

אבי שגיא / ביקורת שיח הזהות היהודית



אבי שגיא

# ביקורת שיח הזהות היהודית



מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות  
ולחיזוק החינוניות היהודית  
אוניברסיטת בראילן - הפקולטה למדעי היהדות

התשס"ב

Avi Sagi

**A Critique of Jewish Identity Discourse**

פרסום מס' 2 בסדרה

**מחקרים וניירות עמדה**

**של מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיוזוק החינוניות היהודית**

עורך הסדרה: צבי זוהר

# 2 in the series

**Research and Position Papers of the Rappaport Center**

Series Editor: Zvi Zohar

© כל הזכויות שמורות למחבר

ולמרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיוזוק החינוניות היהודית  
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

ערך: אברהם בן-אמתי

הביא לדפוס: יעקב חסון

עיצוב העטיפה: סטודיו בן גסנר, ירושלים

נדפס בדפוס "ארט פלוס", ירושלים

התשס"ב

© All Rights Reserved

to the author and

The Rappaport Center for the Study of Assimilation and Strengthening Jewish Vitality

The Faculty of Jewish Studies

Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel

2002

e-mail: rjcenter@mail.biu.ac.il

## תוכן העניינים

7	הקדמה
11	א. מבוא
13	ב. זהות, זיהוי והזדהות
18	ג. בעיית הזהות: בין הסובייקט הפילוסופי לאישיות הקונקרטית
22	ד. הזהות האנושית בין מהותנות לקונסטרוקציוניזם
33	ה. על מקורותיה של התפיסה המהותנית
35	ו. שיח הזהות היהודית: בין זיהוי למהותנות
43	ז. על הפרכת שיח הזהות היהודית המהותנית
48	ח. שיח זהות יהודית קונסטרוקציוניסטית
58	ט. אותנטיות ושיח זהות יהודית קונסטרוקציוניסטית
68	י. שיח זהות יהודית וזיהוי: עיון נוסף ביחסי זהות וזיהוי
73	רשימת המקורות



## הקדמה

במאות השנים האחרונות, ובפרט לאחר האמנציפציה, מיליונים רבים של יהודים (איש אינו יודע כמה, במדויק) התנתקו מזיקתם לעם ישראל, ונטמעו בתוך עמי הסביבה. גם כיום, נמשך תהליך זה ברחבי העולם: יהודים נטמעים בתוך חברת הרוב הלא־יהודית, ואובדים לעם ישראל. אבדן שיעור כה ניכר מתוך העם הותיר – ומותיר – חותם בל יימחה על פנים רבות של קיומנו.

**מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחיזוק החינויות היהודית** נוסד באוניברסיטת בר־אילן באביב 2001, ביזמת רות וברוך רפפורט, שזיהו את ההתבוללות כסכנה הראשונה במעלה לעתיד העם היהודי. הנחת העבודה של המרכז היא, שההתבוללות אינה תהליך סטיכי אלא החלטה אנושית. אם בעבר החליטו יהודים להתבולל על מנת להימנע מרדיפות ומסטיגמה, הרי שהיום המצב שונה. היום, ההתבוללות היא בעיקרה פועל יוצא מכך, כי בעיני יהודים רבים, זיקות יהודיות הן פחות אטרקטיביות מן החלופות הפתוחות בפניהם בעולם האירופי והאמריקאי הפלורליסטי שבהווה. הנחה נוספת שלנו היא, שחוסר אטרקטיביות סובייקטיבי זה אינו בהכרח תוצאה של היעדר ידע והיעדר "שיווק" מוצלח, בלבד. מסתבר, שנטיית יהודים רבים להתנתק מזיקות יהודיות – מקורה בליקויים ממשיים, הקיימים בהיבטים מגוונים של החיים היהודיים בהווה. מפני שההתבוללות אינה תופעת טבע הכרחית, ניתן לא רק לחקור

את היבטיה וגילוייה השונים ולהצביע על שורשיהם – אלא אף להציע דרכי התמודדות לשם חיזוק החינוניות של העם היהודי בזמננו. בשנה הראשונה של פעילות המרכז, עסקו כמה וכמה חוקרים מוכשרים בחקר סוגיות שונות, שבהן משתקפות בעיות של המציאות היהודית בזמננו, ושמניתוחן עולים ומשתמעים כיוונים אפשריים של שיפור ותיקון. הפרספקטיבה של המרכז היא גלובלית, תוך הכרה במגוון הארצות וההקשרים שבהם חיים יהודים כיום, ותוך הבנה שתובנות וכיווני פתרון המתאימים להקשר יהודי אחד אינם בהכרח ניתנים להעתקה להקשר חיים יהודי אחר.

אבי שגיא הוא ראש התכנית הבינתחומית ללימודי פרשנות באוניברסיטת בראילן ופרופסור מן המניין במחלקה לפילוסופיה של האוניברסיטה. כמו כן, הוא עמית מחקר בכיר במכון שלום הרטמן בירושלים. פרופ' שגיא הוזמן על ידי מרכז רפפורט להקדיש חלק משמעותי מפעילותו המחקרית בשנת 2001 להכנת נייר עמדה מחקרי בנושא "ביקורת שיח הזהות היהודית". הניתוח הפרשני התרבותי והרעיוני של אופני השיח על אודות הזהות היהודית נערך כאן ברמה המדעית הגבוהה ביותר. אולם, אין זה 'מחקר של מגדל שן', אלא מחקר בעל השלכות אופרטיביות עבור תיקון המצב הקיים כפי שכותב המחקר לקראת סיום נייר העמדה:

... שיח זהות יהודי מהותני, שאינו מכבד את מכלול הגילויים של הקיום היהודי, מרים תרומה נכבדה לפרימת קשרי הזיקה והסולידריות שבין הקבוצות היהודיות השונות. מי שבעיני זולתו אינו חי חיים יהודיים מלאים, מי שעולמו נתפס כנחות מבחינה יהודית על פני עולמו של האחר, עשוי לחוש זרות וניכר כלפי מי שממקם אותו בשולי הקיום היהודי. בניגוד לכך שיח זהות קונסטרואקציוניסטי המכיר במלאות של אופני הקיום היהודיים השונים עשוי לתרום להידוק קשרי האחוה והקרבה בין הקבוצות היהודיות השונות.



מעבר משיח זהות מהותני לשיח זהות קונסטרוקציוניסטי אינו עניין של מה בכך; הוא כרוך בשינוי דיספוזיציות בסיסי של יחידים וקבוצות כלפי עצמם וכלפי זולתם. מבחינה זו מאמר זה מתווה את השיקולים העשויים לגרום לשינוי הדיספוזיציות, ובכך הוא עשוי לתרום לשינוי במרקם החברתי היהודי עצמו.

ניתוחו המעמיק והמקורי של פרופ' אבי שגיא והשלכותיו רבות העניין מובאים בפני הקורא בנייר עמדה זה, שהוא הפרסום השני היוצא לאור בסדרת "מחקרים וניירות עמדה" שבהוצאת מרכז רפפורט.

בהזדמנות זאת ברצוני להודות לכל אלו, אשר פעלו במסירות ובמיומנות ובכך אפשרו את הוצאת פרסום זה באופן הראוי: גב' נירית רכס, המזכירה הארגונית של המרכז; מר בן גסנר וחברי הצוות של משרד עיצוב "בן גסנר" בירושלים, על עיצוב העטיפה; מר יעקב חסון, שקיבל על עצמו את מלאכת המחשבת של ההבאה לדפוס; והצוות המסור של דפוס "ארט פלוס" בירושלים, שם בוצעה עבודת הדפוס. ואחרון חביב, למר אבי בן-אמתי, עורך לשוני מן השורה הראשונה, שהבטיח כי הנוסח יהיה מתוקן ומדויק כדבעי.

לבסוף, ברצוני להודות, בשמי ובשם אוניברסיטת בראיילן, לבני הזוג רות וברוך רפפורט, שניהם דוקטורים לשם כבוד של האוניברסיטה, על דאגתם הכנה לעתיד העם היהודי, שבאה לידי ביטוי בהחלטתם להקים את המרכז ובתמיכתם הנדיבה בפעילותו. מי יתן וידעו בצוותא עוד שנים רבות של בריאות, אושר, וחיים רבי עניין ומעש.

צבי זוהר

ראש מרכז רפפורט

לחקר ההתבוללות ולחיזוק החינוניות היהודית



## א. מבוא

שאלת הזהות היהודית היא מן השאלות העתיקות ביותר בהיסטוריה היהודית. גם אם לא תמיד נוסחה השאלה בצורה תמטית, וגם אם לא תמיד נערך דיון שיטתי בנושא זה, ההיסטוריה התרבותית היהודית עמוסה בקביעות שבתשתיתן מצויים היגדים על אודות הזהות היהודית. דיון מפורש בזהות היהודית עולה בכל מקום שהתרבות והמסורת היהודית צריכה הייתה לסמן את הגבולות של הקולקטיב היהודי ולקבוע מי כלול בתוכו, ומי אינו כלול בתוכו ולאיזה עניין (ראו למשל אסף תש"ג, עמ' 165-180; יובל 1989, עמ' 49-93; זוהר ושגיב תשנ"ה; זוהר ושגיב 2000, בעיקר פרק 11). מסורת דיון כה עמוסה מעוררת את השאלות: מה ניתן לומר על הזהות היהודית שטרם נאמר? האם ניתן להמציא עמדה חדשה שטרם הומצאה?

לאור שאלות אלו איני מוצא טעם לחזור ולדון בשאלה מהי הזהות היהודית. במקום לעסוק בשאלת הזהות היהודית, אני מבקש לבחון את השיח על אודות הזהות היהודית. לפיכך לא אעסוק בשאלה מיהו יהודי או מהי יהדות, אלא אתמקד בניתוח השדה הלשוני שבאמצעותו מתנהל הדיון על הזהות היהודית. ההבחנה בין הדיון הקלסי לדיון שאני מציע היא אפוא הבחנה בין עיסוק בשיח המכונן את הזהות היהודית לבין שיח העוסק בביקורת השיח המכונן את הזהות. לעיסוק בניתוח ביקורתי של שיח הזהות תכלית כפולה – תיאורית

ונורמטיבית. מבחינה תיאורית הניתוח הביקורתי מאפשר הנהרה תודעתית של אופני השיח על הזהות כפי שהם מתנהלים. מבחינה נורמטיבית הרפלקסיה התודעתית מאפשרת לצפות על השיח מנקודת מבט חדשה, העשויה לפתוח אופקי דיון חדשים בשאלת הזהות ותפיסות ביקורתיות של הזהות היהודית עצמה. טיבה של הרפלקסיה שהיא מעמידה את המתבונן בדיספוזיציה חדשה, זו של הצופה. במיקום חדש זה מה שנתפס כהכרחי בשיח מכונן הזהות, עשוי להיות מוערך מחדש ולהיחשב ללא יותר מאשר אחת האפשרויות של שיח זה. דיספוזיציה חדשה זו מאפשרת יחס שונה אל האחר, המגלם אפשרות שונה של זהות, ובעקבות כך אל הזהות של העצמי. זהות זו עשויה להיתפס כביטוי של מרקם תרבותי אפשרי, ולא כביטוי של סדר כפוי. מבחינה זו ניתוח השדה הלשוני של שיח הזהות עשוי להוות תהליך של קתריזיס המתקן ומשנה את המובן מאליו. דיון ביקורתי בשיח הזהות היהודית מחייב מיקום של הדיון בזהות היהודית בתוך הדיון בשיח הזהות הכללי. לפיכך נקודת המוצא של דיון זה היא ניתוח כללי של שיח הזהות, ורק בעקבותיו ניתוח שיח הזהות היהודית.

## ב. זהות, זיהוי והזדהות

אחת ההבחנות החשובות בניתוח שיח הזהות המכונן את הזהות היא ההבחנה בין זהות לזיהוי. כפי שהצביע סטרוסון (1959, עמ' 15-30) פעולת הזיהוי נעשית באמצעות ביטויים מזהים כשמות, תיאורים, מאפיינים וכו'. פעולת הזיהוי מאפשרת את השיח על המושא המסוים. פעולת הזיהוי נעשית באמצעות אינדיבידואליזציה והבחנה של המושא המסוים מאחרים. כדי לאפשר שיח זה כל מה שנוחץ הוא שהזיהוי יובטח, דהיינו שהשותפים לשיח ידעו במי או במה מדובר ועל מה מדברים. באמצעות פעולת הזיהוי המושא שעליו מדברים נתפס כאותו הדבר, כיש קבוע ומסוים שניתן לשוחח על אודותיו (ראו עוד דיימונד 1993, עמ' 95; קראוס 1993, עמ' 264).

למרות זאת פעולת הזיהוי איננה מספקת תשובה לשאלת הזהות. שכן פעולת הזיהוי נעשית במסגרת התקשורת בין הדוברים השונים. היא מתפקדת כאמצעי בשיח שלהם על המושא המסוים. המושא עצמו אינו גורם פעיל בזיהוי, הזיהוי מוטל עליו "מבחוץ" בידי המשותחים על אודותיו. אמנם ייתכן, שהגורם שבאמצעותו יזוהה המושא המסוים יתפקד גם כמרכיב בזהותו העצמית של המושא; אבל עניין זה איננו תנאי הכרחי לפעולת הזיהוי.

אכן, פעולת הזיהוי עשויה לקבע את הזהות של המושא שעליו מדברים. אלא שזהות זאת היא לא יותר מאשר זהותו של האחר עבור

הדוברים על אודותיו. פעולה זו עשויה לגרום לאחר, למושא שעליו מדברים, לאמץ את הדיבור של האחרים על אודותיו ובכך לקבל את זהותו מהחוץ, כפי שניסח זאת פרידמן: "על ידי הדיבור עליו, או עבורו, אנו לבסוף כופים אותו לדבר דרך הקטגוריות שלנו" (פרידמן 1992, עמ' 332).

ברם, גם אם הזיהוי החיצוני נהפך לזהות, גם אם הזהות המקורית של האחר נמחקת ובמקומה הוא מאמץ את הזיהוי המוטל עליו מבחוץ, לא ניתן למחוק את קו היסוד הבסיסי של האישיות האנושית: האדם הוא יש המפרש את עצמו ומעצב עצמו בתהליך פירוש זה. לאמור, האדם הוא יש המסוגל לכוון את רציותיו (ראו עוד היידגר 1962, בפרט עמ' 32-33; פרנקפורט 1971; טיילור 1992א, עמ' 45-76, 97-114). דווקא בשל עובדה זו עשויה פעולת הזיהוי החיצונית להשתלט על הזהות המקורית ולהיחפך ליסוד המכונן את הזהות העצמית הפנימית.

בניגוד לזיהוי, המוטל מהחוץ על האדם, ההזדהות היא פעולה תודעתית רצונית שהאדם עצמו נוקט. אדם מזדהה ברגשותיו או בתודעתו או בערכיו עם פרקטיקות של קבוצה מסוימת. לכאורה הזדהות זו היא תנאי הכרחי ומספיק להיכלל בקבוצה המסוימת, להיות חלק ממנה ולבטא את זהותה. אכן, ביחס לאלו שלא נולדו לתוך התרבות והמסורת המסוימות, והם מצטרפים אליהן באופן וולונטרי, נראה שהזדהות היא תנאי הכרחי לאימוצה של זהות. שכן ההזדהות מחוללת תהליך של הפנמה ועיצוב עצמי על בסיס יסודות הנשאבים מהמושא שעמו מזדהים. ההזדהות מחוללת שינוי בזהותו של האדם, והופכת אותו להיות דומה לאדם שנולד כבר בתוך מסורת ותרבות נתונות.

ברם הזדהות לבדה אינה מבטאת בהכרח חברות בקבוצה שעמה מזדהים. ייתכן שאדם יזדהה עם הזולת, עולמו וערכיו מבלי שזהותו היסודית תעבור טרנספורמציה (ראו דיימונד 1993, עמ' 100). לפחות שלושה מרכיבים נדרשים כדי שהזדהות תכונן תהליך ממשי של כינון זהות או שינוי זהות: הראשון, רצון ממשי להיות שותף או חבר בזהות של הקבוצה הנתונה שעמה מזדהים. יסוד זה ניתן לכנותו **היסוד**

**הפורמלי** של הזהות, שעיקרו הוא תודעתי. היסוד השני הוא **היסוד הסובסטנטיבי**. כדי שהזהות עם קבוצה נתונה תיעשה לחברות בקבוצה זו על המזדהה לאמץ את זהותה של הקבוצה כפי שהקבוצה עצמה מפרשת אותה. כלומר, הקשר המשמעות של הפרקטיקות שהמזדהה מאמץ הוא הקשר המשמעות של פרקטיקות אלו בקבוצה שעמה הוא מזדהה. מאחר שזהות של יחידים או קבוצות עמוסה בהקשרים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים, הזדהות המכוננת זהות מאמצת את הפרקטיקות בתוך ההקשרים הללו עצמם. יוצא אפוא, שלא ניתן להשתייך לקבוצה ולאמץ את זהותה מבלי לאמץ את ההקשרים המכוננים עבורה את זהותה. היסוד השלישי הוא **היסוד הפרקטי**. כדי שהזהות תיעשה לזהות ממשית על המזדהה לאמץ באופן מעשי את הפרקטיקות של הקבוצה שעמה הוא מזדהה.

מניתוח זה לא נובעת המסקנה, שהכרה תודעתית תמטית מלאה היא תנאי הכרחי לתהליך קליטת זהות של קבוצה נתונה, הן ביחס לחברי קבוצה נתונה הן ביחס למי שמבקש להצטרף אליה. לחברי הקבוצה הנתונה אין בהכרח תודעה תמטית של מכלול ההקשרים של הפרקטיקות המכוננות זהות, אף על פי שהקשרים אלו מכוננים את הפרקטיקות השונות. ככלל, תמטיזציה של פרקטיקות אינה חלק סטנדרטי של מימוש פרקטיקות, בפרט אלו המכוננות זהות תרבותית. תרבות אינה עניין אנליטי רפלקטיבי; היא אורח חיים, הנתפס כמובן מאלין, כמצע הבסיסי המכונן את דפוסי התפיסה וההכרה הבסיסיים ואת האוריינטציה בעולם. עקב ראשוניותן של פרקטיקות אלו בכינון הזהות אין הן נהפכות בקלות להיות אובייקט לרפלקסיה. אדרבה, היעדר הרפלקסיה התמטית הוא ביטוי לעובדה שהזהות של חברי הקבוצה הנתונה היא בבחינת המובן מאלין, היסוד האפריורי המכונן את הווייתם (ראו טיילור 1995, עמ' 47). כפי שכבר הראה היידגר, תמטיזציה של פרקטיקות עולה דווקא על רקע של הפרעה, של עצירה או השהיה בפעילות הפרקטית (ראו היידגר 1962, עמ' 102-107). בני אדם פועלים כשהתודעה המלווה את פעילותם היא פְּרָה־רפלקטיבית או פְּרָה־תמטית. רפלקסיה שלמה של פרקטיקות או של הזהות

מתחוללת רק בעתות משבר, כשהרצף והמשך האופייניים לפעילות מופרעים (השוו גידנס 1991, עמ' 53). המסקנה המתבקשת היא, כי הזדהותם של חברי קבוצה נתונה עם הפרקטיקות המכוננות את זהותם אינה כוללת בהכרח תמטיזציה רפלקטיבית של מכלול ההקשרים ההיסטוריים-תרבותיים המעניקים משמעות לזהות נתונה.

לכאורה השיקול החל על חברי הקבוצה הנתונה אינו חל על המצוי מחוץ לה והמבקש לאמץ את זהותה. ממנו ניתן לדרוש הזדהות תמטית ורפלקטיבית עם מכלול ההקשרים ההיסטוריים-תרבותיים של הפרקטיקות המכוננות זהות. שכן המצוי מחוץ לקבוצה אינו מתנסה בפרקטיקות אלו בתור המובן מאליו המייסד את זהותו. הוא מצוי בתהליך של המרת זהות, ותהליך זה הוא בעל ערך אך ורק אם הוא תהליך רפלקטיבי ותמטי.

אכן, תהליך המרת זהות או הפנמת זהות חדשה הוא, ביסודו של דבר, תהליך של הכרעה מודעת. מודעות זו מתייחסת, בראש ובראשונה, לאקט של ההזדהות עם זהות של קבוצה מסוימת. אבל הזדהות זאת אינה מלווה בהכרח ברפלקסיה תמטית של מכלול ההקשרים התרבותיים-ההיסטוריים הכרוכים בזהות הנתונה. הזדהות אינה פעולתו של פילוסוף ביקורתי, אלא של אדם הפוגש בפרקטיקה הנראית לו בעלת משמעות. מפגשו של אדם עם זהות מסוימת היא ביסודה מפגש אופקי ולא מפגש אנכי, סינכרוני ולא דיאכרוני; הוא פוגש בפרקטיקות כפי שהן נחשפות בפניו, ולא בהקשרים ההיסטוריים-תרבותיים שמעבר להן. אין זה מן הנמנע שהמאמץ זהות מסוימת ישאף לרפלקסיה תמטית של פרקטיקות אלו, אך מימושה של שאיפה זו הוא לא יותר מאשר עניין ביוגרפי קונקרטי האופייני לאישים מסוימים המאמצים זהות או הנולדים לתוכה.

המסקנה העולה מניתוח זה היא, שגם אם אימוץ זהות נתונה איננו מחייב רפלקסיה תמטית של מכלול ההקשרים המכוננים זהות, הוא מניח לפחות באופן אימפליציטי הקשרים אלו כמסד קיים. דהיינו, אימוץ זהות הוא אימוץ הקשר משמעות קיים, ולא הכנסת פרקטיקות לתוך הקשרי משמעות חדשים הזרים לחלוטין להקשרים שיסדו את



הפרקטיקות מכוננות הזהות. אכן, ניתן לצקת מחדש פרקטיקות קיימות לתוך הקשרים חדשים וארים שמתעלמים מהעומק ההיסטוריו-תרבותי של הפרקטיקות. או אז לא אימוץ זהות נתונה לפנינו, אלא יצירת זהות חדשה לחלוטין.

סיכומו של דבר, אימוצה של זהות הוא אימוצן של ההיסטוריה והתרבות שבתוכה נוצקה הזהות. מקביעות אלו לא נובע שתהליך אימוץ הזהות הוא תהליך של כניסה לתוך "קופסא סגורה", לתוך מסגרת אובייקטיבית נתונה, שהרי המסורת התרבותית עצמה אינה נתון סגור אלא, כפי שגדמר היטיב לתאר, דיאלוג מתמיד בין הווה לעבר (ראו שגיא 2002א, שגיא 2002ב). לפיכך הזהות, אשר, כפי שנראה, היא כניסה לתוך דיאלוג זה, היא דינמית ומצויה בתהליך מתמיד של ארגון והבניה מתחדשים. אבל הבניה זו נעשית תוך זיקה והתייחסות לנתון שישנו. דווקא זין אמרי, שחויית הקרע שבזהות היא יסוד מכוון בישותו, ניסח עמדה זו בבהירות: "אדם יכול לשוב ולחבור אל מסורת שאבדה לו, אבל אין הוא יכול להמציא לו מסורת כראות עיניו" (אמרי 2000, עמ' 178). פרימו לוי, שהקדיש את הפרק השישי של ספרו "השוקעים והניצולים" להתמודדות עם אמרי, חזר וניסח עמדה זו, ובהתייחסות לשאלת הזהות היהודית קבע:

מי שלא נולד לתוך המסורת היהודית איננו יהודי, ויכול להיעשות יהודי רק במאמץ: מסורת, מעצם הגדרתה, אפשר רק לרשת; היא מוצר של הדורות, שאינו נוצר לאחר מעשה (לוי 1991, עמ' 99).

קביעות אלו תיעשינה ברורות יותר בניתוח שיח הזהות.

## ג. בעיית הזהות: בין הסובייקט הפילוסופי לאישיות הקונקרטית

בעיית הזהות של יֵשִׁים היא אחת הבעיות הפילוסופיות החוזרות ועולות משחר הפילוסופיה ועד ימינו. לא ייפלא אפוא, שאופני ההתמודדות עם שאלת הזהות נעשית לרוב דרך הפרספקטיבה הפילוסופית. ואולם ההתמודדות עם שאלת הזהות של היש האנושי דרך פרספקטיבה זו מטשטשת ומעמעמת את בעיית הזהות.

מנקודת מבט פילוסופית בעיית הזהות של הסובייקט האנושי היא חלק מבעיית הזהות של האובייקטים באופן כללי; האני אינו נבדל באופן מהותי מאובייקטים אחרים בעולם, הוא סוג של אובייקט, כשההבדל בינו לאובייקטים אחרים מצוי בתכונות השונות המיוחדות לו (השוו טיילור 1992א, עמ' 98). התכונה המהותית המאפיינת את האני האנושי היא התודעה הנעדרת אצל אובייקטים אחרים. לפי תפיסה זו האני כשלעצמו הוא הסובייקט של התכונות, ובראשן תכונות התודעה. ההיסטוריה של הפילוסופיה הייתה זירה למאבק בין שתי תפיסות קיצוניות: האחת, שהגיעה לשיאה בהגותו של הוסרל, טענה שהסובייקט האנושי ישנו, ושניתן לתארו ולנתחו בצורה בהירה ומלאה. השנייה, שהגיעה לשיאה בהגותו של יום, ערערה על עצם הפרויקט, וטענה כי הסובייקט האנושי אינו אלא מוצר דמיוני. לפי גישה זו תיאור הולם יותר של האני האנושי הוא באמצעות תפיסה פנומנליסטית שלו,

המוותרת כליל על הנחת קיומו של הסובייקט נושא התכונות (ראו הרה 1987, במיוחד עמ' 100).

למרות ההבדל בין שתי הגישות נוכל לקבוע, בהתאם לניסוח של לנטלי (לנטלי 1995, עמ' 151-172), כי שתיהן שותפות לפרויקט המודרניסטי. דהיינו, שתיהן מחפשות את האני מחוץ להקשר ההיסטורי-תרבותי הַרְאֵלִי של הקיום האנושי, ומתארות אותו כיש אבסטרקטי. המגמה ההוסרליאנית סבורה שבכוחה של ההכרה האנושית להנהיר אני זה, היא מצהירה על קיומו מפני שהצליחה להצביע על הדרך להכרתו. המגמה היומאנית מקבלת את הנחותיה הבסיסית של המגמה הראשונה: היא מניחה שאם יש אני הוא מאופיין כסובייקט נושא התכונות, אלא שהיא מראה שאין דרך להוכיח את קיומו, ולפיכך נכון יותר לתאר את האני האנושי כאני חסר מרכז, כפנומנלי. הפנומנליזם הוא תמונת המראה המהופכת של הגישה הראשונה.

ברם הדיון הפילוסופי אינו מביא בחשבון את העובדה שהיש האנושי אינו רק סובייקט נושא התכונות. היש האנושי הוא גם יש בוחר, שופט ומעריך, מתכנן את חייו באמצעות תכליות שהוא מציב לעצמו. היש האנושי אינו הסובייקט נושא תכונות התודעה. במונחים של היידגר האני הוא יש שקיומו אכפת לו (ראו היידגר 1962, עמ' 32-35), והוא חוזר ומעצב את עולמו ואת חייו בהתאם לתפיסות ולערכים שהוא מאמץ. הניתוח הפילוסופי הקלטי לא הביא בחשבון את העובדה שהאני הוא יש המכוון ומפרש את עצמו. הוא התייחס אליו כיש סטטי, ולא כיש דינמי; הוא הניח שזהותו של האני נתונה או הייתה צריכה להיות נתונה, ולא התחשב בעובדה שזהותו של האני מכוננת במהלך חייו הַרְאֵלִים (ראו עוד טיילור 1992א, פרקים 2, 4; גולדברג וקראוס 1993, עמ' 1-2; ברופסקי 1993, עמ' 35-48).

כנגד הגישות הפילוסופיות הקלסיות הציג קירקגור דגם אחר של התייחסות אל האני. לפי תפיסה זו האני הוא סוג של יחס בין שלושה מרכיבים. במונחים של קירקגור הנתון הבסיסי של חיי האנושי הוא המתח הבסיסי שבין סופיות לאינסופיות. הקוטב של הסופיות מציין את מכלול הנתונים העובדתיים שבתוכם מוצא האדם את עצמו:

המבנה הפיזיולוגי, הסביבה, ההיסטוריה הקונקרטית שלתוכה הוא נולד, וכו'; הסופיות היא העבר של האני במובנו הרחב. הקוטב של האין סופיות מציין את יכולתו של האדם לחרוג מהינתנות זו. קוטב זה, המכוון על ידי הדמיון, מאפשר לאדם לדמות מצבים ואפשרויות אחרות שמעבר לאופני הינתנותו הקונקרטיים. באופן דומה קוטב זה מציין את חירותו של האדם. האיןסופיות היא העתיד של האני.

טענתו המרכזית של קירקגור היא, ששני קטבים אלו לבדם עדיין אינם האני: "היצור האנושי הוא סינתזה בין הסופי והאינסופי... חופש והכרחיות, בקיצור סינתזה. הסינתזה היא יחס בין שניים [=שני הגורמים]. באופן זה היצור האנושי עדיין אינו אני (self)" (קירקגור 1980, עמ' 13). היסוד השלישי המכוון ומעצב את האני הוא ההתייחסות העצמית של האני אל עצמו, דהיינו אל שני הקטבים המכוונים את הווייתו: סופיות ואינסופיות. האני אינו מורכב משני יסודות, אלא משלושה: שני היסודות של ההינתנות עצמה והיסוד השלישי של ההתייחסות אליהם. שני היסודות מציינים את מה שישנו, ואילו היסוד השלישי מציין את האיד (שם, עמ' 13-14; לניתוח מפורט של עמדת קירקגור ראו שגיא 1991).

תפיסה חדשה זו של האני מצביעה על האופי הזמני-היסטורי של האני. דהיינו, האני אינו יש נתון המצוי בתוך ההיסטוריה הֶרְאֵלִית, המספרת על תנועתו של יש זה; הוא מכוון את עצמו בתוכי היסטוריה, הוא היסטורי במהותו. הזמן של האני אינו הזמן האריסטוטלי, המודד את המעבר של אובייקט במרחב. הזמן, און, במינוח האקזיסטנציאליסטי, הזמניות, הוא יסוד המכוון את האני, שמטבעו מעצב את עצמו במהלך חייו הקונקרטיים. האני הוא אפוא יש דינמי, ולא סטטי.

הגישה האקזיסטנציאליסטית דוחה את מושג הסובייקט הפילוסופי כליל. לפי גישה זו הבעיה אינה אם ניתן או לא ניתן להכיר באני כסובייקט. גם אם ניתן להכיר באני כסובייקט, האני הממשי אינו סובייקט. הסובייקט הוא אבסטרקציה של החיים הֶרְאֵלִיים עצמם; האני הֶרְאֵלִי הוא אקזיסטנציה, יש המכוון ומעצב עצמו במציאות, ולא סובייקט נתון. אם התפיסה הקלסית של האני הניחה שזהותו של האני

נתונה, התפיסה האקזיסטנציאליסטית הניחה שהזהות היא קונקרטית, היסטורית וראלית. לפיכך היא אינה נתונה אלא מושגת במהלך החיים הראליים, כמשימת חיים.

תפיסה זו מהווה תפנית משמעותית בניתוח האני ובקירוב הרפלקסיה הפילוסופית אל החיים הראליים, אבל קירוב זה אינו מספק. שכן לפי גישה זו ההיסטוריה והתרבות ממוקמות בקוטב אחד של מבנה האני – בהינתנות הסופית. העיצוב הממשי של האדם נעשה מחוץ להינתנות זו על ידי הגורם השלישי, המאזן ומתווך בין שני קוטבי ההינתנות – ההתייחסות העצמית או התודעה העצמית. התייחסות עצמית זו מבטאת יסוד שהוא טרנסצנדנטי להיסטוריה ולתרבות, ומקורה בחירות המוחלטת של האדם, החורג משני הקטבים הקובעים את הווייתו הקונקרטית. גם אם להיסטוריה ולתרבות יש מעמד מרכזי בכינון האני בהיותן קוטב של האני, היסוד המרכזי בכינון האני הוא יסוד שמעבר להן. ההתייחסות העצמית היא, בסופו של דבר, יסוד ספונטני, אפריורי ואינדיבידואלי. לפיכך שאלת הזהות האנושית היא תמיד שאלה של היחיד הגדור ביחידותו. העצמיות הקירקגוריאנית היא ביסודה עצמיות סגורה "ללא חלונות", גם אם חומריה פתוחים להכרה. המודל האקזיסטנציאליסטי החל בתפנית מהתפיסה הקלסית לקראת תפיסה היסטורית-תרבותית של האני, אבל סיים בשיבה אל תפיסה מהותנית חוץ-תרבותית של הזהות האנושית, הקרובה קרבה יתרה אל הגישה הפילוסופית הקלסית. בסופו של דבר, במקום הסובייקט הקלסי הוא העמיד את ההתייחסות העצמית של האני כיצור בן חורין אל הווייתו.

## ד. הזהות האנושית בין מהותנות לקונסטרוקציוניזם

כאמור, התפיסה הפילוסופית הקלסית, ובמובן מסוים גם הגישה האקזיסטנציאליסטית, מבטאת גישה מהותנית לאני. גישה זו מניחה את קיום האני כשלעצמו, כיש שאינו מותנה או תלוי בהקשרים ההיסטוריים, החברתיים והתרבותיים שבתוכם הוא חי. לפי לנטלי גישה זו, שהיא הגישה המודרניסטית לאני, מכירה בכך שלאני יש "תכונות" פוליטיות או תרבותיות, מגדר, דת וכו'; אבל טענתה היא, שהאני כשלעצמו אינו מתכונן על ידי גורמים אלו (לנטלי 1995, עמ' 152). ובניסוחו הממצה של לנטלי:

לפי הפרספקטיבה של המודרניות איננו אזרחים של הכאן והעכשיו; האניים האמתיים שלנו אינם הסובייקטים של התנאים הקונטינגנטיים והממשיים מבחינה היסטורית, של תרבות וחברה ממשיות. לפי הפרספקטיבה של המודרניות אנו הסובייקטים של ממשות אבסטרקטית אהיסטורית, שמתוכה אנו מוכרחים לבחור בתרבותנו, במוסר שלנו, במוסדות הפוליטיים והחברתיים. האינדיבידואליזם הוא אפיון מרכזי של האני המודרני. האני המודרני, בראש ובראשונה, ניצב לבדו (שם, עמ' 152-153).

העובדה שהאני מצוי מחוץ לכל הקשר מבודדת את האני לא רק מההיסטוריה והתרבות הֶרְאֵלִית, אלא גם מהזולת. לפי הגישה

המודרניסטית היחס לאחר אינו יסוד מכונן של זהות האני (שם, עמ' 153). מגמה מרכזית באתוס של האותנטיות ביטאה יפה עניין זה. למן רוסו וקירקגור ועד היידגר וסרטר נתפס הזולת כמי שמסיט את האני מעצמותו. האותנטיות של האדם נתפסה כקשורה בעצמות המבודדת, המנותקת מכל זיקה אל האחר. האחר נתפס בתור "ההמון", "הסתם", המאיים על האותנטיות. גם היידגר, שסבר כי ההיות עם האחר היא תבנית בסיסית בקיום האנושי (היידגר 1962, עמ' 149-224), ובכך, לכאורה, חרג מתפיסת האותנטיות המבודדת, שב ואישר אותה. המעיים ב"שות וזמן" (שם, עמ' 158) לא יוכל שלא להתרשם שרובו המכריע של הדיון באופני ההיות עם האחר מוקדש לניתוח המציאות הלא-אותנטית, שבה האחר מאיים על האני המבודד. קיום זה נתפס אצל היידגר כ"נפילה" (שם, עמ' 219-224), דהיינו כמציאות שבה האדם אינו מממש את הווייתו האנושית בשקיפותה. הביטוי היחידי של אותנטיות ביחסי הזיקה לזולת מתגלם בתפקיד שיש לזולת כמצפון המעורר את האדם לשוב אל עצמיותו המבודדת (שם, עמ' 158, 344). גם לפי היידגר קיום אנושי אותנטי הוא קיום מבודד, והאדם שב אליו באימה (שם, עמ' 232, 235).

יתרה מזאת, כפי שהצביע ריקור (1988, עמ' 55-56), בהגותו של היידגר הבנת ישותו של האדם נעשית מתוך הבנת אופן ההיות שלו בעולם ועל רקע הבנה זו, ולא על רקע זיקתו אל האחר ומתוכה. ריקור הראה כי מבחינה תמטית דיונו של היידגר נעשה בהקשר של יחס האדם לחפצים שבעולם (ראו היידגר 1962, עמ' 188-190), כלומר בתוך הבנת "ההיות של האדם בעולם" ולא בתוך הניתוח של אופני "ההיות עם האחר". בלשונו של ריקור: "שאלת העולם החליפה את שאלת האחר" (ריקור 1988, עמ' 56). בכך שותף היידגר, כמו האקזיסטנציאליסטים שקדמו לו, לאתוס המודרניסטי.

תפיסה מהותנית זו של הזהות האנושית חלה גם על תרבויות ועמים, ולא רק על היחידים. בלשונו של הול:

יש לפחות שתי דרכים שונות לחשוב על "זהות תרבותית". העמדה

הראשונה מגדירה זהות תרבותית במונחים של זהות אחת משותפת, סוג של "אני אמתי אחד" קולקטיבי, מסתתר בתוך אניים (selves) רבים אחרים שטחיים או מלאכותיים, שבני אדם שלהם היסטוריה ומוצא משותפים מחזיקים במשותף. במונחים של הגדרה זו הזהויות התרבותיות שלנו משקפות את הניסיון ההיסטורי ואת הצופן התרבותי המשותפים, המספקים לנו, כ"עם אחד", מסגרת התייחסות ומשמעות יציבה, בלתי משתנה ומתמשכת (הול 1990, עמ' 223).

תפיסה זו מייצרת שתי שאלות: מהי מהותה של תרבות מסוימת? מהם ערכיה היסודיים? לפי תפיסה מהותנית זו שאלת הזהויות של חבר בקהילה תרבותית או חברתית אינה שאלה קשה להכרעה. שהרי מי שנושא את התכונות המהותיות של הקהילה הנידונה מזוהה כחבר בקהילה זו, ומי שאינו נושא תכונות אלו אינו חבר בקהילה. יתר על כן, תפיסה מהותנית של הזהות התרבותית מייצרת את השיח הסינכרוני עם האחר, הזר או השונה. לאחר אין תפקיד בכינון הזהות התרבותית. שכן זו אינה מתכוננת בתהליך היסטורי, חברתי ותרבותי פתוח. זהות זו מצויה "שם" בעולם ההיסטורי, ולפיכך חשיפתה נעשית על ידי התכנסות "פנימה" אל התרבות הנתונה עצמה. תפיסה מהותנית של התרבות רואה בטקסטים, במיתוסים או באתוסים של תרבות מסוימת מרכיבים הדומים, אם לא זהים, למרכיבים הטבעיים עצמם. השפה האפיסטמולוגית והאונטולוגית שבאמצעותה מדברים על התרבות בשיח מהותני היא השפה שבאמצעותה מדברים על ישים המצויים בעולם. לפיכך כדרך שמהותו של יש כלשהו אינה מותנית בזולתו ואינה דינמית ומשתנית, כך גם הזהות התרבותית. בניגוד לתפיסה מהותנית זו ניתן להציב את התפיסה הקונס־טרוקציוניסטית (ראו קלהון 1995, עמ' 13-27). לפי תפיסה זו החשיבה על הזהות דרך מושגי היש המצוי בטבע כושלת, שכן הזהות אינה יסוד נתון בטבע. זהות אנושית מעוצבת ומיוצרת בתוך ההקשרים ההיסטוריים, התרבותיים והחברתיים. זאת ועוד, התפיסה המהותנית



מבליטה את היסוד השלם, ההרמוני והסטטי של הזהות; בניגוד לכך התפיסה הקונסטרוקציוניסטית מדגישה את האופי הפרגמנטרי, הדיאלקטי והסותר שבזהות האנושית, שהיא פרויקט של חיים. התפיסה המהותנית מבקשת לחרוג אל מעבר לסיפור האנושי הקונקרטי, ואילו התפיסה הקונסטרוקציוניסטית סבורה שזהותם של בני אדם היא הסיפור שהם מספרים לעצמם בתוך ההקשרים ההיסטוריים-תרבותיים שבתוכם הם חיים. סיפור זה, ככל סיפור, שוזר עובדות לתוך שתי וערב של דמיון והמצאה. הסיפור אינו שב אל ראשית שמעבר לו; הוא מתמצה בגבולותיו, הוא ממציא אפילו את עברו. דוגמה יפה להיבט זה מצויה בשורות הפתיחה של אדוארד סעיד לאוטוביוגרפיה שלו: "כל המשפחות ממצאות לעצמן את הוריהן וילדיהן, נותנת לכל אחד ואחד מהם סיפור, אופי, גורל ואפילו שפה" (סעיד 2001, עמ' 9). טבעו של סיפור הוא שהוא חוזר ומסופר, או למצער ניתן לחזור ולספרו מחדש באופנים שונים ומגוונים. בני אדם הם יותר מאשר סיפור אחד; הם סיפורים שונים, העשויים להיות קשורים זה לזה יותר או פחות, כבניסוחם של דיוויס והרה:

אינדיבידואל צומח באמצעות תהליך של אינטראקציה חברתית, לא כמוצר המקובע באופן כלשהו, אלא כמי שמתכונן וחוזר ומתכונן באמצעות הפרקטיקות הדיסקורסיביות השונות שבהן הוא שותף. בהתאם לכך "מיהו האדם" היא תמיד שאלה פתוחה ולה תשובה משתנה התלויה בעמדות האפשריות בפרקטיקה הדיסקורסיבית של היחיד ושל זולתו והמצויה בתוך פרקטיקות אלו, דהיינו בתוך הסיפורים שבאמצעותם אנו מעניקים משמעות לחיינו ולחיי האחרים. הסיפורים ממוקמים בתוך מספר שיחים שונים, ולפיכך הם משתנים באופן דרמטי (דיוויס והרה 1990, עמ' 46; ראו גם קראוס 1993, עמ' 264-267; גידנס 1991, עמ' 5; רוזנטל 1996).

התפיסה הקונסטרוקציוניסטית חלה גם על קהילות תרבותיות ועמים, ולא רק על יחידים. וכך תיאר הול את הזהות התרבותית:

זהות תרבותית... היא עניין של "התהוות" (becoming) בדיוק כפי שהיא עניין של "ישות" (being). היא לא משהו שכבר קיים, חורג ממקום, זמן, היסטוריה ותרבות. זהויות תרבותיות באות ממקום כלשהו; יש להן היסטוריה. אבל, בדומה לכל דבר שהוא היסטורי, הן עוברות טרנספורמציות מתמידות. הן רחוקות מלהיות קבועות באופן נצחי בעבר מהותי כלשהו, הן סובייקט (subject) למשחק המתמיד של ההיסטוריה, התרבות והכוח... הן רחוקות מלהיות מעוגנות "רק" בשחזור של העבר, המצפה להיחשף... זהויות הן השמות שאנו נותנים לדרכים השונות שאנו ממוצבים בהן, או ממצבים בהן את עצמנו בתוך הנרטיבים של העבר (הול 1990, עמ' 223; ראו גם שרמה 2000, עמ' 144).

במסגרת התפיסה הקונסטרוקציוניסטית שתי גישות שונות אפשריות למענה על שאלת הזהות. לפי הגישה הראשונה, שאכנה אותה **קונסטרוקציוניזם חזק**, מושג הזהות המסורתי מפורק כליל. אין קשר בין ההקשרים התרבותיים השונים שבהם בני אדם חיים; הם מספרים לעצמם סיפורים שונים בזמנים ובמצבים שונים, ללא גרעין של זהות בסיסית המארגנת את מכלול ההקשרים במסגרת משמעות לכידה. ניסוח מעניין של גישה זו מצוי אצל גרמי וולדרון. וולדרון סבור כי המציאות התרבותית המגוונת שבה אנו חיים היא מציאות שבה אדם נוטל חלק בהקשרי משמעות שונים ומגוונים המכוננים את חייו: הוא יכול לחיות בסן פרנציסקו, לאהוב אוכל סיני, ללבוש בגדים העשויים בקוראה, להאזין לאריות של ורדי ולהשתתף במדיטציות בודהיסטיות (ראו וולדרון 1995, עמ' 95). וולדרון סבור שמציאות החיים הפוסט־מודרנית היא כזו שבה חיי האדם היחיד עצמו נעים "במתח קלידוסקופי" (שם, עמ' 94) בין אפשרויות בחירה מגוונות שהן בטבען קוסמופוליטיות. זהותו של האדם אינה נקבעת על ידי הקשר תרבותי מסוים כלשהו, אלא על ידי הקשרים רבים ומגוונים. הוא מסכים עם ההנחה הקומוניטארית של קימליקה, שלפיה אדם זקוק לתרבות כדי שתספק את חומרי הבחירה שלו (ראו קימליקה 1991, עמ' 73-74).

אבל, טוען וולדרון, זו טעות להסיק מעצם הצורך בתרבות את המסקנה שאדם נזקק למסגרת תרבותית **אחת** שרק במסגרתה יש מובן ומשמעות לבחירתו. כיצורים בוחרים אנו זקוקים להקשרי משמעות תרבותיים שמתוכם נבחר, אך איננו זקוקים למסגרת תרבותית הומוגנית שרק בתוכה האני מוצא את הקשרי המשמעות הרלוונטיים עבורו (ראו וולדרון 1995, עמ' 106-108). זהותו של אדם נקבעת על ידי הקשרים תרבותיים נרחבים ומגוונים, ולא על ידי הקשר אחד.

האני הקוסמופוליטי הוא לא מרכז כובד אחד. לאמתו של דבר הוא מציאות של "ריבוי אני". כיצד אפוא הוא מנהל את חייו? מיהו בעצם אני זה? וולדרון מודע לבעייתיות הכבדה שבשאלה זו, ומשיב:

ייתכן שהאדם אינו אלא מערך של מחויבויות ומעורבויות, וייתכן שהממשל של האני אינו אלא הקיום בצוותא, הנוח פחות או יותר (או לעתים הכאוטי פחות או יותר) של אלמנטים אלו (שם, עמ' 112).

לדעת וולדרון האני הקוסמופוליטי משקף הבנה נכונה יותר של החיים במציאות משתנית, שבה השווקים פתוחים, הכלכלות קשורות זו בזו, המוביליות האנושית גדולה והפרקטיקות והתרבויות השונות אינן מנותקות זו מזו. מציאות זאת חוזרת ומאשרת את הקביעה ש"הזהות האנושית אינה דבר פשוט" (וולדרון, שם). לפי זה הקונסטרוקציוניזם הוא ערעור על תפיסת הזהות המסורתית – היא התפיסה הריכוזית, המניחה, שלאני יש מרכז בסיסי, הקשרים ראשוניים שעל פיהם הוא מארגן את מכלול התנסויותיו.

בניגוד לקונסטרוקציוניזם החזק מצוי **הקונסטרוקציוניזם המתון**. הוא מניח, שגם אם אין אני זהותי מעבר לתרבות, להיסטוריה ולחברה, לא מתחייב מכך פירוק האני. כדי להנהיר עמדה זו אפתח בביקורת הקונסטרוקציוניזם החזק.

הבעיה הראשונה היא **בעיית הסובייקט** המתבונן או האני הצופה. נוכל להבהיר בעיה זו אם נשווה את עמדתו של וולדרון לעמדתו של יום, המצדד אף הוא בפנומנליזם קיצוני של האני. כידוע, בעיית

התאפשרותה של התודעה העצמית היא אחת מבעיות היסוד באפיסטמולוגיה של יום. וכך ניסח זאת פסמור:

זוהי מיתולוגיה טהורה... אין שום דרך אפשרית שצרור תפיסות ייצור את הפיקציה של זהות אישית... הן הפיקציה המקורית הן הגילוי שזו היא פיקציה אפשריים על בסיס ההנחה שיש משהו שהוא בראשונה מוטעה, ואז, לאחר שיקול דעת נוסף, יכול לגלות שהוא הוטעה על ידי צרור תפיסות (פסמור 1968, עמ' 82-83).

פסמור מצביע על כך, שהתודעה העצמית הפנומנלית מחויבת באופן פרדוקסלי להניח תפיסה ריכוזית של האני. בעיה דומה מצויה אצל וולדרון. גם אם נניח שהחומרים שמהם מורכב האני הקוסמופוליטי מתגוונים ומשתנים, קליטתם על ידי האני אינה אקראית גרידא; היא משקפת פעילות של האני, המתבונן בחומרים, שופט ומעריך את ערכם ואת הרלוונטיות שלהם עבורו. אך, בהתאם לתאוריה הקוסמופוליטית, מיהו המעריך? מניין לקוחים קני המידה להערכה, וכיצד מתבצע המיון למה שנקלט על ידי האני ולמה שנדחה?

הבעיה השנייה בקונסטרוקציוניזם החזק היא בעיית **הערכת התכנים**. העובדה שחומרי התרבות הם קוסמופוליטיים ולקוחים מהקשרים שונים אינה הופכת את האני לאני קוסמופוליטי, אלא אם כן מניחים שהמשקל המיוחס לחומרים השונים הוא זהה. ואולם האם האמריקאי מייחס לאוכל הסיני שהוא אוכל בסן פרנציסקו ולמסורת החוקה האמריקאית שלו ערך זהה?! מהעובדה שהמרקם התרבותי אינו סגור ושהוא עשיר ביותר לא נובע, שלכל המרכיבים הכלולים במרקם זה ערך זהה. הנחת זהות האני מתחייבת לא רק על יסוד השיקול של מה האני "יעכל". גם הערך המדויק של "החומרים" השונים מותנה באני זהותי זה. קביעות אלו על זהות האני מנוסחות בשפה מהותנית, ואולם אין הדבר כך, ועניין זה יתברר בהמשך. עם זאת הבעיה שהצגתי כאן מצביעה על פגם בקונסטרוקציוניזם החזק, המפורר כליל את האני. הבעיה השלישית היא בעיית **פירוש החומרים**. כדי להבין בעיה זו נחזור לגיבורו של וולדרון - סלמן רושדי. המאמר פותח בתיאור

נרחב של רושדי על הביוגרפיה הקוסמופוליטית שלו. רושדי מספר שהוא קוסמופוליטי משום שהוא חי בבומבי הקוסמופוליטית, המושפעת מהמיתוסים והגישות של ההינדואיזם, מהאסלאם ומהחילוניות המערבית (ראו וולדרון 1995, עמ' 93, 113). ואולם דווקא הדוגמה היהודית היא ראייה ברורה למופרכותו של הטיפוס הקוסמופוליטי. אין צורך במחקר עמוק כדי לגלות את השוני שבין האסלאם ההודי לאסלאם של ערב הסעודית, למשל. לכאורה לפנינו מרכיב "טהור" – אסלאם, שלפי התאוריה הקוסמופוליטית נוסח וולדרון ורושדי נקלט גם בהודו. ואולם מסתבר, שבהודו הוא נקלט והתפרש בהתאם לדפוסי התרבות היהודיים עצמם, בדיוק כפי שבערב הסעודית הוא נתפרש בהתאם לדפוסי התרבות האופייניים לתרבות זו. פירושו של דבר, שחלק משמעותי מהמרכיבים הקוסמופוליטיים הנקלטים בזמן ובמקום נתונים עוברים תהליכי פרשנות ומודיפיקציה על בסיס משקע תרבותי קודם. במונחים של גדמר המפגש עם חומרים שונים הוא "מיזוג אופקים" בין הפוגש, הבא טעון בזהותו ובמלאותו העצמית, ובין החומר שהוא פוגש (ראו גדמר 1988, עמ' 341, 360).

סיכומו של דבר, יש להבחין בין ההכרה בזיקה למרקם עשיר של הקשרים ובין שלילת הזהות והרציפות התרבותית; אדרבה, דווקא המרקם העשיר מאפשר להבחין בין האופנים השונים של הקליטה וההערכה, המלמדים על קיומה של ליבת זהות המכוונת הן את עצם הקליטה של העושר התרבותי הן את אופני הקליטה. זהות זאת אינה סגורה כפי שהמסורת הקלסית טענה, אבל מכך לא נובע פירוקה למומנטים שאינם קשורים זה בזה.

מהי תפיסת הזהות של הקונסטרוקציוניזם המתון? לפי תפיסה זו, שאותה אני מאמץ, האדם הוא יצור היסטורי, תרבותי וחברתי. עובדה זו אינה עניין אקראי, אלא יסוד המכונן את עצם הווייתו. האדם מעצב את זהותו בתוך תהליכים חברתיים וכתוצאה מזיקתו להקשרים תרבותיים, היסטוריים וחברתיים מסוימים. הנחה זו משותפת גם לקונסטרוקציוניזם החזק, אבל הקונסטרוקציוניזם המתון מאמץ תפיסת-ביניים, שיש בה מרכיבים הן מהתפיסה הקוסמופוליטית הן

מתפיסת הזהות הקלסית. היא קרובה לתפיסה הקוסמופוליטית בעצם ההנחה שזהות עצמית וארגון עולם של משמעות אינם מתכוננים מבפנים בצורה נרקסיסטית או מונולוגית. ואולם היא רחוקה מתפיסה זו וקרובה לתפיסת הזהות הקלסית בהכרה בקיומו של גרעין זהות המעצב את אופקי המשמעות, הרלוונטיות והשיפוט הבסיסיים שבאמצעותם פוגשים בשונה ובחדש (ראו טיילור 1995, עמ' 31-41). גרעין זהות זאת אינו נמצא בתשתית הניסיון הראלי או מעבר לו. גרעין זה מתגלם באופי ההיסטוריותרבותי של היחיד או החברה; הוא משקף את היציבות בפרקטיקות של יחידים או חברה המתכוננים בהיסטוריה, בתרבות וביחסים החברתיים של יחידים או קהילות.

תפיסת הזהות הזאת משקפת אפוא עמדת ביניים בין הקצוות, ואולם היחס בין קצוות אלו דורש עיון נוסף. לפי הקונסטרוקציוניזם המתון הזהות מתכוננת כחריגה אל מעבר לעצמי בד בבד עם ההכרה בקיומו של גרעין זהות ראשוני. גרעין זה כולל את מכלול האופקים הנתונים מראש של יחיד או חברה נתונה. מכלול זה הוא המסורת, שלה תפקיד כפול בכינון הזהות: ראשית, היא מספקת את חומרי הזהות האישית, דהיינו התפיסות, האמונות, הנורמות, המיתוסים והאתוסים המכוננים את מה שהננו כבר; היא מספקת את השפה הבסיסית של זהותנו (ראו תומפסון 1996, עמ' 93). ובלשונו של גדמר:

כל הכרה עצמית פותחת ממה שהוא נתון מראש מבחינה היסטורית... מפני שהוא הבסיס לכל המשמעות והגישה הסובייקטיבית (גדמר 1988, עמ' 269).

שנית, המסורת מספקת את התנאי המוקדם של החירות האנושית. שכן תנאי הכרחי לבחירה הוא מציאותם של החומרים שמתוכם האדם יבחר. בחירה אינה יצירה של יש מאין; היא בחירה מתוך התייחסות ל"חומר" נתון (ראו טיילור 1991, עמ' 157-159; קימליקה 1991, עמ' 47-52; רז 1988, עמ' 156-157). המסורת מציבה את האפשרויות השונות שביחס אליהן יש מובן ומשמעות למושג הבחירה. המתח האקזיסטנציאלדיאלקטי שבין הכפיפות לנתון ובין החירות מתווך על

ידי התהליך הדיאלוגי שבאמצעותו מעוצבת הזהות האישית כשיבה חופשית אל הנתון. מה שהיה כפוי כנתון נעשה למוצר של הבחירה האנושית. הזהות אינה אפוא שיבה אל העבר, אלא שיבה חופשית אל התהליך הדיאלוגי של שיחה עם המסורת כתהליך מכונן זהות. אולם האופי הדיאלוגי הפתוח של הזהות מאפשר ליחיד או לחברה לחרוג גם אל מעבר לחומרים הנתונים שלה. בטרנסצנדנציה זו פוגשים היחיד או החברה בהקשרי משמעות חדשים. חלק מהקשרים אלו נדחים, ואחרים נקלטים לתוך הקשרי המשמעות הישנים מבלי שהם מחייבים שינוי כלשהו בליבת הזהות. כך, למשל, סביר להניח שאדם שגילה את קיומו של האוכל הסיני המיוחד יוכל לקלוט לתוך נהוגי האכילה שלו סוג מאזן זה מבלי שהדבר יהיה כרוך בשינוי דרמטי של עולמו.

הקשרי משמעות מסוימים עשויים להציב אתגר חשוב ומעניין להינתנות הבסיסית של היחיד או החברה. להקשרים אלו תכונה מיוחדת. מצד אחד הם פוגעים בלב הזהות והמחויבות הקיימות, הם מערערים את הסדר הקיים. מצד אחר הם עשויים להיתפס כבעלי ערך; כמבטאים ערכים שבעיניהם של יחידים או של חברה נתונה אי אפשר להשליכם רק מפני שהם פוגעים בלב הזהות. מצב זה הוא מציאות של קונפליקט. מציאות זו עשויה לגרום להתקשחות במסגרות הישנות, אבל היא עשויה להוות נקודת מפנה והזדמנות מיוחדת ליחיד או לחברה. אחת הדרכים הפוריות שבאמצעותן מגשרים בין ההקשרים היא פיתוח פרשנות מחודשת המתאמת בין הערכים וההקשרים השונים. הליך הפרשנות מחולל שינויים או בגרעין הזהות הבסיסי או בחומר שנקלט. במובן זה הזהות היא דינמית ומשתנה בהתאם לדינמיקה הפרשנית. השינוי אינו בהכרח התרחשות חד-פעמית; שהרי הדינמיקה הפרשנית משפיעה על גרעין הזהות, ומה שקודם היה "חוץ" הוא עתה חלק מה"פנים" המכונן את האופקים שבאמצעותם יתחולל המפגש החדש עם האחר, וכך הלאה.

בתפיסה זאת נשמרת רציפות ואחידות של הזהות המתגלה במנגנוני הקליטה ובפרקטיקות היציבות. אך יציבות ואחידות זו אינה

סטטית ומושלמת. היחיד או החברה אכן עוברים תהליכי שינוי, אך תהליכים אלו מגלים מידה גבוהה של לכידות המאפשרת להתייחס אל היחיד או אל החברה כרציפים. ייתכנו מצבים קיצוניים שלכידות זו תיעלם; או אז נוכל לקבוע כי הזהות התפוררה. אבל התפוררות הזהות אינה המצב הראשוני, ואף לא המצב הסטנדרטי; היא אחת המודיפיקציות האפשריות של ההכרה בתפקיד המכונן של התרבות, ההיסטוריה והחברה (השוו לנטלי 1995, עמ' 184-189).



## ה. על מקורותיה של התפיסה המהותנית

מכלול הניתוח שהצעתי מעורר את השאלה, מה מקורה של התפיסה המהותנית של הזהות? שאלה זו עולה דווקא במסגרת התפיסות הקונסטרוקציוניסטיות, שהניחו את התרבות כהקשר המכונן של הזהות. דיון מקיף בשאלה זו הוא מעבר למסגרת מאמר זה, לפיכך אסתפק בכמה הערות ראשוניות שיסייעו בידנו בהמשך הדיון.

התשובה הראשונה לשאלה זו טוענת, כי התפיסה המהותנית עצמה היא מוצר של התרבות המערבית. ההנחה הדיכוטומית שהניחה המסורת הקלסית – קיומו של סובייקט או התפוררות האני למומנטים שאין ביניהם קשר – מקורה במטפורה של האני בתרבות המערבית. מרקוס, מוללי וקיטאימה (1997, עמ' 16-17) מציינים, כי בתרבות המערבית האדם

מדומיין כמכונה – באחרונה כמחשב – הנושא את הוראות ההפעלה הבסיסיות שלו בתוכו; הוראות אלו מפקחות על ההתנהגות ומתפקדות באופן דומה בכל מקום שבו הן ממוקמות... אבל אפשריות הבנות אחרות של האני. למשל, בהקשרים אסייתיים רבים האני מדומה לא למכונה, אלא למשהו מהטבע, דוגמת כוכב. לפי דעה זו הקרקע (או התרבות) חיונית להתפתחות הכוכב, לתזונתו ולהתפתחותו. המטפורה של הכוכב מציעה שהאישיות

חדירה ופתוחה ולא כפותה, והיא מטשטשת את ההבחנות פנים־חוץ, אני־חברה ואישיות־סביבה, המשוקעות בתרבות האירופית־אמריקאית.

מטפורה זו מכוננת את השיח על הזהות ומעלה מחדש, פעם אחר פעם, את התפיסה המהותנית של האני, תוך שרטוטה של תמונת המראה ההפוכה: פירוק האני. דהיינו או שהאני הוא הסובייקט, העצם או המהות שהתכונות הגלויות נישאות על ידו או, כשההכרה נלאית מלמצוא אני זה, כפי שיוס הראה, האני מפורק למומנטים שאין ביניהם זיקה כלשהי. מובן שבכך לא ענינו על השאלה היסודית יותר, מה גרם לתרבות המערבית ליצור מטפורה זאת. שאלה זו זכתה להתייחסויות של הוגים שונים, ובפרט ניטשה וממשיכיו, אך היא מעבר לאופקי הדיון כאן. הסבר אחר לתפיסה המהותנית קשור למעמדו של האני בעידן המודרני. בעידן זה האני נעשה לפרויקט רפלקטיבי (ראו גידנס 1991, עמ' 32). אופיו הרפלקטיבי של השיח על האני ממקם את האני כאובייקט של התודעה עצמה. מיקום זה גורם את הפיתוי לאפיין את האני באפיונים ההולמים אובייקטים. אם ההסבר הראשון ראה בתרבות עצמה גורם המייצר את המטפורה של האני, ההסבר השני מפנה את תשומת הלב אל השיח הרפלקטיבי עצמו. בין כך ובין כך רק ההכרה הגוברת והולכת בחשיבותה של התרבות בכינון הזהות ורק עיצובן של תפיסות קונסטרוקציוניסטיות, המחליפות את התפיסה המהותנית, ממתנים את הפיתוי המהותני. דיון מסועף זה מספק לנו שפה בהירה לניתוח שיח הזהות היהודית.

## ו. שיח הזהות היהודית: בין זיהוי למהותנות

שיח הזהות היהודית מדגים בבירור את חשיבותה של ההבחנה בין זיהוי לזהות. אני סבור כי רוב השיח הציבורי בישראל ובתפוצות בהווה ואף בעבר מטשטש בין שאלת הזהות לשאלת הזיהוי, ולעתים אף ממיר שאלה אחת בזולתה. הטשטוש וההמרה מובילים להתמקדות יתר בשאלת הזיהוי, שכן עניינו של השיח הציבורי הוא איך לזהות את היהודי, לזהות מי כלול בקבוצה ומי אינו כלול בה. שאלת מיהו יהודי, ששבה ועולה בשיח הישראלי, היא ביטוי מובהק של המרת שאלת הזהות בשאלת הזיהוי. שכן הניסיון לקבוע את היהדות באמצעות תואר או אפיון מסוים הניתן להכרה והמאפשר את השיח על אודותיו אינו יותר מאשר עיסוק בשאלת הזיהוי, ואין לו בהכרח זיקה כלשהי לשאלת הזהות של היהודי.

התמקדות יתר זו בשאלת הזיהוי מולידה לעתים קרובות את התגובה המנוגדת: המרת שאלת הזהות בשאלת ההזדהות. אם הזיהוי נעשה באמצעות מאפייני "אובייקטיבי" כלשהו, ההזדהות כתגובת היפוך מבליטה את הממד הסובייקטיבי. הצד המשותף בשתי גישות מהופכות אלו הוא ויתור על ההקשר הבסיסי המכונן את הזהות. זהות, כפי שראינו, מכוננת על ידי הקשרים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים. הקשרים אלו מצרפים את הממד הדיאכרוני היסטורי לממד הסינכרוני חברתי-תרבותי בכינון הזהות של יחידים או קבוצה. מכלול מורכב זה

של הזהות נעלם כליל בתוך שיח שמרכזו שאלת הזיהוי או בשיח המבליט את ההזדהות.

עם זאת קשה שלא להבחין במקורות המניעים את שיח הזיהוי או ההזדהות. מקור אחד לשני סוגי השיח: משבר הזהות היהודית. בעידן של משבר זהות והתפוררות מסגרות תרבותיות-חברתיות מתעוררת דחיפות יתרה בקרב המתנסים בחוויה זו לעסוק בשאלת גבולות הזהות. הצבת הגבול, כגבול שמעבר לו מצוי החוץ, הוא כביכול אישור מובלע של הזהות המובחנת. בהציבנו את מה ש"מחוץ" אנו מסמנים את מה ש"בפנים" (ראו אריקסון 1966, עמ' 12-13; זוהר ושגיא 2000, עמ' 199-200). זו היא ההנעה לשיח הזיהוי בדרך כלל, ובלא ספק זו ההנעה של שיח הזיהוי היהודי.

הצבת הגבולות בשיח הזיהוי אינה בהכרח צמצום קבוצת הזהות הנתונה והגדלת ה"חוץ". לעתים הזיהוי מאפשר להכליל בקבוצת הזהות גם את מי שנראה שסולקו ממנה כליל. כך, למשל, העיקרון של זיהוי יהודי באמצעות המרכיב האתני מאפשר הרחבה של הגבולות והכללת "הסוטים" מהזהות של חברי הקבוצה בתוכה (יעקב כץ הוכיח עניין זה לגבי מומרים ואנוסים; ראו כץ תשמ"ד, עמ' 265-267). לעתים היא מאפשרת הרחבת קבוצת הזהות גם ביחס לאלו שאינם רואים את עצמם חלק מקבוצת הזהות או שמעולם לא נחשבו כך. תופעה זו נפרסת לנגדנו בגלי העלייה השונים לישראל בשנים האחרונות.

שיח ההזדהות, כהיפוכו של שיח הזיהוי, הוא ביטוי הן של אלה המצויים "בחוץ" הן של חלקים מאלה המצויים "בפנים". אלה גם אלה קוראים תיגר על גבולות נתונים, שהוצבו לנוכח התפוררות הרציפות והאחידות של הזהות היהודית. כנגד הזיהוי הנוקשה מציבים הם את ההזדהות הסובייקטיבית, המאפשרת פתיחה רחבה יותר של קבוצת הזהות.

הן שיח זיהוי הן שיח הזדהות עשויים להתפתח ולהיעשות לשיח זהות. וזאת אם במקום לדבוק ביסודות פורמליים - זיהוי אובייקטיבי חיצוני או אקט סובייקטיבי פנימי - תתחולל טרנספורמציה, ובמקום לתפקד בתוך עימות על הגבולות ישמשו צירי דיון בשאלות הכרוכות

בזהות. אבל הקו האופייני יותר לשיח היהודי הוא מעבר משיח זיהוי או זהות לשיח זהות מהותנית.

אחד הקווים האופייניים לשיח הזהות היהודית הוא השימוש בנוסחה "הזהות היהודית היא א או ב". הוויכוח מתנהל בדרך כלל על היא או ה'ב, אבל אופן התנהלות זו מניח שהיהדות או הזהות היהודית היא משהו מסוים, והוויכוח הוא רק מהו אותו הדבר. ניתן היה לחשוב כי מהותנות יהודית אופיינית לארמים שונים באורתודוקסיה היהודית, ולא היא. גם בקרב אנשים הרחוקים מהאורתודוקסיה עולה מדי פעם מהותנות ביחס לזהות היהודית. כך, למשל, מתאר גורגי סטיינר את יהדותו של אביו:

הוא חגג את החגים היהודיים, ביחוד את יום הכיפורים, לא מכוח המנהג ולא ממניעים תיאולוגיים, אלא בתור קול קורא שהזעיק אותו מדי שנה אל זהותו, אל ארץ המולדת שבאלפי שנות זמן (סטיינר 2000, עמ' 17).

הזהות היהודית מדומה על ידי סטיינר, בדומה לדימוי שמייחסים לה הוגים רבים, ליש המצוי אי שם במרחב הביוגרפימטפיזי של היהודי, שגם כי ירחק ממנה שוב ישוב אליה.

מאחר שהמטפורה של הזהות המהותנית היא בסופו של דבר תרבותית, וכפי שנראה בהמשך קביעה זו נכונה גם ביחס למסורת היהודית, עולה השאלה: מדוע שיח הזהות היהודית התגלגל ומתגלגל לשיח מהותני, המשכיח את האופי התרבותי של שיח הזהות? התשובה הכללית שהצעתי ביחס לעליית שיח הזהות המהותנית נכונה, מן הסתם, גם ביחס לשיח הזהות היהודית. עם זאת ניתן להצביע על שני טעמים נוספים לעליית שיח זהות מהותני במסגרת המסורת היהודית. הראשון קשור למסורת ההלכתית ולהשפעותיה עד ימינו. לפי התפיסות ההלכתיות הרזוחות יהדותו של מי שנולד כיהודי אינה ניתנת להמרה: "אף על פי שחטא ישראל הוא". פרקטיקות של היחיד ואף של קבוצות יהודיות עשויות להשתנות, אך שיוכם לקולקטיב היהודי לא ישתנה.

חשיבותה של קביעה זו עולה דווקא לאור הימצאותה של מסורת הלכתית חלופית של הגאונים, שטענה כי המומר מסולק מהקולקטיב היהודי (ראו עירשי תשמ"ו). לפי גישה זו זהותו של יהודי מותנית בהשתייכותו לפרקטיקה היהודית הממשית, היינו מחויבותו לתורה ולמצוות. אם המיר את דתו איבד היהודי את זהותו היהודית. גישה זו לא נעלמה כליל, ובמסורת ההלכתית היא שבה ועולה בשני הקשרים ברורים: האחד בשאלת היחס כלפי יהודי שסטה מקיום תורה ומצוות וחילל את השבת. לפי אחת הגישות סטייה זו מוציאה את החוטא מחברותו בקולקטיב היהודי (ראו זוהר ושגיא 2000, עמ' 68-70, 105, 121-124). השני בשאלת קליטת נכרי לתוך הקולקטיב על ידי גיור. לפי גישה אחת, שהופיעה במאה ה'19, הצטרפות לקולקטיב היהודי פירושה הצטרפות לפרקטיקה דתית, ולפיכך מי שאינו מקיים פרקטיקה זו אינה נעשה ליהודי (ראו זוהר ושגיא תשנ"ה, עמ' 194-208, 215-218). כאמור אין זו הגישה המרכזית, והמסורת היהודית אימצה גישה הפוכה, שלפיה יהדותו של יהודי נקבעת באופן אובייקטיבי על בסיס המוצא האתני במקרה שאדם נולד כיהודי או על בסיס היוולדות לתוך הקולקטיב היהודי במקרה שאדם נעשה ליהודי (ראו שם, עמ' 227-248).

לכאורה האובייקטיביזם ההלכתי הולם להפליא את הגישה המהותנית. כדרך שהגישה המהותנית הבחינה בין האני האמפירי לאני כשלעצמו כך גם האובייקטיביזם היהודי-הלכתי מבחין בין אופני הביטוי הממשיים של הקיום היהודי ובין היהודיות כשלעצמה; וכדרך שהגישה המהותנית לא ייחסה משקל מכריע להיבטים האמפיריים הקונקרטיים באפיון האני כך גם האובייקטיביזם היהודי אינו מייחס משקל מכריע לפרקטיקה שעל פיה פועל היהודי. שתי הגישות אינן מביאות בחשבון את ההיבטים התרבותיים, ההיסטוריים והחברתיים בכינון הזהות, ולפיכך אין הן מכירות בתמורות ובמהפכים שהזהות עוברת. הזהות של היהודי, כמו הזהות של האני, מצויה בעולם כשלעצמו, תהא המציאות הֶרְאֵלִית אשר תהא (ראו עוד ברופסקי 1993, עמ' 38-39).

הטעם השני לכינון שיח הזהות כשיח מהותני מצוי באופיו המיוחד של שיח הזהות היהודית כשיח המתכונן על ידי תהליכי שלילה הדדיים.

עד המאות האחרונות הייתה לזהות היהודית משמעות אחת יציבה: ארגון החיים על בסיס פרקטיקה הלכתית תוך אימוץ הקשרי המשמעות הדיאכרוניים והסינכרוניים האופייניים לפרקטיקה זו. דהיינו, גם אם היו הבדלים רבים וחשובים בין יהודים, הם עיצבו את זהותם על בסיס מיתוסים ואתוסים יסודיים זהים. מערכת משמעות זו כוננה את האוריינטציה שלהם בעולם, את יחסם לעצמם ולגורלם ואת יחסם לזולת. במאות האחרונות, בעיקר מאז המאה ה־19, עם התערערות אופן הקיום היהודי המסורתי, צצו ועלו חלופות שונות לקיום יהודי. היחס שהתהווה בין המצדדים בחלופות השונות היה יחס של עימות על ליבת הזהות היהודית. לנוכח ריבוי החלופות, וכדי לאשר את החלופה שבה בחרה קבוצה מסוימת היא שללה את החלופות האחרות כחלופות לא אותנטיות של אופן הקיום היהודי.

לכאורה חלה קביעה זו רק ביחס לחלופה האורתודוקסית על שלל גוונים; לכאורה רק האורתודוקסים עיצבו את זהותם תוך מתן משקל מכריע לשלילת הזולת. אכן אין להכחיש כי זרם זה הפעיל מנגנונים שונים לשלילת הזולת, מעיצוב עמדה פטרנליסטית כלפי האחר ועד לראייתו כדמון.

בחוגים ציוניים שניזונו מבית מדרשו של הרב קוק נעשה מאמץ מתמיד לפרש את יהדותם של החילוניים כביטוי דיאלקטי של יהדות מוסתרת שהחילוני אינו מודע לה, אבל היא תלך ותתגלה. ההנחה הבסיסית של עמדה זו היא, שאם החילוני חפץ ביהדות יש בכך ביטוי לרצונו הבסיסי להתחבר אל היהדות "האותנטית" הדתית (לניתוח נוסף ראו שגיא 1995).

בקרב חוגים חרדיים ההתייחסות אל החילוני והחילוניות שונה. הם אינם מנסים לפרש את יהדותו החילונית כביטוי מוסתר של השתוקקות לשיבה אל הקיום היהודי האותנטי, ולפיכך הם מכירים באיום שיש ביהדות החילונית על עולמם. לעתים הוביל איום זה לדמוניזציה של החילוניים. כך, למשל, הרב אלחנן וסרמן, ממנהיגי הבולטים של יהדות מזרח אירופה לפני מלחמת העולם השנייה, ראה במכלול ההתאגדויות הפוליטיות החילוניות ביטוי לעמלקיות. לדעתו

כשהעם נוהל תחת שלטון התורה הייתה המלחמה נגד עמלק מלחמה כנגד "זרע עמלק מאומות העולם"; לעומת זאת בימינו עמלק מזוהה עם המפלגות החילוניות בגולה, ואף עם הציונות:

על הללו והללו נשבע הקדוש ברוך הוא, שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחו מן העולם... וכן בארץ הקודש הדבר ברור כשמש שתקיא הארץ אותם (וסרמן תשכ"ג, עמ' צב-צג; לניתוח עמדתו ראו פייקאז' 1990, עמ' 335-338).

ברם גם זרמים לא אורתודוקסיים עיצבו לא אחת את זהותם היהודית תוך שלילה מודעת של העמדות האורתודוקסיות או התפיסה הדתית המסורתית. למשל, בחירת הטקסטים החשובים שדרכם עוצבה הזהות החילונית הציונית, וכמוה בחירת המיתוסים וגיבורי האומה, מלמדות בביור על תהליכי השלילה שכוננו זהות זאת. אין זה מקרה שהיהדות החילונית העדיפה את המקרא על פני הספרות הרבנית. העדפה זו ביטאה הכרעה ערכית ברורה והצבעה על הגורמים החשובים והחשובים פחות בכינון הזהות היהודית החילונית. גם גיבוריה המיתיים של הזהות היהודית החילונית היו גיבורי המקרא, החשמונאים ודמויות כבר-כוכבא. גיבורים אלו תפסו את מקומם של הגיבורים המסורתיים של היהדות ההלכתית - חכמי התלמוד, גדולי הלכה ואישי דת נעלים. היו מקרים שבהם גיבורי התרבות היו משותפים לשתי התרבויות, שכן הם שאבו ממקור משותף - המקרא. ואולם המשמעויות שנוצקו בדמויות אלו היו שונות זו מזו ונגזרו מיסודות המשמעות החשובים שבכל אחת מהתרבויות הנידונות. בתפיסה החילונית שורטטו גיבורי המקרא בצבעים חזקים שצורפו מהרֵאליה המקראית ומהרומנטיקה, ששימשה גורם חשוב בכינון הזהות החילונית. שרטוט זה היה רחוק מאוד מן התווים שהעניקה המסורת הדתית לגיבורים אלו.

דילוג זה על המסורת החרף את השלילה של הדת היהודית ואת הניכור ממנה. מה שזוהה כדת יהודית בתר־מקראית נתפס כגלות, כחסר משמעות, ובמקרים רבים כטעות. במקום לפרש מחדש במושגים תרבותיים והיסטוריים את המסורת היהודית בכליותה בחרה היהדות



החילונית במסלול הרומנטי של דילוג על המסורת אל הראשית "הנקייה". אחד הביטויים רבי העצמה של מגמה זו מצוי בסיפור של חיים הזז, "הדרשה". גיבור הסיפור, יודקה, דוחה כליל את ההיסטוריה היהודית בטענה "שאינו לנו היסטוריה כלל" (הזז תשכ"ח, עמ' 222), שהרי, "מה יש בה?... [הקטוע במקור] גזירות, עלילות, רדיפות וקידוש השם" (עמ' 223). בעיניו של יודקה הגלות, וכן המשיח והגאולה הדתית, אינם אלא בריחה מן ההיסטוריה הראלית, ולפיכך הוא מסיק:

אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה. בוודאי שני דברים הסותרים זה את זה... כשאדם אינו יכול להיות יהודי הוא נעשה ציוני (עמ' 233).

גם אחד העם, שהיה רגיש לאופי התרבותי-היסטורי של הזהות והתרבות היהודית, וביקש לעצב זהות יהודית שאינה מתכוננת על ידי תהליכי שלילה של זהות יהודית חלופית, עשה זאת בסופו של דבר. שכן מפעלו ההגותי נועד להראות שהדת היהודית היא רק אחד הביטויים ההיסטוריים-תרבותיים של הרוח הלאומית; הרוח הלאומית היא אפוא הגורם המכונן, והדת היהודית היא הגורם המתכונן (ראו עוד חבלין 2001, בעיקר עמ' 116-118). כך אפוא עוצבה תפיסה של מלאות יהודית, שנבנתה על שלילת פרשנותה העצמית של האורתודוקסיה.

סיכומו של דבר, שיח הזהות היהודית נוהל לרוב תוך סימטרייה של שלילה הדדית. כל חלופה יהודית התיימרה לבטא את "האותנטיות" היהודית כשזולתה היא זיוף, טשטוש או ביטוי לא שלם של אותנטיות זאת. שיח המתנהל במסגרת החיפוש אחר "אותנטיות" יהודית, ככל שיח החותר למצוא את "האותנטיות", מתנהל במסגרת מתווה של תפיסה מהותנית, המניחה כי האותנטיות היא הביטוי הנכון למה שיש במציאות.

צירופם יחד של שני הגורמים, המסורת האובייקטיביסטית של ההלכה ושיח הזהות המודרני, מעצב מסגרת בסיסית של שיח מהותני.

לפיכך אין זה מפליא ששיח הזהות היהודית מתנהל כשיח מהותני. עם זאת עיון ביקורתי בשיח הזהות היהודית המהותנית מוביל להפרכה ושליה עצמית. לאחר הרפלקסיה שיח הזהות שוב אינו יכול להמשיך כשיח מהותני, והוא חייב לחזור לנתיב של שיח זהות תרבותית דיאלוגית.

## ז. על הפרכת שיח הזהות היהודית המהותנית

האומנם משרטטת המסורת היהודית תפיסת זהות אובייקטיבית? מהי טיבה של אובייקטיביות זו – האם הזהות היהודית האובייקטיבית מצויה בעולם היש, או שמא היא עיצוב תרבותי? הנחת המוצא, המובנת מאליה, של הדיון בזהות היהודית הייתה, שהזהות היהודית היא נתון אובייקטיבי, שאינו מותנה באדם ובפרקטיקה שבה מתנהלים חייו. אבל גם אם קביעות אלו נכונות, האובייקטיביזם של הזהות היהודית אינו מצביע על כך שהזהות היהודית נתונה מחוץ להקשר תרבותי, כיש המצוי בעולם; האובייקטיביזם היהודי הוא ביטוי ברור של הקשרי משמעות תרבותיים.

קביעה זו תתחוויר אם ננתח את התפיסה האתנית המשמשת תשתית לאובייקטיביזם היהודי. על פי תפיסה זו יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה (או נולד לתוך העם היהודי במקרה של גיור). קביעה זו כשלעצמה היא קביעה תרבותית-סוציולוגית. שהרי "אם יהודייה" אינו כינוי של יש המצוי בטבע, אלא של עובדה שנתכוננה על ידי המסגרת הנורמטיבית ההלכתית. במושגים שטבע סירל **אם יהודייה** אינו ביטוי של עובדה גולמית (brute fact) אלא של "עובדה אינסטיטוציונלית"; העובדה הגולמית מציינת סוג של יש שאינו מותנה במוסדות האנושיים. עובדות אלו הן עובדות פיזיקליות או מנטליות שאותן אנו מכירים באמצעות מדעי הטבע השונים. עובדות אלו מוכרות בדרך כלל על ידי

תצפיות אמפיריות (ראו סירל 1994, עמ' 50). בניגוד להן עובדות אינסטיטוציונליות "מניחות קיומם של מוסדות אנושיים" (שם, עמ' 51). לעובדות אינסטיטוציונליות יש מובן רק במסגרת מוסדות אלו, המונחים בבסיסן. כך, למשל, הקביעה "ראובן נשוי" היא קביעה עובדתית, אבל לעובדה זו יש מובן רק במסגרת המוסד של הנישואין, שהוא מוסד אנושי (שם). לאור זאת ברור ש"אם יהודייה" היא עובדה אך ורק במסגרת הנורמות ההלכתיות, ולא בהקשר אחר כלשהו.

אכן, קיימת מגמה במסורת ההלכתית לראות בקביעות ההלכתיות ביטוי של מציאות הקיימת בעולם כשלעצמו (ראו סילמן תשמ"ה; סילמן תשנ"ב; שגיא 1996א, עמ' 50-53). אבל מגמה זו היא לא יותר מאשר פרשנות מסוימת ומצומצמת לפרקטיקה ההלכתית. לפרשנות זו ערך חשוב עבור בעלי ההלכה שכך פירשו, אבל אין בכוחה של פרשנות זאת להפריך את האנליזה של הפרקטיקה ההלכתית, המלמדת שעובדות הלכתיות קיימות רק במסגרת המוסדות ההלכתיים. ההקשר ההלכתי הנורמטיבי, ככל הקשר נורמטיבי, הוא ביטוי של תרבות מסוימת, היא התרבות ההלכתית. לפיכך האובייקטיביזם ההלכתי אינו יותר מאשר אובייקטיביזם תרבותי.

כך אפוא גם אם ישל מעליו היהודי את זהותו היהודית כזהות תרבותית ממשית, או גם אם לא ידע כלל על זהותו היהודית, במסגרת התרבות ההלכתית הוא ימשיך להיתפס כיהודי. עובדה אינסטיטוציונלית זו אין לה ולא כלום עם זהותו הִרְאֵלִית של האדם הנידון. במצב עניינים זה האובייקטיביזם ההלכתי יתפקד לא יותר מאשר אמצעי לזיהויו של אדם מסוים כיהודי; מצב זה, כפי שטענתי למעלה, אין לו זיקה הכרחית לזהות היהודית במשמעה התרבותי או הקונסטרוקציוניסטי. בכך הושלמה הפרכתה של הזהות היהודית האובייקטיביסטית, כאובייקטיביזם מהותני: היא עצמה ביטוי של התרבות ההלכתית.

יתר על כן, רק מי שאימץ את ההלכה כמבטאת את מלאות זהותו עשוי לראות בממד האתני ביטוי של הזהות ולא רק אמצעי לזיהויו. גם במצב אחרון זה לא נפתרה כליל שאלת הזהות היהודית של היחיד או הקהילה החיים במסגרת הפרקטיקה ההלכתית. שכן הזהות

האובייקטיביסטית מספקת רק את המרכיב האוניברסלי של הזהות היהודית, המשותף, לפי ההלכה, ליהודים כולם, אך לא את המרכיב הפרטיקולרי המייחד בני אדם וקהילות בזמנים ובמקומות נתונים והשוואר את מלאות קיומם ואת הפרקטיקה המממשת זאת לכדי זהות. היבט זה של הזהות, כפי שהיטיב קלהון לקבוע, "הוא תמיד פרויקט" (קלהון 1995, עמ' 27) ולא משהו שממשים אחת ולתמיד. בעיניו של קלהון הדוגמה המובהקת להמחשת טענה זו היא הקיום היהודי:

היות יהודי היא תמיד פרויקט (או הזדמנות להתנגדות) עבור כל יחיד וקהילה יהודית מודרנית, אפילו לנוכח סטראוטיפים של מהו להיות יהודי המוחזקים על ידי אנטישמיים או מוצגים כקבועים על ידי החרדים (שם).

קלהון, בעקבות מסורת סוציולוגית ידועה, מבחין בין החיים המודרניים לחיים הקדם־מודרניים. החיים המודרניים מאופיינים ברפלקטיביות, בביקורתיות, ומעל לכול בתחושת חופש ואוטונומיה, וזאת בניגוד לחיים הקדם־מודרניים (ראו ברגר 1979, פרקים 1-2, ובמאמרים המקובצים בהילאס 1996). קביעות כלליות אלו הן מוסכמה רווחת גם בקרב סוציולוגים ותאורטיקנים העוסקים בחקר החברה והתרבות היהודית (ראו כץ 1986, עמ' 4; וינר תשל"ד, עמ' 50-51; רוטנשטרייך 1972, עמ' 36, 56). גם אם ניתן לחלוק על תיאור הקיום הקדם־מודרני (ראו אדם 1996; שגיא 2002א), ניתן לקבוע בוודאות שזהות יהודית בהווה היא עניין להכרעה הנוגעת לעצם חיוב היהדות ולבחירה באחת החלופות היהודיות המצויות.

טענה זו מקבלת משנה תוקף לנוכח שתי הגישות המנוגדות באופן קוטבי, שעליהן הצביע קלהון – האנטישמיות והחרדיות; זו גם זו מקבעות את הזהות היהודית באמצעות תיוג מסוים כלשהו, השולל את המלאות, הדינמיות והאופי הפרטיקולריסטי של הזהות היהודית. שתי גישות מנוגדות אלו שותפות באפיון המהותני של הזהות היהודית, השולל את אופייה התרבותי־היסטורי־חברתי.

אכן, ניתוח המציאות היהודית מלמד כי היהודים מפוזרים בין

תרבויות שונות, לאומים שונים, שפות שונות ומסגרות חברתיות שונות. הקיום היהודי היה מאז ומתמיד רב־תרבותי. לאפיון זה נוספה בימינו התודעה הביקורתית המודעת למציאות מגוונת זאת. מכלול ההקשרים המייצר את השוני בין יהודים אינו משקף היבטים מהותניים של הזהות; אדרבה, התיו הברור של הבדלים אלו הוא האופי הקונסטרוקציוניסטי, ולפיכך הקונטינגנטי והמקומי שלהם.

אם אמנם שיח הזהות היהודית הוא מהותני, נוצר מתח בין ההיבט הרב־תרבותי של הקיום היהודי, הנתפס במושגים קונסטרוקציוניסטיים, ובין הזהות היהודית, הנתפסת במושגים מהותניים. לכאורה מתח זה מהווה אישור של הזהות היהודית המהותנית, שכן היסוד היחידי המשותף והיציב המקבע את הזהות היהודית אינו מושפע ואינו נקבע על ידי ההקשרים התרבותיים; היינו, למרות השוני בהקשרים התרבותיים, החברתיים וההיסטוריים היסוד המהותי היהודי חורג אל מעבר להקשרים אלו. המצדד בשיח המהותני רואה ביסוד המהותני היהודי את הטעם לכך, שלמרות ההבדלים התרבותיים־חברתיים נותרו היהודים קשורים זה לזה ותופסים את עצמם כקולקטיב. אלמלא היסוד היהודי המהותני היה הקולקטיב היהודי מתפרק בתוך ההקשרים השונים שבהם חיים יהודים (דוגמה מובהקת לעמדה זו ראו סולובצ'יק תשל"ה, בפרט עמ' 86-91).

ברם ניתוח מדוקדק יותר מלמד, כי לנוכח רב־תרבותיות זו זהות יהודית מהותנית היא בעייתית: ראשית, מהו אותו יסוד יהודי מהותני שמעבר ומחוץ להקשרים התרבותיים, החברתיים וההיסטוריים? אם הזהות היהודית היא מהותנית, הסמיוטיקה שלה היא מטפיזית. קשה להנהיר זהות יהודית קונקרטי, היסטורית־תרבותית, במושגים מטפיזיים, שהרי מתקף העמדה המהותנית היסוד המהותי טרנסצנדנטי להיסטוריה הֶרְאֵלִית. החיבור בין היסטוריה ותרבות יהודית רֶאֵלִית למהותנות יהודית נותר בלתי מוסבר, והמתח בין הרב־תרבותיות היהודית למהות היהודית אינו מסייע להבהרת העניין.

שנית, אם אכן היסוד המכונן את הזהות היהודית הוא מהותני, המסקנה שהייתה צריכה להתקבל מכך היא, שיסוד זה אינו דינמי ואינו

מושפע מהקשרים תרבותיים וחברתיים אחרים. אבל הרב־תרבותיות היהודית היא הראייה המובהקת לדינמיות ולשוני במרכיב הזהות היהודית עצמו. מרכיב זה משתנה ואף נעלם בתוך הקשרים תרבותיים שונים. לפיכך אין לראות בו אלא את אחד ממרכיבי הזהות בתוך קונסטרוקציוניזם תרבותי; בקולקטיבים יהודיים שונים ואף בקרב יחידים משקלו ומעמדו של מרכיב זה שונה. לפיכך ברור שהמתח שבין רב־תרבותיות יהודית לזהות יהודית אינו יכול להיות מתווך באמצעות תפיסת זהות מהותנית.

אחת התובנות הרלוונטיות בשיח הביקורתי על התרבות היא ההכרה, ש"כל אדם משתייך לשורה של קבוצות תרבותיות שמתקיימות בהן פרקטיקות נושאות משמעות" (מאוטנר, שגיא ושמיר 1998, עמ' 67; וראו גם שגיא 2000), דהיינו הכרה כי זהותו של אדם מעוצבת על ידי השתייכות לקהילות שונות, המתכוננות על ידי פרקטיקות שונות. הכרה זו אינה מניחה כי לקבוצות או לקהילות השונות מעמד זהה בכינון זהותם של יחידים או קהילות:

מעמדן של הקבוצות השונות שבני־אדם משתייכים אליהן אינו זהה מבחינת התפקידים שהקבוצות ממלאות בחייהם ומבחינת הערך שהם מייחסים להשתייכותן אליהן. חלק מהקבוצות שבני אדם משתייכים אליהן מעצבות את תודעותיהם באופן עמוק יותר מאשר קבוצות אחרות. קבוצות אלה מציידות את בני־האדם בתבניות יסוד של תפיסה הכרתית וערכית של העולם ושל מעמדם בו. עם חלק מהקבוצות שבני אדם משתייכים אליהן הם מזדהים יותר מאשר עם קבוצות אחרות (מאוטנר, שגיא ושמיר שם).

לאור זאת לא ייפלא כי רכיב הזהות היהודי בכינון הזהות אינו סטטי אלא דינמי, בדיוק בהתאם לשאר מרכיבי הזהות של יחידים או קבוצות.

## ח. שיח זהות יהודית קונסטרוקציוניסטית

כפי שהבהרתי לעיל בסעיף ד, מבין שתי הגישות הקונסטרוקציוניסטיות הגישה הנראית בעיניי סבירה היא זו של הקונסטרוקציוניזם המתון, ולפיכך אצטמצם בשרטוט דפוסי שיח הזהות היהודי על פי גישה זו. כזכור, הטענה המרכזית של גישה זו היא, שהזהות אינה מתפרקת לתוך המומנטים האטומיים. האדם הראלי אינו מורכב מיחידות התנסות מונדיות "ללא חלונות". מכלול התנסויותיו שאורות זו בזו ומעצבות את מרקם הזהות. למרקם זה ליבת זהות המשקפת את נקודת המוצא הראשונית, ההיסטורית-תרבותית-חברתית, שבתוכה מוצאים עצמם יחידים או קבוצות. ליבה זו אינה סטטית, ומכלול ההתנסויות גורם לשינויים אף בליבה זו.

שיח זהות קונסטרוקציוניסטי מתנהל בשני הקשרים בסיסיים: דיאכרוני וסינכרוני. זאת משום שהמציאות האנושית כמציאות תרבותית מעוצבת על ידי שני הקשרים בסיסיים אלו. מבחינה דיאכרונית בני אדם מעוצבים על ידי תרבות ומסורת שלתוכן הם נולדים ובהן הם מצויים, ושאותן הם מפרשים בחייהם באופן מתמיד. ההקשר הדיאכרוני הוא ביטוי לכך שהאדם הוא יצור "מסורתי", שקיומו מעוצב על ידי זיקתו למסורת. לאמור, האדם אינו יש המצוי מחוץ למסורת ומכונן עמה זיקה באופן וולונטרי ומומנטרי.

מבחינה סינכרונית בני אדם בונים את זהותם על ידי הזיקות



השונות עם יחידים או קבוצות שאתם הם באים במגע ישיר או עקיף. בניגוד לשיח המהותני שבו, כאמור, אין לאחר תפקיד בכינון הזהות של היחיד או של הקהילה, בתפיסה הקונסטרוקציוניסטית יש לו תפקיד חשוב.

בעיניהם של הוגים פוסטמודרניסטים רבים האחר הוא המדיום שדרכו אנו מכוננים את עצמנו. לפי ניסוח קיצוני של תפיסות אלו הזהות העצמית אינה אלא מוצר של העימות עם האחר; האחר מכונן את האני עצמו (ראו הסיכום בסילברסטיין 1994, עמ' 5-11). ברם ניסוח זה מפרק את עצמו משתי בחינות: ראשית, הוא מייחס לאחר את מה שהוא שולל מהאני עצמו, דהיינו האחר נתפס כיש שכבר נתכונן ואילו האני נתפס כיש שטרם נתכונן. מדוע להניח שהאחר שונה באופן מהותי מהאני עצמו?! שנית, אם האני מתכונן רק דרך האחר, מיהו האני עצמו שמבצע את התהליך הביקורתי של הכינון? ההתייחסות של האני לאחר מניחה שהאני יהיה כבר מכונן באופן כלשהו, ושכינון זה יעצב את סוג היחס שלו כלפי האחר. לפיכך טענה סבירה יותר היא, שהיחסים שבין האני לאחר הם **דיאלקטיים**. האני חורג מעצמו ומתייחס אל עצמו דרך הזיקה אל האחר.

התפיסה הקיצונית של מעמד האחר עשויה להוביל למסקנה, שבתהליך הכינון של האני את עצמו הוא משתלט על האחר ושולל ממנו את מה שהוא. ואכן כך כתב דרידה: "הדיווח על הזהות העצמית הוא עצמו תמיד הדיווח על האלימות כלפי האחר" (דרידה 1984, עמ' 117). אבל לפי התפיסה המתונה יותר, שאותה אני מאמץ בדיון כאן, היחס אל האחר הוא יחס **דיאלוגי**, המבוסס על פתיחות כלפי האחר ואינו שולל את אחרותו. דיאלוג זה עשוי לבטא הסכמה או דחייה, אבל תמיד הוא מבטא פתיחות לאחר. חלק מזיקות אלו אל האחר יחידים או קבוצות יוצרים באופן מכוון, וחלק אחר הם מוצאים את עצמם נתונים בהן. גדמר (1988) הדגיש את הממד הדיאלווגי, ואילו טיילור (1992), (1995) הדגיש את הממד הסינכרוני-דיאלווגי שבכינון הזהות. כל אחד מהוגים אלו הבלטי היבט אחד בלבד בתהליך המורכב משני הגורמים גם יחד (ראו עוד שגיב 2000).

לאמיתו של דבר לא ניתן להפריד בין שני הקשרים אלו. כדי להמחיש זאת נעיין בדוגמה: הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים עיצב תפיסת זהות יהודית מתוך דיאלוג עם תרבות פילוסופית אינטלקטואלית בת זמנו. מבחינה זאת הזהות היהודית הרמב"מית היא ביטוי להבניית זהות סינכרונית. ואולם מה שהחל בנקודת זמן אחת כשיח זהות סינכרוני נהפך ברבות הימים לחלק מהמטען של המורשת היהודית עצמה, שהשיח עמה הוא בעל אופי דיאכרוני. באופן דומה השיח הדיאכרוני משפיע ומכוון את השיח הסינכרוני, שכן היוולדות לתוך מסורת ותרבות היא היוולדות לתוך זיכרון, אתוס ושפה המעצבים את הזיקה הסינכרונית אל האחר; כפי שהראה בהרחבה גדמר ה"אני" פוגש ב"אתה" האחר לא מחוץ להקשרי המשמעות התרבותיים וההיסטוריים שלתוכם הוא נולד, אלא מתוך הקשרים אלו. מכך אין להסיק שהקשרים דיאכרוניים אלו סטטיים ומוחלטים, אבל הם נקודת הראשית של השיח, והם אלו העשויים להתפרש מחדש (ראו גדמר 1988).

מסגרת זאת מתווה בבירור את שיח הזהות היהודית. כפי שטענתי בסעיף ב, כניסה לשיח זהות יהודית אינה יכולה להתגלם אך ורק בהזדהות תודעתית סובייקטיבית עם הזהות היהודית. כניסה זו היא כניסה לתוך הקשר תרבותי-היסטורי-חברתי, ולפיכך היא מחייבת שותפות בשיח היהודי הדיאכרוני, על שלל גילוייו וביטוייו. הזהות היהודית בהווה פותחת אפוא בהווה, אבל אינה יכולה להתמצות בו, שכן למרכיב היהודי שבזהות היהודי יש היסטוריה. היסטוריה זו אינה רק תכונה מתכונותיו של המרכיב היהודי; היא גילומו הממשי היחיד, ואין הוא קיים מחוץ לו.

טענה זו נכונה לא רק ביחס לשיח הזהות היהודית, כפי שניסח זאת ברל לנג: "זהות בהווה... מחויבת לתנאים שבעבר; זהות 'נקייה' ללא בסיס כלשהו כזה, בקושי ניתן לדמינה" (לנג 1993, עמ' 288). ואולם בהקשר של הקיום היהודי היא בעלת חשיבות יתרה; למרות הרב-תרבותיות היהודית, שעליה עמדתי לעיל, הקשר המשמעות היהודי ההיסטורי-תרבותי הוא זה שכונן את הקולקטיבים היהודיים השונים כקולקטיבים יהודיים. כניסה לשיח זהות יהודית ללא כניסה לממד

הדיאכרוני של זהות זאת היא כניסה לאתר שאינו יהודי כלל ועיקר. כניסה זו להקשר הדיאכרוני ככניסה לתוך ההיסטוריה והתרבות היהודית אין פירושה כניסה למשהו יציב וסטטי. יציבות וסטטיות זו נשללות משני טעמים. ראשית, משום האופי ההיסטורית־תרבותי של "היהדות" שאליה נכנסים; שנית, משום שהכניסה לשיח הזהות הדיאכרונית היא מנקודת מוצא של ההווה עצמו.

ההכרה באופי הדינמי והמשתנה של הזהות היהודית הדיאכרונית אינה מחייבת את שלילת הזהות היהודית. זהות זאת תתואר לא באמצעות שפה מהותנית, אלא באמצעות השפה ההיסטורית־תרבותית עצמה. במסגרת תיאור זה ברור שמרכיבי הזהות היהודית הדיאכרונית מתייחסים אל מארג של טקסטים, פרקטיקות ומיתוסים שלהם מעמד מיוחד בכינון הזהות היהודית. קולקטיבים יהודיים שונים יכולים לפרש מארג זה בצורות שונות, לשנותו בהיבטים כאלה או אחרים, ולמרות זאת להיות שותפים לשיח הזהות הדיאכרוני. יש אפוא להבחין בין המעמד הפורמלי של טקסטים, פרקטיקות ומיתוסים ובין פרשנותם ויישומם בהווה. הקולקטיבים היהודיים השונים מייחסים מעמד מיוחד למארג זה כמארג המכונן את זהותם היהודית. קולקטיבים אלו חלוקים הן בפרשנות המעמד המיוחס של המארג הזה הן בפרשנות תכנון. יש המייחסים למארג הזה קדושה דתית, ויש המייחסים לו ביטוי תרבותי; יש המאמצים פרשנות שמרנית ומסתגרת לתכנון, ויש המאמצים פרשנות פתוחה ודינמית שלהם.

ניתוח זה מראה, כי כניסה לשיח זהות יהודית דיאכרונית יש בה תמיד ממד עמום, פתוח ומשתנה. שכן "היהדות" ההיסטורית־תרבותית מתפרשת בתוך התהליך של השיח הדיאכרוני ולא מחוצה לו; "היהדות" אינה מצויה "שם", בהיסטוריה ותרבות מקובעות; היא הולכת ונקבעת בתוך השיח הדיאכרוני עצמו. למרות עמימות ופתיחות זאת העבר היהודי אינו המצאה של ההווה. שני יסודות בשיח הדיאכרוני מבטאים דחיית עמדה זאת: הראשון, המבנה הדיאלוגי של השיח הדיאכרוני. מבנה זה מבוסס על מה שגדמר (1988) כינה "מיזוג אופקים" בין העבר להווה. בתהליך זה העבר נמצא כמי שפונה כלפי ההווה וכמי שבהווה

פונים אליו. המצאת עבר פירושה שלילת השיח עמו, שהרי בתהליך של המצאה נוכח רק ההווה שבו מתחוללת ההמצאה, והעבר אינו אלא תוצר מניפולטיבי של ההווה. והיסוד השני, חלק מהותי מהאופק של ההווה עצמו מעוצב על ידי העבר; שהרי בני אדם בהווה כיצורים המעצבים את עצמם בתוך היסטוריה ותרבות עוצבו כבר על ידי העבר (ראו גדמר שם, עמ' 273).

המסקנה המתבקשת מכך היא, שגם אם לא ניתן להנהיר במדויק את "היהדות" שעמה מנהלים שיח זהות יהודית דיאכרונית, אין בכך הגבלה כלשהי על ניהול שיח זהות שאינו מונולוג של בני ההווה עם עצמם. שיח זהות דיאכרונית מבטא פתיחות כלפי העבר. לעבר זה תפקיד בהווה, שכן בשיח זהות דיאכרונית העבר היהודי הוא מומנט ביקורתי המציג שאלות, תביעות ואפשרויות חדשות ביחס להווה. שיח זהות יהודית דיאכרונית משקף נכונות עקרונית לאימוץ דיספוזיציה של נתבעות, ואת תוכנה של ההיענות לנתבעות זאת מבטאים יחידים או קבוצות בחייהם.

ברם שיח זהות יהודית קונסטרוקציוניסטית אינו יכול להתנהל רק כשיח דיאכרוני, הוא מחויב להתנהל גם כשיח סינכרוני. המסגרת הסינכרונית של השיח מחויבת משני טעמים: ראשית, העובדה שקיימות חלופות יהודיות שונות בהווה פירושה שקיימות חלופות שונות לשיח זהות דיאכרונית; שהרי ההווה עצמו טעון בעבר, ומעצב את עצמו לנוכח העבר. שיח הזהות הסינכרונית משמש אפוא מראה לשיח דיאכרוני המצוי ביסודו. לפיכך השיח הסינכרוני מאפשר בחינה מחודשת של אופני השיח הדיאכרוני עצמם, שכן הוא מצביע על חלופות אפשריות מבחינה זאת השיח הסינכרוני מספק את נקודת המבט הביקורתית לשיח הדיאכרוני. השיח הסינכרוני משיג רמה גבוהה יותר של מודעות לאופני השיח הדיאכרוני שבו מצויים יחידים או קבוצות. מודעות זו עשויה לגרום להם לחזור ולאשר את השיח הדיאכרוני שלהם, הפעם בצורה מודעת יותר, והיא אף עשויה לגרום להם לבחור באופנים אחרים של שיח דיאכרוני. שנית, בני אדם אינם חיים רק לנוכח העבר התרבותי שלהם; הם חיים גם, וחלקם בעיקר, לנוכח ההווה, שבו פוגשים הם

יהודים החיים באופנים שונים משלהם, ולפיכך שיח הזהות היהודית צריך להתנהל גם בהקשר הסינכרוני.

ניתוח זה מאפשר לנו לקבוע, כי מבין שני סוגי השיח, הדיאכרוני והסינכרוני, השיח הדיאכרוני הוא התשתית והמצע של שיח הזהות. ללא שיח דיאכרוני לא יהיו בנמצא החומרים המכוננים את השיח הסינכרוני עצמו. בני אדם – יחידים או קבוצות – המנהלים דיאלוג זה עם זה בהווה, הם יצורים היסטוריים־תרבותיים, ה"מושלכים" כבר לתוך עבר, שאותו הם נושאים כתשתית היסוד של זהותם. כפי שציין תומפסון:

תהליך עיצוב הזהות אינו יכול להתחיל מהאפס; הוא תמיד נבנה על מערכת חומרים סימבוליים קודמת, המכוננת את התשתית של הזהות (תומפסון 1996, עמ' 93).

הרעיון שהשיח הדיאכרוני מספק את התשתית לשיח הזהות מתגלם בעובדה זו: גם חומרי השיח הדיאכרוני שנמצאים בשלב כלשהו בשולי השיח הסינכרוני עשויים לשוב אל מרכזו, שכן השיח הדיאכרוני מספק את התשתית הפוטנציאלית לשיח הסינכרוני ולתנודות המתחוללות בו. ואולם למרות מרכזיותו של השיח הדיאכרוני נטרולו של השיח הסינכרוני פירושו שלילתו של כל קיום יהודי חלופי בהווה. שלילה כזאת אפשרית בהחלט מבחינה תרבותית, ויחידים או קבוצות שונות בקרב היהודים אכן נוהגים כך ורואים בשלילה זאת עיקרון מכונן של זהותם. שיח הזהות היהודי־ישראלי מצטיין במיוחד בתהליכי שלילה אלו, שבמרכזם הרצון לשלול מהאחר היהודי את מלאותו היהודית או האנושית. הן חוגים חרדיים הן חוגים ליברליים מכוננים את זהותם בתהליכי שלילה של האחר היהודי (ראו שגיא 1999; הנ"ל תשס"א). ברם הקיום האנושי מגיע למיצויו בדיאלוג: בני אדם נעשים ליצורים מודעים, הבוחנים את עצמם ובחרים במה שהם כבר או בחלופות אפשריות המצויות בפניהם רק בדיאלוג עם האחר (ראו טיילור 1992א, בפרט עמ' 32; שגיא 1999 ושגיא 2000). לפיכך מיצויה של הזהות היהודית, או ליתר דיוק מיצוי הזהויות היהודיות, מגיע לכלל הבשלה

בשיח הסינכרוני, שבו יהודים משוחחים בינם לבין עצמם על זהותם היהודית, ובאמצעות החלופות היהודיות הם מבקרים את עצמם ומנהירים לעצמם את מה שהם כבר ואת מה שהם יכולים להיות (ראו שגיא 1999 ושגיא 2000).

שיח זהות קונסטרוקציוניסטית על שני היבטיו מוותר על הניסיון לקבוע סופית את טיבה של הזהות היהודית. הוא מניח אותה כמות שהיא, פתוחה ומתגוננת ועם זאת לא מפוררת לחלוטין. הביטוי המובהק לכך הוא במה שוויטגנשטיין כינה דמיון משפחתי בין הזהויות היהודיות השונות. תפיסות מהותניות ביקשו לראות בגיוון היהודי אופנים של אותו הדבר עצמו, ולפיכך התמודדו באופן מתמיד עם בעיית ההיררכיה; תפיסות אלו ניסו לדרג את האופנים השונים של הזהות היהודית בהתאם למידה שבה הם מבטאים אותו הדבר עצמו, קרי את הזהות היהודית. בניגוד לכך, שיח הזהות הקונסטרוקציוניסטית אינו רואה את הזהות היהודית כאותו הדבר עצמו המתגלם באופנים שונים; אדרבה, הזהות היהודית היא, לאמתו של דבר, זהויות יהודיות הדומות אלו לאלו במרכיבים שונים של השיח הדיאכרוני ואף הסינכרוני (ראו עוד בן רפאל 2001, עמ' 18, 109).

תפיסה זו אינה יכולה להבטיח מראש שלא יתפתחו זהויות יהודיות שיהיו שונות כל כך מזולתן, עד שיתרחקו מהדמיון המשפחתי היהודי. אפשרות זו עולה מעצם העובדה, ששני הדיאלוגים, הדיאכרוני והסינכרוני, הם חופשיים. מידת הדמיון המשפחתי שבין העיצובים השונים תקבע את גבולות ההשתייכות ל"אותה" זהות יהודית, ובהחלט ייתכן שעיצובים שונים שוב לא ישתייכו אליה. אבל עניין זה צריך להיות מוכרע בתהליכים ההיסטוריים והתרבותיים הממשיים, ולא על ידי הנחה מראש של קריטריונים מופשטים הקובעים את הזהות היהודית. בכל מקרה דמיון משפחתי מבטיח רציפות של זהות, ולא אחידות מוחלטת. כדי לדבר על השתייכות ל"אותה זהות" רציפות זו היא תנאי מספיק (ראו גם גולדשטיין 1993, עמ' 90).

עם זאת ניתן להניח, כי גבולותיו הלא מתוחמים של שדה הזהויות היהודיות נקבעים על ידי השיח הדיאכרוני עצמו. זהות פוסקת אפוא

מלהיות זהות יהודית אם היא שוללת את השיח הדיאכרוני היהודי, דהיינו אם היא שוללת את הפנייה אל העבר כמקור לכינון הזהות היהודית. קביעה זו מבוססת על התפקיד המכריע של השיח הדיאכרוני בכינון הזהות. בהקשר זה שלילת השיח הדיאכרוני היא יותר מוותר על ניהולו. שהרי, כפי שציינתי בסעיף ב, פיתוח שיח דיאכרוני מודע אינו תנאי הכרחי לחברות בזהות היהודית. שלילת השיח הדיאכרוני היא דחייה של ערכו ומשמעותו בכינון הזהות היהודית. אכן זהויות יהודיות שונות דוחות היבטים כאלה או אחרים של המסורת, אבל אם דחייה זו היא חלק משיח הזהות היהודית, הרי שהיא נעשית תוך הכרה בעצם חיוניותו של השיח הדיאכרוני כאחד המקורות שממנו צומחת זהות יהודית אותנטית.

בין שלילה מוחלטת זו הקוטעת את הדמיון המשפחתי לבין חיוב שלם, ולפיכך בלתי אפשרי, של מלאות השיח היהודי הדיאכרוני משתרע שדה נרחב המאפשר כינון של זהויות יהודיות שונות. אפרים שמואלי נתן ביטוי, קיצוני במעט, לסוג טיעון זה באמרו:

עולמה של היהדות הוא עולם גדול ורחב, משום שהוא בן כמה מרחבי היכלות או מה שכינתי "תרבויות", ויש בו מקום לבעלי כל הדעות והאמונות שבתורות ישראל למועדיהן, ובלבד שיראו את עצמם כחוליה בשרשרת היצירה של הדורות, כקול במקהלה, המכיר ויודע, שיש קולות מרובים מלבדו ושונים מאוד משלו (שמואלי 1980, עמ' 430).

שמואלי מציע שני תנאים לכינון שדה "התרבויות" או הזהויות היהודיות: ראשון, הכרה באיקה אל העבר, דהיינו הכרה בחיוניות השיח הדיאכרוני. שני, הכרה בפלורליות של שיח זה. כפי שטענתי, התנאי הראשון הוא אכן תנאי הקובע את משפחת הזהויות היהודיות. אבל התנאי השני שהציב שמואלי אינו כזה. שהרי יכולים יחידים או קבוצות לנהל שיח יהודי דיאכרוני בד בבד עם תפיסה אקסקלוסיביסטית של שיח זה. ניהול שיח דיאכרוני אקסקלוסיביסטי אינה האפשרות הראויה בעיניו של פלורליסט תרבותי (ראו בהרחבה שגיא 1996ב), אבל איראונות

זו אינה מסלקת את מי שמנהל כך את שיח הזהות היהודית ממשפחת הזהויות היהודיות. שכן עדיין מתקיים הדמיון בין שיח זה לשיח דיאכרוני יהודי אחר, שהאקסקלוסיביסט שוללו.

ההפך מן ההכרה במשפחת הזהויות היהודיות הדומות דמיון משפחתי אינו תפיסה המניחה "מהות" יהודית אחת, אלא תפיסה המניחה את הפירוק המוחלט של משפחת הזהויות היהודיות, דהיינו קונסטרוקציוניזם יהודי חזק. כך תיארה שמואלי:

היפוכה של דעה, חילופה וסותרה: אין מכנה משותף כל עיקר. אי אפשר להגדיר יהדות, כי אין לכנס יחד את הסתירות שבה ולהתאימן יחד כדי שיטה אחת... תולדות ישראל הן שינויים בלא רציפות ניכרת וחשובה, תמורות מחדשות, העוקרות כל קבע (שמואלי, שם).

כפי שהראיתי לעיל, תפיסה זו אינה מעניקה משקל ראוי לנתונים הפנומנולוגיים, המלמדים על דמיון ואף זיקה בין התרבויות והזהויות היהודיות, המכוננות שיח דיאכרוני שיש בו חיוב ההינתנות היהודיות, גם אם עיצובן של התרבויות והזהויות היהודיות פתוח ודינמי. הניתוח שבוצע עד כה מאפשר לנו להבהיר עמימות מסוימת שפשתה בדיונים על הזהות היהודית. לעתים קרובות שאלת הזהות היהודית מומרת בשאלת הזהות של יהודים. שאלת הזהות היהודית מניחה קיומו של הקשר חברתי-תרבותי שבו כרוכה שאלת הזהות; הקשר זה מתגלם בקולקטיב היהודי או בקולקטיבים היהודיים השונים. לעומת זאת שאלת הזהות של יהודים מניחה כי "היהדות" היא תכונה של יהודים כאינדיבידואלים, והיא מבקשת להנהיר תכונה זאת. כפי שציין בצדק גולדשטיין (1993, עמ' 85), ביסודה של שאלה זו עומדת תפיסה "אמפירית רדיקלית", הדבקה בנתונים החושניים בלבד – בהקשר זה היחידים היהודים. לפי תפיסה זו הקולקטיב (או הקולקטיבים) היהודיים מורכב מהיחידים המכוננים אותו, ולפיכך שאלת הזהות היהודית תקבל מענה על ידי ניתוח תכונת הזהות היהודית של יחידים (גולדשטיין, שם).



ואולם תפיסה זו מפריכה את עצמה. שכן "תכונת" היהדות, כתכונה של יחידים, היא "תכונה" תרבותית-חברתית על כל המשתמע מכך. כ"תכונה" תרבותית היא מניחה מארג שלם של הקשרים המכוננים אותה כ"תכונה" תרבותית, מארג העשוי שתי וערב של היבטים דיאכרוניים וסינכרוניים: זיכרון, פרקטיקה, דיספוזיציות ועוד. כלומר, לתכונת היהדות אין מובן ללא הקשר תרבותי-חברתי הקודם להיותה תכונה של יחידים. יתר על כן, לא "תכונת היהדות" מתבטאת באופן אקספליציטי. שהרי גילומה הממשי מותנה, בסופו של דבר, בתפיסות, ברציות של אותם בני אדם המכונים יהודים. פעולת השיפוט והערכה של "תכונת" היהדות אינה חלק נבדל ממנה; היא מכוננת אותה ומממשת אותה בקיום הקונקרטי. אבל שיפוט זה מכונן בעצמו על ידי ההקשרים התרבותיים המעצבים, במידה ניכרת, את שיפוטם ואת רציותיהם של בני אדם. לפיכך "תכונת" היהדות היא אישור מתמיד לאפיונה התרבותי-חברתי. ההטעיה בשאלת הזהות של יהודים מצויה בזהויה של היהדות כסוג של תכונה, הדומה לתכונות של אובייקטים המצויים בעולם – ולא היא: הן מפני שהשיח על בני אדם באמצעות שפת אובייקטים אינו הולם, כפי שראינו, את הווייתם כיצורים המכוננים ומפרשים את עצמם, הן מפני שאין לטפל בהקשרים תרבותיים כבתכונות של חפצים.

המסקנה המתבקשת מניתוח זה היא כפולה: ראשית, לא ניתן להתייחס אל הקשרים תרבותיים כאל תכונות. שנית, אם היחידים עצמם ממוקמים בתוך הקשרים תרבותיים ומכוננים את עצמם דרך פרשנותם, הרי שהניסיון לרדוקציה של הקיום החברתי-תרבותי על היחיד המונָדי הוא טעות; אדרבה, עיצובי חיים אינדיבידואליים נעשים על בסיסה של תשתית קולקטיביסטית (ראו גולדשטיין שם, עמ' 87; הנ"ל 1989, עמ' 105-107).

סיכומו של דבר, כניסה לשיח הזהות היהודית היא כניסה לשיח קולקטיביסטי שיש לו הקשרי שיח סינכרוניים ודיאכרוניים.

## ט. אותנטיות ושיח זהות יהודית קונסטרוקציוניסטית

לעיל בסעיף ד עמדנו על חשיבות המונח **אותנטיות** בשיח הזהות המהותני. בשיח זה אותנטיות פירושה שיבה אל המקור וחשיפת המהות שהועלמה או טושטשה. השימוש במונח **אותנטיות** לציון זהות תרבותית נועד לסלק ולהעמיד חומות בינה ובין גילומים אחרים של הזהות התרבותית הנתפסים כמזויפים (ראו עוד כהן 1988, עמ' 136; קפצן 1993, עמ' 307; בנדיקס 1997, עמ' 9; וראו גם שגיא תש"ס).

לאמתו של דבר המאמץ התרבותי המושקע ב"מציאת" הזהות האותנטית יכול לנבוע משני מקורות שונים: האחד כמהלך הגנתי של תרבות לנוכח הופעתן של חלופות ממשיות לה. כש"האחר" פוסק מלהיות הזר המוחלט והוא עתה האחר שבתוך התרבות הנתונה, שיש לו כוח משיכה עצמאי, או אז עולה הצורך להגביה את החומות בינו ובין מה שנתפס כליבת הזהות. לפיכך בצד האפיון השלילי של האחר כסוטה ושל עולמו התרבותי כסטייה, זיוף או הטעיה מתגבש האפיון החיובי המשלים: רק הגילום המסוים של התרבות הוא ביטוי אותנטי, ואילו זולתו הטעיה, זיוף או ביטוי מטושטש של הזהות האותנטית.

המקור השני לעליית האותנטיות קשור לפרויקט ההבניה העצמית של תרבות, חברה או לאום. האותנטיות מבטאת אז את השיבה המדומיינת אל העבר והראשית הטהורים. תרבות או חברה אותנטית

תופסת את עצמה כהמשך רצוף של עבר זה, ולא כחידוש. בהקשר זה מושג האותנטיות נדרש לא כהגנה מפני "האחר", אלא כחלק מעיצוב תודעת הרציפות המסורתית לנוכח הפרויקט החדשני (לגילום רעיון זה בפולקלור ראו בנדיקס 1997).

שני ההקשרים הללו, שבהם עולה השימוש במושג האותנטיות, מבטאים ניסיון למציאת סדר וארגון יציב בתוך מציאות דינמית ומשתנית. מבחינה זאת החיפוש אחר "היהדות" האותנטית הוא ביטוי למשבר בקיום היהודי:

ממבוכת הדעות שהתפשטה בדורות האחרונים בדבר מהות היהדות ומיהות היהודי, העם והפרט, אפשר להימלט על ידי דביקות בהגדרה אחת של היהדות והיהודיות (שמואלי 1980, עמ' 9; ראו גם עמ' 425, 428; שרמה 2000, עמ' 138).

האותנטיות היא אפוא שיבה אל "המציאות הטהורה" הקבועה תוך דחיית המציאות הדינמית המשתנית. יתר על כן, האותנטיות מבטאת את השיבה אל העצמי, המכוון את עצמו מתוך עצמו. האותנטיות היא אפוא ביטוי של התגברות על הניכור העצמי; דהיינו, על תפיסה לא אמתית של האני (השוו תמיר 1996, עמ' 41-44; ובר 1994, עמ' 79-80).

מושג רומנטי זה של האותנטיות, שמוצאו אצל רוסו והרדר (ראו טיילור 1995, עמ' 28-29; בנדיקס 1997, עמ' 33-44), אינו מציין מומנט היסטורי שחלף; הוא שב ועולה כפיתוי המתמיד בתהליכי עיצוב הזהות. בהיסטוריה של שיח הזהות היהודית הוא שב ועולה בפי הדוברים השונים של הקבוצות השונות המרכיבות את הקולקטיביות היהודית.

במקום אחר (שגיא תש"ס) ניתחתי בהרחבה את גלגולי האותנטיות הרומנטית בהשקפת העולם הציונית־דתית. כך ניסח רעיון זה הרב שמעון פדרבוש:

הציונות הדתית של תקופתנו היא בעיקרה שלוחתה של השאיפה הקדומה לציון של עם ישראל... מאז מעולם היתה השאיפה לכינון מולדת לאומית בארץ ישראל קשורה קשר הדוק עם חזון התורה ליצירת עם קדוש, החי באמונתו בנצח ישראל ובמוסר תורתו.

הלאומיות היהודית החילונית היא בלא יודעים חיקוי הכיוון הלאומי החדש של אומות העולם פורקות עול הדת, וסטיה מן הדרך הכבושה של מחשבת ישראל מדור דור. הציונות הדתית באה, אפוא, להחזיר ליושנה עטרת התפיסה המקורית על גאולת ישראל. אמור מעתה: הציונות הדתית היא ציונות־התורה הקדומה (פדרבוש תש"ד, עמ' ז).

טקסט זה מנהיר לנו את המנגנון האופייני של האותנטיות הרומנטית, כאותנטיות המבקשת להשתחרר מכל תודעת חידוש כדי למצוא את המציאות האמתית; פדרבוש, המכיר, כרבים מהוגי הציונות הדתית, את ההיסטוריה של הלאומיות בכלל ושל תנועת התחייה הלאומית היהודית, אינו מהסס להגדיר את "הציונות החילונית" כסטייה מהמסורת וכחיקוי בלתי מודע של הלאומיות המודרנית. באחת מבטל הוא את משמעותם של התהליכים ההיסטוריים־סוציולוגיים שעבר העם היהודי, תהליכים שגרמו גם לעלייתה של הציונות הדתית. פיטר ברגר אפיין סוג זה של דבקות במסורת כגישה "דדוקטיבית", גישה המתעלמת מן המודרניות והחוזרת ומאשרת בעצמה החלטית את המסורת (ברגר 1979, פרק שלישי).

כדי להבין שאותנטיות זו היא ביטוי לפרויקט חדשני המתגונן מפני החידוש די אם נתבונן בתגובה החרדית לציונות. זו היטיבה להכיר שלפנינו מהפכה של ממש בהווייתו של העם היהודי, ולפיכך דחתה את הציונות. מבחינה זאת הציגה החרדיות תפיסה ריאליסטית לעילא. הציונות הדתית, שנפתחה למהפכה הציונית ולמודרניות הכרוכה בה, נאלצה לגונן על שייכותה למסורת באמצעות עיצוב תודעה המכחישה את החידוש ועיצוב תודעה שיקומית של המסורת. מנגנון זה סיפק הגנה כלפי שני הכוחות המאיימים – החילוניות והחרדיות. כנגד הראשונה טענה הציונות הדתית, כי היא הנושאת האמתית של הלאומיות היהודית. כנגד השנייה טענה, כי היא הממשיכה של היהדות האמתית. דוגמה זו, המבטאת את האותנטיות הרומנטית, מיטיבה להמחיש את טענתו של דלהאוס (Dahlhaus), כי האותנטיות "היא מונח רפלקטיבי; טבעה

הוא להטעות על אודות טבעו" (מצוטט אצל בנדיקס 1997, עמ' 3). האם על שיח זהות קונסטרוקציוניסטית לוותר על מושג האותנטיות כמושג מטעה? מסתבר שלא. שרמה (2000, עמ' 134-144) מבחין, בצדק, בין שתי משמעויות שונות של מושג האותנטיות: אותנטיות מהותנית ואותנטיות אקזיסטנציאלית. האותנטיות המהותנית, שמקורותיה, כאמור, ברומנטיקה הגרמנית, טוענת לקיומה של אמת בסיסית של היחיד או של האומה, שיש למצאה ולבטאה בחיים הֶרְאֵלִיִּים. האותנטיות אינה משהו מומצא או נוצר; אדרבה, היא קיימת ועומדת כיסוד יציב ובלתי משתנה בין שיממשו אותה ובין שלא. תפיסה רומנטית זו של האותנטיות סיפקה בעיני רבים מענה הולם לאתגרים המודרניסטיים שכרוכים היו בפירוק יסודות שנתפסו כקבועים וכבלתי מותנים בהיסטוריה הֶרְאֵלִית ובהקשרים החברתיים: המוסדות החברתיים והתרבותיים, האתוסים, המיתוסים, ומעל לכול הזהות של היחיד או של העם. האותנטיות המהותנית אפשרה לשקם מחדש את כוחם של מרכיבים ולהעניק יציבות וקביעות לגורמים שאיבדו זאת. תרגום האותנטיות המהותנית לקיום היהודי משמעו הנחת קיומה של יהדות או יהודיות קבועה ובלתי משתנית, שהיחיד או הקהילה אמורים לממשם. כאמור, אותנטיות זו משקמת את הזהות היהודית על מכלול מרכיביה התרבותיים־חברתיים־היסטוריים, ומקבעת אותם כיסודות קבועים ובלתי משתנים. הביקורת שהועלתה על השיח המהותני חלה גם על מושג האותנטיות המהותנית, ולפיכך ראוי לסלקו משיח הזהות הכללי ומשיח הזהות היהודית.

אבל ביקורת זו אינה חלה על האותנטיות האקזיסטנציאלית. אותנטיות זו אינה מזוהה עם תוכן מסוים הנתפס כאמת ושאותו יש לממש. היא בראש ובראשונה הכרה צלולה ובהירה באופיו של הקיום האנושי כקיום המתכווץ על ידי שני קטבים סותרים: הקוטב הראשון הוא המושלכות (Geworfenheit במינוח של היידגר, *délaissement* במינוח של סרטור), דהיינו התנאים המסוימים שבתוכם מוצא האדם את עצמו, הכוללים את מכלול מרכיביו הפיזיים, החברתיים וההיסטוריים שבהם לא בחר אלא לתוכם נולד. הקוטב השני הוא הקוטב של החירות

והאפשרות הפתוחה בפני האדם. בחירה אותנטית היא בחירה השבה וחוזרת אל המושלכות מתוך חירות, ובכך הופכת את הנתון הכפוי להכרעה חופשית; בבחירה זו מרחיב האדם את אחריותו לכוליות קיומו. לפי תפיסה זו, שראשיתה כפי שראינו בסעיף ג בהגותו של קירקגור, האותנטיות אינה מציינת "תוכן" מסוים, אלא אופן עמידה תודעתית ופרקטי של האדם כלפי קיומו. האדם האותנטי אינו חומק מקיומו, אלא מאמצו כבן חורין ומעצבו כבן חורין. אחד הניסוחים המעניינים של תפיסה זו מצוי אצל סרטור, שעיצבה לנוכח שאלת הקיום היהודי:

להיות יהודי, להיות מושלך ונעזב לתוך מצב יהודי, ועם זאת להיות אחראי בכוליות האישיות ודרכיה לגורלו ולמהותו של העם היהודי... האותנטיות, פירושה בשבילו [=בשביל היהודי] להיות את מצבו כיהודי עד התמצית; חוסר האותנטיות פירושה להכחיש, או לנסות לחמוק ממצב זה (סרטור 1978, עמ' 52, 53).

האותנטיות היהודית פירושה הבחירה להיות יהודי, מימוש המצב היהודי... הריהו [=היהודי האותנטי] מה שהוא עושה מעצמו וזה כל מה שאפשר להגיד עליו. הוא מוצא עצמו באותה היעזבות (שם, עמ' 77).

הזהות היהודית האותנטית המסוימת אינה עניין לקביעה מראש, שכן היא פתוחה מטבעה. אימוץ המושלכות היהודית אינו סוף הסיפור, אלא ראשיתו. זהות יהודית אותנטית היא פרויקט חיים. אין היא מושגת באופן פסיבי; אדרבה, אותנטיות יהודית אקזיסטנציאלית מגולמת באקטיביות שבה האדם משלב בין חירותו לאופני הינתנותו; בין ההווה לעבר. זהות יהודית אותנטית

מבוטאת בנרטיבים שממקמים אותנו ביחס לעבר, אבל נרטיבים אלו פתוחים לשינוי... נרטיבים שעוצבו בתקופות היסטוריות שונות הם שונים, כפי ששונים נרטיבים במומנטים שונים בחיי היחיד. לפיכך זהות אותנטית אינה יש או עצם שאותו אנו משיגים, אלא פרויקט הממוקם בזמן ובמרחב (שרמה 2000, עמ' 143).

שאלת הזהות היא שאלת המקור; השאלה מי אני היא השאלה מניין באתי, מהו הרקע שמתוכו מונהרת הווייתני כיצור היסטורי (טיילור 1995, עמ' 34). שיח זהות דיאכרוני אותנטי הוא השיח החושף את הווייתו ההיסטורית-תרבותית של האדם. ואולם השיח הדיאכרוני אינו ממצה את האותנטיות. כפי שהראה בהרחבה טיילור (שם, עמ' 29-47), ביטוי אדקוואטי של האותנטיות האנושית צריך להיות מבוסס על אופיים של החיים האנושיים. חיי אנוש, כחיים תודעתיים וחופשיים, מתגבשים במסגרת דיאלוג עם האחר. האחר אינו גורם החוץ בדרך מקרה את האופק האוטרכי של האני. האחר הוא מי שמולו ודרכו האני מכונן את זהותו. לשיח הדיאלוגי תפקיד כפול: לפי האפשרות הראשונה דרך האחר האני חושף את ייחודו והופכו לאקספליציטי. בהקשר זה לאחר תפקיד מכריע בכינון התודעה העצמית, אך אין לו תפקיד בעיצוב החיים הממשיים. לפי האפשרות השנייה דרך השיח הדיאלוגי האני עשוי לבחור באפשרויות החדשות שהאחר מייצג ולהפכן למרכיב חשוב בזהותו. לפי האפשרות הראשונה לאחר תפקיד בהבהרת העובדתיות של האני – היחיד או הקולקטיבי. לפי האפשרות השנייה לאחר תפקיד מכריע בקביעת האופקים של מה שהאני יכול להיות (ראו שגיאתש"א, עמ' 48 ובמקורות המצוינים בהערות 22-23). משמע, שיח הזהות הסינכרוני הוא אותנטי אם הוא משקף את ההווה האנושית של היחיד או של הקבוצה כהווה המתכוננת לנוכח האחר.

שני ההיבטים של השיח הדיאכרוני והסינכרוני מתלכדים יחדיו בהדגשת שני הקטבים הבסיסיים המכוננים את הקיום האנושי – עבר ועתיד. היטיב לנסח זאת שביד:

העובדה שה"אני" אינו קיים לעצמו בלי יחס למה שמעבר לו שני פנים לה: מצד אחד אין ה"אני" נתון מעצמו. הוא מוצא את עצמו כבר נתון, ובאותה שעה שהוא יודע להגיד "אני" כבר התחיל אי בזה, כבר עלה ממעמקים זרים. מן הצד הזה שאלת "מי אני" היא שאלת "מאין באתי"? והיא מפנה אותו אל העבר וחוזרת ומפנה אותו אל העבר, כי בכל עת האדם הוא מה שכבר היה, עברו בתוך

הוהו. מצד שני אין ה"אני" גמור בתוך עצמו, ולעולם אין הוא נתון כמוגמר. הוא פתוח להיות בזיקה לאדם, לחברה, לסביבה, ובאותה שעה שהוא יודע להגיד "אני" הוא עדיין איננו שלם, אלא ניצב בפני עצמו כיעוד. מן הצד הזה שאלת "מי אני" היא שאלת לאן אני הולך? מה רצוני להיות? והיא מפנה אותו אל העתיד וחוזרת ומפנה אותו אל העתיד. כי בכל עת האדם הוא מה שהוא עומד להיות. עתידו בתוך הוהו. באחת: שאלת הזהות היא שאלת היחס לעבר ולעתיד (שביד 1974, עמ' 32).

כדי ששיח זהות קונסטרוקציוניסטית יהיה אכן שיח אותנטי שישקף את הקיום האנושי עליו להשתחרר מהאותנטיות הרומנטית. לפיכך מושגים כמו **יהדות אמתית**, **היהדות** וכו' צריכים להיות מסולקים משיח הזהות. אכן, בהקשרים תרבותיים השימוש בטענות אמת נראה מוזר. שכן לטעון שתרבות מסוימת היא אמתית פירושו להניח מצב עניינים מחוץ לתרבות שהתרבות הנתפסת כאמתית נתפסת כמבטאת אותו בצורה אדקוויטית. אבל אין הקשר חוץ-תרבותי שתרבות כלשהי מבטאת אותו; תרבות אינה רדוקטיבית על יסוד חוץ-תרבותי. יתר על כן, תרבות מטבעה היא דינמית ואינה דומה לחפץ או למצב עניינים בעולם, ולפיכך המונח **אמת** כתיאור של מצב זה אינו הולם את המציאות התרבותית. אמנם המונח **אמת** מצוי בשפות התרבות, אבל הוא אינו מצוין פעולת שיפוט חיצונית, אלא את מידת הוודאות והביטחון הפנימי של בני התרבות בעולמם התרבותי (לדיון ביקורתי ביחס שבין אמת ותרבות ראו בוויאר 1994).

זאת ועוד, קביעת עיצוב תרבותי יהודי מסוים כעיצוב הנכון או האותנטי של היהדות מחייבת מציאותה של אמת מידה שעל פיה תיקבע מידת האותנטיות של העיצוב התרבותי המסוים. אבל אמת מידה זו בעייתית מבחינה הכרתית, באשר יכולה היא להיות משני סוגים: פנימית לתרבות מסוימת או חוץ-תרבותית.

אם אמת המידה היא פנימית, כיצד ניתן להחיל אותה על תרבות אחרת, או על עיצוב תרבותי אחר שאינו מקבלה ולקבוע על בסיסה את מידת התאמתן ל"יהדות"? אמת מידה פנימית המוחלת על תרבות



אחרת מניחה מראש את עדיפותה של התרבות שממנה היא נלקחה; אם המאמינים רואים ביהדות "דבר אל", ותפיסה זו משמשת אמת מידה לקביעת היחס ההיררכי של עיצובי התרבות היהודיים, לא יפלא שעיצובי תרבות יהודית אחרים יתפסו כנחותים בסידור ההיררכי. ברם מדוע להניח שעיצובים תרבותיים אחרים צריכים להיענות לאמת מידה זו?! מדוע מאפייני הזהות התרבותית של עיצוב תרבותי מסוים אחד ישמשו אמת מידה שעל פיה ייבחנו עיצובים אחרים! מכאן שאמת מידה פנימית אינה ישימה להשוואה בין-תרבותית.

גם אמת מידה חיצונית אינה רלוונטית. ראשית, אמת מידה שהיא חיצונית אינה מוסכמת בהכרח על בני תרבות נתונה. מה שרלוונטי מנקודת מבט חיצונית אינו בהכרח רלוונטי עבור בני התרבות הנתונה עצמה; בעיניהם גם אם אמת המידה החיצונית היא רציונלית עשויה היא שלא לתפוס את מה שהוא חשוב ובעל ערך עבורם. שנית, אם אמת המידה היא אכן חיצונית ואינה כוללת את הקשרי המשמעות המכוננים את התרבות, באיזו מידה היא יכולה לשמש אמת מידה לשיפוט התרבות?! אמות מידה חיצוניות מטבען אינן מביאות בחשבון ואינן יכולות להביא בחשבון את המשמעות הפנימית של פרקטיקות תרבותיות עבור בני התרבות הנתונה. המסקנה המתבקשת מכך היא שלא ניתן לדרג תרבויות במבנה ההיררכי. (טיעון זה מבוסס על פיתוח טיעונו של אלסטון. ראו אלסטון 1988, עמ' 440; הנ"ל 1991, עמ' 268-275; קקש 1993, פרק 4; שגיא 1996, עמ' 428-429; שגיא 2002.)

טיעון זה נכון לא רק לגבי תרבויות השונות זו מזו באופן מוחלט. גם תרבויות הדומות דמיון משפחתי, כמו משפחת הזהויות היהודיות, אינן ניתנות לדירוג ההיררכי, מאותם שיקולים שהעליתי. אם אין "יהדות" בתור יש המצוי מחוץ לעיצובים ההיסטוריים-תרבותיים-חברתיים, הרי שהיחס שבין העיצובים השונים של יהדות הוא כיחס שבין תרבויות שונות. יהדותם של העיצובים השונים מותנה, כפי שצינתי בסעיף ה, בדמיון המשפחתי, ולא במהות משותפת שמחוץ להן (ראו עוד שמואל 1980, בעיקר פרק ראשון).

המסקנה המתבקשת מניתוח זה היא ששיח זהות קונס-

טרוקציוניסטית אותנטית מחויבת לוותר על טענות אמת ועל רצון להשתלט על תרבויות יהודיות אחרות ולמקמן בסדר הייררכי כלשהו. במונחים שטבעתי בהקשר אחר שיח הזהות הקונסטרוקציוניסטית, אם הוא אכן שיח אותנטי, הוא פלורליסטי (ראו שגיא 1995). דהיינו הוא מכיר בערך הפנימי הבלתי רדוקטיבי שבכל אחד מהעיצובים היהודיים השונים.

כפי שהראיתי (שגיא 1995; שגיא 1996ב) פלורליזם אינו עמדה העשויה לערער על המחויבות והנאמנות של יחידים או קבוצות לפרקטיקות של מסורת אצל מנהיגים לתבואה שאינה חולת-ישעל, מסורת ויזרח למו ייתפס כעולם ללא משמעות פנימית, הוא יאבד את תפקידו כאחר המשמעותי שעמו מתנהל שיח הזהות הקונסטרוקציוניסטית. תהא זו פעולה חסרת מובן לנהל שיח עם זולת שעולמו חסר ערך לחלוטין. במצב עניינים זה הדיאלוג נעשה למונולוג שבו הזולת ועולמו מתפוגגים כליל לטובת המונולוג של הדובר (ראו שגיא תשס"א). שיח זהות הודית קונסטרוקציוניסטית אותנטית הוא מטבעו דינמי ופתוח. כפי שציין טרילינג (טרילינג 1972, עמ' 115) המונח **אותנטי**, שמוצאו מיוונית, פירושו, בין השאר, יצירה עצמית והתפתחות עצמית. יח הזהות הקונסטרוקציוניסטי עשוי אכן להיות השיח שדרכו האדם היחיד או הקהילה מעצבים ומפתחים את עצמם. טענה זו נכונה גם אם הזיקה לאחר היא המנגנון שדרכו מזהה האדם את מה שהוא כבר ואת השוני שבינו לזולתו. אף שבמצב זה השיח מכוון אל העבר, שיח

מה שהם, אלא גם מה שהם יכולים להיות. וכך אפוא גם אם האפשרויות העתידיות הן עתה שוליות הן יכולות להיעשות רלוונטיות בזמנים ובמצבים אחרים. סיכומו של דבר, שיח זהות קונסטרוקציוניסטית הוא ההכרה המודעת בכך שהן העבר הן העתיד הריהם אפשרויותיו של האדם הבונה ומעצב את עצמו.

המסקנה העולה מניתוח זה היא, שזהות יהודית אותנטית אינה מציינת משהו מסוים אחד; יש זהויות יהודיות אותנטיות שונות, ואין בהן אחת שערכה גבוה משל זולתה (ראו שרמה 2000, עמ' 144).

## י. שיח זהות יהודית וזיהוי: עיון נוסף ביחסי זהות וזיהוי

בסעיף ב הבחנתי בין זהות לזיהוי. השאלה שאני מבקש עתה לעורר היא: האם כינון שיח זהות קונסטרוקציוניסטית מחייב ויתור על הזיהוי של הנוטלים בו חלק? כפי שראינו בסעיף ב זיהוי אינו קשור בקשר הכרחי לזהות. לעתים הוא אף ממיר את הזהות של יחידים וקבוצות וכולאם ב"מבט" של מי שמכונן את הזיהוי. ההשתלטות על האחר באמצעות זיהוי נוטלת ממנו את מלאותו העצמית, וממקמת אותו בהקשרי משמעות שאינם שלו עצמו. מבחינות אלו הזיהוי הוא גורם מפריע לשיח הזהות.

ברם שיח זהות קונסטרוקציוניסטית, כשיח דיאכרוני וסינכרוני, מאפשר תפיסה אחרת ושונה של הזיהוי. אם אכן שיח זהות הוא כניסה אל הקשר היסטורי-תרבותי-חברתי, הרי שהזיהוי צריך להיות קשור בהקשר זה עצמו (השוו בן רפאל 2001, עמ' 19). מאחר שהשיח הקונסטרוקציוניסטי מתגוון ומשתנה, אי אפשר שהזיהוי של הנוטלים חלק בשיח יהיה קשור לגילום אפשרי אחד של השיח. לפיכך זיהוי של יהודי כיהודי אינו יכול להיעשות באמצעות שמירת המצוות, למשל. שכן אפיון זה מתייחס לאפשרות כללית אחת של הזהות היהודית, היא האפשרות של הזהות הדתית. מאותו הטעם עצמו הזיהוי של היהודי כיהודי אינו יכול להיות כזה שישלול את עצם הכניסה לשיח הזהות.

לפיכך הזיהוי של יהודי כיהודי אינו יכול להתבסס על התודעה הסובייקטיבית של היחיד. הזיהוי הקונסטרוקציוניסטי של היהודי כיהודי צריך אפוא להתרחק מגילום פרטיקולרי של הזהות היהודית, ובעת ובעונה אחת צריך לאפשר אותו.

משמע, הזיהוי צריך להיגזר מהממדים הכלליים של שיח הזהות, המבטאים את הדמיון המשפחתי שבין הזהויות היהודיות. לפיכך הזיהוי צריך להיות קשור לעצם הכניסה לשיח הזהות היהודי. זיהוי זה צריך אפוא לבטא, באופן סמלי למצער, את ההיבטים ההיסטוריים-תרבותיים מצד אחד ואת ההיבט הקולקטיביסטי הנושא את התרבות וההיסטוריה מצד אחר.

במסגרת קווי מתאר אלו השימוש בזיהוי האתני היהודי הקלסי נראה סביר ביותר. שכן הזיהוי המשפחתי מסמל את השיבה אל הגרעין הראשוני נושא התרבות - המשפחה. המשפחה היא המוצא והמקור; "היא מהווה לו [=ליחיד] התחלה כפרט הן במובן הגופני והן במובן הנפשי-הרוחני" (שביד 1974, עמ' 35). תהא משמעותה של התרבות שהמשפחה נושאת אשר תהא, המשפחה היא, בראש ובראשונה, תא התרבות הגרעיני, נושאת המורשת. אין היא רק תא ביולוגי המשמש מצע לגדילה. היא התא שדרכו מועברות השפה, המסורת והפרקטיקה. לפיכך המשפחה היא היסוד הראשוני בזיהוי המבטא השתייכות לקולקטיב תרבותי-היסטורי. השיוך האתני למשפחה היהודית הוא אפוא שיוך תרבותי, ולא שיוך ביולוגי.

הנכרי המתגייר אינו מצטרף אך ורק לקונפסיה דתית או למערכת פרקטיקות שעמן הוא מזדהה. באמצעות טקס הגיור הוא "נולד" לקולקטיב האתני היהודי, שהוא נושא התרבות המורחב יותר מהתא המשפחתי: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב ע"א ובמקבילות); וראו זוהר ושגיאת תשנ"ה, פרק 14). אכן המתגייר אינו נולד למשפחה יהודית מסוימת אלא לקולקטיב היהודי עצמו; לפיכך אין לו קשרי שארות עֵבְרָיִים בתוך משפחה יהודית, אלא הוא קשור במישרין לקולקטיב עצמו (ראו זוהר ושגיאת תשנ"ה).

זיהוי זה אינו אמור להחליף את שיח הזהות ואף לא לקבע אותו.

אין למצוא בזיהוי מה שאין בו; הוא ביטוי סמלי של ההכרה כי זהות יהודית מתכוננת מתוך זיקה לקולקטיביות היהודית בשלל גילוייה ההיסטוריים-תרבותיים.

תפיסה זו של מתווה הזיהוי היהודי אינה חזרה אל התפיסה ההלכתית של הזיהוי היהודי; היא מרחיקת לכת ממנה. כדי להבהיר עניין זה, אני מבקש לחזור אל סוגיית האח דניאל, הוא דניאל אוסולד רופאיזן, ולפסק הדין של השופט זילברג, שהיטיב לחזור אל משמעות הזיהוי היהודי. אדם זה נולד כיהודי, ובמלחמת העולם השנייה חירף את נפשו והציל רבים מאחיו. לאחר מכן המיר את דתו ונעשה נזיר נוצרי. אחרי המלחמה, בתור נזיר נוצרי, עלה לישראל וביקש להיות מזוהה כיהודי. השופט זילברג היה מודע לכך, שמבחינה הלכתית מעמדו של האח דניאל הוא ברור: מי שנולד יהודי הריהו יהודי, "אף על פי שחטא ישראל הוא" (זילברג תשמ"ו, עמ' 382-387), לפיכך הוא מסכם וקובע: "אילו סברתי שהמונח 'יהודי' בחוק השבות והמונח 'יהודי' בחוק שיפוט בתי דין רבניים, הם היינו הך, כלומר: יהודי על פי ההלכה של דיני ישראל, הייתי נענה למבקש, ועושה את הצו להחלטי" (שם, עמ' 387).

ברם, טוען השופט זילברג, זיהויו של אדם כיהודי צריך להיעשות לא על בסיס אדני ההלכה, אלא על בסיס התפיסות הרזות של משמעות המונח יהודי בקרב הקהילה היהודית עצמה. ובמונחים שלנו זיהויו של אדם כיהודי צריך להתבסס על המסגרת הבסיסית של שיח הזהות היהודית. במסגרת שיח זה אמת המידה ההלכתית אינה מספקת, ולפיכך האח דניאל אינו יכול להיחשב ליהודי. כך נימק זאת זילברג בשפתו החדה והפיוטית:

לא באתי להטיף פה דתיות ואין אני מייצג כאן שום השקפה ספציפית בנוגע להתפתחותו העתידה הרצויה של העם היהודי. יודע אני כי הדעות על הרצוי והמצוי חלוקות מאוד בישראל, לפי כל גווני הגוונים של הקשת הרוחנית הרחבה... אבל דבר אחד משותף לכל העם היושב בציון (חוץ ממעטים מועטים), והוא: אין לנו מנתקים את עצמנו מן העבר ההיסטורי, ואין לנו מתכחשים

למורשת אבות. שונים הצינורות, שונות המסקנות, אך אין אנו סותמים את הבראות... כזה וכזה הוא מטענו הלאומי של יהודי בישראל – בין אם הוא דתי, בין אם הוא לא דתי, ובין אם הוא אנטי דתי, אם יאבה ואם ימאן, קשור הוא בטבורו אל ההיסטוריה היהודית: ממנה הוא שואב את שפתו וניביה... האח דניאל יהיה אוהב ישראל, את זה הוא הוכיח, ובזה איני מפקפק. אבל האח הזה יהיה אוהב מן החוץ – "אח רחוק" – לא יטול חלק ולא יהיה לו יחס אמיתי אל עולמה של היהדות. התערותו בחברה היהודית הישראלית, וחיבתו הכנה אליה, לא ימלאו מקומה של ההזדהות הפנימית החסרה (שם, עמ' 388).

הטענה המרכזית של השופט זילברג היא אפוא, שזיהוי של אדם כיהודי מותנה בכניסתו לשיח הדיאכרוני היהודי. ללא כניסה זו יכול אדם להזדהות מבחינה סובייקטיבית עם הקולקטיב היהודי, אך הוא לא יזוהה כיהודי; דהיינו לא ייעשה בשל כך חבר בקולקטיב זה (ראו עוד פסק דינו של זילברג בסוגיית שליט – שם, בפרט עמ' 406). אפשר כמובן לערער ולהרהר מחדש על הביטויים הסמליים המדויקים הכלולים בזיהוי. ברם במחשבה הביקורתית המוצעת כאן למסורת ההיסטורית-התרבותית עצמה יש משקל חשוב; האתניות היהודית בקוויה הכלליים היא יסוד מזהה משותף במשפחת הזוהיות היהודיות בעבר ואף בהווה (ראו ובר 1994, עמ' 80).

במאמר זה ניתחתי את אופני שיח הזהות היהודית, והצבעתי על היתרונות שיש לשיח הזהות היהודית הקונסטרוקציוניסטית על פני שיח הזהות היהודית המהותנית. מעבר ליתרונות אלו ברור למדי ששיח זהות יהודית מהותנית, שאינו מכבד את מכלול הגילויים של הקיום היהודי, מרים תרומה נכבדה לפרימת קשרי הזיקה והסולידריות שבין הקבוצות היהודיות השונות. מי שבעיני זולתו אינו חי חיים יהודיים מלאים, מי שעולמו נתפס כנחות מבחינה יהודית על פני עולמו של האחר, עשוי לחוש זרות וניכור כלפי מי שממקם אותו בשולי הקיום היהודי. בניגוד

לכך שיח זהות קונסטרוקציוניסטית המכיר במלאות של אופני הקיום היהודיים השונים עשוי לתרום להידוק קשרי האחוה והקרבה בין הקבוצות היהודיות השונות.

מעבר משיח זהות מהותנית לשיח זהות קונסטרוקציוניסטית אינו עניין של מה בכך; הוא כרוך בשינוי דיספוזיציות בסיסי של יחידים וקבוצות כלפי עצמם וכלפי זולתם. מבחינה זו מאמר זה מתווה את השיקולים העשויים לגרום לשינוי הדיספוזיציות, ובכך הוא עשוי לתרום לשינוי במרקם חברתי היהודי עצמו.

---

\* המחקר לקראת מאמר זה מומן על ידי מרכז רפפורט למניעת התבוללות באוניברסיטת בר-אילן. תודתי לד"ר צבי זוהר מנהל המרכז על התמיכה והסיוע. חברים רבים קראו טיוטות שונות של המאמר, והערותיהם הועילו לשיפור. תודתי נתונה למשתתפי הסמינר של מרכז רפפורט, ובמיוחד אריאל טואף, ברוך זיסר, מריו מיקולינסר, משה הלינגר, צבי זוהר וידידה שטרן, שלא חסכו ממני את ביקורתם המחמירה והבונה כאחת. תודה מיוחדת לחבריי מנחם מאוטנר ודרור ינון, שליוו את כתיבתו של מאמר זה באהדה ובביקורת בונה; כתמיד הערותיהם והארותיהם קולעות לחוט השערה. כמו כן אני מודה לעדי אופיר ולנחם אילן. לבסוף תודה לעוזרי אבשלום וסטרייך על הסיוע באיתור המקורות, הקריאה הביקורתית והעזרה המתמדת.