

# Integration? אינטגרציה?

Tal Hever-Chybowski  
טל חבר-חיבובסקי

# 1. Was ist Integration?

Wenn von »Integration« die Rede ist, so ist nicht klar, wer das Objekt und wer das Subjekt der Handlung ist. Bedeutet »Integration«, dass man *jemanden* integriert, also das Verb verstanden in seiner transitiven Bedeutung (unter Einnahme des herrschenden Blickwinkels) oder bedeutet es eher, *sich* integrieren (aus der Perspektive der Minderheit)? Diese Doppeldeutigkeit ist durchaus nicht zufällig vorhanden; ihr Zweck besteht darin, Integration für beide Handelnden vorteilhaft aussehen zu lassen. Analog zu anderen Grundbegriffen der politischen Sprache der Neuzeit (wie beispielsweise »Aufklärung«, »Demokratie«, »Modernisierung«) setzt auch »Integration« einen Prozess des Fortschritts voraus, von dem behauptet wird, er erfolge im Interesse aller. Demnach gibt die Integration vor, zwei gleichberechtigte Subjekte zu haben – diejenigen, die *integrieren* und diejenigen, die *integriert werden* müssen, gleichermaßen einzuschließen.

Wenn man jedoch den wahren Agierenden hinter dem Begriff der Integration aufdecken möchte, so sollte man fragen: Wer nutzt den Begriff? Minderheiten benötigen den Begriff »Integration« nicht – sie benötigen Rechte. »Integration« ist das Produkt eines Herrschaftsdiskurses und wird tagtäglich durch Herrschaftsinstitutionen repliziert: in Regierungsbehörden, in Bildungseinrichtungen, in den Medien. Für die Herrschaft besteht die Funktion der Integration in ihrer Kapazität, die Aufmerksamkeit von der organisierten Gewalt abzulenken, welche die Herrschaft auf die Objekte der Integration ausübt – im Mittelmeer, an den Grenzkontrollen, in den Vorstädten, durch »Ausländer«-Behörden, in Haftanstalten, bei Abschiebungen.

Integration ist ein universalistisch-humanistischer Schein, dessen Funktion es ist, die fundamentale Intoleranz der Herrschaftssysteme gegenüber dem Partikularen zu verschleiern. Trotz der Heuchelei, zwischen den verschiedenen Teilen der Gesellschaft »Unterschiede zu beseitigen«, funktioniert Integration als Mechanismus, welcher deutlich markiert, wer zur Herrschaft gehört und wer nicht. Der Aufruf zur Integration unterstreicht demnach das »Anderssein« und macht es erst zu einem Problem, welches paradoxerweise durch Integration gelöst werden soll. Entgegen ihrer eigenen Behauptung ist Integration in Wahrheit folglich die Ablehnung des Hybriden, des Anderen, des Partikularen, welches von ihr zudem in »ein Ghetto« verlagert wird – ein Begriff, der oft benutzt wird, um diejenigen zu pathologisieren, die den Integrationsprozess durchmachen sollen.

Als ein Begriff, der durch Herrschaft ins Leben gerufen worden ist, ist Integration der Nachfolger von »Assimilation«. Letzterer Begriff ist aus der Mode gekommen, nachdem seine falschen Versprechen sich in Konzentrationslagern aufgelöst hatten. Obwohl sich Integration als eine »aktualisierte Fassung« der Assimilation präsentiert, als Antithese zu nationalistischem und rassistischem Separatismus, gründet sie nichtsdestotrotz auf Prinzipien der Segregation und Diskriminierung.

# 2. Mitmachen oder nicht mitmachen?

»Eintausend Wörter zu Integration«, so lautete die an mich gerichtete Bitte von Ohad Ben-Ari, dem künstlerischen Leiter des ID Festival Berlin, welches nun bereits zum dritten Mal stattfindet. Zunächst zögerte ich. »Ich habe ein Problem mit ‚Integration‘«, sagte ich ihm. Aber er hatte meine Reaktion erwartet und meinte, diese Erwiderung sollte den Auftrag schon rechtfertigen. Jedoch galten meine Bedenken nicht lediglich dem Thema des Festivals – gerade nach Ben-Aris Bereitschaft, das kritische Fragezeichen hinzuzufügen: »Integration?«. Mein Zögern war vielmehr den Beitrittsbedingungen geschuldet, das heißt, den diskursiven Bedingungen um das Festival herum. Sollte ich mich ihm anschließen, so fürchtete ich, könnte das für mich die Vereinnahmung (Kooptation) in einen ideologischen Diskurs zu Diensten eines Herrschaftssystems bedeuten.

Dieses Dilemma wurde zuvor bereits 2015 präsentiert, als das ID Festival zum ersten Mal und zeitgleich mit dem 50. Jahrestag der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Staat Israel und der Bundesrepublik Deutschland stattfand. Der Name »ID« wurde unter anderem deswegen gewählt, weil er die Initialen von »Israel« und »Deutschland« verbindet. »Dieser Jahrestag zelebriert im Grunde die Institutionalisierung der Waffenversorgung des Staates Israel durch Deutschland im Jahr 1965. Wieso sollte ich mich dann beteiligen?«, fragte ich Elad Lapidot, der damals für eine Serie »philosophischer Kabarets« verantwortlich war – Diskussionsrunden, die der Erforschung von Schlüsselbegriffen des ID Festivals gewidmet waren. Wie könnte ich mich außerdem einer begriffsphilosophischen Diskussion anschließen, welche die Beziehungen zwischen den Begriffen »Israel« und »Deutschland« als etwas zelebriert, was gerade einmal vor 50 Jahren begonnen habe. »Israel«, was schon seit Generationen die Bezeichnung für das jüdische Volk ist, ist seit mehr als eintausend Jahren Teil von »Deutschland«. Es ist natürlich für Staaten (also Machtstrukturen, welche das Monopol auf Gewalt, aber auch Sprache einfordern) geschickt, die Geschichte von »Israel und Deutschland« erst im Jahre 1965 beginnen zu lassen und beispielsweise den August 1938 zu überspringen. Damals hatte »Deutschland« alle jüdischen Männer, deren Namen nicht auf ihre jüdische Identität hinwiesen, gezwungen, den Namen »Israel« anzunehmen. Wenn also die deutsche Kanzlerin »Israels Sicherheit« zur deutschen Staatsröson erklärt, repräsentiert sie einen Machtdiskurs, welcher den Begriff »Israel« als extern in Beziehung zu Deutschland ansieht; als etwas, das hierzulande keine reale historische Existenz habe. Dieser begriffsgeschichtliche Diskurs, welcher sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, ist vergessen darauf, sich mit der »Israel-Frage« (wörtlich der »Judenfrage«) nicht hier in Aschkenas (d. h. in Deutschland), sondern eher dort, was man den »Nahen« Osten nennt, zu beschäftigen. Nah, jedoch fern genug.

Zudem vermutete ich damals, dass das ID Festival Berlin in Wahrheit Teil der »Hasbara«-Kampagne (ein Euphemismus für Propaganda mit der wortwörtlichen Bedeutung »Erklärung«) des Staates Israel sein könnte, welche gerade darauf

abzielt, unabhängige hebräische und jüdische Aktivitäten in Berlin zu vereinnahmen und sich anzueignen. Indes erklärten die Organisatoren des Festivals, dass die Absicht dieser Veranstaltung unter anderem sei, den Fragen israelischer Identität in Deutschland nachzugehen sowie zugleich eine unabhängige kulturelle Aktivität in Berlin voranzubringen – und keineswegs, Kunst im Auftrag von Staaten zu mobilisieren. Die Organisatoren bestätigten, dass das Festival lediglich von hiesigen deutschen Behörden finanziell unterstützt sei und dass die mit dem Festival verbundenen gedruckten und online verfügbaren Veröffentlichungen keinerlei institutionelle »Hasbara«-Stempel aufweisen würden.

Nichtsdestotrotz hatte ich immer noch das Gefühl, dass die Einordnung der Beziehungen zwischen »Israel« und »Deutschland« als etwas, was vor 50 Jahren begonnen habe, dem hegemonialen Diskurs zweier Staaten dient sowie danach strebt, ganze Segmente einer gemeinsamen Begriffsgeschichte auszulöschen und somit stattdessen eine verkürzte und unvollständige Begriffsgeschichte darzubieten. Einer solchen begrifflichen Amnesie zuzustimmen und zugleich den Begriff »Israel« als extern und abgeschieden von »Deutschland« zu betrachten, während man die lange Geschichte »Israels in Deutschland« ignoriert, bedeutet nicht weniger, als sich an der Auslöschung der Vergangenheit, an einer linguistisch-historischen Ignoranz und nationalistischer Zelebrierung zu beteiligen.

Lapidot hatte vorgeschlagen, dass ich all dies in meinem Vortrag auf dem Festival sagen sollte. Das habe ich also getan. Er glaube, dass meine Teilnahme effektiver sein würde als eine Diskussion in einem privaten Rahmen. In diesem Fall waren die politischen Vorteile einer Teilnahme zahlreicher als die Nachteile. Ich hatte Angst vor Vereinnahmung und zugleich vor dem problematischen Bemühen, mir die Finger durch Zurückhaltung nicht schmutzig machen zu wollen.

Dieses Dilemma ist vergleichbar mit der Herausforderung, eine effektive Rolle in einer hegemonialen Gesellschaft, Kultur und in einem hegemonialen Diskurs anzunehmen, ohne sich mit den jeweiligen Unterdrückungsmechanismen, die in Wahrheit hinter der Aufforderung zur Integration verborgen liegen, einverstanden zu erklären, beziehungsweise in diese einzuwilligen.

### 3. Was soll man tun?

Die Parabel vom *Indik* von Rabbi Nachman von Brazlaw (übersetzt aus dem Hebräischen)

Ein Prinz wurde eines Tages verrückt und dachte, er sei ein Truthahn, ein *Indik* [auf Jiddisch]. Er fühlte sich gezwungen, nackt unter dem Tisch zu sitzen und Knochen und Brotkrumen aufzupicken – wie ein *Indik*. Alle Ärzte gaben die Hoffnung auf, ihm helfen und ihn heilen zu können. Der König war tief betrübt.

Ein Weiser kam und sagte: »Ich werde versuchen, ihn zu heilen«. Der Weise zog sich aus, setzte sich neben den Prinzen nackt unter den Tisch und pickte wie dieser Brotkrumen und Knochen auf.

»Wer bist du und was tust du hier?«, fragte der Prinz.

»Was machst *du* hier?«, fragte der Weise.

Sie saßen auf diese Art eine Zeit lang zusammen, bis sie sich aneinander gewöhnt hatten. Dann signalisierte der Weise den königlichen Dienern, dass sie ihnen Hemden herüberwerfen sollten.

Der *Indik*-Weise sagte zum Prinzen: »Denkst du, dass ein *Indik* kein Hemd tragen darf? Man kann ein Hemd tragen und immer noch ein *Indik* sein«.

So zogen sie beide die Hemden an. Nach einiger Zeit gab der Weise erneut ein Zeichen und man warf ihnen Hosen herüber.

Wie schon zuvor fragte der Weise: »Denkst du, dass du kein *Indik* sein kannst, wenn du Hosen trägst?« Und so weiter. Und sie zogen die Hosen an und verfahren ebenso mit den übrigen Kleidungsstücken. Daraufhin gab der Weise ein Zeichen und sie warfen ihnen gewöhnliches Essen vom Tisch zu.

Der Weise fragte nun den Prinzen: »Denkst du, wenn man gutes Essen isst, *iz men keyn indik nisht? Men ken esn un oykh zayn an indik!* [auf Jiddisch: Denkst du, wenn man gutes Essen isst, ist man kein Truthahn mehr? Man kann solches Essen essen und immer noch ein Truthahn sein!]«. Sie verspeisten beide das Essen.

Dann sagte der Weise: »Denkst du, dass ein *Indik* unter dem Tisch sitzen muss? Man kann ein *Indik* sein und dennoch am Tisch sitzen«. Der Weise fuhr auf diese Weise fort und vermochte es, den Prinzen vollständig zu heilen.

Auf den ersten Blick beschreibt Rabbi Nachman von Brazlavs klassische Geschichte einen idealen Fall von Integration: Am Ende der Geschichte ist der Prinz vollständig von seinem Wahnsinn – also von seinen partikularistisch-pathologischen Verhaltensmustern – geheilt und findet sich wieder in die Gemeinschaft der Menschen ein. Der Weise zeigt ihm durch Worte und Handlungen, dass man Kleidung tragen kann, am Tisch sitzen und essen kann wie jeder andere, ohne jemals aufzuhören, ein *Indik* zu sein. In der Tat durchläuft der Prinz einen Integrationsprozess, ohne seine Identität zu leugnen, so eigenartig dies auch klingen mag. Genau dies ist letzten Endes das Versprechen der Integration: es seinen Objekten ermöglichen, sich sowohl in die Gesellschaft zu integrieren, als auch gewisse Teile der besonderen Identität beizubehalten.

Jedoch verrät ein genauerer Blick auf die Geschichte mehr – ihr facettenreiches Narrativ, ihre hybride Sprache, ihr Kontext als chassidische Erzählung – all das untergräbt die Interpretation, nach der die Moral der Geschichte Integration sein soll. In Wahrheit bricht eine solche Interpretation in sich zusammen, sobald man bedenkt, dass das Objekt der Integration in der Geschichte, der Prinz, keine Minderheit repräsentiert, sondern vielmehr die Herrschaftsmacht selbst. Die Geschichte der Re-Integration des Prinzen am königlichen Esstisch ohne Aufgabe seiner Identität als Truthahn stellt keinen ernst gemeinten Aufruf zur Integration dar, sondern ist

eher eine wilde Parodie auf das Ideal Mendelssohns, welches später in Jehuda Leib Gordons Gedicht »Steh auf, mein Volk« (1866) wie folgt formuliert werden sollte:  
»Sei ein Mann auf der Straße und ein Jude in deinem Zelt«.

Die Lesart der Geschichte als eine Parodie auf Integration bringt den Mechanismus der Pathologisierung und Manipulation des Integrationsdiskurses ans Tageslicht, aber sie beantwortet nicht die Frage: »Wie soll man mit dem Aufruf zur Integration umgehen?« In der Tat beschreibt die Geschichte keine eindeutige Haltung, welche eine adäquate Antwort auf die Forderung nach Integration sein könnte. Schließlich würde sogar der Aufruf, der Integration zu widerstehen, letzten Endes eine Einwilligung in den Integrationsdiskurs und Vermehrung desselben bedeuten.

Ein separatistischer Aufruf, Integration abzulehnen, würde keinen Solidaritätsakt mit einer Minderheit konstituieren, die einfach nur versucht, ihr eigenes Leben zu gestalten, ohne dass die ihr eigene Identität als zu heilende Pathologie wahrgenommen wird. Aus Solidarität zu handeln bedeutet vielmehr, die diskursiven Mechanismen der Integration zu entlarven und kritisch zu unterminieren. Eine Möglichkeit, auf diese Weise zu handeln, wäre, sich dem Prinzen unter dem Tisch temporär anzuschließen und zu sagen: »Ich bin ein Truthahn«, sich folglich am Machtdiskurs mit der Hoffnung, ihn zu verändern, zu beteiligen. Nichtsdestoweniger scheint es um einiges wünschenswerter, hybride und diasporische Alternativen zu erkunden, die außerhalb des Integrationsmodells liegen.

\*Tal Hever-Chybowski ist Gründer und  
Herausgeber von *Mikan Ve'eylakh*:  
*Zeitschrift für diasporisches Hebräisch*  
(Berlin und Paris).

---

(Übersetzung aus dem Englischen: Elisabeth Schäfer)

# 1. What is integration?

When talking about 'integration' it is unclear who is the object and who is the subject of the action. Does 'integration' mean integrating *someone* as a transitive verb (that is, from the hegemony's point of view) or rather integrating *oneself* (from the minority's perspective)? But this ambiguity is not accidental; its role is to present integration as benefiting both parties. Similarly to other key-concepts in modern political language (e.g. 'enlightenment', 'democracy', 'modernization'), 'integration', too, presupposes a process of progress which, allegedly, is in everybody's interest. Thus, integration claims to have a mutual subject, comprising both those who *integrate* and those who are to be *integrated*.

However, in order to uncover the true agent behind integration one can ask: who is producing the concept? Minorities do not need the concept 'integration'; they need rights. 'Integration' is a product of the discourse of hegemonic power, which replicates it daily in its institutions: government offices, educational institutions, the media. For the hegemony, the function of integration lies in its capacity to divert attention from the organized violence it produces against the very objects of integration: in the Mediterranean, in border controls, in the suburbs, in immigration offices ("foreigner offices"), in detention centers, and through deportations.

Integration is a universalist-humanistic pretense, whose function is to conceal the fundamental intolerance of hegemonic power systems toward manifestations of the particular. In spite of its pretense to "work-out the differences" between various parts of society, integration functions as a mechanism that clearly marks who does and who does not belong to the hegemony. The call for integration underlines otherness and fabricates it as a problem which should be solved, paradoxically, through integration. Contrary to its claims, integration is, in fact, a rejection of the hybrid, of the other, of the particular, which it positions in what it calls "a ghetto", a term which is often used to pathologize those who are required to undergo the process of integration.

As a concept originating in hegemonic power, integration is the successor of 'assimilation', a concept which went out of vogue after its false promises dissipated in the concentration camps. Although integration presents itself as an "updated version" of assimilation, as an anti-thesis to national and racial separatism, it is nevertheless similarly based on principles of segregation and discrimination.

# 2. To join or not to join?

"A thousand words on integration". That was the request of Ohad Ben-Ari, artistic director of ID Festival Berlin for the past three years. I hesitated at first. "I have a problem with 'integration'", I said. But he, expecting my reaction, said that this

alone should justify the commission. However, my concerns were not only with the theme of the festival, especially after Ben-Ari's willingness to add the critical question mark – "Integration?". My hesitation was over the terms of accession, that is, over the discursive conditions behind the festival, in which joining, I was afraid, could mean being co-opted into an ideological discourse in service of hegemonic systems of power.

This dilemma was already presented in 2015, when the first edition of ID Festival coincided with the 50th anniversary of diplomatic relations between the State of Israel and West Germany. The name "ID" was chosen, among other reasons, for it combined the initials of 'Israel' and 'Deutschland'. "This anniversary basically celebrates the institutionalizing of arms supply from Germany to the State of Israel in 1965; why then should I join?", I asked Elad Lapidot, who was then in charge of the "philosophical cabarets", a series of discussion panels dedicated to explore key-concepts of the festival. Moreover, how could I join a philosophical-conceptual discussion within a celebration which represents the relations between the concepts 'Israel' and 'Deutschland' as something that began only 50 years ago? 'Israel', which has been the name of the Jewish people for generations, is part of 'Deutschland' for over one thousand years. It is, of course, convenient for states (that is, for systems of power which claim monopoly not only over violence, but also over language) to begin the history of 'Israel' and 'Deutschland' only in 1965, skipping, for example, over August 1938, when 'Deutschland' ordered to add the name 'Israel' to all Jewish men whose first name did not suggest their Jewish identity. Thus, when the German Chancellor proclaims that the "security of Israel" is Germany's reason of state, she represents a discourse of power which assumes the concept 'Israel' as external to 'Deutschland', and not as having a real historical existence here. Such historical-conceptual discourse, which developed after the Second World War, is keen on dealing with the "Question of Israel" (literally, the "Judenfrage") not here, in Ashkenaz (i.e. Germany), but rather over there, in what is called the "Near" East (Nahost). Near, yet sufficiently far.

Furthermore, I suspected back then that ID Festival Berlin might, in fact, be a part of the State of Israel's 'Hasbara' campaign (euphemism for propaganda, literally meaning "explanation"), which attempts now to co-opt and appropriate the independent Hebrew and Jewish cultural activities in Berlin. However, the festival organizers explained that the purpose of the ID Festival Berlin was to explore, among other things, questions of Israeli identity in Germany, while promoting an independent cultural activity here, and not in any way to mobilize art in the service of states. The organizers confirmed that the festival was financially supported by local German authorities only and would not feature any 'Hasbara' institutional stamps on its printed and online publications.

Nonetheless, I still felt that marking the relations between 'Israel' and 'Deutschland' as something that began 50 years ago serves a hegemonic discourse of two states seeking to erase whole segments of this shared conceptual

history, and to imagine a shortened and incomplete conceptual history in its stead. Consenting to such amnesia and accepting the concept 'Israel' as external and separate from 'Deutschland', while ignoring the long history of "Israel in Deutschland", meant to take part in the erasure of the past, in a linguistic-historical ignorance and in a nationalistic celebration.

Lapidot suggested that I should say all of this in my lecture at the festival. And so I did. He believed that my participation would be more effective than having this discussion in a private setting. In this case, the political advantages of joining were bigger than its disadvantages. I was afraid of co-optation and, at the same time, of the problematic effort "to stay clean" through seclusion.

This dilemma is comparable to the challenge of assuming an effective role in a hegemonic society, culture and discourse without conforming or consenting to the oppression mechanism behind its call for integration.

### 3. What can one do?

The Parable of the *Indik* by Rabbi Nachman of Breslov  
(translated from Hebrew)

A prince once became mad and thought that he was a turkey, which is called [in Yiddish] *indik*. He felt compelled to sit naked under the table, pecking at bones and pieces of bread, like an *indik*. All physicians gave up hope of helping him and of curing him. The king grieved dearly.

A sage arrived and said, "I will undertake to cure him". The sage undressed and sat naked as well under the table, next to the prince, also picking crumbs and bones.

"Who are you? And what are you doing here?" asked the prince.

"What are you doing here?" replied the sage.

"I am an *indik*", said the prince.

"I am also an *indik*", said the sage.

They sat together like this for some time, until they got used to each other.

Then, the sage signaled the king's servants to throw them shirts.

The *indik*-sage said to the prince, "Do you think that an *indik* cannot wear a shirt? One could wear a shirt and still be an *indik*".

With that, the two of them put on shirts. After a while, the sage again signaled and they threw them pants.

As before, the sage asked, "Do you think that you cannot be an *indik* if you wear pants?" etc. And they put on pants. And so with all other garments.

Then he signaled and they threw them regular food from the table.

The sage then asked the prince, "Do you think that if one eats good food *iz men keyn indik nisht? Men ken esn un oykh zayn an indik!* [in Yiddish: Do you think that if one eats good food one is no longer a turkey? One can eat such

food and still be a turkey!]" They both ate the food.

Then the sage said, "Do you think that an *indik* must sit under the table? One can be an *indik* and still sit at the table".

The sage continued in this manner until he completely cured the prince.

At first glance, Rabbi Nachman of Breslov's classical tale seems to describe an ideal case of integration. At the end of the story, the prince is completely cured of his madness – that is, of his particularistic-pathological behaviors – and rejoins the society of humans. The sage shows him, in words and in actions, that one may wear clothes, sit and eat at the table like everyone else, without ever stopping being an *indik*. Indeed, the prince goes through integration without denying his identity, peculiar as it may be. And this, after all, is what integration promises: to allow its objects to integrate while keeping certain parts of their particular identity. However, another look at the details of the story – its multifaceted narrative, its hybrid language, its context as a Hasidic tale – undermines the interpretation according to which the moral of the story is integration. In fact, such interpretation collapses when considering that the object of integration in the story, the prince, does not represent any minority group, but rather personifies hegemonic power itself. The tale of the prince's re-integration at the royal dinner table without letting go of his identity as a turkey is no sincere call for integration, but rather a wild parody on the Mendelssohnian ideal, later formulated in J. L. Gordon's poem "Awake, my people!" (1866) with the famous verse: "Be a man on the street and a Jew in your tent".

Reading the tale as a parody on integration exposes the mechanism of pathologization and manipulation of the integration discourse, but it does not provide a sufficient answer to the question: "How should one cope with the call for integration?" Indeed, the tale does not offer an unambiguous stance as to the proper response to integration. For even a call to resist integration means, eventually, consenting and replicating the integration discourse.

A separatist call to reject integration does not constitute an act of solidarity with a minority which simply seeks to live its life without having its particular identity perceived as a pathology to be cured. To act in solidarity means, rather, to expose and to critically undermine the discursive mechanisms of integration. One way to do that is to temporarily join the prince under the table and to say "I am a turkey", that is, to join the discourse of power with the hope to change it. However, it seems much preferable to propose hybrid and diasporic alternatives outside of the integration model altogether.

\*Tal Hever-Chybowski is founder and editor of *Mikan Ve'eylakh: Journal for Diasporic Hebrew* (Berlin and Paris).

(Translated from Hebrew by Ohad Ben-Ari)

אמר לו: „אני אינדיק!“.

אמר לו: „אני גם כן אינדיק!“.

וישבו שניהם יחד כך איזה זמן. עד שנעשו רגילים זה עם זה. ואז רמז החכם לבני הבית להשליך להם כתונות.

ואמר החכם ה„אינדיק“ לבן המלך: „אתה חושב שאינדיק אינו יכול לילך עם כתונת? יכולים להיות לבושים כתונת ואף על פי כן יהא אינדיק“.

ולבשו שניהם הכתונות. ואחר איזה זמן רמז והשליכו להם מכנסיים.

ואמר לו החכם גם כן כנילי: „אתה חושב שעם מכנסיים לא יכולים להיות אינדיק?!“ וכי עד

שלבשו המכנסיים. וכן עם שאר הבגדים. ואחרי־כן רמז והשליכו להם מאכלי־אדם מהשולחן.

ואמר לו: „אתה חושב שאם אוכלים מאכלים טובים איז מען קיין אינדיק נישט? מען קען עסן און

אויך זײַן אָן אינדיק! [אתה חושב שאם אוכלים מאכלים טובים אז כבר אי אפשר להיות תרנגול

הודו? אפשר גם לאכול וגם להיות תרנגול הודו!] ואכלו.

ואחרי־כן אמר לו: „אתה חושב, שאינדיק מוכרח להיות דווקא תחת השולחן? יכולים להיות

אינדיק ולהיות אצל השולחן!“.

וכן התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי.

דממה, במבט ראשון, שסיפורו הקלאסי של ר' נחמן מברסלב מתאר מקרה אידאלי של אינטגרציה: בסוף הסיפור נרפא בן המלך משגעונותיו – מהתנהגותיו הפרטיקולריסטיות הפתולוגיות – ומצטרף לחברת בני־האדם. החכם מראה לו במילים ובמעשים שאפשר ללוש כתונת ומכנסיים, לצאת אל מחוץ לשולחן ולאכול כמו כלם. ושאת כל זה ניתן לעשות מבלי להפסיק להיות תרנגול הודו. אכן, בן המלך עובר אינטגרציה מבלי להתכחש לזהותו, משונה ככל שזו תהיה. זוהי, הרי, הבטחה של האינטגרציה: לאפשר לנמענה להשתלב בחברה תוך שמירה על חלקים מסוימים בהותם הפרטיקולרית.

ואולם, עיון נוסף בפרטי הסיפור – בעלילתו הרב־משמעית, בלשונו היברידית, ובהקשר כסיפור חסידי – סודק את הפרשנות שלפיה מוסר ההשכל של הסיפור הוא אינטגרציה. למעשה, פרשנות זו קורסת כבר לנוכח העובדה שמושא האינטגרציה בסיפור, בן המלך, לא מייצג שום קבוצת מיעוט, אלא את השררה עצמה. סיפור השתלבותו מחדש של בן המלך בשולחן משפחת המלוכה, מבלי לוותר על זהותו כתרנגול הודו, אינה קריאה כנה לאינטגרציה, אלא פחדיה פרועה על האידיאל המנדלוסיני שלימים ניסח יהודה לייב גורדון בשורה המפורסמת „הַיָּה אָדָם בְּצַאתְךָ יְהוּדִי בְּאַהֲלֶךָ“ בשירו „הקיצה עמי!“ (1866).

קריאת הסיפור כפחדיה על אינטגרציה חושפת את מנגנוני הפתולוגיזציה והמניפולציה של השיח, אך אינה מספקת תשובה של ממש לשאלה: כיצד ניתן להתמודד עם הקריאה לאינטגרציה? אכן, הסיפור נמנע מהבעת עמדה חד־משמעית ביחס לתגובה הראויה לאינטגרציה. הרי גם קריאה להתנגדות לאינטגרציה פירושה, בסופו של דבר, אישור ושכפול של שיח האינטגרציה.

המעשה הסולידרי כלפי מיעוט המבקש לחיות את חייו מבלי שזהותו הפרטיקולריות תיתפס כפתולוגיה הזקוקה לשיקום אינו התנגדות בדלנית לאינטגרציה, אלא חתירה ביקורתית תחת מנגנוני השיח שלה וחשיפתם. דרך אחת לעשות זאת היא להצטרף אל בן המלך מתחת לשולחן ולקרא: „אני תרנגול הודו“. כלומר, להצטרף באופן ארעי אל השיח של מערכות הכוח על מנת לנסות לחולל בהן שינוי. ואולם, יכול להיות שעדיף להציע אלטרנטיבות היברידיות ודיאספוריות מחוץ למודל האינטגרציה בכלל.

\* טל חבר־חיבובסקי הוא מקימו ועורכו של כתב־העת מכאן ואילך: מאסף לעברית עולמית היוצא לאור בברלין ובפריז.

## א. מהי אינטגרציה?

כשמדברים על אינטגרציה לא ברור מי האובייקט ומי הסובייקט של הפעולה. האם אינטגרציה היא השאיפה „לשלב” מנקודת מבטו של הכוח, או שמה „להשתלב” מנקודת מבטו של המיעוט? ואכן, עמימות זו ביחס לסובייקט של אינטגרציה אינה מקרית. תפקידה של עמימות זו הוא לתאר את האינטגרציה כאינטרס, כביכול של שני הצדדים. בדומה למושגי יסוד אחרים בשפה הפוליטית של העת החדשה (נאורות, דמוקרטיה, מודרניזציה וכו'), מניחה גם האינטגרציה תהליך של קידמה, המתיימרת לשרת את כולם. האינטגרציה מציגה את עצמה, אם כן, כתהליך בעל סובייקט חדד, המורכב מן „המשתלבים” ו„המשתלבים” גם יחד.

אך על מנת לברר באופן ביקורתי את זהות הסובייקט במושג אינטגרציה יש לשאול תחילה: מיהו זה שנוקט בו? מיעוטים אינם זקוקים למושג אינטגרציה – הם זקוקים לזכויות. המושג אינטגרציה, לאמיתו של דבר, הוא תוצר של שיח השררה, המשכפל אותו מדי יום במוסדותיו: במשרדי השלטון, במוסדות החינוך, בתקשורת. חשיבותה של האינטגרציה עבור הכוח נעוצה ביכולתה להסיט את המבט מן האלימות המאורגנת של הכוח כלפי מושאיה של האינטגרציה: בים התיכון, בביקורת הגבולות, בפרוורים, במשרדי ה„זרים”, במחנות המעצר, בפעולות הגירוש.

אינטגרציה היא העמדת פנים הומניסטית-אוניברסליסטית שתפקידה לכסות על אי-הסובלנות היסודית של מערכות השלטון כלפי גלוייו של הפרטיקולרי. חרף יומרתה ליישב את ההבדלים בין „חלקי החברה השונים”, היא מתפקדת כמנגנון שמסמן בבירור מי שייך ומי אינו שייך להגמוניה. הקריאה לאינטגרציה מטעם הכוח מדגישה את האחרות וממציאה אותה כבעיה שבאופן פרדוקסלי יש לפתור באמצעות אינטגרציה. בניגוד להצהרותיה, אינטגרציה היא, למעשה, התנגדות להיבריד, לאִתְּךָ, לפרטיקולרי, שאותו היא ממקמת בתוך מה שהיא מכנה „גטו”, מושג המשמש אותה לפתולוגיזציה של אלו שעליהם „לעבור אינטגרציה”.

אינטגרציה היא ירשתה של „אסימילציה”, מושג שיצא משימוש כשהבטחות הסרק שלו התפוגגו במחנות הריכוז. אינטגרציה מציגה את עצמה, אמנם, כגירסה „משופרת” של אסימילציה, כניגודן של בדלנות לאומנית וגזענית, אך גם היא, כמותן, מושתתת על עקרונות של הפרדה והבחנה (דיסקרימינציה).

## ב. להצטרף או שלא להצטרף?

אלף מילים על אינטגרציה. זו היתה בקשתו של אוהד בן־ארי, אוצר ID Festival Berlin זו השנה השלישית. היסטית תחילה, יש לי בעיה עם אינטגרציה – אמרתי. אך הוא, שציפה מראש לתגובתי, הסביר שזאת הסיבה להזמנה. ואולם, היסוסי לא נבעו רק מנושא הפסטיבל, ובפרט לאחר שבן־ארי הסכים להוסיף את סימן השאלה הביקורתי: אינטגרציה? ההיסוסים נבעו מתנאי ההצטרפות, כלומר מתנאי-השיח סביב הפסטיבל עצמו, שבמסגרתם – חששתי – עלולה ההצטרפות להפוך להסתפחות או להתפקדות אל שורותיו של שיח אידאולוגי בשירות אותן מערכות הכוח הפועלות מאחורי המושג אינטגרציה.

הבעיה עלתה כבר ב־2015, בשנת הראשונה של הפסטיבל, שהופק בסמוך לציון חמישים שנה ליחסים הדיפלומטיים בין מדינת ישראל ובין גרמניה המערבית (השם ID נבחר, בין היתר, כראשי התיבות Israel-Deutschland). מה לי ולחגיגות היובל למיסוד אספקת נשק מטעם גרמניה למדינת ישראל? – שאלתי את אלעד ליפודי, שהיה אז ממונה על סדרה של „קברטים פילוסופיים” שהוקדשו

לביחור מושגי היסוד של הפסטיבל. אם הדיון הוא אכן פילוסופי-מושגי, איך אוכל להשתתף בפסטיבל שמייצג את היחסים שבין המושגים Israel ו־Deutschland כמשהו שהחל לפני חמישים שנה? הלא „ישראל”, שמו של העם היהודי לדורותיו, שוכן ביגרמניה? מזה אלף שנים ויותר. כמובן שנוח למדינות – זאת אומרת למערכות כוח הדורשות לעצמן מונופול לא רק על האלימות, אלא גם על השפה – להתחיל את הסיפור שבין Israel ובין Deutschland דווקא ב־1965, ולדלג, למשל, על אוגוסט 1938, כאשר Deutschland ציוותה לכנות בשם Israel כל גבר יהודי ששמו הפרטי לא חשף את הדתו. כך, כאשר מכריזה קנצלרית גרמניה ש„ביטחון ישראל” הוא הגיון המדינה (Staatsräson), היא מייצגת שיח־כוח שמדמייין את המושג „ישראל” כחיצוני ל־Deutschland, ולא כבעל קיום היסטורי ממשי כאן. שיח היסטורי-מושגי זה, שצמח לאחר מלחמת העולם השנייה, נלהב להתמודד סוף־סוף עם „שאלת ישראל” – היא היא שאלת היהודים (Judenfrage) הנושנה – לא כאן באשכנז, אלא אי־שם במזרח המכונה „הקרוב” (Nahost).

כמו כן, עלה בי החדש ID Festival Berlin היוג חלק ממאמצי ההסברה (לשון נקייה לפרופגנדה) של מדינת־ישראל, המבקשת להלאים את היצירה העברית והיהודית העצמאיות בברלין ולנכסן. אך מארגני הפסטיבל הסבירו שמטרתו של הפסטיבל היא לברר, בין היתר, סוגיות של זהות ישראלית בגרמניה, תוך עידוד היצירה התרבותית העצמאית כאן, ושאינן כבונותו לתתם יצירה זו לשירותן של מדינות. הפסטיבל – אישור המארגנים – מקבל מימון מקומי בלבד כאן בגרמניה ולא יתנססו עליו חותמות ההסברה למיניהן.

אף על פי כן – התעקשתי – ציון יסוֹי Israel ו־Deutschland כמשהו שהחל לפני חמישים שנה משרת שיח הגמוני של שתי מדינות המבקשות למחוק חלקים מן ההיסטוריה המושגית המשותפת של „ישראל” וגרמניה, ולדמייין במקומה היסטוריה מושגית מקוצרת וחסרה. הסכמה לאותה השקֵנָה מושגית וקבלת המושג Israel כחיצוני ונבדל מ־Deutschland תוך התעלמות מההיסטוריה הארוכה של „Israel in Deutschland” – כלומר קורותיו של ישראל בגרמניה – פירושם לחבור למחיקת העבר, לבורות היסטורית־לשונית ולחגיגה לאומנית.

ליפודי הציע שאומר את כל אותם דברים בהרצאתי בפני קהל הפסטיבל, וכך היה. השתתפתי בפסטיבל – הוא סבר – תהיה אפקטיבית יותר מאשר קיום הדיון במסגרת שיחה פרטית. היתרונות הפוליטיים שבהצטרפות, לפחות במקרה זה, עלו בסופו של דבר על החסרונות. חששתי מהסתפחות ובאותה העת הסתייגתי מהשאיפה הבעייתית ל„ניקיון הכפיים” שבהיבדלות.

דילמה זו מקבילה לאתגר שבלקייחת חלק אפקטיבי בחברה, בתרבות, ובשיח הגמוניים מבלי לקבל או לאשר את מנגנון הדיכוי שמאחורי הקריאה לאינטגרציה.

## ג. אז מה אפשר לעשות?

המשל מהאינדיק מאת ר' נחמן מברסלב:

פעם אחת בן מלך אחד נפל לשיגעון שהוא תרנגול הודו הנקרא „אינדיקי”. וצריך לישב ערום תחת השולחן ולגרור חתיכות לחם ועצמות כמו אינדיקי. וכל הרופאים נואשו מלעזור לו ולרפאו מזה. והמלך היה בצער גדול מזה. עד שבא חכם אחד ואמר: אני מקבל על עצמי לרפאו! והלך והפשיט גם כן את עצמו ערום וישב תחת השולחן אצל בן המלך הניזל, וגם כן גרר פירורים ועצמות. ושאלו בן המלך: „מי אתה? ומה אתה עושה פה?” השיב לו: „ומה אתה עושה פה?”



# אינטגרציה? Integration?

טל חבר־חיבובסקי  
Tal Hever-Chybowski