עם שרשי תולדותיה העמוקים של האומה, שכן בלעדי זה תישאר ארץ־ישראל בידיו של **שלטון יהודי** אך לא בידיו של **העם היהודי** (שם, 39, ההדגשות במקור).

בניגוד לדרך המקובלת שבה נקרא הטקסט המפורסם הזה לאורך השנים, הן על ידי תומכיו של אלתרמן והן על ידי מתנגדיו, אלתרמן לא נכנע בו להתפעמות אקסקלוסיבית מן השיבה לארץ האבות. כמו כן, אנשי התנועה למען ארץ ישראל השלמה ראו בניצחון אירוע משיחי של התגלות שקבע את ההיסטוריה של העם והמדינה (מירון 1991, 147), ולעומתם ראה בו אלתרמן אירוע לאומי ריבוני המוכפף להיסטוריה המטריאלית של העלייה לארץ ואשר אִפשר לו לנקוט עמדה דיאלקטית ששינתה מן היסוד את הדימוי הפוליטי הלא מוסרי של התנועה למען ארץ ישראל השלמה. לשם כך הסתמך אלתרמן על פסקה אחת בכרוז התנועה, אשר עמדה בניגוד מוחלט לדימוֶיהם ולמעשיהם של אנשי התנועה: "בתוך גבולות אלה יהיו החופש והשוויון – המונחים ביסודה של מדינת ישראל – נחלת כל התושבים ללא הבדל" (אצל שמיר 1988, 164).

בניגוד לעמדת אנשי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שביקשו לשמר את מצב החירום שיצרה המלחמה (מירון 1991, 350) ושבחסותו התעלמו מחוסר המוסריות של הכיבוש, חתר אלתרמן לביטול מצב החירום באמצעות כינון מושג אזרחות אוניברסלי שיחול על כל היושבים בין הים לנהר. לעומת הפתרון הלא מוסרי של "השאלה היהודית", שנקטו בפועל אנשי התנועה, שהבחינו בין שני סוגי אזרחות וקעקעו מן היסוד את הדמוקרטיה הישראלית, הציג אלתרמן את "החוט המשולש" כמושג שאמור לחפוף למציאות המטריאלית החדשה שנוצרה בעקבות המלחמה. את מימוש הצלע של "העם היהודי" של החוט המשולש הכפיף אלתרמן לתביעה האוניברסליסטית שקבעה כי "אין ספק כי המסקנה הראשונה והיסודית היא החובה ליתן לאוכלוסים אלה את זכויות האזרח, את ההגנה המשפטית, את חופש הדת וכיוצא באלה" (אלתרמן 1971ג, 92).

אלתרמן תבע, אם כן, להגדיר את הריבונות היהודית כישות משפטית אזרחית שוויונית ואוניברסלית ובכך דחה לחלוטין את הפרשנות המיתית והמשיחית שהעניקו לה מרבית אנשי התנועה למען ארץ ישראל השלמה. אלתרמן ביסס את הריבונות הישראלית ("שלטון

יהודי") על העיקרון הקונטינגנטי של העלייה לארץ, שמימושו תלוי במצב העניינים ההיסטורי ועל פיו תוענק ארץ ישראל לעם היהודי. שאיפתם של חברי התנועה ליצור זהות מטפיזית בין שלמות העם לבין שלמות הארץ (מירון 1991, 355) נתקלה בהתנגדות של אלתרמן לאפריוריות של עמדתם.

ואולם בניגוד לשאיפות חברי התנועה דבק אלתרמן בעמדה מוסרית, אזרחית ואנטי־משיחית, שהכילה בתוכה את הסתירה המטריאליסטית שהתקיימה אז בין הדמוקרטיות האזרחית האוניברסליסטית של הריבונות הישראלית לבין הפרטיקולריות האתנוצנטרית שלה. יוצא מזה שלמרבה ההפתעה, המסקנה הפוליטית והמוסרית שנבעה ממחויבותו של אלתרמן לריבונות ישראלית היסטורית ואנטי־משיחית היא תמיכה ללא תנאי ברעיון של מדינה דמוקרטית אחת שמשתרעת מן הים לירדן. ולכן, העובדה שבמקום להסתמך על זכות אבות משיחית גרס אלתרמן שאת המטריאליות של הזהות היהודית של מדינת ישראל (להבדיל מהאופי היהודי שבחזון) אפשר לממש אך ורק באמצעות הגברת העלייה מעידה שהוא הבין לעומק את הסתירה המוסרית הצפויה בין ריבונותה הדמוקרטית של מדינת ישראל לבין הכיבוש. ואכן, בעקבות בנימין, אפשר לקבוע שדווקא עמדתו האנטי־משיחית של אלתרמן היא שאפשרה את המעבר הדיאלקטי מתוצאות מלחמת 67′ לקראת סיכוי מהפכני, אנטי־אתנוצנטרי, במאבקם של הפלסטינים למען עברם המדוכא.

אלתרמן הכיר בכך שהענקת אזרחות לכל התושבים מהים לירדן עשויה ליצור סיטואציה פוליטית של דמוקרטיה ישראלית עם רוב אזרחי פלסטיני. אולם הכרה זו לא שינתה את עמדתו המוסרית, שקבעה כי

> כל דיונינו ב"בעיה הדמוגרפית" של שליטתנו בשטחים אלה נובעים מכך שמנוי וגמור עמנו לבסס שליטה זו על עקרון שוויון־הזכויות וחירויות האזרח. כל הכרתנו בדחיפותה של בעיית העליה כיום הלא עיקרה נעוץ בכך שאוכלוסיה ערבית בעלת שוויון־זכויות לגבי החוקה והמשפט עשויה להפר את מאזן הרוב והמיעוט במדינה ולהיעשות אפילו לכוח מכריע בכנסת (אלתרמן 1971ג, 92–93).

במילים אחרות, אף שגרס כי הפתרון למה שכינה "תבוסת הציונות" יוכל להתממש רק על ידי עליית יהודים, התנגד אלתרמן באופן נחרץ למימוש הצלע החסרה של אוכלוסיית "עם ישראל" באמצעות גירוש הפלסטינים ומניעת חזרתם של פליטי 67′ (שם, 76), שכן לדבריו, "ראינו את סיכויי עתידנו בארץ זו מבוססים לא על **יציאת הערבים** מתוכה אלא על **עלית היהודים** אליה" (אלתרמן 1971ב, 56, ההדגשות במקור).[2]

2 מעניין שאותה אפשרות של סתירה בין צלעות המשולש וקריסתו, שממנה חשש אלתרמן, נוסחה כעבור שנים בידי יואב פלד וגרשון שפיר בספרם **מיהו ישראלי** (פלד ושפיר 2005). צלעות המשולש, אשר לשילובן ההרמוני שאף אלתרמן, היו מדינת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל, ואילו צלעות המשולש של פלד ושפיר הן דמוקרטיה, התיישבות ולאומיות אתנית. אלא שמה שהיה אצל אלתרמן בבחינת מבנה אזרחי נכסף התפרש אצל פלד ושפיר כמשולש שכבר קרס, משולש שסתירותיו הפנימיות כבר מייצגות מציאות קולוניאליסטית מרה.

ה.

נראה שכבר ב־1968, כשנה לאחר המלחמה, החלה לחלחל באלתרמן חרדה מפני מה שכינה, כפי שראינו לעיל, "תבוסת הציונות" – תבוסה שתיגרם עקב קריסת התקווה למטריאליזציה של "החוט המשולש", שעיקרו שמירה על מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית על ידי השגת רוב יהודי בשטחי ארץ ישראל, אך ורק באמצעות עלייה של יהודים (שם, 45). ואכן, הייאוש של אלתרמן מהאפשרות של הגשמת חזון ארץ ישראל השלמה בהיעדר עלייה, כלומר ללא רוב יהודי, במדינת ישראל דמוקרטית הביא אותו לכתיבת ספרו האחרון, **המסכה האחרונה**, שפורסם ב־1968 כמחזה סאטירי (מירון 1991, 366–371).

אלתרמן בחר בסאטירה כדי להציג אלטרנטיבה לתודעה העצמית של חוסר רלוונטיות שהתפתחה בספרות הישראלית לאחר מלחמת 67'. כסאטיריקן נואש (מירון 2005, 250) שם אלתרמן למשל ולשנינה את מצבה המדולדל של העלייה: דמותו של מר בונטה, העולה המאה אלף המפוברק, מאפשרת לאלתרמן ללעוג לריבונות הישראלית שיוצרת מצג שווא כאילו זרם העולים נמשך. הדיאלוגים המשעשעים בסאטירה של אלתרמן, הגדושים באירוניה ובסרקזם, מדגישים את העמדת הפנים של המדינה באמצעות המסכה ה"אחרונה" – כלומר זו שלפני הקריסה המוחלטת.

העובדה ש**המסכה האחרונה** נכתבה בעיקר מנקודת מבטו של המובס והנואש העניקה לביקורת הטמונה בספר, שתקפה ללא רחם את מי שכשלו במשימתם ליצור בארץ ישראל דמוקרטיה עם רוב יהודי, מידה רבה של רלוונטיות ספרותית ופוליטית. כזאת הייתה גם הסאטירה **מלכת אמבטיה** שכתב באותם ימים חנוך לוין ושבאמצעותה תקף בחריפות את השוביניזם הישראלי הלאומני. והנה, עד כמה שהדברים נשמעים מפתיעים, הרלוונטיות של שני מחזות סאטיריים אלו מיוסדת על ראייה פוליטית זהה שלפיה המצב הפוליטי והמוסרי בישראל אחרי 67' הוא בכי רע: הן אלתרמן והן לוין התמודדו באומץ עם הסתירה בין השיח הישראלי השוביניסטי לבין השיח ההומניסטי האוניברסליסטי. את הרלוונטיות הספרותית של מחזותיהם הם כוננו באמצעות אירוניה סאטירית הנסמכת על שמירה קפדנית על ביקורת אוניברסליסטית.

שלא כמו ויזלטיר, מירון ועוז, נטל אלתרמן על עצמו עמדה אחראית של אינטלקטואל לאומי שמישיר מבט אל הסתירה ועושה ככל יכולתו לפתור אותה על ידי הכפפת המרכיב האתנוצנטרי של הריבונות הישראלית למחויבות לעמדה אזרחית דמוקרטית. ואכן, כפי שעולה ממאמריו, את התפעמותו הלאומית מהניצחון במלחמה התנה אלתרמן במימוש הרעיון הרדיקלי של מדינה דמוקרטית אחת מהירדן עד הים.

עמדתו של אלתרמן ניכרת גם בהגדרה שהוא מעניק לז'אנר הסאטירי של **המסכה האחרונה** – "מגילה עפה". המגילה העפה, המופיעה בחזונו של הנביא זכריה (זכריה ה, א–ד), מקללת הן את החוטאים בשקר והן את הגנבים המחבלים בבניית בית המקדש השני, התואם את גודלה הפיזי של המגילה (ויקרא רבה, פרשה ו; עירובין, כא: א). או אז, מעמדת

התצפית הנבואית של "הצופה לבית ישראל", חושפת המגילה את הסדקים, את העמדות הפנים, את הכפילות ואת הסתירות שהסאטירה יכולה להכיל. באמצעות הסאטירה אלתרמן יכול להתמודד עם הסתירה שביסוד השיח הישראלי, שכן היא מעבירה את הסתירה למרחב אירוני שמאפשר לו למזג את מה שהוא מכנה "ההתעקמות של הזמן" יחד עם מה שהוא מגדיר "זמן של תמורות גדולות" שחולל הניצחון במלחמה (אלתרמן 1968, 9).

בניגוד לבדרנים של עוז, הנביא של אלתרמן כותב ספרות רלוונטית שחושפת את המצב הישראלי שבו "האיוולת יוצאת בלבוש של חכמה והחכמה נראית כאיוולת וניסוחים של דמדום מכונים פיכחון ומושכלות־ראשונים נחשבים כהזיות־קדחת, וכל זאת לא בחדרי חדרים אלא בראש הומיות ועל פרשת דרכים" (שם, 10). את תגובתו הספרותית לאתגר הזה מנסח אלתרמן באמצעות אירוניה נוקבת כלפי מה שנתפס כחוסר הרלוונטיות של הספרות הישראלית: "הוסיפי לעוף מגילה, / רק אל תתרחקי לפחות. / אם אמנם הבדיחה מתחילה / צריך שנספיק לצחוק. / אולי מנגד, במסילה, / כבר רואה את (האמנם נכון?) / אומץ וחימה צלולה, / פותחים דלתי הפיכחון" (שם, 175).

זהו פיכחון של מי שתמיכתו בכיבוש אינה נובעת כולה מפרץ רגשות נלהב. ולכן, מתוך ההכרה בכישלון הגמור של פרויקט העלייה לארץ, שהיה אמור לספק את הצלע החסרה ב"חוט המשולש", נאלץ אלתרמן הדמוקרט לשלול את הכיבוש ולהסכין עם קיומו של רוב ערבי בשטחיה של המדינה האחת. ואכן, בספר **המסכה האחרונה** נעה הדיאלקטיקה קדימה לקראת שלילת הכיבוש, כאשר אלתרמן מייצג את האבסורדיות של התמיכה בו באמצעות פרודיה על סיסמה לאומית או על פתגם עממי: "אבן משוחררת לא תוחזר" (שם, 56) או "אם אין עם־ישראל הולך אל ההר, הולך ההר אל עם־ישראל" (שם, 56). הסאטירה של אלתרמן בזה לפטפטת הפתטית שנשמעת בכינוסים הפוליטיים של התנועה למען ארץ ישראל השלמה וארגונים דומים, ולועגת, באירוניה ומתוך ייאוש, לסיכוי לקדם את העלייה כתנאי הכרחי למימושו של "החוט המשולש". ייאושו של אלתרמן ניכר כאשר קיפודי הנלעג קובע: "אני אומר [...] שבלי עלייה מארצות הרווחה אין לנו תקומה" (שם, 16). לא פחות מכך לועג אלתרמן להצדקת הכיבוש באמצעות ציטוטים סרקסטיים משיח התיאולוגיה הפוליטית של הציונות, כגון הקביעה: "נודע כי לכנס תוגש הצעת החלטה, לתמוך במפעל העברת אבנים מהר סיני אל קהילות שבגולה" (שם, 55).

בניגוד לבינאריות בין חוסר המוצא הפוליטי לבין הרלוונטיות האפשרית של הספרות הישראלית, הרי הקריסה של "החוט המשולש" היא רגע קריטי: ייאושו של אלתרמן הוא תוצאה של תהליך דיאלקטי שבו אין מדובר עוד על שלילה של חוסר ההתאמה בין מושג לבין מושאו החומרי, אלא על שלילת אחדותה של כל זהות עד כדי דיס־אינטגרציה של האובייקט החומרי שהיה אמור להתאים למושגו (Adorno 1995 [1966], 145). הדיס־אינטגרציה של פרויקט העלייה לארץ מביאה את אלתרמן, שנואש ממנה, לגלות אמפתיה דווקא להיפוכה של העלייה, בדמות קבוצה של פליטים פלסטינים ממלחמת 67′ שצועדים מזרחה כדי לחצות את הירדן (אלתרמן 1968, 88).

את הדיאלקטיקה של הייאוש שמביאה לדיס־אינטגרציה של זהות המחבר שכונן אלתרמן (Jameson 2009, 23) אפשר למצוא גם בציטוטים הסרקסטיים שהוא מביא מהפובליציסטיקה שלו עצמו: "כדי שתהיה עלייה צריך שיהודים יעלו לישראל", אומר הנואם, אבל מיד אחר כך הוא קובע בפיכחון צונן כי "עולים לא יבואו. זאת אנחנו חייבים להוציא אחת ולתמיד מן הראש" (אלתרמן 1968, 40). האירוניה העצמית ניכרת כאן בוויתורו של הסאטיריקן על הסיכוי שהצבעתו על תחושת החירום תביא לשיקומו של "החוט המשולש" (שם, 41), שכן היעדר העלייה יסתום את הגולל על האפשרות לקיים את מדינת היהודים כדמוקרטיה (שם, 121).

1.

אלתרמן ידע היטב שהכרה מפורשת בקיומו של עם פלסטיני – מעבר לאזרחות ישראלית שתוענק לכל אינדיבידואל פלסטיני – תשמוט את הקרקע מתחת לרעיון "החוט המשולש". אין אפוא לתמוה על כך שאלתרמן, שתבע אזרחות שווה לכול, שלל מן היסוד את הרעיון להעניק לפלסטינים מעמד של מיעוט לאומי במדינת הלאום של היהודים. אך מה שאלתרמן היה יכול לדחות זמן קצר לאחר תום המלחמה עלה בשיח הציבורי הישראלי ביתר חריפות ככל שחלף הזמן. יחד עם הקריסה של אפשרות מימושו של "החוט המשולש", צפה ועלתה שאלת קיומו של עם פלסטיני.

באמצעות קריאה זהירה בהשתמעות הפוליטית של **המסכה האחרונה** ובמאמרים שפרסם אלתרמן בעיתון **מעריב** באותה תקופה, אפשר להבחין כי שלילתו את קיומו של העם הפלסטיני הלכה והתרופפה. ההתרופפות הזאת בולטת בביקורת שמתח אלתרמן על עצמו, ולמעשה על הפרויקט הציוני כולו – למשל במאמר שבו ביקר את לובה אליאב, ששימש אז המזכיר הכללי של מפלגת העבודה, על תמיכתו בזכויות הלאומיות של הפלסטינים (אלתרמן 1971ה). אלתרמן לא הסתפק בשלילת זכויות אלה אלא גם טען טענה היסטורית; הוא גרס שהכרה בקיומו של עם פלסטיני בהווה תביא בהכרח לשלילת הרלוונטיות של הצהרת בלפור מנובמבר 1917. אלתרמן הבין היטב ששלילה זו תהפוך את ההצהרה שהכירה בזכותם של היהודים לבית לאומי למהלך אימפריאליסטי ששלל את הזכויות הלאומיות של תושביה הלא יהודים של פלשתינה (שם, 627).

קשה לשער שאלתרמן, שכבר התייאש מאפשרות קיומו המטריאליסטי של "החוט המשולש", לא הבין שהתנועה ההיסטורית של הדיאלקטיקה השוללת הזאת מותירה אחריה ואקום שעשוי להתמלא על ידי עם פלסטיני החי על אדמתו. פטירתו של אלתרמן ב־1970 מותירה אותנו עם השערה, שנראית לי סבירה, שהדיאלקטיות ההיסטורית, הקונטינגנטית והאנטי־מיתית שבאמצעותה פירש אלתרמן את הסיטואציה הפוליטית שנוצרה אחרי מלחמת 67′ הייתה יכולה להוביל אותו מתמיכה ברעיון המדינה האחת, האזרחית

והדמוקרטית מייד לאחר המלחמה אל עבר תמיכה בפתרון של מדינה דו־לאומית, המשלב את דרישתו העיקשת להעניק זכויות אזרח לכל תושבי הטריטוריה שבין הירדן לים עם הכרה בלאומיות הפלסטינית.

1.

תמיכתו המוסרית, הפוליטית והספרותית של אלתרמן באפשרות של פתרון הסתירה הגלומה בשיח הישראלי באמצעות רעיון המדינה הדמוקרטית האזרחית האחת היא נקודת עצירה ביקורתית. זוהי עצירה בהתגלגלות המחשבה הדיאלקטית הפוליטית של אלתרמן, לפני שרעיון המדינה האחת, שבו למעשה תמך, היה עתיד להתפתח לקראת הרעיון הפוליטי של מדינה דו־לאומית. ממעוף הציפור אפשר להבחין בעצירות ביקורתיות רבות בתולדות הציונות. כך למשל, שלילה דיאלקטית של הדימוי של אלתרמן כאיש ימין יכולה להוביל אותנו להצביע על תמיכתו ברעיון המדינה האחת. כל עצירה כזאת יכולה להוות נקודת אפס שממנה ניתן לגלגל לאחור נרטיב כמו זה של יהודה שנהב, שקבע את נקודת האפס ב־1948.

אבל את נקודת האפס של הקולוניאליזם הציוני אפשר לסמן עוד הרבה קודם לכן – כבר בראשית הציונות בסוף המאה התשע־עשרה. התפיסה הביקורתית של הציונות יכולה להצביע על הסתירה שבין האלימות הלאומנית והקולוניאליסטית הטבועה בציונות לבין האופן שבו היא מציגה את עצמה – כתנועה הומניסטית, דמוקרטית ואוניברסליסטית. את ההתמודדות הביקורתית עם הסתירה הזאת שביסוד הציונות אפשר לאפיין באמצעות דבריו החריפים של תיאודור אדורנו:

> אפילו הלאומיות כבר חדלה להאמין לעצמה, אך היא מוסיפה לשמש אמצעי פוליטי יעיל ביותר המניע אנשים להתעקש לשמר מצב עניינים שאבד עליו הכלח מבחינה אובייקטיבית. מסיבה זו, הלאומיות, בהיותה דבר שאינו ראוי במיוחד כשלעצמו ושיש בו מעין עיוורון מתוך בחירה, סיגלה לעצמה היום מאפיינים גרוטסקיים. אמנם מורשתן של תפיסות שבטיות, ברבריות ופרימיטיביות לא חסרה לה מעולם, אבל זו רוסנה כל עוד הבטיח הליברליזם את זכויותיו של הפרט גם בפועל, כתנאי לרווחתו של הכלל. רק בעידן שכבר עברה את שיאה נעשתה הלאומיות סדיסטית והרסנית לחלוטין (אדורנו 2017, 35).

ואכן, את הלגיטימציה לסתירה שביסוד האלימות הציונית אפשר לאתר כבר בשלבים מוקדמים הרבה יותר של התגבשות הנרטיב הציוני, שכלל ניסיונות חוזרים ונשנים לפתרון אלים של "השאלה היהודית" על ידי ייבוא של מצב החירום היהודי מאירופה לפלשתינה. ב־1882, בתקופת הפוגרומים נגד יהודי מזרח אירופה, הניח ליאון פינסקר על שולחנה של יהדות אירופה חוברת שכותרתה **אוטואמנציפציה** (פינסקר 1959 [1882]). בחוברת זו הציג פינסקר הצעה לפתרון כולל של השאלה היהודית; הוא קבע שהתגובה היהודית לגל

הפוגרומים ברוסיה – ולמעשה התגובה הכוללת למרטירולוגיה היהודית בעידן המודרני – חייבת לכלול ויתור, אמנם מאונס, על התקווה שהמשטרים באירופה יעניקו ליהודים אמנציפציה אזרחית. הפתרון שהציע פינסקר הוא כינונה של אזרחות יהודית באמצעות אוטואמנציפציה, כלומר באמצעות פעולה של שחרור עצמי שאותה יגשימו היהודים על ידי עקירה מאירופה אל מרחב אלטרנטיבי שיהיה ריק מהגויים ומאלימותם.

אלא שבחיבורו לא ציין פינסקר מקום ספציפי שבו עתידה להיפתר השאלה היהודית, ורק לאחר שהופעלו עליו לחצים מטעם חובבי ציון הוא הסכים לראות בארץ ישראל את המרחב שבו יוגשם רעיון האוטואמנציפציה. כניעתו של פינסקר ללחצים של התיאולוגיה הפוליטית הציונית, שמקדשת את הריבונות היהודית בארץ ישראל, חתרה בסופו של דבר תחת כוונתו לפתור את השאלה היהודית בדרך הומניסטית ומוסרית. הסיבה לכך היא שהמטריאליזציה של רעיון האוטואמנציפציה בפלשתינה באמצעות העברת יהודי אירופה למרחב יהודי נטול זרים נתקלה בעובדה שבפלשתינה חיו תושבים ששמו לאל את מימוש תוכניתו של פינסקר בדרך דמוקרטית, מוסרית ולא אלימה.

ההכרעה הציונית של פינסקר לפתור את השאלה היהודית בפלשתינה יצרה אפוא חוסר התאמה אלים בין המושג אוטואמנציפציה לבין המטריאליות של המרחב הטריטוריאלי, שכלל בתוכו גם תושבים לא יהודים. הסכמתו של פינסקר לפתור את השאלה היהודית במרחב התיאולוגי של ציון מאפשרת לשלול מן היסוד את הטענה הציונית כי דיכוי הפלסטינים על ידי היהודים הוא לא יותר מסטייה זמנית מהנרטיב הציוני הצודק, ומכאן לבקר את העוולות של 67′, כמו את אלה של 48′ – ולמעשה גם את אלה שנגזרו עוד מהפוליטיקה היהודית של ראשית שנות השמונים של המאה התשע־עשרה. במילים אחרות, ייבוא רעיון האוטאמנציפציה של פינסקר מאירופה לפלשתינה הוביל בסופו של דבר לנכבה הפלסטינית של 48′, שכן זאת הייתה הדרך היחידה ליצור רוב יהודי שיאפשר את מימוש שלילת הגולה במרחב נטול יהודים, או לפחות במרחב שמבסס את הדמוקרטיות שלו על רוב יהודי.

ח.

האוטואמנציפציה של פינסקר העניקה רלוונטיות **לנקם ברית** מאת פרץ סמולנסקין, הרומן הציוני הראשון,[3] שפורסם כספר ב־1884 (סמולנסקין 1884). הרומן, שמתאר את הלכי הרוח הפוליטיים בקרב היהודים בתקופת הפוגרומים, משחזר את הנרטיב של הפתרון הציוני של פינסקר ומציע ליהודים לנטוש את אירופה מוכת הפוגרומים ולעלות לארץ ישראל. אלא שסמולנסקין מגדיר את הייבוא הזה של השאלה היהודית לפלשתינה כמעשה של

3 וזאת בניגוד לטענה המקובלת שהרומן הציוני הראשון הוא **אהבת ציון** לאברהם מאפו, שבו ציון מסמנת רק את ירושלים.

נקמה באמצעות הבנייה הציונית בארץ ישראל. וכך, בניגוד לוויזלטיר, מירון, עוז ואחרים, שהכריזו על אוזלת ידה של הספרות העברית שנכתבה בעקבות מלחמת 67', האמין סמולנסקין ברלוונטיות הספרותית של **נקם ברית**, שפתר את הסתירה שבה היו נתונים יהודי אירופה – בין הרצון הפרטיקולריסטי הלאומי להשיב באלימות לגויים שפרעו בהם לבין הרצון לפתור את מצוקתם בדרך התואמת את העקרונות האוניברסליים, ולשם כך להגדיר את אלימותם כהגנה עצמית.

הפתרון לסתירה זו, שהופך את **נקם ברית** של סמולנסקין לרומן רלוונטי, מתקדם מעבר לבינאריות של שני מרכיבי הסתירה הניצבים זה מול זה. כמו אצל סמולנסקין, גם במהלך שנקט אלתרמן נשלל היחס הבינארי בין מרכיביו של "החוט המשולש", אשר על מנת לקיימו הם אמורים דווקא להשלים זה את זה. רק צירוף של שלושת מרכיבי "החוט המשולש" – מדינת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל – יכול להתמודד חזיתית עם הסתירה ולבטלה בדרך של שלילה דיאלקטית.

ברוח פינסקר, הפתרון שמציע סמולנסקין לסתירה הלאומית הוא חילוץ היהודים מאירופה, שבה הם נתונים בסכנה, ומעֲבָר לארץ ישראל, שבנייתה היא אקט של נקמה בגויים האלימים. באמצעות בניית ארץ ישראל כאקט של נקמה מבטל סמולנסקין את הסתירה הבינארית בין האלימות הפרטיקולריסטית נגד הגויים לבין הצדקתה האוניברסלית של האלימות כהגנה העצמית. סמולנסקין ממליץ שאת הנקמה בפורעיהם הגויים יממשו הציונים באמצעות התקה מרחבית של פתרון השאלה היהודית מאירופה לארץ ישראל. אך מכיוון שבאופן עקרוני נקמה איננה אקט של בנייה אלא לא יותר ממחווה ריקה של ניסיון לאיחוי רגעי וחולף של הסובייקט היהודי הפגוע והמרוסק בעקבות הפוגרומים האלימים, מעניק לה סמולנסקין משמעות תיאולוגית של "נקם ברית". זהו ההיגיון התיאולוגי־פוליטי שביסוד הפיכת המחווה של פעולת הנקמה במחוללי הפוגרומים באירופה לנקמתה של הברית בין האל לעמו שתמומש בארץ ישראל. תכליתו של ייצוג הנקמה בגויים היא להצפין את כינונה של ריבונות יהודית שתוכל, כפרויקט קולוניאלי, להגן על יהודי ארץ ישראל מפני אלימות תושביה הלא יהודים.

ט.

לפנינו, אם כן, סדרה של מבטים ביקורתיים על ההיסטוריה הציונית שחוזרת ומדחיקה את הסתירה שביסוד המושג "אזרחות יהודית", בין אוניברסליזם דמוקרטי לבין פרטיקולריזם שוביניסטי. בקצרה, התיאולוגיה הפוליטית של חוק הריבון היהודי מצפינה בתוך מושג ה"אזרח" הישראלי סדרה של סתירות בלתי ניתנות להכלה; הדרך היחידה להכילן יחדיו היא כינון של נקודות אפס אשר מאפשרות, בעת ובעונה אחת, הן עצירה לשם ביקורת פוליטית והן תנועה דיאלקטית אל מֵעֵבֶר לנקודת המבט הביקורתית. במבט לאחור ברור לי שהייתי

יכול להתגבר בשעתו על נקודת העיוורון שלי אילו אימצתי מבט רפלקסיבי על כך שקיבלתי את הסתירה כנתון ולא מצאתי לנכון לאתגר אותה. מבט כזה היה מאפשר לי לחשוף את חוסר ההתאמה בין המושג האזרחי והאוניברסלי "ספרות ישראלית" למושא הישראלי המטריאלי, הכוחני והפרטיקולרי של "ספרות יהודית". אלא שגם אם מנקודת המבט הנוכחית שלי נראה לי שהביקורת העצמית שלי היום אינה נטולת ערך, הרי אין בכך לבטל את האפשרות שבעתיד אמצא נקודות עיוורון נוספות.

ביבליוגרפיה

אדורנו, תיאודור ו', 2017. **חינוך לעצמאות מחשבתית: הרצאות ושיחות עם הלמוט בקר, 1959–1969**, בתרגום אסף אנגרמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

אלתרמן, נתן, 1968. **המסכה האחרונה**, תל אביב: מעריב.

———, 1971א. "מול מציאות שאין לה אח", **החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז–תש"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 38–43.

———, 1971ב. "המערכה השלישית: הקרב על העם היהודי", **החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז–תש"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 54–56.

———, 1971ג. "העיקרון והאבסורד", **החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז–תש"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 91–95.

———, 1971ד. "שבעים שנה וששה ימים", **החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז–תש"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 104–105.

———, 1971ה. "ההובי החדש", **החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז–תש"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 623–627.

בנימין, ולטר, 1996. **מבחר כתבים**, כרך ב: **הרהורים**, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

חבר, חנן, 1999. "ספרות ישראלית מגיבה על מלחמת 1967", עדי אופיר (עורך), **50ל48 – חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל** (**תיאוריה וביקורת** 12–13), ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 179–188.

יהושע, א"ב, 1993 [1972]. "בתחילת קיץ – 1970", **כל הסיפורים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 251–285.

מירון דן, 1991. "תעודה בישראל", **נוגע בדבר: מסות על ספרות, תרבות וחברה**, תל אביב: זמורה־ביתן, עמ' 382–399.

———, 2005. **הספריה העִברית: פרוזה מעורבת 1980–2005**, תל אביב: ידיעות אחרונות.

סעיד, אדוארד, 2010. **ייצוגים של האינטלקטואל**, בתרגום טל חבר־חיבובסקי, תל אביב: רסלינג.

עוז, עמוס, 1979. **באור התכלת העזה: מאמרים ורשימות**, תל אביב: ספרית פועלים.

פינסקר, י"ל, 1959 [1882]. **י. ל. פינסקר מבשר התחיה הלאומית, ה"אוטואמנציפציה" והביקורות עליה; חוזרים ונאומים; מכתבים מפינסקר ואליו**, בתרגום מרדכי יואלי, תל אביב: מסדה.

פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2005. **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**, בתרגום מיכל אלפון, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

סמולנסקין, פרץ [צנ"ה], 1884. **נקם ברית, מעשה שהיה והוה ויהיה בכל מקום ובכל זמן**, וילנה: בית מסחר הספרים.

שמיט, קרל, 2005. **תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות**, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.

שמיר, משה, 1988. **נתן אלתרמן: המשורר כמנהיג**, תל אביב: דביר.

שנהב, יהודה, 2010. **במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית**, תל אביב: עם עובד.

Adorno, Theodor W., 1995 [1966]. *Negative Dialectics*, trans. E. B., Ashton, New York: Continum.

Jameson, Frederic, 2009. *Valences of the Dialectic*, London and Brooklyn: Verso.

Schmitt, Carl, 1976 [1932]. *The Concept of Political*, New Brunswick: Rutgers University Press.