

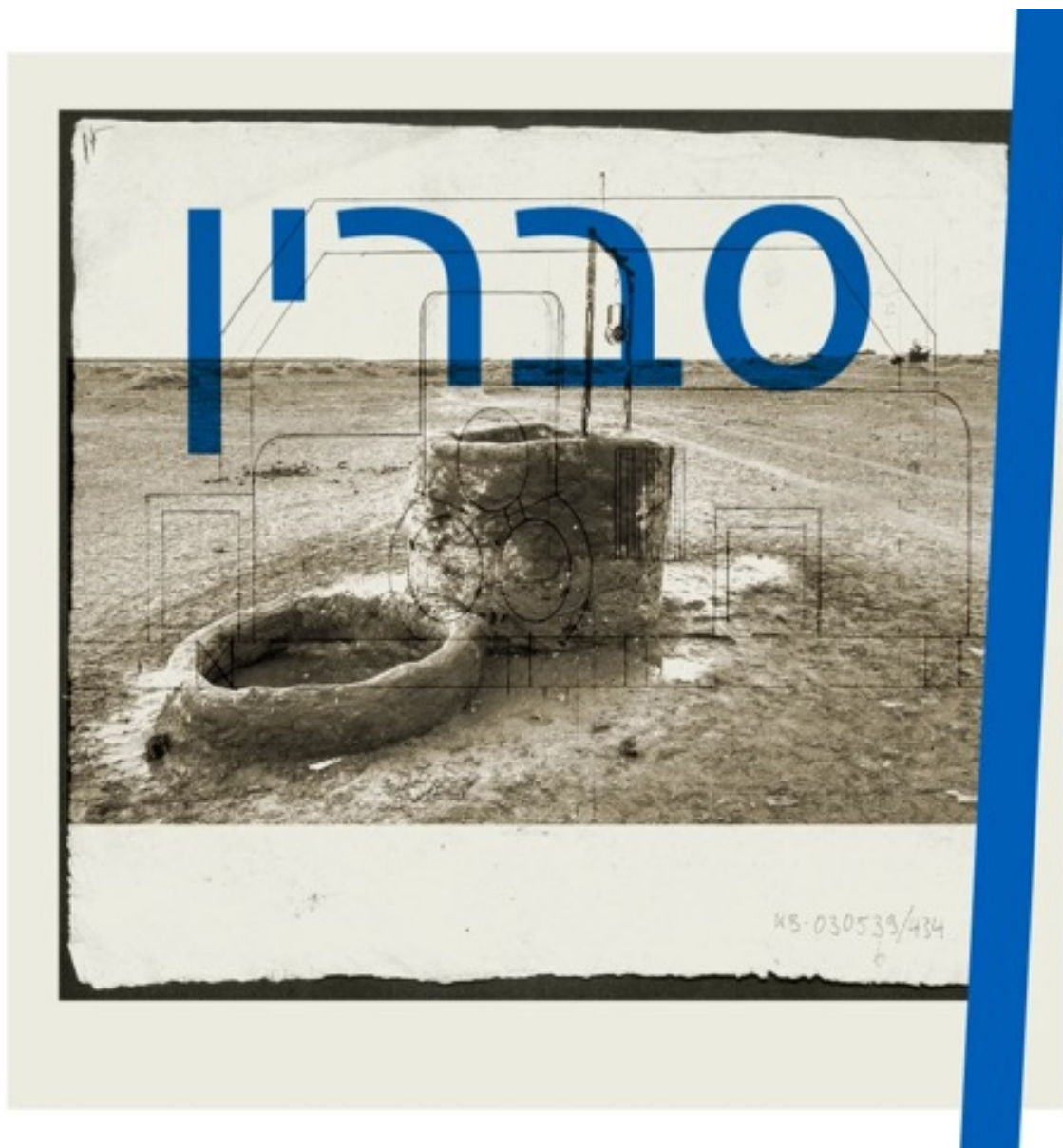
« ( ) »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic  
Jewish Islamic Thought

# זמן למפסידים

אלעד לפידות



## זמן למפסידים

### אלעד לפידות

מהו הזמן הזה, **אל-זמן**? צרתו אינה רק מלחמה, אלא תבוסה – של תקוות, הבטחות, חזונות. עם כל ניצחון חדש שמוכרז, התבוסה הולכת ומתעצבת לא רק כאירוע אלא כמרקם של זמן.

אחד המקורות הגדולים של תקווה, מחולל רב-עוצמה של אשליות אוטופיות, מה שמכונה דת, ברובו נכבש שוב – אולי יותר מתמיד – בידי כוחות אימפריאליים. ההתנגדות עצמה נוכסה. המלחמה בין הרפובליקה האסלאמית לבין ברית של המדינה היהודית עם האימפריה האוונגליסטית מעלה ניחוח של ארמגדון גרעיני.

תגובה אינסטינקטיבית אחת היא חזרה אל החילוניות, תוך שחזור הביקורת על הקהילתנות הדתית והמשיחיות הפוליטית. אולם אמונה זו בחילוני התגלתה כבר כעיקרה של דת המודרנה. אלוהים יברך את האברמס.

כדי להתגבר על המסורת עלינו להיעשות מסורת. הבה נכבוש מחדש את התקווה. יש מאבק שצריך לנהל לא רק על משאבי הטבע, אלא גם על משאבי המובן. צריך להילחם גם על האקולוגיה ההרמנויטית. דרושות לנו כעת תאולוגיות פוליטיות נגד דיכוי, בעד צדק חברתי, למען דו־קיום, מה שהיה נהוג לכנות שמאל.

לנוכח מלחמת ישראל-איראן, זוהי קריאה למחשבה יהודית-אסלאמית אגוניסטית, מחשבה נאבקת. מה שהיא מבקשת בדחיפות זה תאוריה סובטילית של תבוסה משיחית.

## אכזבה

משיחיות של תבוסה, של אכזבה: זוהי כותרת אפשרית אחת למה שהפילוסוף הצרפתי דניאל בן-סעיד תיאר ב־2004 כ־*Une lente impatience*, חוסר-סבלנות איטי או סבלני (באנגלית: *An Impatient Life*). בן-סעיד עיצב את מחשבתו בספר כסיפור, סיפור אישי, של עצמו ושל דור 1968, שהוא ההיסטוריה המיידית של זמננו. דורו של בן-סעיד לא דיבר תאולוגיה אלא מטריאליזם היסטורי. בסיפורו, המשיחיות הפציעה על המחשבה המרקסיסטית כאשר המהפכה התאכזבה, התפוררה בידי ההיסטוריה.

הכתובים היו שם כל הזמן, הוא יספר. סיפורו שזור לעיתים קרובות ברמיזות מקראיות, כאילו בלעדיהן לא היו האירועים לגמרי מובנים, או לא היו ממש אירועים. 1968 התאכזה עד שכמעט נעלמה: השנה עצמה ידועה הרבה יותר מאשר מה שקרה בה, והגרסה הרווחת היא ששום דבר לא באמת קרה. ואולם, בזיכרוננו של בן-סעיד מאי 1968 היה הקרב על הארץ המובטחת: "צעדנו מתחת לחומות מפעל רנו כאילו הן עומדות לקרוס, כמו חומות יריחו, לקול המגפונים הצרודים שלנו."

זה סיפור על תבוסה. כפי שבן-סעיד מציין שוב ושוב, מהפכני '68, כמו משה, מעולם לא נכנסו לכנען. האכזה שלהם היא דרמה מרובת מערכות. ישנו, למשל, הכישלון האלקטורלי של 1974. אך הקריסה האמיתית מתרחשת בסוף שנות השבעים. שנת החורבן הסופי היא 1979, כשמידע על זוועות מהפכת התרבות בסין ועל הג'נוסייד בקמבודיה מגיע לתקשורת המערבית והמהפכה האסלאמית פורצת באיראן, מהפכה אל הדת.

הרעיון המהפכני קורס מבפנים. בן-סעיד מצטט את פוקו: "האם היא רצויה, המהפכה הזו?" באותה שנה הליגה הקומוניסטית המהפכנית הפסיקה לפרסם את היומון שלה, *Rouge*, שבן-סעיד היה אחד מעורכיו. "מוות בנשמה", היתה תחושתו. בשנות השמונים מתפשט מות המהפכה ברפורמות ניאורליברליות ברחבי העולם, ב-1989 הוא מוחק את הסובייטים וב-1991 פולש למפרץ.

## **דקויות של תבונה משיחית**

המוות פותח את הדלת למשיח. "נוכח התמוטטות אופקי הציפייה, היינו זקוקים למטריאליזם רנדומאלי, מאוחד עם דקויותיה של התבונה המשיחית." המשיחיות היא למפסידים, שהיו רוצים ונכשלו, שההיסטוריה הוכיחה את טעותם. עבור אלה שעדיין מאמינים על אף הכול, הישועה היחידה שוכנת מעבר לתבונה ההיסטורית, ברציונליות אחרת, המוכיחה כי המפסידים צודקים בטעותם. השיקום מתחיל בחיפוש אפיסטמולוגי אחר תבונה שמעבר למטריאליזם ההיסטורי, אחר צלילות שלפני הנאורות. הוא דורש "חזרה למקורות".

המקור שאליו חזר בן-סעיד בשנות השמונים הוא המיסטיקה היהודית, הקבלה. ליתר דיוק, הוא חזר אל היקלטותם של רעיונות קבליים במחשבה היהודית-גרמנית, שבה הידע היהודי המסורתי תורגם לשפת הנאורות. הוא מזכיר את גרשום שלום, אך גם את פריץ מאוטנר, גוסטב לנדאואר, רוזנצווייג, בלוך, לוקאץ', טוכולסקי. ההפניה העיקרית שלו היא "על מושג ההיסטוריה" של בנימין, אגרת הנביא הגוסס לשמאל המובס.

התובנה המרכזית שמוצא בן-סעיד בבנימין: אם ההיסטוריה נכתבת בידי החזקים, המשיחיות אינה מציעה היסטוריה חלופית, אלא חלופה להיסטוריה, זמניות אחרת. ההיסטוריה מעניקה ערך לקיום כהמשכיות, הישארותם של דברים כפי שהם, הוויה כאינרציה או פסיביות. לעומת זאת, הזמן המשיחי אינו משך אלא הפסקה. הקיום המשיחי אינו פסיבי אלא חסר-סבלנות, הוא פעולה, מהפכה. מנקודת מבטה של ההיסטוריה, המשיחיות אינה קיימת כיש אלא כאין, לא כממשות אלא בתור משהו – דרידה הצביע על המילה הזו אצל מרקס, בן-סעיד אצל היינה – ספקטלי. מנקודת מבטה של הזמניות המשיחית, רק המפסידים צודקים.

## משה ומרקס

השיקום מתחיל בסיפור-מחדש, בשכתוב העבר כדי לגאול את אלה שהפסידו. בן-סעיד מספר את 1968 מחדש על ידי מסגור הקומוניזם לא כהיסטוריה חומרית אלא כהתרחשות משיחית. נקודת המוצא היא הנבואה הראשונה. משה הקומוניסטי הוא מרקס. בן-סעיד קורא את הקפיטל כברית הישנה, התגלות הבריאה: "בראשית הייתה הסחורה."

בעקבות מוטיב מרכזי במחשבה היהודית של המאה ה-20, בן-סעיד מבין את סיפור הבריאה, הן של משה והן של מרקס, ושל כל נביאיהם ומשיחיהם המאוחרים, כמאשרים לא את הסדר הנצחי של העולם, אלא דווקא את אפשרות חידושו. המשיח והמרקסיזם אינם דתות אלא – מילה יקרה לבן-סעיד – כפירות, הם אינם שמרניים, אלא חסרי-סבלנות. כפי שתורת משה הניעה תנועת שחרור עממית, לנין תרגם את התגלות מרקס למהפכה.

מהו הסיפור? מהו האיום הגדול על המהפכה הנבואית? שום דבר מחוץ לעצמה. כאן טמונה הדקות. הסוף של ההתהוות הוא ההווה, ומותה של המהפכה הוא מיסודה.

התנועה המשיחית, המתנגדת למנגנון ההיסטורי, הופכת בעצמה היסטוריה ובכך מולידה את אויבה: הקונטרה־רבולוציה.

לאחר ההתגלות, חום המדבר הכבד – תרמידור – שב ושוקע, ואש סיני חוזרת ומתאבנת להר. קריסת המהפכה היא עצם הצלחתה ההיסטורית: היא הופכת למדינה ופונה נגד עצמה. תנועת השחרור של משה הפכה לממלכת יהודה. הקומוניזם הפך לאימפריה הסטליניסטית. המדינה מרדימה את הכפירה, מחזירה את הביקורת לתרדמת דוגמטית וחוסר־סבלנות לסבילות. במונחים קבליים, אור החיים נקבר בקליפה.

### **גאולה: מאו ופאולוס**

הדילמה העיקרית של כל תנועה משיחית, האתגר המרכזי של התבונה המשיחית, זה כיצד להגיב על המעבר ההכרחי מהפסקה להיסטוריה, ממהפכה למדינה, ממרקסיזם לסטליניזם. השאלה היא כיצד להתנגד לקונטרה־רבולוציה, כיצד לסיים אותה, או – כפי שהשאלה מתעוררת לעיתים קרובות בהיסטוריה – כיצד לפרש את סופה. זוהי דילמת שנת 70, שהביאה את חורבן ירושלים, ושל 1968, שבישרה את סופה של ברית המועצות. הניתוחים של בן-סעיד חושפים שתי תגובות עיקריות אפשריות, המבוססות על שני פירושים שונים, שני סיפורים על קץ המדינה הקונטרה־רבולוציונית. התגובה הראשונה מפרשת את נפילת המדינה המשיחית כקץ ההיסטוריה. היא מספרת אותה כאירוע גאולה, של ביאה משיחית המשיבה את טוהר הבריאה לפני או מעבר להיסטוריה. כך מבין בן-סעיד את הסוף המאואיסטי של הסטליניזם. מהפכת התרבות של מאו התנגדה למיסוד הקומוניזם באמצעות "הפטישיזציה של האירוע נטול ההיסטוריה", המבקשת לברוא "אנושות חדשה לחלוטין". אם סטלין איבן את המרקסיזם בסבילות טהורה, מאו המיס אותו בחוסר־סבלנות טהור.

בצרפת שלאחר 1968, בן-סעיד מייחס את העמדה המאואיסטית לאלן באדין, שב"היפוך תאולוגי" שלף את הפעולה המהפכנית מההיסטוריה והשקיע אותה באירוע דמוי־נס "מעבר לכל חישוב". בן-סעיד טוען כי תאולוגיית האירוע הזו מנשלת את ההיסטוריה ממשמעות פוליטית ובכך פרדוקסלית מכירה בזכותה ההיסטורית של האימפריה. בן-סעיד

אינו מזכיר את ספרו של באדיו על פאולוס, אך ביקורתו מהדהדת ביקורת נפוצה בקרב הוגים יהודים צרפתיים (כגון בני לוי ולווינס) נגד הנצרות הגנוסטית המגרשת את אלוהים מן העולם ומוסרת את ההיסטוריה לידי רומא.

### **חורבן: טרוצקי והיהודים הזקנים**

התגובה השנייה לנפילת המדינה המשיחית – החשמונאית או הסובייטית – אינה מפרשת אותה כקץ הגאולי של ההיסטוריה. להפך, היא מספרת את סיפור החורבן, הפותח את ההיסטוריה של הפעולה המשיחית כקיום אנטי־מדינתי, כגלות. התגובה השנייה לאימפריה הקונטרה־רבולוציונית אינה יוצאת מן ההיסטוריה, אלא מעצבת מחדש את המשיחיות כהתנגדות לכוח, כמסורת לא־רציפה של הפסקות, היסטוריה קדושה של מפסידים. כנגד סבילות טהורה וחוסר־סבלנות טהור, בן־סעיד מציב זמניות משיחית של "חוסר־סבלנות סבלני".

הוא מתחקה אחר מסורת משיחית זו עד הברית הישנה, מזכיר את משה, אשר "מעולם לא הגיע לכנען", ואת ירמיהו, נביא הגלות הראשונה בבבל, שהכריז כי "ארוכה היא". חוסר־סבלנות סבלני הוא פעולה משיחית היסטורית בצורה של גלות. אולם קריאתו של בן־סעיד במסורת הכתובים אינה מעוצבת על ידי היהודים הבבלים. כשהוא מקשר את הסבלנות המשיחית ל-"Bilderverbot של היהודים הזקנים", הוא מתייחס לא לתלמוד הבבלי אלא למחשבה היהודית הגרמנית.

בקרב נביאי המרקסיזם, הן בניגוד לקונטרה־מהפכה של סטלין והן למהפכה האולטימטיבית של מאו, בן־סעיד מזהה חוסר־סבלנות סבלני במהפכה התמידית של טרוצקי. הוא עצמו הפך למשיח הטרורקזים לאחר 1968, והמשיך את הפעילות הפוליטית בליגה הקומוניסטית המהפכנית ובאינטרנציונל הרביעי. את הטרורקיסטים (מעניין כיצד *trotz*-קיסטים בגרמנית פירושו "עם קשה־עורף"), אשר ככלל נמנעו מגיוס חברים, בן־סעיד (המעיר גם על ייצוג־היתר של יהודים בארגונים טרוצקיסטים) משווה ל"עם נבחר" שאינו נוטה לגייר.

### **יהודי לא־יהודי**

הסיפור של בן-סעיד צולל עמוק יותר. משה ומרקס לא רק מפתחים פרויקטים משיחיים אנלוגיים מבחינה מבנית. הם שייכים לאותה מהפכה. שזירה זו, או הגנאלוגיה הזו, היא קריטית להבנת העידן שלאחר 1968 עד הרגע הנוכחי לא רק דרך הדיאלקטיקה של עמדות מרקסיסטיות, אלא דרך הניסוח המורכב יותר של פוזיציונליות שמאלית ויהודית, שבה בן-סעיד ממקם את עצמו.

המפתח טמון באופן שבו בן-סעיד מבין את הפריסה ההיסטורית הקונקרטית של המשיחיות היהודית כ"חוסר־סבלנות סבלני", דהיינו מושג הגלות שלו. ההשראה שלו היא קבלית, בתיווך יהודי־גרמני. הוא אינו אומר זאת במפורש, אך נדמה כי הוא נסמך על המושג הלוריאני־חסידי של פעולה גואלת בעולם כירידה אל הקליפה, כדי לשחרר או להעלות את ניצוצות האור הלכודים בה. פעולה משיחית אינה מפנה עורף לעולם החטא לטובת קיום טהור. להפך, הצדיקים צריכים לעזוב את ארץ הקודש ולעבוד בגלות. הגלות היא חוסר־סבלנות משוקע בסבלנות.

הלוחם המשיחי חייב אפוא להפנות את גבו לקהילתו שלו. עבור בן-סעיד, המהלך היסודי של משה, אבן הפינה של המסורת היהודית, היא כפירה. גיבורי ההיסטוריה הגלותית שלו הם כופרים יהודים, כמו שבתאי צבי ויעקב פרנק. היהודי הגלותי, האותנטי, הוא בהתאם – בן-סעיד מצטט את אייזק דויטשר – היהודי הלא־יהודי.

תפיסה זו מהדהדת תגובות תאור־פוליטיות לתופעות חסרות־תקדים של התבוללות יהודית בחברות לא־יהודיות מודרניות, ראשית כמומרים בכנסייה האיברית ומאוחר יותר כאזרחים במדינות אירופיות חילוניות. היא מפרשת את ההתבוללות לא כקץ הגלות היהודית. להפך, ההתבוללות העצימה את הגלות, על ידי מחיקה לא רק של החיים היהודיים אלא של התודעה היהודית של המומרים, ובכך הגלתה את יהדותם, הגלתה אותם כיהודים אל הלא־מודע, אל אי־הווייה ספקטרלית. בכניסתם למודרניות, לוחמים יהודים משיחיים אינם נעלמים לחלוטין, הם ממשיכים להתקיים כסוכנים חשאים, רדומים, בלתי ידועים אפילו לעצמם.

בן-סעיד מתאר כמצב כזה של תרדמה את ילדותו היהודית הלא־יהודית, בה בילה בביסטרו של אביו בטולוז, שם בימי שני בבוקר "הרצפה הייתה זרועה תרמילי תורמוסים, כמו אחרי קרב או כקליפות הקבלה."

## **מראניות כאנטי־אנטישמיות**

קריאת ההשכמה אינה מגיעה מאיזו טרנסצנדנציה, היא אימננטית. הקליפות הן קליפות, טוב שהפך לרע, מרקס שהפך לסטלין, ולכן המהפכנים, אפילו רדומים, אינם מוצאים שלווה בעולם. סבילותם, בתוך הסדר הקיים של הדברים, בתוך המדינה, פונה נגדם, הופכת בהכרח לסבל, לייסורים. היהודים המתבוללים, הלא־יהודיים, נקראים חזרה אל יהדותם בידי רדיפות, בידי הקריאות האנטישמיות, ממש כמו בן-סעיד ואביו לפניו. האנטישמיות מיהדת מחדש את המומרים למראנים, אשר עבור בן-סעיד הם היהודים המשיחיים המופתיים: "המראנו הוא בה-בעת סבלני וחסר־סבלנות. לאט. הוא מהמר על הטווח הארוך."

למראנוס, מומרים מאוכזבים, אין יהדות חיובית, אין מסורת, אין ידע, אין זהות. יהדותם מופיעה כשלילתה של זהותם הלא־יהודית, שהיא זהותם היחידה, כך שעבורם להיות יהודי פירושו להיות חסר זהות. יהדות מראנית שואבת את משמעותה מתגובתה לשנאת היהודים. בן-סעיד מתאר את אביו כיהודי "מתוך התרסה". המראניות היא ההתחדשות המודרנית של היהדות מכוח אנטי־אנטישמיות.

את הפוזיציות השונות של היהדות המודרנית, כקיום יהודי שנטמע במדינה המודרנית, ניתן למפות כעמדות אנטי־אנטישמיות נבדלות. עבור הדור שלאחר השואה, ז'אן-פול סארטר הבחין ביו שתי עמדות בסיסיות. סוג אחד של יהדות מבוסס על הכחשה מוחלטת של הקריאה האנטישמית. עמדה יהודית זו מגיבה על האנטישמיות על ידי הכחשת יהדותה ובכך מולידה תודעה יהודית שמכחישה את עצמה, כלומר **בלתי־אותנטית**. לעומתה, יהדות **אותנטית** מפנימה את הזיהוי האנטישמי ונוקטת עמדה יהודית נגד האנטישמיות.



עבור סארטר ב־1945, ברור היה שהמאבק היהודי נגד האנטישמיות היה מאוחד עם המאבק נגד כל הגזענות. יהודים אותנטיים היו שמאלנים והציונות ייצגה צורה של קומוניזם – זו הייתה אותה המשיחיות.

## **ההכרעה לאחר 1968**

הברית הזו, אם אמנם הייתה כזו, הפסיקה להיות ברורה ב־1967–1968. המרקסיזם והציונות התפצלו בהווייתן: בעוד המדינה הקומוניסטית גוועת אל אי־הוויה, המדינה היהודית הופיעה כניצחון היסטורי של כוח צבאי. זה היה רגע של משבר ופיצול בתוך השמאל היהודי, רגע של הכרעה, שהוציא אל פני השטח את המתחים הפנימיים של היהדות המודרנית וקבע את הכיוונים השונים להתפתחותה עד היום.

כיוונים אלה ניתנים להבחנה באמצעות הדיאלקטיקה המשיחית של בן-סעיד. עבור הגישה הסטליניסטית, שהשקיעה את פעולתה הגואלת בכוח המדינה, ברית המועצות הוחלפה במדינת ישראל. עמדה זו ניתן לזהות אצל סארטר עצמו, אך היא עיצבה עמדות יהודיות צרפתיות אצל הוגים כמו עמנואל לוינס ו"הפילוסופים החדשים" לאחר 1968 כמו אלן פינקלקראוט וברנאר-אנרי לוי. בניגוד, המאואיסטים, כמו בני לוי, הפנו עורף לפוליטיקה החילונית והכריזו על שיבה לאורתודוקסיה יהודית מקורית, מעבר למדינה ולהיסטוריה. תובנת בן-סעיד בדבר השותפות הקונטרה־מהפכנית בין סטליניזם ומאואיזם עוזרת להבין כיצד בשנת 2000 בני לוי, אלן פינקלקראוט וברנאר-אנרי לוי ייסדו יחד בירושלים את המכון ללימודים לוינסיאנים.

שנת 2023 הפכה את השותפות הזו לגלויה – ולצידה את הצורך באלטרנטיבה, בעמדה יהודית שלישית לאחר 1968. בניגוד לברית בין ההיסטוריה הסטליניסטית והפוסט־היסטוריה המאואיסטית, בין רומא והכנסייה, בין מדינת ישראל והקהילה היהודית, דניאל בן-סעיד מציע את המשיחיות הטרוצקיסטית של הכפירה היהודית. סוג זה של מראניזם לא מתנגד לאנטישמיות על-ידי ייסוד זהות יהודית פוטיבית, מדינתית או מטאפיזית. הוא מקיים את היהדות כהתנגדות לכל זהות, כייסודה של אוניברסליות.

בן-סעיד הולך בעקבות ירמיהו יובל ומזהה את שפינוזה כמודל ליהדות מסוג זה, וכמי שהניח את הבסיס לסובייקטיביות המודרנית. הוא מסכים עם דרידה בהצביעו על ההיגיון המראני באינטרנציונליזם של מרקס, וקורא את הקומוניזם כמופע יהודי מודרני-מאוחר של משיחיות משה. דמויות אחרות יקרות לבן-סעיד הן המוקצים (pariahs) המודעים-לעצמם של ארנדט – היינריך היינה וברנאר לזאר.

אולם בעידן שלאחר 1967-1968, כדי להתנגד לקונטרה-רבולוציה הסטליניסטית מאואיסטית החדשה הקשורה לישראל, המשיחיות הטרוצקיסטית דרשה סוג חדש של כפירה יהודית: אנטי-ציונות יהודית. פעולה משיחית זו מתבטאת בסולידריות לא עם מנצחי ההיסטוריה, לא עם המדינה היהודית, אלא עם המפסידים, קורבנות כוחה של המדינה היהודית, הפלסטינים. בן-סעיד מספר כי הפעם הראשונה שבה הפגין כיהודי הייתה במחאות 1982 נגד ישראל בעקבות טבח סברה ושתילה, ושוב במהלך האינתיפאדה השנייה ב-2000, עם קבוצה שכללה מראנים צרפתים אחרים כמו פייר וידאל-נקה, ז'יסל חלימי ומישל לוי.

אם נעקוב אחר "דקויות התבונה המשיחית" בנרטיב של בן-סעיד, ההתגלמות האותנטית ביותר של משיחיות לאחר 1967/8, הן נוסח משה והן נוסח מרקס, בצורה הטרוצקיסטית-יהודית, כחוסר-סבלנות סבלני, כלומר כגלות לוחמת, היא הארגון האנטי-ציוני היהודי-ערבי שפעל בתוך מדינת ישראל עצמה, **מצפן**. אם נחיל כאן את הזמניות המשיחית של וולטר בנימין, אין כיום קושי להסכים עם בן-סעיד כי הפעילים למען האינטרנציונליזם היהודי-ערבי צדקו לאורך כל הדרך, כי מעולם לא היה ברור כל כך שהם טועים היסטורית.

## ההתגלות הערבית

כיצד נראה המאבק היהודי-ערבי מנקודת מבט פלסטינית? ב-1971 פרסמה לילא ס' קאדי בהוצאת מרכז המחקר של אש"ף בביירות ספר בערבית על מצפן. האינטלקטואל הלוחם ע'סאן כנפאני פתח את הקדמתו לספר בכותבו שקבוצה זו היא "אחד האירועים ההיסטוריים המשמעותיים ביותר שקרו בישראל מאז הקמתה".

הוא ניסח גם ביקורת, וציין כי לקבוצה לא הייתה תוכנית פעולה קונקרטית, שהיא נמנעה מסולידריות במאבק המזוין ונותרה חוג מצומצם של חוזים ולא תנועה פוליטית אמיתית. הבעיה היסודית לדעתו הייתה התעקשות מצפן לנתח את המצב כקונפליקט דו־לאומי, בין אומה ערבית לאומה ישראלית או עברית, מבלי לשאול את השאלות הבסיסיות: "מי הוא יהודי? מי הוא ציוני? מי הוא ישראלי? ומי הוא פלסטיני?"

מי הוא פלסטיני? כתבי כנפאני פותחים פרספקטיבות על הפלסטיני כדמות מפתח ברגע העכשווי של האופק המשיחי. הם מציעים משהו כמו פלסטיניות כצורה נוכחית לא רק של מרקסיזם אלא של מסורת משה. בזמן הנוכחי, פלסטין עומדת במרכז של חזונות תאור פוליטיים. עבור השמאל, היא הופיעה כסמל המרכזי של תבוסה בהיסטוריה של המאבק האנטי־קולוניאלי. הכוח המשיחי החלש בספקטרליות העכשווית, במצבו הנוכחי כאי־הוויה, הוא פלסטיני.

תבוסה, אסון, נכבה, הייתה ההתגלות המכוננת של הסובייקטיביות הפלסטינית. האידאולוגיה, הנבואה, התורה שניתנה לפלסטינים בהתגלות שלילית זו הייתה בעצמה שלילית, אנטי־תורה, כלומר ציונות, שאת לימודה התחיל ע'סאן כנפאני בשנותיו המוקדמות באוניברסיטת דמשק. לפני שהייתה מדינה יהודית, הוא הבין, הציונות הייתה "ספרות", צורה של מחשבה יהודית, איטרציה חדשה של ישראל.

כמו הפלסטינים, גם התודעה הציונית נקראה לחיים על ידי עוינות, על ידי גזענות אנטי־יהודית. בדומה לבן־סעיד, גם כנפאני הגדיר את הציונות כתגובה ריאקציונרית לאנטישמיות: תגובה לדיכוי המשעתקת דיכוי. עם זאת, בעוד שבן־סעיד זיהה את הריאקציה הציונית כהיפוך של הגלות היהודית לכדי מדינה ריבונית, כנפאני ראה כיצד בקולוניזציה של פלסטין הציונות המירה אנטי־אנטישמיות לגזענות אנטי־ערבית. כמו המראנוס של בן־סעיד, וכמו כל קורבנות הגזענות האירופית, גם הסובייקטיביות הפלסטינית התעוררה על ידי דיכוי. היא נקראה לתודעה לאומית בידי בחירה שלילית. לנבחרים יש בחירה משלהם. סארטר התווה את הבחירה הבסיסית הפתוחה ליהודים שנבחרו שלילית בידי הגזענות האנטישמית. היא חלה גם על הקורבנות הערבים של הגזענות האנטי־אנטישמית, הציונית. ראשית, הם יכולים לבחור להתכחש לקריאה, לדחות

את האנטי־התגלות, לסרב ליטול את תפקיד המובסים. באחד מסיפוריו הקצרים הראשונים של כנפאני, "מכתב מעזה", שנכתב ב־1956 לאחר שישראל הפציעה את מרכז העיר עזה, איש צעיר כותב לחברו: "תכננתי להשאיר את עזה הזו מאחוריי וללכת לקליפורניה, שם אחיה למען עצמי, עצמיותי שלי שסבלה זמן רב כל כך. שנאתי את עזה ואת תושביה... אשחרר את עצמי... שם בקליפורניה הירוקה, רחוק מצחנת התבוסה שמילאה את נחיריי במשך שבע שנים... אני חייב לברוח!"

אולם לאחר ביקור אצל אחייניתו בת השלוש־עשרה שאיבדה את רגלה בהפצצה, גיבורו של כנפאני מחליט "ללמוד מרגלה של נדיה, שנקטעה מהירך, מהם חיים ומה ערך הקיום". הוא אינו דוחה את הקריאה אלא עונה לה כסובייקט חדש, כלוחם ערבי־קולוניאלי: "עזה הזו שבה חיינו ושעם אנשיה הטובים בלינו שבע שנות תבוסה נהייתה משהו חדש. נדמה היה לי שזו רק התחלה... דמיינתי שהרחוב הראשי שבו צעדתי בדרכי הביתה היה רק תחילתו של דרך ארוכה, ארוכה המובילה לצפת. הכול בעזה הזו פעם בעצב שלא היה מוגבל לקינה. זה היה אתגר: יותר מזה, זה היה משהו כמו השבת הרגל הקטועה!"

## הענין הפלסטיני

כנפאני הצעיר הצטרף בשנות החמישים לתנועת הלאומיים הערבים (حركة القوميين العرب) שעסקה במאבק האנטי־קולוניאלי הפאן־ערבי שהוכרז על ידי מהפכת נאצר. זה היה מרד עבדים בהנהגת מצרים. האמביוולנטיות של מדינתיות משיחית, שהופכת מהפכה לניגודה, כפי שעשתה בסטליניזם, פעלה גם בנאציזם. רגע האמת הגיע זמן קצר לפני 1968, עם תבוסת מלחמת 1967 שסימנה את קריסת הממלכה הערבית.

כנפאני היה ההוגה של תבוסת '67, שאותה ראה כגרועה יותר מאסון 1948. ההיסטוריה הכזיבה את המהפכה הערבית. היא נזקקה כעת ל"דקויות של תבונה משיחית". כנפאני מצא אותן בדיאלקטיקה של מאו. המהפכה הייתה צריכה להתמודד עם האויב מבפנים, כלומר עם האיום הקונטרה־מהפכני שעולה מעצם הוויית המהפכה. הנביא הביקורתי של "הספרות הציונית" ראה כעת את הריאקציה בתוך הלאומיות הערבית עצמה, מה שניתן לכנות ציונות ערבית.

כנפאני הציע הבנה אנטי־גזענית של הגזענות הציונית, לא כסגולה יהודית, אלא ככלי אידאולוגי של האימפריאליזם. במחקר שכתב ממש לפני שנרצח בידי המוסד ב־1972, הוא חיפש את שורשי תבוסת 1967 לא בקרב נגד ישראל ב־1948, אלא ב"מרד 1936-1939 בפלסטין" נגד האימפריה הבריטית. הציונות הייתה רק אחד ממכשירי האימפריה, לצד אחרים, ערביים, כמו מנהיגים מקומיים פיאודליים ומדינות ערביות ריאקציונריות.

1967 סימנה את סוף הדחייה הפאן־ערבית של המדינה הציונית ואת תחילתה של הברית הערבית־ישראלית – "שלום" – נגד המאבק האנטי־אימפריאליסטי. הנובלה המפורסמת האחרונה של כנפאני, "שיבה לחיפה", מציגה, כהתגלמות האסון, מעין אנטי־משיח, תינוק ערבי נטוש שגודל על ידי ניצולי שואה להפוך לחייל ישראלי, ח'לדון, "הנצחי", שהומר לדב. האנטי־גזענות אינה עוברת בגנים ערביים. הערביות שיקפה את הציונות ששיקפה את האנטישמיות.

הערבי שהפך לציוני הוא בה־בעת זה שבנובלה של כנפאני מלמד שגזענות אינה גזעית, בנסחו את ההתגלות האנטי־גזענית, המהפכנית: "האדם הוא עניין, قضية, קד'ייה (cause)". זוהי התורה המכוננת את המאבק הערבי האנטי־אימפריאליסטי, שעמו הנבחר נקרא על שם העולם המובס, האדמה האבודה, אי־ההוויה המשיחית הספקטרלית – פלסטינים. אחרי יהודה, ישראל, נצרת וציון, אותו המקום שולח כיום לעולם את חוסר־סבלנותו תחת השם פלסטין.

כפעולה לאחר־חורבן, פוסט־טראומטית, תחת דיכוי מתמשך, הגוף הפלסטיני בכתבי כנפאני הוא, כמו רגלה של נדיה, קטוע, מרוסק. שבר עמוק אחד, המבקע את חשיבתו ופועלו של כנפאני עצמו, עובר בין פלסטינים בגלות לפלסטינים תחת כיבוש. שתי הפוזיציות המובחנות מולידות שתי צורות שונות של מאבק, אותן ניתח כנפאני במחקרו מ־1966 על "ספרות ההתנגדות בפלסטין הכבושה, 1948-1966". את ההבדל ניתן להשוות להבחנה שעשה בן־סעיד בין תגובות מאואיסטיות וטרוצקיסטיות לתבוסה ההיסטורית של המשיחיות המרקסיסטית.

הספרות הפלסטינית בגלות, חשב כנפאני, נטתה ל"דמעות, קינות, או ייאוש". כנגד נטייה מלנכולית זו, פועלו הספרותי בגולה ביקש להפוך את האובדן המוחלט של המציאות לחזון

של שחרור רדיקלי באמצעות גאולה מהפכנית, בהשראת מאו והו צ'י מין. הגלות עתידה לקום לתחייה כחזית העממית לשחרור פלסטין.

לעומת זאת, ספרות ההתנגדות בפלסטין הכבושה המשיכה להתקיים בפלסטין. היא נאבקה ראשית וקודם כול להישאר. חוסר־סבלנותה היה תרגיל בסיבולת, בסבלנות. האתגר העיקרי שעמו התמודדו הפלסטינים תחת כיבוש לא היה הכחשה מלנכולית של המציאות, אלא קבלתה. כנגד איום זה, טען כנפאני, מאבק הספרות הפלסטינית הכבושה התבטא בסירוב לקבל את המציאות כפי שהיא, על ידי חידוש הספקטרליות בתוך ההיסטוריה, כלומר, במילה אחת, התנגדות.

בתנאי הכיבוש הישראלי, שצנזר פרסומים, עצם קיומה של הספרות הפלסטינית, במובן של כנפאני, בבחינת ביטוי רוח המאבק, היה מעשה ההתנגדות המרכזי. מצב זה הגדיר את הצורה הספרותית, בהכרח לא־מפורסמת, לא־כתובה, בלתי־אמצעית. בפלסטין הכבושה, ההתנגדות התקיימה "על שפתי העם". תחת כיבוש, פלסטין ממשיכה לחיות בשירה עממית, המעניקה חיים לכל מאבק: "אם השחרור עולה מקנה הרובה אז הרובה עצמו עולה מתשוקת השחרור, ותשוקת השחרור אינה אלא התוצאה הטבעית, הלוגית והבלתי־נמנעת של ההתנגדות במובן הרחב ביותר: סירוב והיצמדות איתנה לשורשים ולעמדות".

### **מחשבה אגוניסטית, יהודית־אסלאמית**

בקונסטלציה העכשווית של תנועת משה, ישראל נהייתה שם נוסף להיפוך מאבק שחרור למדינה מדכאת, כינוי נוסף לקונטרה־רבולוציה. לעומתה, פלסטין מופיעה כאתר הספקטרי של משיחיות אנטי־היסטורית, כארץ הגלות, שפירושה התנגדות או ליתר דיוק, נוכח חורבן, מחיקה וג'נוסייד – הסבלנות הארוכה והבלתי־סבלנית של עמידות, صمود, צומד.

הצורה ההיסטורית של מסורת משה שקשורה באופן הישיר ביותר לפלסטיניות אינה יהודית ואינה נוצרית אלא אסלאמית. יש כאן סדרה של שאלות. כשאנו חושבים על המעבר של תנועות שחרור ממטריאליזם היסטורי לתבונה משיחית עלינו להרהר בעליית האסלאם כדת האנטי־קולוניאלית. זה דורש דקות דיאלקטיות. דניאל בן־סעיד בעקבות פוקו הצביע על

מה שנראה לו כאוקסימורון של המהפכה האסלאמית. עלינו לחשוב בחדות רבה יותר על הדינמיקה הקונטרה־מהפכנית, הסטליניסטית, הפועלת בהופעת הרפובליקה האסלאמית הפוסט־קולוניאלית של איראן, באנלוגיה ובשיחה ישירה עם המדינה היהודית של ישראל.

ייתכן שאנו עדים גם לקיצן של הממלכות המשיחיות אלה, בצורות שונות של קץ. מהן התגובות האפשריות לאירוע המורכב והמתמשך של הקריסה הזו? האם יש אנלוגיות ושיחות אסלאמיות־יהודיות אחרות שניתן לדמיין, המצביעות מעבר לחורבן, מעבר למדינות מזוינות, מעבר לאימפריאליזם, גזענות ואנטי־גזענות גזענית? האם יש אתרים ממשיים או וירטואליים שבהם חשיבה אגוניסטית כזו עשויה לצמוח, מקורות זמינים, אולי עדיין חבויים?

מים נסתרים צריכים חפירה – ולעיתים רקיעה. כאשר דניאל בן־סעיד חופר במקורות יהודיים בחיפוש אחר מושג חוסר־הסבלנות הסבלני שלו, הטרוצקי־סטי־בנימיני־קבלי, אחד הטקסטים שאליהם הוא מתייחס בארכיון משה הוא ספר איוב. "בספר איוב, המילה סברין (sabreen) מתייחסת לסבלנים", הוא כותב על דור '68. "גם אנו נדרשנו ללמוד את הסבלנות המקראית הזו, את הסבלנות היהודית העתיקה יותר מחמשת אלפים שנה, שהפכה כיום לסבלנות ולסיבולת של הפלסטינים."

אך המילה סברין לא מופיעה בספר איוב, היא אינה עברית, אלא ערבית. לא ברור מדוע בן־סעיד מזכיר אותה כאן, ואיזה ספר בדיוק הוא קרא, איזו התגלות. בהיותו ממוצא אלג'יראי, ערבית לא הייתה זרה לו. "בשל ה'בן' האקזוטי –", הוא כותב על שם משפחתו, "– ששמעו 'בן' הן בעברית והן בערבית – לעיתים קרובות חשבו אותי לערבי."

ישנה נבואה ערבית אחת המתארת את איוב כמודל של סבלנות, באמצעות אותו שורש לקסיקלי של סברין. סורת <sup>ص</sup>, ה־38 של הקוראן, שהמסורת מתארכת לדחייתו של מוחמד על ידי שבטו, מדברת, בין השאר, על ניסיונותם של נביאים קודמים, כמו איוב. מן ה"מצוקה והייסורים", מתבוסתו, איוב קורא לאלוהיו, ואלוהים עונה, כפי שהשיב במדבר למשה: "רקע ברגלך: הנה מעיין צונן לרחיצה ולשתייה". אולי אלו המים הרעננים בלב תרמידור שאותם בן־סעיד דמיין ושאותם עדיין ניתן לנו לדמיין כעת, כחיים בלב המיתה, שניתנו לאיוב כי "באמת ראינו שהוא סבלני".