

מסה

הביקורת הפוסט-ציונית: דיאלקטיקה שלילית

אודי אדיב*

תקציר. בסוף שנות השבעים וראשית שנות השמונים, עם המשכו של הכיבוש בשטחים הפלסטיניים, החלו להופיע העבודות הביקורתיות של החוקרים הפוסט-ציוניים. חוקרים אלו מאמינים בעליונותן של התיאוריות הביקורתיות שלהם על פני השיח הציוני של הסוציולוגיה הממסדית. אולם חסרונה העיקרי של הביקורת הפוסט-ציונית הוא העדר אידיאל פוליטי שיהיה תכלית הביקורת, כך שבסופו של דבר מתקבלת ביקורת לשם ביקורת, או מה שאדורנו כינה "דיאלקטיקה שלילית". פירוש הדבר שזוהי ביקורת על דרך השלילה בלבד, ללא הבחינה החיובית של השחרור, במשמעות ההומניסטית; ללא בריאה ויצירה של סדר פוליטי אוניברסלי חדש. לפיכך, בניגוד לדיאלקטיקה השלילית של הביקורת הפוסט-ציונית שאין לה תכלית, אני מציע ביקורת דיאלקטית כביטוי של ניגוד פנימי הטמון בהגות הציונית-ישראלית עצמה, ושימורו על מישור גבוה יותר. זוהי אותה הגות פילוסופית שמלכתחילה שאפה להעניק משמעות רוחנית למעשה ההתיישבות הציוני ולהעלות אותו לדרגתה של "האידיאה".

מבוא

בעקבות המלחמה ב-1967 וכיבוש השטחים הפלסטיניים, הממסד האקדמי הניאו-ציוני ניסה להחיות את מה שאניטה שפירא מכנה "האתוס היהודי ההגנתי" הישן של הציונות. עם המשכו של הכיבוש, בסוף שנות השבעים וראשית שנות השמונים, החלו להופיע מחקרים של ה"היסטוריונים החדשים" ועבודות של הסוציולוגים ה"פוסט-ציוניים", ובהם ניתוח ביקורתי המפרק את השיח הציוני השליט. העבודות והמחקרים הביקורתיים הללו - הליברטניים, הפלורליסטיים, הניאו-מרקסיסטיים, הפמיניסטיים, הפוסט-סטרוקטורליסטיים והפוסט-קולוניאליים - הם ללא ספק פרשת דרכים חשובה בהתפתחות החשיבה ההיסטוריוגרפית והפוליטית הישראלית. החוקרים הפוסט-ציוניים מאמינים בעליונותן של התיאוריות הביקורתיות שלהם על פני השיח הציוני של הסוציולוגיה הממסדית. אולם אף על פי כן, הביקורת הפוסט-ציונית לוקה בחסר; חסרונה העיקרי הוא העדר אידיאל פוליטי, שאמור להיות תכליתה של הביקורת. אדורנו כינה זאת "דיאלקטיקה שלילית", בניגוד לדיאלקטיקה ההגליאנית-מרקסיסטית המסתיימת בקץ ההיסטוריה או בקומוניזם. הבעיה היא בעצם ההגדרה של "האסכולה הביקורתית" כסובייקטיביות טהורה וכשלילה מתמדת החומקת מכל דטרמיניזם היסטורי באשר למהותו ולתכליתו של האדם

כ"יצור בן מינו"; אסכולה שאיננה אלא המשכה ומסקנתה של המהפכה הקופרניקאית של קאנט, שלפיה האדם הוא שסובב סביב העולם בנפרד ובאופן בלתי תלוי בו. כך נוצרה הפרדה בין התודעה ובין ההווה. כך העולם - כור מחצבתו של האדם, משענתו ותכליתו - הופך, במחי כתב יד אחד, לישות זרה הנמצאת מחוץ להשגתו ולעניינו של האדם. לפיכך, מאז קאנט, העניין הוא אך ורק השגתו ומימושו של האני כסובייקט אוטונומי, החושב ופועל על פי חוקים שהוא קבע לעצמו, באופן בלתי תלוי וקודם לנסיבות החברתיות.¹ דוגמה לדיאלקטיקה כזו היא ספרם של אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד (2009). הטקסט הזה נראה כטיפוס האידיאלי של אותה ביקורת לשמה, המכוונת לא רק נגד המשטר הישראלי המצוי אלא בה בעת שוללת את עצם האפשרות להשיג ולקיים משטר פוליטי שיממש אידיאל פוליטי ותפיסה של טוב כללי. שכן לפיהם (על פי פוקו), כל משטר באשר הוא משול לאותו עולם כשלעצמו, ישות זרה ומנוכרת שסביבה סובב האדם ההיסטורי בשר ודם.

לעומת הסוציולוגים הפוסט-ציוניים, הסוציולוגים הובריאניים והניאו-מרקסיסטיים מפרקים את בניין-העל הציוני ומציגים את התנועה הציונית ואת החברה הישראלית כהווייתן. אך בהעדר השקפת עולם ואידיאה פוליטית, כל עניינה ותכליתה של אותה ביקורת הן אך ורק הגדרתו של המצב הישראלי. גם כאשר כמה מהחוקרים הללו חורגים מתיאור המצב הישראלי המצוי לאורה של איזו אידיאה פלורליסטית או תפיסת צדק חלוקתי, זוהי עדיין אידיאה המושגת בתחומה של החברה הישראלית הקיימת.

בפרפראזה על מרקס הצעיר, נראה אפוא שהביקורת הפוסט-ציונית נעה בין אידיאליזם לא ביקורתית כתיאוריה אקדמית גרידא, ובין פוזיטיביזם לא ביקורתית כרדוקציה לכללית גרידא. בשני המקרים, נקודת ההתחלה ונקודת הסיום של הביקורת הפוסט-ציונית הן עדיין החברה הישראלית כפי שהיא לעצמה ובשביל עצמה, ולא כאחד מהשניים במה שגרמשי כינה "הבלוק ההיסטורי" של פלסטין-ישראל. בניגוד לדיאלקטיקה השלילית של הביקורת הפוסט-הציונית, אני מציע דיאלקטיקה אפלטונית-הגליאנית, כלומר ביקורת כביטוי של הרוח כניגוד פנימי הטמון בהגות הציונית-ישראלית - הגות שמלכתחילה שאפה לצקת משמעות אוניברסלית למעשה ההתיישבות הציונית, כמימושם של האידיאל הפוליטי של הנאורות ותפיסת טוב כללית. הנה כי כן, בעקבות הצהרת העצמאות בידי בן-גוריון ב-14 במאי 1948, רגע כה מכריע בהיסטוריה הציונית, ההוגה הידוע ביותר של "האסכולה הירושלמית" באותה עת, הפילוסוף מרטין בובר, כתב:

אף פעם בעבר הרוח לא הייתה רחוקה כל כך מהחיים הממשיים, כפי שהיא עכשיו, בתקופה זו של "לידה מחדש". [...] זהו סוג של "ציונות" המוציא שם רע ל"ציון". זוהי לא יותר מאשר אחת הצורות הבוטות של לאומיות אשר לא מכירה שום סמכות מעל האינטרס-לכאורה של האומה. (Buber, 1988, p. 43)

נראה אפוא שבעיניו של בובר הייתה זו אולי אחת הטרגדיות הגדולות של ההיסטוריה - תנועה שהוקמה כביכול כתחייתה של רוח היהדות מימשה למעשה את מטרתה "באש ובחרב", ברוחו

1 בניגוד לקאנט, אצל הגל האדם הוא מלכתחילה הסובייקט היוצר של העולם. האירועים ההיסטוריים מופיעים אצלו פעמיים: בשלב הראשון באופן קונקרטי בלבד, ובשלב השני - ב"קץ ההיסטוריה", כשליבים או מרכיבים של הטוטליות המתגלה לפילוסוף רק בדיעבד, בערוב היום.

של ריכרד וגנר. הקמת המדינה לא הייתה, בעיניו, תחייתה הרוחנית של היהדות, אלא דווקא קצה המר של אותה הרוח. הצהרת העצמאות של בן-גוריון ומלחמת 48' שפרצה בעקבותיה היו אכן סופה הטראגי של רוח היהדות הנאורה ששררה בראשיתה של התנועה הציונית. היה זה כישלון בלתי נמנע של הרצון הטוב מול ההכרח. היסוד הטראגי היה טמון מלכתחילה בניגוד שבין הרעיון הלאומי, שראה בציונות את תחיית היהדות וקץ הגלות, ובין ההוויה הקולוניאלית של היישוב הציוני הקונקרטי. ניגוד וסתירה נוספים היו טמונים בניסיון של אנשי הרוח הציונים לשלב רעיונות אוטופיים אוניברסליים של הנאורות עם הרעיון של לאומיות יהודית אתנית-דתית, אקסקלוסיבית ואנטי-רפובליקנית, מסוגה של הלאומיות הגרמנית והמזרח-אירופית: רעיון זה עורר באופן בלתי נמנע את הסכסוך עם העם הפלסטיני המקומי, ומאז ועד היום הוא ממשיך להיות הכוח המניע העיקרי שלו.

אף על פי כן, הביקורת הדיאלקטית החיובית צריכה גם לחייב את הניסיון הטרגי של ההגות הציונית הנאורה לממש את אותו המומנט של הרוח שהיה בהגות הציונית; מומנט שבאמצעותו אפשר להתעלות, כאן ועכשיו, מעל ומעבר ללאומיות היהודית האקסקלוסיבית הקיימת. בלשון המעטה, הטענה שלי היא שהביקורת הפוסט-ציונית, בהעדר אידיאל פוליטי ותפיסת טוב כללי המכילה גם את פלסטין ואת הפלסטינים, היא ביקורת דה-לוקס, שביועדן או שלא ביועדן דווקא מאששת את המצב הישראלי הקיים. זוהי הבעייתיות של הסוציולוגיה הפוסט-ציונית, שהיא מקיימת את מראית העין של הביקורת, כאילו כבר יבשו מעיינות הביקורת, ואגב כך מונעת את הביקורת הדיאלקטית החיובית החורגת מעבר למצב הישראלי הקיים.

הסוציולוגים הפוסט-ציוניים

טיפוס אידיאלי של הסוציולוגיה הפוסט-ציונית עשוי לשמש ספרו של אורי רם (Ram, 1995), *The changing agenda of Israeli sociology: Theory, ideology and identity* לאור המוטו של הורקהיימר (Horkheimer), רם מציע בספרו סוציולוגיה ביקורתית המנוגדת לסוציולוגיה הממסדית ששלטה באוניברסיטאות בישראל עד שנות השמונים. הוא בוחן את מה שהוא מכנה "הפרדיגמה הסוציולוגית השלטת" ומוצא בה שלושה שלבי התפתחות. הראשון שבהם, שנמשך מ-1948 עד 1973, מיוצג על ידי הפרדיגמה הסטרוקטורלית-פונקציונלית של שמואל אייזנשטדט. פרדיגמה זו שיקפה את השלטון ההגמוני של תנועת העבודה, בעיקר משום שהציגה את החברה הישראלית כ"מערכת פונקציונלית" אופקית, תיאור שעולה בקנה אחד עם התפיסה הציונית ההגמונית של הלאומיות היהודית.

השלב השני שמתאר רם משקף את רעידת האדמה הפוליטית בעקבות מלחמת אוקטובר ב-1973. תלמידיו של אייזנשטדט הם שניסו או לשחזר את הפרדיגמה הסטרוקטורלית הישנה; דן הורוביץ ומשה ליסק, הנציגים החשובים של תקופה זו בסוציולוגיה הישראלית, הציגו מודל פונקציונלי משופר לתיאור החברה הישראלית (Horovitz & Lisak, 1977). הם מכירים כביכול באופי הפלורליסטי של החברה הישראלית ובניגודים הקיימים בה; למרות זאת הם עדיין תופסים את החברה הישראלית במונחים של האידיאולוגיה הציונית, כמערכת יהודית אוטונומית בלתי תלויה בחברה הפלסטינית.

השלב השלישי בתולדות האסכולה הממסדית החל לאחר המהפך בבחירות ב-1977, שבעקבותיהן איבדה תנועת העבודה את כוחה הפוליטי, לראשונה זה ארבעים שנה. הביטוי הסוציולוגי של ה"נפילה" הזאת מצוי בספרם המשותף האחרון של הורוביץ וליסק (1990),

מצוקות באוטופיה: ישראל חברה בעומס יתר. המחברים מתארים בו את ישראל כמערכת הנוטה להתמוטט בשל עומס יתר של תביעות ודרישות מצד קבוצות המשנה הפריפראליות. אולם הם אינם מפריכים את דימוי החברה הישראלית כמערכת פונקציונלית הרמונית בהגשמת החזון הצינוני הישן, אלא רק מלינים על המצוקות הפוקדות אותה, המפרות את השלווה האידיאלית ששררה בה כביכול עד 1977.

זוהי אכן התיאוריה של "הפוסט", הסובבת סביב מושג "המרכז" אך ורק כדי לומר לנו שלא נחוץ כלל "מרכז". אולם, כפי שלימדו אותנו אפלטון והגל, כל ביקורת פוליטית מתחילה מידיעה מסוימת של הלוגוס, שלאורה אפשר לשנות את הפוליס המצוי ולהפוך אותו למדינה צודקת ומאושרת. בהעדר השקפה כוללת על העולם, כך נדמה, הביקורת של רם שופכת את התינוק עם מי האמבט: שכן הוא מבקר את הסוציולוגים הממסדיים דווקא בשל הניסיון שלהם להשיג מידה של אחדות והרמוניה בחברה פלורליסטית ומלאת ניגודים כמו החברה הישראלית. מסיבה זו בדיוק הוא נותן ביטוי לקולות הקבוצות והמעמדות של הפריפריה ושוואף לביזור של המערכת הפוליטית הישראלית כנגד "המרכז" כפי שהוא. יתר על כן, מנקודת המבט של התיאוריה הביקורתית, ספרו של רם אכן אמור היה להיות קולו האוטונומי הביקורתי של האני נגד שלטונו של "המרכז", אלא שרם בחר דווקא בתיאוריה המדעית של תומס קון (Kuhn) ככלי הניתוח של ספרו. אחרי ככלות הכול, לא ברור כלל מהו היסוד הביקורתי בגרסה הסוציולוגית של התיאוריה המדעית של קון.²

לפי רם, הפרדיגמות החדשות ביטאו את השינויים החברתיים והפוליטיים שהתרחשו בחברה הישראלית באותה העת. על כן עלייתה לשלטון של מפלגת הליכוד ב-1977 הייתה, לדידו של רם, מהפך היסטורי שערער את מעמדה של הסוציולוגיה הממסדית ואיפשר את הופעתה של הסוציולוגיה הביקורתית החדשה. אך נשאלת השאלה אם אכן היה זה מהפך, או שמא רק עוד מאותו דבר, מהפך בכוס תה, בשלטון הממשלה החדשה ממפלגת הליכוד האולטרה-ציונית. אם אלה היו השינויים החברתיים והפוליטיים שכבר התרחשו, לשם מה לכתוב? שכן על פי האסכולה הביקורתית, הכתיבה אמורה להיות אותה יכולת אוטונומית של הרוח, שבאמצעותה האדם מתעלה על התנאים החברתיים הקיימים; אך נראה שעבור רם הפרדיגמות הביקורתיות פשוט ביטאו את הקול האותנטי של הקבוצות המושקות עצמן. יתרה מזו, עוד קודם לכן ערערו מלחמת 67' וכיבוש השטחים הפלסטיניים החדשים את הפרדיגמה הציונית השלטת, אך למרבה הפלא האירוע ההיסטורי הזה אינו מוזכר כלל אצל רם. ספרו של רם נראה כמקרה ברור של ביקורת פוסט-ציונית, המנסה לפרק את הפרדיגמה הסוציולוגית השלטת, בעוד העניין הוא בנייתה מחדש של החברה הישראלית לאורה של האידיאה.

כעת נבחן כמה מהפרדיגמות הביקורתיות החדשות, שלפי רם אתגרו את הסוציולוגיה הממסדית בעקבות המהפך הפוליטי.

הפרדיגמה הפלורליסטית

בסוף שנות השבעים הוצגה הפרדיגמה הפלורליסטית, שביטאה כביכול את הקבוצות החלשות והשוליות בחברה הישראלית - הציבור המזרחי והפלסטינים. הדובר הידוע של גישה חדשה זו היה סמי סמוחה מאוניברסיטת חיפה. סמוחה, שהיגר מעיראק לישראל בתחילת שנות החמישים,

2 "הפרדיגמה" של קון היא כשלעצמה מושג ניאו-קנטיאני במובהק, והדבר מאשש שוב את נטייתו ה"פוסטית" של רם.

הוא הסוציולוג הישראלי הראשון ממוצא מזרחי שהשתלם באמריקה. לאחר שובו ניסה ליישם את התיאוריה הפלורליסטית כמושג מסביר ובד בבד כפתרון של המצב הישראלי. ספרו הראשון (Smooha, 1978) היה לדברי רם פריצת דרך בשיח הסוציולוגי שלאחר ספרו הידוע של אייזנשטדט מ-1967, החברה הישראלית.

במאמר מאוחר יותר של סמוחה, *Class, ethnic and national cleavage and democracy in Israel* (Smooha, 1993), הוא מסביר את החברה הישראלית במושגים של הפרדיגמה הפלורליסטית. הוא מאפיין את החברה הישראלית כחברה פוסט-קולוניאלית, שבה קבוצות תרבותיות שונות חיות תחת משטר אחד. סמוחה מגדיר חברות כאלו ומבחין ביניהן על פי האופן שבו משתלבות הקבוצות הפרטיקולריות במסגרת-העל של המדינה:

1. **שילוב מקביל** (אקוויוולנטי) - הקבוצות הנבדלות והסגורות-למחצה הן בעלות זיקה שווה למסגרת.
2. **שילוב מבדיל** (דיפרנציאלי) - לכל קבוצה מעמד שונה במסגרת-העל.
3. **שילוב מכליל** (אוניברסלי) - המעמד של קבוצות המשנה מבוטל, וכלל היחידים מקושרים באופן בלתי אמצעי למסגרת-העל. כלומר, המסגרת הפוליטית של המדינה מכירה רק באזרחים יחידים שווים ואינה מכירה בקבוצות משנה.

בחברה הישראלית, לפי סמוחה, שורר שילוב מבדיל שעליו מנצחת הקבוצה האירופית הוותיקה. השלטון הפוליטי של תנועת העבודה בשלושת העשורים הראשונים של המדינה יצר זיהוי בין הקבוצה הזאת ובין מסגרת-העל של המדינה. לעומתה, בדרגות שונות בתחתית הסולם החברתי, ניצבות שתי הקבוצות שהמדינה מפלה לרעה: הציבור המזרחי והעם הפלסטיני המקומי, שהוא מיעוט לאומי המדוכא בידי הלאום השליט הישראלי. סמוחה מסכם את מאמרו בקריאה ליצור סינתזה חדשה בין שתי קבוצות הלאום של החברה הישראלית באמצעות מה שהוא מכנה "דמוקרטיה אתנית", המבוססת על מודל השילוב המקביל שבו כל הקבוצות החברתיות זוכות למעמד שווה במסגרת-העל.

לכאורה נראה שהמודל הפלורליסטי של סמוחה הוא ניגודו הגמור של המודל המערכתי של הסוציולוגיה הממסדית. ראשית, סמוחה מסביר את החברה הישראלית באופן מובהק במושגים של שליטה וקונפליקט בין קבוצות שונות ומנוגדות, ואינו מתאר אותה כמערכת לאומית יהודית הומוגנית. שנית, לשיטתו המזרחים ניצבים לצדה של הקבוצה הפלסטינית כקבוצה מופלית ומדוכאת בידי הקבוצה השלטת. שלישי, בניגוד לסוציולוגים הממסדיים, סמוחה אינו מתמקד רק בתיאור החברה הישראלית, אלא מדגיש את הצורך לשנותה כשהוא קורא ליצירת סינתזה פלורליסטית חדשה.

אף על פי כן אפשר לראות שהמודל הפלורליסטי של סמוחה, ביסודו של דבר, איננו מפרק את המערכת הישראלית הקיימת. הוא אמנם מגדיר את החברה הישראלית כמסגרת-העל של כלל הקבוצות האתניות המרכיבות אותה, אולם זוהי לפיו עדיין מסגרת לאומית יהודית המקיימת ומאחדת את הקבוצה היהודית בנפרד מהקבוצה הערבית. כמו כן, ההבדלה שעושה סמוחה בין "עדתיות ערבית" ל"לאומיות יהודית" היא הבדלה שרירותית הלקוחה בבירור מאוצר המונחים של הסוציולוגיה הממסדית, שהרחיקה את "הערבים" מהמערכת הישראלית. בכך סמוחה מקבל את ההגדרה הציונית של המדינה, אותה הגדרה שעוררה מלכתחילה את הסכסוך ומקיימת אותו מאז 1948. הקושי התיאורטי במודל שלו הוא היסוד הפוויטיביסטי ה"מדעי" של מחקריו. נראה שסמוחה לא נוטה לקבל את דברי ההיסטוריון אדוארד ה' קאר, "ההיסטוריון הוא שמחליט אילו

עובדות לציין ובאיזה סדר והקשר" (Carr, 1961, p. 9). הוא מתעלם גם מדברי הגנרל בספרו הידוע של שאנדור מאראי, "עובדות אינן האמת". השאלה היא מהי בדיוק עובדה חברתית; לבטח לא מה שסמוחה שמע מ-500 המרואיינים שלו.

סמוחה מתאר בדרך כלל את המצב הישראלי הקיים וממעיט בכתיבה על שינויו של מצב זה. בלשונו של הברמאס (Habermas, 1991), כתיבתו של סמוחה היא מקרה ברור של "פעולת דיבור" גרידא; זו אינה "פעולה תקשורתית", שבאמצעותה יכולים היו הישראלים לתקשר עם הפלסטינים במונחים פוליטיים רציונליים, ושתכליתה ליצור את השילוב המקביל ולעשותו לספרה ציבורית משותפת.

הפרדיגמה הניאו-מרקסיסטית

למען האמת, החוקרים הניאו-מרקסיסטיים הם שהציעו לראשונה ביקורת רדיקלית של החברה הישראלית והאידיאולוגיה הצינונית השלטת. בשנת 1980 פרסמו שלמה סבירסקי ודבורה ברנשטיין מאמר ביקורתי תחת הכותרת הארוכה מי עבד במה, עבור מי ותמורת כמה? - הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית (סבירסקי וברנשטיין, 1980). כותרת המאמר מלמדת בבירור על הפרדיגמה הכלכלית הניאו-מרקסיסטית של הכותבים. ואכן, הכותבים מסבירים את הניצול והדחיקה לשוליים של עולי המזרח בשנותיה הראשונות של המדינה. הם מתבססים על תיאוריית התלות, שאותה פיתחו הכלכלנים המרקסיסטים של כתב העת *Monthly Review* במהלך שנות החמישים והשישים.

נראה שאותם כלכלנים ערכו ניסיון נוסף ליישם את האמונה המרקסיסטית באשר להתרוששות היחסית או המוחלטת של מעמד הפועלים, כ"חוק הכללי של הצבר ההון הקפיטליסטי" וככוח המניע של המהפכה הפרולטרית, כסופו הבלתי נמנע של הקפיטליזם. את הניסיון הראשון ערכו בתחילת המאה רוזה לוקסמבורג ולנין, שבאמצעות התיאוריות שלהם על האימפריאליזם כשלב עליון של הקפיטליזם ביקשו להסביר את כישלונן של המפלגות הסוציאל-דמוקרטיות לפני מלחמת העולם הראשונה להפוך את מעמד הפועלים האירופי למעמד מהפכני. לפי ההסבר הידוע של לנין, הפרולטריון האירופי הפך למעין אריסטוקרטיה פועלית, הנהנית מפירות השוד של הארצות הקולוניאליות. לכן ראה לנין דווקא ברוסיה את החוליה החלשה בשלשלת הברזל של השליטה האימפריאליסטית, ודווקא בה טען כי טמונה האפשרות לחולל מהפכה פרולטרית. לאחר מלחמת העולם השנייה, במהלך שנות השגשוג של מעמד הפועלים המערבי, החיו התיאורטיקנים המרקסיסטיים של *Monthly Review* את התיאוריות הללו. לדבריהם, הקפיטליזם ממשיך לרושש את מעמד הפועלים, אולם רק כמערכת גלובלית שבה מקורות העושר שנלקחים מהפריפריה של המדינות התת-מפותחות זורמים אל הליבה של המדינות האימפריאליסטיות המפותחות. החברות המערביות ממשיכות להתעשר על חשבון הארצות התת-מפותחות של העולם השלישי. זוהי הטענה העיקרית של תיאוריית התלות: במערכת הקפיטליסטית העולמית מתקיימים יחסי תלות כלכלית בין המדינות המפותחות למדינות התת-מפותחות, שמלכתחילה שולבו במערכת השוק הגלובלי כשותפות חלשות ובלתי שוות.

לאור תיאוריית התלות, סבירסקי וברנשטיין מתארים את הניצול הכלכלי של המהגרים היהודים המזרחים בשנותיה הראשונות של המדינה כחטא קדמון של החברה הישראלית. הם מערערים לחלוטין על הנחות היסוד של הגישה הממסדית-מערכתית, שלפיה עניינו של המרכז הישראלי הוותיק היה לשפר ולהשוות את מעמדה של הפריפריה המזרחית. לדבריהם, הטיעון של הגישה הממסדית לשאלת היקלטותם של המזרחים בארץ הוא שהמזרחים חוו מעבר מחברות

לא מתועשות לחברה בעלת כלכלה מודרנית המושתתת על ייצור תעשייתי שמשמשים בו מדע, טכנולוגיה ודרכי ניהול מודרניות. מכיוון שלא הכירו את דרכי החברה והכלכלה המודרניות, הם נכנסו לרבים הנמוכים של החברה. אך המחברים טוענים כי החברה הישראלית בראשיתה לא הייתה כלל מודרנית בהשוואה למדינות המוצא של המהגרים המזרחים. לדבריהם, היה זה מעשה ידיה של האליטה האשכנזית השלטת, שהעסיקה את המהגרים המזרחים בעבודות כפיים פשוטות, ברמה נמוכה יותר של חלוקת העבודה הקפיטליסטית. מסיבה זו נשאר הציבור המזרחי מאחור ולא לקח חלק בתהליך המודרניזציה שעברה החברה הישראלית במהלך שנות החמישים והשישים. הקושי במאמרם של סבירסקי וברנשטיין טמון בכך שהם נעים ללא ביקורת בין התיאוריה המרקסיסטית, המתייחסת ל"בסיס הכלכלי" הישראלי, ובין האמונה שלהם ברעיון הציוני של לאומיות יהודית-ישראלית. מצד אחד הם מתייחסים לעולי המזרח כאל מעמד פועלים מנוצל שניצב בתחתית החברה הישראלית. מצד אחר, לשיטתם, אותם מהגרים יוצאי המזרח - בהיותם יהודים - אמורים להיות משולבים כאזרחים שווים בלאומיות היהודית-ישראלית החדשה. זוהי האמונה הציונית של סבירסקי וברנשטיין, שבהשראתה ובאמצעותה הם מבקרים את חלוקת העבודה המעמדית בין האשכנזים למזרחים וטוענים כי היא סותרת כביכול את האחדות הלאומית היהודית הרצויה.

נראה שסבירסקי וברנשטיין שוכחים שהאליטה הישראלית הוותיקה, שאכן ניצלה את המהגרים המזרחים כ"פועלים שחורים" וכך דחקה אותם לתחתית הסולם החברתי הישראלי, ניסתה כביכול גם לקלוט את המהגרים המזרחים ולהטמיעם בחברה הישראלית, מתוך שאיפה ליצור עם ישראלי-יהודי חדש. זאת הייתה המדיניות המוצהרת בשנות החמישים והשישים, מדיניות של מיזוג גלויות וכור היתוך. הבעיה היא שבמקרה הישראלי, בהעדר תפיסה פוליטית רפובליקנית של הלאומיות, ייחודו ועליונותו של העם היהודי-ישראלי החדש-ישן שנוצר, הושגו ובאו לידי ביטוי באמצעות הדרתו של העם הפלסטיני המקומי והוצאתו מן הכלל. אלא שהלאומיות היהודית, המבוססת על שלילת הערביות, התבטאה בה בעת גם בביטולה ובהתנכרותה העצמית של היהדות המזרחית. באופן לוגי והיסטורי, המהגרים המזרחים לא יכלו להשתלב בחברה הישראלית החדשה מבלי להתנכר מניה וביה לזהותם היהודית-מזרחית הישנה. נראה אפוא שדווקא "היקלטותם" של היהודים המזרחים במערכות של החברה הישראלית החדשה היא שהפכה אותם מלכתחילה לציבור כנוע, מנוכר וחסר תודעה עצמית, הנתון לחלוטין כחומר ביד היוצר בידי האליטה הישראלית הוותיקה.

השפה העברית שימשה אף היא כאמצעי שליטה בידיה של האליטה הציונית הוותיקה. העברית, שהייתה שפתו של היישוב הציוני הוותיק בתקופת המנדט ולאחר הקמת המדינה, נכפתה מלמעלה למטה על קהילות המהגרים החדשות כשפה הרשמית של המדינה. למראית עין התרבות העברית החדשה איחדה את החברה הישראלית, אולם למעשה היא ביססה את עליונותה ואת שליטתה של הקבוצה האירופית הוותיקה ודחקה לשולי החברה את הקבוצות המזרחיות, דוברות הערבית. זאת להבדיל מהשפות הלאומיות האירופיות, היכן שהמצאת הדפוס והתפתחות העיתונות והספרות הכתובה הפכו את הדיאלקטים של השפה המדוברת לשפה לאומית אחידה (גלנר, 1992; Anderson, 1991).

הנה כי כן, הניצול הכלכלי של הציבור המזרחי ומעמדו בתחתית הסולם החברתי לא היו אלא פועל יוצא של "היקלטותו" הפוליטית והתרבותית. מכאן נובעים העדר הנוכחות וההשפעה שלו בספרה הציבורית הישראלית.

הפרדיגמה הליברלית-ובריאנית

הדובר הידוע ביותר של הסוציולוגים הפוסט-ציוניים היה ברוך קימרלינג, שהיה סוציולוג ובריאני. באחד ממאמריו המוקדמים הוא טען שהדור הוותיק של ההיסטוריונים הישראליים "לא השאיר מאחור את אמונתו הציונית כאשר הוא נכנס לחדר העבודה, שכן החוקר צריך לנסות להתעלות מעל נטייתו הציונית ולאמץ נקודת מבט רחבה יותר על טבע המקצוע האקדמי שלו" (Kimmerling, 1995). ספרו האחרון (2004), *מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל - בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות*, הוא ניסיון להציג פרשנות סוציולוגית נטולת ערכים של החברה הישראלית כהווייתה. במבוא הארוך של הספר הוא מסביר את המטמורפוזה שעברה החברה הישראלית מיום הקמתה ועד ימינו, מחברה אידיאולוגית קולקטיביסטית לחברה פלורליסטית ליברלית. הוא מסכם כי "את המציאות הישראלית הנוכחית לא ניתן להבין אלא בהקשר של תולדות הקהילה היהודית לפני כינון המדינה ובהקשר של יחסי הגומלין בין המדינה היהודית לבין שאר הקהילות היהודיות בעולם" (שם, עמ' 23).

החלק הראשון של הספר הוא תיאור חיובי של התפתחות היישוב הציוני בימי שלטון המנדט, כחברת מהגרים-מתיישבים בעלת אוריינטציה אידיאולוגית קולקטיביסטית. המקרה הציוני, לדברי קימרלינג, נבדל מחברות המתיישבים באמריקה ובאוסטרליה מפני שארץ היעד להתיישבות לא נבחרה לפי עושר הטבעי, אלא "על פי אידיאה אתנו-לאומית של שיבת היהודים לארץ ישראל, כדי להחיות את הלאומיות המקראית שלהם" (שם, עמ' 18). כדי לממש את אותה אידיאה הייתה נחוצה ליישוב הציוני הזדהותן של הקהילות היהודיות בעולם עם רעיון השיבה היהודית, ומאוחר יותר - הכרתן בישראל כמדינתו של העם היהודי. קימרלינג מבדיל בין יסודות היישוב הציוני ובין אלה של חברות המתיישבים באמריקה ובאוסטרליה. שם, לפי הפרשנות הידועה של ג'קסון טרנר (Turner), התיישבה חברה של מתיישבים על יסוד אינדיבידואלי דצנטרליסטי; הם חיו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ברחבי הטריטוריות הלא מיושבות של הספר, שהיו פתוחות בפניהם. לעומת זאת, יסודות ההתיישבות הציונית היו קולקטיביסטים מדינתיים, שכן הקרקע הייתה מלכתחילה משאב יקר שדרש ארגון ושלטון מרכזי כדי להשיגו ולנצלו.

אם כן, קימרלינג טוען כי החברה הישראלית הוקמה באמצעות מלחמת 48' בדמותו של היישוב הציוני, כחברה קולקטיביסטית החדורה ברעיון הציוני. אך עם זאת, לאור המבוא, הספר רובו ככולו אינו מתאר את החברה הישראלית כמימושו של הרעיון הציוני, אלא להפך, יש בו תיאור מפורט של שינויה והפיכתה בסופו של דבר לחברה פלורליסטית ליברלית (כמעט). כך, לפי קימרלינג, המבנה האידיאולוגי הריכוזי, שהיה רלוונטי וחיוני כל כך להקמת היישוב הציוני בתנאים של מאבק עם העם הפלסטיני המקומי ושל מחסור בקרקע בצל שלטון המנדט, הפך בן לילה, עם הקמת מדינת ישראל, למבנה הגמוני דכאני שיש לבטלו.

בשלב הראשון, קימרלינג מאמץ את מושג ההגמוניה של גרמשי, דהיינו "מצב שבו החלק הדומיננטי במדינה מצליח לכפות את 'ההיגיון' שבסדר החברתי הקיים על הקבוצות הכפופות לו" (קימרלינג, 2004, עמ' 142). לדברי קימרלינג, בשני העשורים הראשונים של המדינה האליטה הוותיקה של תנועת העבודה הציונית כפתה על החברה בכללותה את ההגמוניה הפוליטית והתרבותית של הישראליות החילונית הפסבדו-מערבית. בהמשך הדברים הוא מעדיף את המושג הסוציולוגי "מרכז", המתאר "אזור שממנו מוקרנים אידיאולוגיה, ערכים, כריזמה וכללי ביצוע על 'הפריפריה'" (שם, עמ' 144). קימרלינג מצטט את הורוביץ וליסק (1977, 1990), הטוענים שהיישוב הציוני בתקופת המנדט היה "בועה חברתית ופוליטית אקסקלוסיבית" ו"מרכז ללא פריפריה". אלא

שלאחר הקמת המדינה, אותו היישוב הציוני הוותיק הוא שהפך להיות "המרכז" במסגרת המדינה הריבונית החדשה. פירושו של דבר, שהיישוב הציוני הישן כפה על חברת המהגרים ההטרוגנית החדשה את עולם הערכים האידיאולוגי המונוליתי שלו. זו הייתה הסיבה למדיניות כור ההיתוך ומיזוג הגלויות בשנות החמישים והשישים, ובאמצעותה ניסתה האליטה הציונית הוותיקה להביא ל"מודרניזציה" ול"ישראליות" (אולי גם ל"דה-ערביזציה") של המהגרים המזרחים.

קימרינג מודה שהשלטון הפוליטי של מפא"י בתנועה הציונית ולאחר מכן במדינת ישראל הושג בעיקר באמצעות ההסכם שלה עם המפלגות הדתיות היהודיות, שלפיו "החפיפה של דת ללאום יהודי הייתה מובנת מאליה". הוא מכיר בכך שהחפיפה האמורה של דת יהודית מטפיזית עם ענייני הפוליטיים הארציים של המדינה "אינה עולה בקנה אחד עם תפיסה כלשהי של דמוקרטיה ליברלית" (שם, עמ' 155). עם זאת, לכל אורך הספר הוא מנסה לתאר דווקא את תהליך הפירוק והביטול של אותה חפיפה הטמונה בהגדרה "מדינה יהודית ודמוקרטית"; פירוק זה נעשה תחילה מלמעלה, בידי הדור החדש של האינטלקטואלים הישראליים הביקורתיים, ואחר כך מלמטה, בידי ארגוני החברה האזרחית וארגונים של הקבוצות התרבותיות השונות. יתר על כן, הוא טוען שלמעשה מעולם לא הייתה בישראל הגמוניה מוחלטת של "המרכז". שכן אותה שכבה של אינטלקטואלים היא שיצרה את השיח הציוני ההגמוני, אך שכבה זו מעצם טבעה אינה שוקטת על שמריה וממשיכה לפרק ולהרכיב מחדש את השיח ההגמוני.

קימרינג עוזר בתיאוריה של קון על המהפכה המדעית ומוזהה תפיסות ביקורתיות המערערות את הנחות היסוד של הפרדיגמה הציונית השלטת, אף שהאינטלקטואלים המבקרים אינם מבטלים לגמרי את הרעיון הציוני הדומיננטי, אלא רק מגבילים במידה מסוימת את תחומי שליטתו. בסופו של דבר, קימרינג מודה: "שתי המלחמות, זו של 1967 וזו של 1973, הן שיצרו, שלב אחר שלב, את התנאים החברתיים והפוליטיים לקצה של ההגמוניה מקיפת הכול ולצמצומה לתחום אחד בלבד - יהודיותה של המדינה" (שם, עמ' 163). מלחמת 67 והשליטה הישראלית על השטחים הפלסטיניים היו ביטוי לדיאלקטיקה שלילית, מכיוון שהם ערערו את הדימוי הציוני הקודם של ישראל כמדינה יהודית ומוגנית והפכו אותה לחברה קולוניזטורית.

אלא שלפי קימרינג, זוהי דיאלקטיקה חיובית המשמשת נקודת מוצא לטרנספורמציה החברתית והתרבותית שעברה החברה הישראלית מאז המלחמה, תהליך שבאמצעותו היא הפכה לחברה פלורליסטית רב-תרבותית ואפילו למדינה דו-לאומית. עם זאת, קימרינג מודה ש"לכל התרבויות הנפרדות הללו - להוציא את התרבות הערבית - יש אינטרס ומכנה משותף זהים, והם מדינה המוגדרת כיהודית" (שם, עמ' 166). כלומר, כולן חולקות אותו אינטרס - לשמר את זהותן היהודית האקסקלוסיבית, כדי להמשיך ולקיים את מעמדן הדומיננטי ביחס למיעוט הערבי. עם זאת, קימרינג נסמך על התיאוריה של הומי באבא על גבולות חדרים, ומסביר שהדומיננטיות היהודית אינה דומיננטיות מוחלטת, שכן התרבות הערבית כבר השתלבה במגוון הרב-תרבותי החדש של החברה הישראלית. לאזרחים הערבים כיום, החיים בחברה הישראלית הליברלית והפלורליסטית החדשה, נוח יותר מאשר למי שחיו ב"אידיאוקרטיה" הציונית הישנה.

קימרינג אכן נראה כדובר מובהק של מה שאורי רם כינה "הסוציולוגיה הביקורתית", שכן הביקורת שלו פוסחת תמיד על שתי הסעיפים, או, בנוסח הידוע של לנין, הוא עושה "צעד אחד קדימה ושני צעדים אחורה". מצד אחד, הוא מודה מפעם לפעם שהחברה הישראלית נבנתה על חורבותיה של החברה הפלסטינית שנהרסה במלחמת 48'. מצד אחר, הספר רובו ככולו הוא תיאור חיובי של החברה הישראלית, שהפכה להיות חברה ליברלית רב-תרבותית. מצד אחד הוא

מבקר את הסוציולוגיה הציונית ההגמונית ומציע סוציולוגיה מדעית נטולת ערכים; מצד אחר, די בקריאה אקראית של ספרו כדי לגלות עד כמה הוא עמוס במושגים מעולם האידיאולוגיה הציונית. באמצעות השימוש במושגים אלו הוא צועד בעקבות הסוציולוגים הממסדיים ומגדיר את היישוב הציוני ואת החברה הישראלית כבועה חברתית ופוליטית, המתקיימת באופן עצמאי ובלתי תלוי במדינה ובחברה הפלסטינית.

בסופו של דבר, הביקורת הסוציולוגית של קימרינג מינורית גם היא ואינה חורגת מהמצב הישראלי הקיים. זאת ועוד, נראה שהוא אינו מצליח להסביר מדוע הוא מאמין שבמצב הקולוניאלי הישראלי הקיים, הנטייה האינדיבידואלית הליברלית אכן גוברת על הנטייה הלאומנית-דתית השלטת. למען האמת, אחרי 66 שנות קיומה של מדינת ישראל, בתנאי הכיבוש והסכסוך ההיסטורי עם העם הפלסטיני המקומי, אי אפשר להפוך את החברה הישראלית לחברה פלורליסטית ליברלית אך ורק באמצעות מתיחת ביקורת סוציולוגית על שלטון האחוס"לים.

הפרדיגמה הקולוניאלית

על פי כותרת ספרו של גרשון שפיר (Shafir, 1989), *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict*, הספר הוא ניסיון להגדיר מחדש את התנועה הציונית כמודל מסוים של התיישבות קולוניאלית (או קולוניאליזם התיישבותי). לפי שפיר, היו אלה בעיקר האידיאולוגים של הציונות הסוציאליסטית שהדגישו את היסוד הלאומי היהודי של היישוב הציוני: יישוב המבוסס על העבודה העצמית של המתיישבים היהודים ולא מנצל את התושבים המקומיים. שפיר טוען שזהו "הסיפור היהודי הפנימי", סיפור אידיאולוגי שחשיבותו בתולדות החברה הישראלית הייתה קטנה מזו של התנאים החומריים של ההתיישבות הציונית. לדבריו, התנועה הציונית הייתה למעשה תנועה קולוניאלית המתאימה למודל קולוניאלי ההתיישבות הטהורה,³ מודל שלפיו המעסיקים והעובדים שייכים לאוכלוסיית המתיישבים. מושבה מסוג זה יצרה אצל המתיישבים תחושה של הומוגניות תרבותית ואתנית, שהתאימה לרעיון הלאומיות האירופית. דוגמאות לסוג כזה של התיישבות הן ארצות הברית, אוסטרליה וניו זילנד. אך בניגוד אליהן, בפלסטין לא היה שפע קרקעות במחיר סמלי. מלבד זאת, לתנועה הציונית לא היה כוח צבאי של מעצמה אירופית, שהיה מאפשר לה לכבוש את השטחים בכוח ואגב כך גם להעסיק את כוח העבודה המקומי בתנאי עבדות או חצי-עבדות. בהינתן משאבים מוגבלים ובהעדר כוח צבאי בנו מנהיגיה הסוציאליסטיים של העלייה השנייה את המודל החדש של הקיבוץ והמושב - מודל התיישבות שיתופית המבוססת על עבודה עצמית. המודל הזה התפתח בהדרגה לאחר הכישלון של מודל קולוניאלי המטעים, ששימש את מתיישבי העלייה הראשונה. על פי שפיר, הקיבוץ, שהיה הביטוי האולטימטיבי של ההתיישבות הציונית הטהורה, היה החטא הקדמון של החברה הישראלית והוא שהצית את הסכסוך ההיסטורי עם העם הפלסטיני המקומי. יתרונה של הפרדיגמה הקולוניאלית של שפיר על כמה מהפרדיגמות הביקורתיות האחרות הוא בכך שהיא מתארת את החברה הישראלית כשזורה מלכתחילה בסכסוך ההיסטורי עם העם הפלסטיני. הבעיה היא ששפיר מבסס את טענתו באמצעות פרדיגמה שלא ברור כלל מהו

3 את המודל הציוני החדש של קולוניאלי ההתיישבות הטהורה הציגו לראשונה ואף יישמו אוטו ורבורג, פרנץ אופנהיימר וארתור רופין, החברים הגרמנים של ההנהלה הציונית. קודם לכן שימש המודל את הקולוניאליזם הפרוסי בשטחים שסופחו לפרוסיה במזרח, שטחים שיושבו ברובם באוכלוסייה פולנית מקומית.

יתרונה על הפרדיגמות האחרות. הוא מתבסס על המודל הכלכלי של קולוניאליזם ההתיישבות הטהורה, וכך ממעיט בחשיבותן של האידיאות בתולדות החברה הישראלית; הוא אינו מנמק במה עולה הפרדיגמה הזו, המבוססת על מודל התיישבותי, על פרדיגמות המציינות דווקא את המניעים האידיאולוגיים של התנועה הציונית.⁴ עיקר הבעיה המתודולוגית אצל שפיר טמונה בניסיון שלו להחיל את מכלול התהליך היסטורי הציוני אל מיטת הסדום של הפרדיגמה הקולוניאליזם של עדנה בונאצ'יץ (Bonacich, 1972).

בניגוד לטענה של שפיר, צריך לומר שהתנועה הקיבוצית הייתה קהילה אידיאולוגית שניסתה ליישם רעיונות אוטופיים של המרקסיזם ושל הסוציאליזם. שלא כמו בפרדיגמה הקולוניאליזם הטהורה ששפיר מסתמך עליה, ייחודם של הקיבוץ והתנועה הציונית היה טמון לא בבסיס הכלכלי, כי אם דווקא בסנתזה של בניין-העל האידיאולוגי שלהם. נראה ששפיר נוטה לייחס חשיבות יתר לבסיס הכלכלי של הציונות ולהמעט בחשיבותם של המניעים האידיאולוגיים. ראלף מיליבנד (Miliband, 1983) מבקר את התורה המרקסיסטית על כך שהיא מתארת את המדינה רק כ"אובייקט של תהליכים וכוחות הפועלים בחברה". בפרפרזה על דבריו של מיליבנד, אפשר לומר שהקושי בפרדיגמה הקולוניאליזם של שפיר הוא בתפיסתה את התנועה הציונית רק כאובייקט של תהליכים וכוחות הפועלים בחברה, ולא כנושא של תהליך היסטורי.

זאת ועוד, טקסט המתאר את תולדות החברה הישראלית כהתיישבות קולוניאליזם הוא טקסט רדיקלי האמור לזעזע יסודות עולם, אולם קריאה מעמיקה וביקורתית יותר בספרו של שפיר עשויה לגלות שהוא דווקא משעתק ומחזק מבלי משים את האמונות ואת הדעות הקדומות הרווחות. הרי ספר הממעט בחשיבות מניעיהם האידיאולוגיים של הקוראים לא יוכל לשנות את אמונתם. נראה ששפיר הוא חוקר הספון במגדל השן האקדמי, והוא מבטל את הפוליטיקה שבאמצעותה הפילוסוף, "האיש החכם", פועל כדי לשנות את העולם.

הפרדיגמה הגיאוגרפית-חברתית

הנציג הבולט של הגישה הגיאוגרפית-חברתית הוא אורן יפתחאל מהמחלקה לגיאוגרפיה באוניברסיטת בן-גוריון. במאמר שכותרתו Nation-building and the social division of space: Ashkenazi control over Israeli periphery מסביר יפתחאל את השליטה האשכנזית בחברה הישראלית. כמו הגישות הביקורתיות הקודמות, גם הגישה הגיאוגרפית-חברתית מערערת על הנחות היסוד של המודל המערכתני הישן. אולם בניגוד להן היא מגדירה את מעמדו המופלה והמנוצל של ציבור המהגרים המזרחיים במושגים גיאוגרפיים התיישבותיים. לפי גישה זו, הפרויקט הקולוניאלי ההתיישבותי עומד ביסודו של המשטר הישראלי. משטר זה הוא אתנוקרטית מיישבת, כלומר משטר המסייע לקבוצה אתנו-לאומית - במקרה הישראלי, הקבוצה היהודית האשכנזית - להתפשט בטריטוריה רב-אתנית שנויה במחלוקת. המשטר מקדם את מטרותיו הגיאוגרפיות, הכלכליות, הפוליטיות

4 בראשיתה של התנועה הציונית פעלה בגרמניה קבוצה של ציונים "אוריינטליסטים", שהאמינו ששיבת היהודים לארץ ישראל תסמן את לידתה מחדש של אסיה ואת קץ הקולוניאליזם. להשקפתם של מרטין בובר, אויגן הפליך, יעקב וסרמן ורבים אחרים, מטרת המפעל הציוני הייתה לשמש דווקא קטליזטור ללידתו מחדש של המזרח ולקץ דיכוי בידי הקולוניאליזם האירופי. ברוח זו ערך בובר בעשור השני של המאה ה-20 כתב עת שנקרא "האוריינט".

והתרבותיות של הלאום האתני הדומיננטי. השיוך האתני, ולא השיוך האזרחי, הוא המשמש עבור המשטר מפתח לחלוקת המשאבים והכוח. התהליך ההתיישבותי הזה יצר מלכתחילה את הבידוד והסגר גזעיה של המהגרים המזרחים וכך מנע את השתלבותם ואת שוויונם במערכת החברתית הישראלית. הטענה היא אפוא שבעטיו של אותו פרויקט קולוניאלי התיישבותי, שכוון לגירושו של העם הפלסטיני, נקלעו המהגרים המזרחים לשולי החברה הישראלית.

יפתחאל ממשיך וטוען כי המדיניות הגיאוגרפית הובילה לחלוקה אגרסיבית ולא שווה של המרחב הישראלי בשמו של האינטרס הלאומי. ההתיישבות היהודית נעשתה במטרה לייחד את האזורים הערביים לשעבר, אך בעת ובעונה אחת היא יצרה והעצימה את הפערים החברתיים בין היהודים האשכנזים ובין היהודים המזרחים. המערכות הכלכליות והצבאיות דחקו את היהודים המזרחים לשולי האתנוס היהודי, ומדיניות ההתיישבות והקצאת הקרקעות של המדינה הפכה אותם לחוד חנית פסיבי בפרויקט ייחוד הארץ ובודדה אותם בדרך כלל ביישובי פריפריה או בשכונות מצוקה. הקשר בין בניית אומה מדינית גיאוגרפית ובין אי-שוויון בחברות ההתיישבותיות בא לידי ביטוי בעיקר באזורי הספר הפריפריאליים. זהו הפרדוקס שביישוב אזורי הספר: לכאורה היישוב נועד לחזק ולבסס את הפרויקט הלאומי, אך למעשה הוא זורע חלוקה, פיצול וקונפליקט פנימיים שמערערים את יסודותיה של האחדות הלאומית. פרקטיקת ההתיישבות הישראלית חשפה את הפרדוקס הטמון ביסודה של בניית הלאומיות בחברה התיישבותית: במקום ליצור אחדות לאומית, היא יוצרת פיצול ופערים חברתיים.

נראה שהפרדיגמה הגיאוגרפית של יפתחאל היא פיתוח של התיאוריה הפוסט-קולוניאלית, לפיה היסוד ההומוגני המאחד של השיח הלאומי האירופי הפך למודל שאימצו התנועות הלאומיות בעולם כולו. טענתו הביקורתית היא שבמציאות הרב-תרבותית של ארצות העולם השלישי, השיח הלאומי המאחד משמש לעתים קרובות אמצעי לדיכוי ולדחיקה של קבוצות מיעוט אתניות. במילים אחרות, הפרויקט הלאומי שנועד לאחד יוצר בה בעת גם דפוסים של דיכוי ואי-שוויון פנים-לאומיים. במקרה הישראלי, המזרחים מצאו את עצמם בנקודה בעייתית במיוחד מול מאפייניו המערביים והאנטי-ערביים של בינוי האומה היהודית-אשכנזית, שכן אלו נטרלו אותם למעשה מרוב נכסיהם התרבותיים. אולם אף ששתי הקבוצות - המזרחים והפלסטינים - נפגעו מאותו תהליך עצמו, אין גְזֵרָה שווה ביניהן: בניגוד לפלסטינים, המזרחים הוכללו בפרויקט הלאומי-הציוני והפכו בעצמם לשותפים בייחוד המרחב הישראלי השליט. הפלסטינים, לעומת זאת, הודרו כליל ממעגלי החיברות של בניין האומה הישראלית.

לעומת קודמיו, יפתחאל מציג תמונה שלמה וקוהרנטית יותר של החברה הישראלית, משום שהיא כוללת בתוכה גם את העם הפלסטיני המקומי. במובן הזה, הגישה הגיאוגרפית-חברתית נראית גם היא כניגודה הגמור של הגישה המערכתית הישנה, שהגדירה את החברה הישראלית כמערכת לאומית נפרדת ובלתי תלויה בגיאוגרפיה החברתית הפלסטינית. יתרה מזו, מעמדם הפריפריאלי הנחות של המהגרים המזרחים מוגדר לא רק ביחס לקבוצה האשכנזית הוותיקה אלא גם ביחס לקבוצת התושבים הפלסטינים שנדחקה לשולי פרויקט-העל הציוני-ישראלי של בניית האומה. אף על פי כן, כל דברי הביקורת על הפרדיגמה הקולוניאלית של שפיר ישימים ורלוונטיים גם לגבי הפרדיגמה הגיאוגרפית-חברתית של יפתחאל. כמו שפיר, גם הוא מגדיר את הקרקע כתנאי החומרי המסביר את תהליך בנייתה של האומה הישראלית, ואגב כך ממעיט בחשיבותם של המניעים הפוליטיים והאידיאולוגיים. לפי הפרדיגמה הגיאוגרפית, יפתחאל טוען שגירוש התושבים הפלסטינים היה רק תנאי מוקדם להשגת הטריטוריה שעליה ובאמצעותה

הוקמה האתנוקרטיה הישראלית, שדחקה והדירה אחר כך את המהגרים המזרחים. במילים אחרות, נראה שגירוש הפלסטינים והסכסוך היהודי-ערבי מוצגים כאן בלשון עבר בלבד ומשמים רק כתנאי קודם או כבסיס להקמתה של האומה הישראלית, אף שהמאבק נגד הפלסטינים והשליטה עליהם הם עדיין הכוח המניע והתכלית הפוליטית של בניין האומה הישראלית. מתוך כך נראה בבירור כיצד הסכסוך הישראלי-פלסטיני משמש כאמצעי העיקרי לדה-ערביזציה של המזרחים ולשילובם בחברה הישראלית החדשה. ההשוואה לארצות הברית ולאוסטרליה גם היא מטעה, מפני שבארצות הללו רובו המכריע של העם הילידי כבר הושמד ועל כן אין בהן עוד לאום הניצב מנגד ומאיים על בניינה של חברת המתיישבים החדשה. במקרה הישראלי, לעומת זאת, העם הפלסטיני המקומי חי וקיים ותובע את זכותו, על כן המאבק איתו ממלא תפקיד מרכזי בהבניית התודעה הלאומית הישראלית החדשה.

נראה שיפתחאל, כמו סבירסקי, נע בין שתי מערכות מושגים - גיאוגרפית-חברתית ואתנית-תרבותית, ובסופו של דבר לא ברור אצלו מה מסביר את מה: האם הזהות המזרחית היא משתנה תלוי הנקבע על פי מקום גיאוגרפי, מעמד כלכלי והשפעה תרבותית, או שהיא המשתנה הבלתי תלוי המשמש ככוח מניע וכמושג המסביר של ההדרה הגיאוגרפית-חברתית? יתר על כן, יפתחאל אינו מעמיד מירכאות סביב המושג "ייהוד המרחב הישראלי", מושג שבהגדרתו נכללים גם המהגרים המזרחים, ובכך הוא מחולל פרדוקס: מצד אחד, הוא מבדיל באמצעות ההיגיון האתני בין המהגרים המזרחים ובין הפלסטינים, ולכן המהגרים המזרחים שותפים לפיו בפרויקט של בניין האומה הישראלית. מצד אחר, המהגרים המזרחים ניצבים לצדם של הפלסטינים כקורבנותיו של אותו פרויקט אתנוקרטי-אשכנזי, המכוון נגד שתי הקבוצות בעת ובעונה אחת. נראה שיפתחאל אכן מבקר את דיכויים של הפלסטינים ואת הדרתם מתהליך בניין האומה הישראלית. עם זאת, כמו שפיר הוא פועל פוסט פקטום ובוחר את ההיסטוריה בדיעבד. בפרפראזה על ביקורתו של לשק קולקובסקי על גיאורג לוקאץ⁵, אפשר לומר שיפתחאל מבקר את החברה הישראלית "מבפנים", כחיוב לאחר מעשה.

הפרדיגמה הפוסט-קולוניאלית

הגישה הפוסט-הקולוניאלית של שלהי המאה ה-20 היא מעין סינתזה של תיאוריית התלות הניאו-מרקסיסטית והתיאוריה הפוסט-סטרוקטורליסטית. אדוארד סעיד, הומי באבא, פרנצה צ'רג'י וגיאטרי ספיבק, הדוברים הידועים של התיאוריה הפוסט-קולוניאלית, הושפעו ללא ספק מהלהט האנטי-אימפריאליסטי של תיאוריית התלות. כמו החוקרים הניאו-מרקסיסטים של ה-*Monthly Review*, גם הם טוענים נגד ההבחנה בין פיתוח ובין קדמה, הבחנה המבדילה בין המדינות ה"מפותחות" וה"בלתי מפותחות" בתנאים הקיימים של השליטה הקפיטליסטית המערבית בשוק העולמי. אך בניגוד לניאו-מרקסיסטים, ברוח "הפוסט" הם דוחים את הפרדיגמה הכלכלית של המרקסיוס, שלפיה המדינות הלא-מפותחות של אסיה ואפריקה היו אמורות לצעוד באותם נתיבי הפיתוח הכלכלי של מדינות המערב. לשיטתם, המדינות הלא-אירופיות לא היו גרסאות פרימיטיביות של מדינות המערב אלא בעלות סטרוקטורה חברתית ותרבותית מיוחדת משלהן.

5 כפי שכתב קולקובסקי (Kolakovski) לגבי לוקאץ' (Lukacs), "כפי שחסידי מבין את המיתוס באופן שונה מהצופה מבחוץ - מיתוס הנתפס כאקט של מחויבות עצמית, במובן זה, נכון לומר שהמיתוס יכול להיות מובן רק 'מבפנים', על ידי אקט של חיוב למעשה" (1982, p. 298).

דוגמה לכך היא תיאוריית האוריינטליזם של אדוארד סעיד, המבוססת על ניגוד אקסיומטי בין מושג המערב למושג המזרח. לדידו של סעיד, הניגוד הזה מבטא קונספציות סטריאוטיפיות שצמחו ביחסה של ההגות המערבית ל"אוריינט": עצם הגדרתה של המודרניות מבטא את אותה תפיסה אוריינטליסטית המזהה את המערב עם האידיאלים האוניברסליים של ההשכלה והנאורות ואת המזרח עם היסוד המסורתי הפרטיקולרי. כמו סעיד, גם באבא מציע תפיסה פלורליסטית סינכרונית של העולם, המנוגדת לתפיסה המוניסטית הדיאכרונית של המודרניות. כמו במטפורה המקראית של מגדל בבל הוא מתאר ריבוי של העמים השונים המייצגים את עצמם במונחי השיח הלשוני שלהם. לפיכך נשאלת השאלה של ספיבק: "האם הכפופים יכולים לדבר?" נראה שעיקר הקושי טמון כאן בכישלון של דוברי הגישה הפוסט-קולוניאלית להבחין בין התופעה של הקולוניאליזם המערבי ובין המכלול של העידן המודרני, שהוא המשכו ותכליתו של התהליך ההיסטורי. בהעדר הבחנה כזו, הם מבטלים את כל המהלך ההיסטורי של המודרניות והנאורות כשיח אוריינטליסטי של שליטה. כך בלשונו של גלנר, בוויכוח הידוע עם סעיד:

האם לא ניתן היה לצפות למידה כלשהי של הכרת תודה מצד מי שמחשיב בחירה חופשית אינדיבידואלית של זהות כלפי התהליך שהקל כל כך על אפשרות הבחירה החופשית הזאת - גם אם אותו תהליך יצר עמדת פתיחה בלתי שוויונית בכל הנוגע למאזן-הכוח השלטוני, באופן שפעל לטובת אנשי המערב, אשר קצרו ראשונים את פירות המודרניות? (גלנר, 1994)

זאת ועוד, הפרדוקס של אותם דוברים הוא שהם משחקים במידה רבה לידי האוריינטליסטים שהם טוענים נגדם: במעין תמונת ראי של אותה מהות אוריינטליסטית, הם עצמם מתמקדים ביסוד המהותני החד-ממדי של המערב. לפיכך אפשר לומר על אותם הדוברים, כפי שאמר בלק על בלעם, שבאו לקלל ונמצאו מברכים.

הגישה הפוסט-קולוניאלית והרב-תרבותית החלה להתפתח בישראל בתחילת שנות התשעים בקרב חוקרים ופעילים פוליטיים מזרחים. שלא כמו יתר הגישות הביקורתיות, הגישה הפוסט-קולוניאלית הייתה מכוונת בעיקר נגד היסוד התרבותי האשכנזי של הגישה הממסדית השלטת. את התרבות האשכנזית של האליטה הישראלית היא תופסת כמושג מסביר וככוח מניע עיקרי של מנגנוני השליטה וההדרה שהופעלו נגד המהגרים המזרחים והעם הפלסטיני המקומי בעת ובעונה אחת. אחת הדוברות הידועות של הגישה הפוסט-קולוניאלית והרב-תרבותית היא הנרייט דהאן-קלב, המגדירה את החברה הישראלית כמושגים של מאבק תרבותי. לטענתה (דהאן-קלב, 1998), מאז קום המדינה ועד היום מתנהל בישראל מאבק בין מה שהיא מכנה "האתוס הציוני" ובין תרבותם הרבגונית של המהגרים מארצות המזרח התיכון. במאבק זה החברה הישראלית נדרשת לבחור בין אחדות לאומית בעלת אוריינטציה מערבית ובין הטרוגונית תרבותית, על הסתירה שבינה ובין האתוס הציוני המאחד. הבחירה באפשרות הראשונה פירושה בחירה בחברה שמבחינה תרבותית היא טוטליטרית מערבית, מובילה לדיכוי ונעדרת סובלנות כלפי האחרים שבתוכה; חברה שדוחקת לשוליים כל גילוי שסותר את הערכים של התרבות המערבית. בחירה באפשרות השנייה פירושה יצירת חברה הטרוגנית וסובלנית במחיר של ויתור על ערכים כהומוגניות מערבית, חילוניות ומודרנית, שעליהם מבוסס האתוס הציוני.

יהודה שנהב (2005), הדובר הידוע ביותר של הגישה הפוסט-קולוניאלית בישראל, מבסס את ביקורתו האנטי-מערכתית על טענת האוריינטליזם של סעיד. הוא טוען כי איזונשטדט בגישתו המערכתית תופס את המזרח כפסיבי, נטול סובייקט היסטורי וחסר יכולת להבנה

ולמודעות עצמית; הוא האנטיזה של המערב הרציונלי המודרני, ולשיטתו התרבות המסורתית הפרטיקולריסטית של המזרחים היא המונעת את השתלבותם במערכת הישראלית הקולטת. לדעת שנהב, זוהי הדיכוטומיה האוריינטליסטית, הבנויה על האדרת ההיסטוריה המערבית אך מתעלמת מצדם האפל של מושגי הרציונליות והמודרניזציה בהיסטוריה המודרנית, אותו צד שבא לידי ביטוי בתפקיד שמילאה הרציונליות במנגנון ההשמדה הנאצי במלחמת העולם השנייה. לפי שנהב, הגישה הממסדית-מערכתית היא דוגמה מובהקת למודל האידיאלי של החברה המערבית, האמור לשמש מושא לחיקוי וסטנדרט נורמטיבי לכל האחרים.

פרשנות ליברלית ו"מערבית" יותר של הגישה הרב-תרבותית מציג יוסי יונה (2005). לדברי יונה, מעצבי המדיניות הישראלית מעולם לא התיימרו לייסד דמוקרטיה ליברלית הפועלת לפי העיקרון של נייטרליות ערכית. נהפוך הוא, הפרויקט של בינוי האומה, כלומר, יצירת קולקטיב בעל אתוס תרבותי וערכי משותף, התבסס על ביטול ההטרונגיות התרבותית. הפרויקט הלאומי הציוני-ישראלי היה זהות סינתטית חדשה שהציעה חלופה לאורח החיים הגלותי והדתי של היהודי. "מפעל הטרנספורמציה הזהותית" הזה, כפי שמכנה אותו יונה, השיל מעל המהגרים החדשים את זהותם והלביש עליהם את הזהות הישראלית. לדבריו, הטרנספורמציה הזהותית חלה על כל המהגרים, אולם ביטויה היה מובהק ביותר אצל המהגרים המזרחים. מפעל הטרנספורמציה של הזהות התרבותית של יהודי עדות המזרח השתלב עם המגמה הלאומית החילונית של מעצבי מדיניות החינוך והתרבות של החברה הישראלית. מגמה זו עלתה בקנה אחד עם טענתה המרכזית של הציונות החילונית, שקראה לעקירתו של היהודי מההווי הגלותי ולחילונו הלאומי הטריטוריאלי. השאיפה להקים חברה כזאת הדריכה את קברניטי המדינה ואת מעצבי המדיניות שלה בניסיונם להנחיל למהגרים החדשים דפוסי חיים חילוניים.

הביקורת של דוברי הפוסט-קולוניאליזם המזרחי נראית כמקרה מובהק של הפוזיטיביזם הלא-ביקורתי שאינו מוביל לשום מקום. חסרונו הגדול של הפוזיטיביזם התרבותי הפרטיקולרי הזה טמון בכך שהוא שולל את היסוד האוניברסלי של האדם, או מה שאריסטו הגדיר כ"יסוד התכליתי". איש הרוח שוחר הצדק אמור היה לאהוב את מוצאו ואת עדתו באופן שמשלב את החתירה להשגת האידיאל הכלל-אנושי. אבל תחת זאת, דוברי "הפוסט" בוחרים דווקא לקדש את הפטריטיזם העדתי הפשוט, הבלתי אמצעי, של הרבים וכל חכמתם מסתכמת בניסיון לקונספטואליזציה ולאידאליזציה של המצב האתני-תרבותי המזרחי המצוי.

ואולם הביקורת הפוסט-קולוניאליטית, במקרה הזה, איננה אלא החגיגה המתמשכת של הקיים. הטרגי-קומי כאן באמת הוא שדובריה עסוקים בוויכוח הפנימי על מידת הצלחתו או כישלונו של כור ההיתוך, כאילו היה זה עוד שיח אקדמי (או סידרת טלוויזיה); זאת במקום לראות שלצד הוויכוח יש גם לפתח תודעה לאומית אחרת, כזו שמכלילה בתוכה את פלסטין והפלסטינים (ולא רק את הערבים אזרחי ישראל), ולהפסיק לטפח את אותה תודעה לאומית יהודית אקסקלוסיבית ולכפותה על המציאות, כפי שעושים ללא הרף גם האקדמאים דוברי הפוסט-קולוניאליזם המזרחי. הם אינם פועלים לאורו של האידיאל הכלל-אנושי ואהבת החכמה, אלא דווקא מתוך הפחד הפוסט-קולוניאלי מהאידיאה הפילוסופית שמחוץ למיידיות של הריבוי האתני המצוי, או מתוך חשש מהריחוק והניכור מהמציאות כמומנט שוללני, שהרי לפיהם אין לרוח עוד מה שתשלול. קשה אפוא שלא לראות שהביקורת של דוברי "הפוסט" המזרחי אינה אלא חזרה לביקורת השמרנית של המודרניות, השופכת את התינוק עם מי האמבט. היסוד השמרני מתבטא בניסיון לבטל בתחילת המאה ה-21 את הלאומיות הפוליטית המודרנית ולחזור למגוון האתני-תרבותי

של מגדל בבל לאחר נפילתו. הפוויטיביזם הרב-התרבותי הזה, המקדש את הריבוי הקיים, הוא בעצם ברירת מחדל או אשליה ניא-רומנטית; כפי שמסביר מרקס במקרה הגרמני, זהו מפלט ועמו פיצוי על העדר אמנציפציה פוליטית-חברתית אמיתית.

הפרדיגמה הקולוניאלית-לאומית

ספרו של גבי פיטרברג (Piterberg, 2008), *The returns of Zionism: Myths, politics and scholarship in Israel*, הוא שילוב של שתי ביקורות אנטי-ציוניות: ביקורת יהודית חילונית נאורה וביקורת פוסט-קולוניאלית. אכן, שילוב מקורי! פיטרברג מנסה להראות את הדמיון בין התנועה הציונית למושבות הבריטיות הראשונות בוויירג'יניה ובניו אינגלנד, ואת הניגודים שבינה ובין היהדות המסורתית הישנה והיהדות החילונית המודרנית. לשם כך הוא מפנה את תשומת לבנו לאוסף של טקסטים ששייכים הן לבניין-העל של התנועה הציונית והן לבסיס המטריאלי שלה; הוא לא רואה בכך כל סתירה. בעיניו הייתה הציונות "תנועה קולוניאלית שחותה את תחיית הלאומיות היהודית במזרח", שילוב שהוא מסביר במושגי האוריינטליזם והתיאוריה הפוסט-קולוניאלית. בניגוד לשפיר וליפתחאל, פיטרברג גורס שהבעיה היא המקור הרעיוני האירופי של הציונות, כלומר אותה גישה שתלטנית אשר לפי סעיד תכליתה היא לכפות את העליונות האירופו-צנטריסטית על הארצות של "האוריינט". הוא מפרש ומנתח "קורפוס גדול של טקסטים עבריים" המייצג, לטענתו, את האבטיפוס הקולוניאלי של הציונות. כדבריו של רוג'ר אוון (Owen) על כריכת הספר, "דרך החקירה של המיתוס הציוני פיטרברג מדגים כיצד הציונות פיתחה את הלכידות שלה, אופייה ועיוורונה כלפי הפלסטינים".

הספר כולל שבעה פרקים. שלושה מתוכם (השני, השישי והשביעי) דנים ישירות במה שפיטרברג מכנה "תודעת המתנחל הלבן" של הציונות, המתבטאת ביחס המתנשא של המנהיגים והסופרים הציונים-ישראלים כלפי הפלסטינים. ארבעת הפרקים האחרים מתארים את הציונות כ"תנועה יהודית לא-יהודית", בפרפרזה על יצחק דויטשר. הפרק הראשון עוסק בכתבים של ברנרד לור, חנה ארנדט וקבוצה של אינטלקטואלים יהודים גרמנים שהתנגדו לציונות ותרמו ליצירה של זיקה ברורה בין המשיחיות היהודית והאוטופיה הליברטנית. הפרק השלישי דן בתנועה הכנענית כתנועה אולטרה-ציונית שמבטאת את שלושת פניה ה"לא-יהודיים" של הציונות: שלילת הגולה, השיבה לארץ-ישראל והשיבה להיסטוריה. הפרק מסתיים בבחינת ביקורתו הרדיקלית של אמנון רו-קרקוצקין על פנים אלו לאור תפיסת המשיחיות היהודית הניאו-מרקסיסטית של וולטר בנימין. בפרקים ארבע וחמש נידונות עבודותיהם של חוקרי האסכולה הירושלמית, שבמהלך העשורים הראשונים של המאה ה-20 פירשו והתאימו את המיתוס הציוני בהשראתם של הרומנטיקה וההיסטוריוציזם הגרמניים.

ספרו של פיטרברג נראה כביקורת תיאורטית מבריקה שמערערת ומפרקת את המיתוס הציוני. אולם בקריאה מעמיקה יותר, נראה שהוא עוד ביטוי של אותה דיאלקטיקה שלילית שאין בה שום התפתחות כלפי מציאות אחרת, טובה יותר מזו הקיימת. הבעיה העיקרית בו היא הניסיון לחשוף את האופי הקולוניאלי של הציונות באמצעות אותו קורפוס של טקסטים עבריים. לפי טענתו של פיטרברג אפשר להראות שטקסטים אלה מבטאים תודעה ודמיון טיפוסיים של מתנחלים. מה שכיניתי "הפן האידיאליסטי של אנשי הרוח הציונים" מוצג כאן בפשטות כבניין-העל הציוני. בבחינה מעמיקה מתברר כי יותר משהספר הזה חושף את אופייה הקולוניאלי של הציונות, הוא מנסה להחיל את שדה המחקר ההשוואתי של לאומיות התיישבותית על ריבוי הפנים של ההיסטוריה הציונית-ישראלית.

באשר לביקורת היהודית של הציונות, נראה שפיטרברג פוסל במומו שלו בשעה שהוא מבקר את הציונות של גרשום שלום וחבריו על היותה משיחיות חילונית ועל אמונתה בחזרתה של היהדות להיסטוריה. בביקורתו, המבוססת על המושג הידוע של קוונטין סקינר (Skinner) "מיתולוגיה של ראיית הנולד" (mythology of prolepsis), הוא טוען כי הם לוקים בראייה-בדיעבד של ההיסטוריה היהודית, או בלשון הגליאנית, כי הם נדמים לינושף של מינרווה הפורש כנפיו בערוב היום. הפרדוקס הוא שכל ספרו של פיטרברג נראה בעצמו כאותה חכמה-בדיעבד. את אותו קורפוס של טקסטים עבריים הוא קורא רק לאחר מעשה, מנקודת המבט של הנסיבות הישראליות הקיימות. הספר שלו מסתיים בדיוק כפי שהוא מתחיל, בציטוט של בן-גוריון, שרואה "בסיפורים של התנ"ך את המשמעות המלאה והאמיתית [...] של תקומת ישראל" (Piterberg, 2008, p. 282). בעיני בן-גוריון, המיתוס התנ"כי של תקומת ישראל שימש מלכתחילה רק כבניין-על וכדת האזרחית של היישוב הציוני ושל מדינת ישראל. אולם, כפי שטענתי, בה בעת פעלו גם האידיאליסטים אנשי הרוח של "ברית שלום" והאידיאולוגים של "השומר הצעיר" ו"פועלי ציון שמאל", שניסו להעלות את ההווה הקולוניאלית לדרגתה של "האידיאה".

זאת ועוד, פיטרברג מבטל את הדיכטומיה הציונית ומגדיר אותה "תנועה לאומית ממרכז-מזרח אירופה" ו"תנועה של מתנחלים קולוניאליים". הבעיה היא שהוא עושה זאת באמצעות הקורפוס של הספרות העברית, באופן בלתי תלוי בתהליך ההיסטורי. בניגוד אליו, הטענה שלי היא שהתנועה הציונית אכן הייתה מלכתחילה דיכטומיה, מעין יאנוס בעל שני פנים: הפן הרוחני הנאור והפן הקולוניאלי והלאומני האפל. לאחר מלחמת 48' והקמתה של מדינת ישראל, נראה היה שהדיכטומיה הייתה ואיננה עוד. אולם קריאה אקראית ולא בררנית באותו קורפוס גדול של טקסטים עבריים מספיקה כדי לגלות בהם את אותה הדיכטומיה של רוח היהדות הנאורה והלאומנית הדתית היהודית החשוכה.

הפרדיגמה של מישל פוקו

הבעייתיות התיאורטית העיקרית הטמונה בתורתו הניהיליסטית הרדיקלית של פוקו היא השלילה של כל ההגות הפילוסופית ההומניסטית מימיהם של אפלטון ואריסטו. הגות זו - עיקר עניינה ותכליתה הן לרומם את האדם ממצבו הטבעי הנתון ולהפכו למה שאריסטו כינה "יצור פוליטי", כלומר אזרח הפועל באופן מודע בתחומה ובתוכה של המדינה. לעומת זאת, עיקר עניינו של פוקו הוא לחשוף את שכלול אופני השליטה והדיכוי של האדם בעידן המודרני. שכלול זה מתבטא בהפחתה הדרגתית של עוצמת האלימות הפיזית שמפעיל השלטון, ובמקומה הפעלה של ידע מדעי ותרבותי המשמש אמצעי שליטה משוכלל ויעיל יותר. הידע בא לידי ביטוי במה שפוקו מכנה "נרטיב" המייצר בתורו מערכת מושגים המסבירה ומצדיקה את הסדר החברתי והפוליטי הקיים. אצל פוקו, תפקיד האינטלקטואל אינו לנסח תיאוריות-על אוטופיות, אלא לפעול בתוך שדה המומחיות שלו כדי לערער מבפנים ממסדים דכאניים באמצעות הביקורת של השיח השולט בהם. ספרם של אריאלה אזולאי ועדי אופיר (2009), משטר זה שאינו אחד, נראה כאילו נכתב ברוחו של פוקו. המחברים, חסידי תורתו הפוסט-מודרניסטית הרדיקלית, התיימרו לחלץ את

6 מושג זה לקוח ממאמרו של סקינר Meaning and understanding in the history of ideas, שם טען כי ההיסטוריונים מנסים לעצמם את הדברים והכתבים של העת העתיקה, מעניקים להם משמעות בדיעבד ומייחסים להם תכונות של הטרמה וראיית הנולד באופן שאינו תלוי בהקשר של הזמן והמקום שבהם נכתבו בפועל.

דמות המשטר הישראלי מהכבלים של הנרטיב הישראלי ההגמוני, כדי להציגו כפי שהוא באמת. טענתם מכוונת בעיקר נגד הנרטיב המציג את מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית הומוגנית. כוונתם היא להסיר את הדימוי הלאומי היהודי והאחדותי של המשטר הישראלי ולהציגו כנרטיב המצאתי ושרירותי, המשמש אך ורק אמצעי לדיכוי ולהשתקתה של הלאומיות והתרבות הערבית-הפלסטינית בתוך גבולותיה של המדינה ובשטחים הכבושים. נראה שהמסר של הספר מכוון בעיקר כלפי מי שהמחברים מכנים "הדוברים של השיח הישראלי המצוי", מי שבעיניהם הכיבוש הוא פרויקט חיצוני למשטר הישראלי ועל כן הוא אינו סותר את אופייה הלאומי היהודי-אחדותי של המדינה. מול אלה אזולאי ואופיר טוענים, בצדק, שמערך השליטה החדש הפועל בשטחים הפלסטיניים אינו אלא המשכו של המשטר הישראלי הישן שהוקם לאחר מלחמת 48'. התוצאה היא שינוי צורה של המשטר הישראלי, או מערך שלטוני ישראלי חדש-ישן בעל שני פנים: אזרחי בתוך גבולות 1967, וצבאי רודני בשטחים הכבושים.

לזכותם של המחברים צריך לומר שבניגוד לדוברים האחרים של השמאל הישראלי, הם רואים את הכיבוש של השטחים הפלסטיניים ב-1967 כפועל יוצא ממהותו של המשטר הישראלי, ולא רק כמהלך מוטעה הדורש ביטול. אף על פי כן, בקריאה מעמיקה יותר אפשר לומר שכמו המשטר הישראלי, גם הבעייתיות של הספר עב הכרס הזה "איננה אחת", אלא יש לה שני פנים: תיאורטי ופוליטי.

בהיבט התיאורטי, ספרם של אזולאי ואופיר נראה כביקורת המכוונת לא רק נגד המשטר הישראלי הקיים, אלא שוללת את עצם קיומו של כל משטר באשר הוא. שכן על פי פוקו, משטר מטבעו הוא ישות זרה וכל-יכולה הניצבת מעל לאדם ומסמנת אותו באופן שאינו תלוי ברצונו. כמו כן, כפי שהמחברים כותבים בהקדמה, הספר אמור היה להיות תיאור אמיתי של המציאות הפוליטית והשלטונית הקיימת, כלומר תיאור המשוחרר מכבליו של הנרטיב הישראלי. אלא שהמחברים, המבקרים את הנרטיב המשרת את המשטר הישראלי, נותרים עם מה שגלנר מגדיר "אובייקטיביזם התלוי על בלימה". בהעדר תפיסה של טוב כללי וידיעה של אינטרס הציבור, לא ברור כלל מהו התוקף של הנרטיב הביקורתי שלהם. הבעיה התיאורטית בספרם נעוצה אפוא בעיקר בשיח הפוסט-מודרניסטי של המחברים, סגנון שיתרוננו העיקרי הוא מראית העין החתרנית שלו.⁷

הבעייתיות הפוליטית של הספר מתבטאת בעיקר בכך שהמחברים מפרידים בין המשטר הישראלי, שהוא מערך שלטוני דכאני ושרירותי הדורש ביטול, ובין העם היהודי שהוא ישות חברתית וזהות תרבותית הראויה להכרה. אזולאי ואופיר מבקרים את הנרטיב הלאומי היהודי ההגמוני של המשטר הישראלי, ובה בעת אינם שוללים כלל ועיקר את זהותם הלאומית ואת הגדרתם העצמית של התושבים היהודים כזהות נפרדת ושונה מזהות הלאומית הערבית-פלסטינית. העניין לפיהם הוא רק שינוי של המשטר והפיכתו למשטר המייצג באופן שווה את שני העמים. אולם, אם לפי אזולאי ואופיר זהו אכן הנרטיב הלאומי היהודי של המשטר הקיים, לא ברור מדוע וכיצד היהודים יוותרו על הנרטיב המסמן אותם ויסכימו לשנותו כך שיסמן גם את הפלסטינים.

זאת ועוד, לא ברור מהו הערך המוסף המקורי והביקורתי של הספר. מאז סוף שנות השבעים

7 גם הכותרת החידתית של הספר, "משטר זה שאינו אחד", אינה אלא פרפרזה על ספרה של הפסיכולוגית הבלגית לוס איריגארי (*The sex which is not one*, Irigaray).

הכירו דוברי השמאל הישראלי לגונויו בפלסטינים; גם לשיטתם המשטר הישראלי אינו יכול עוד להיות "טוטליות יהודית", ועליו להתאים עצמו למציאות הדו-לאומית הקיימת. זוהי טענתם הפוזיטיבית של אזולאי ואופיר: צריך לשנות או לבטל את הנרטיב ההגמוני האחדותי של המשטר ולהתאים אותו לריבוי הזהויות הלאומיות הקיימות. הפתרון שהם מציעים הוא שיתוף הערבים בשלטון כדי לנסות להביא לשינוי המשטר הישראלי. אולם נראה שאזולאי ואופיר, כמו החוקרים הפוסט-ציוניים האחרים, אינם מאמינים באמת שאפשר לשנות את פני הדברים, שכן הם מקדישים לפתרון רק עמוד אחד ואחרון בספרם, תחת הכותרת "בזכות האוטופיה". אזולאי ואופיר אכן מבקרים את הנרטיב הלאומי-אתני היהודי של המשטר הישראלי. אולם בהעדר תפיסה אזרחית אחדותית של המדינה כתכלית לשמה, הם נשארים בהכרח בתחומו של אותו הנרטיב הלאומי היהודי-ישראלי השליט, אותו נרטיב שהוליד את הסכסוך וחייב בתורו את הקמתו של המשטר האחדותי הקיים.

הפרדיגמה הלאומית של גלנר

ספרו של שלמה זנד מתי ואיך הומצא העם היהודי (2007) נראה כפרשנות פוסט-ציונית של התיאוריה הלאומית של גלנר. הטענה העיקרית של זנד היא שלא הייתה שום ישות יהודית שהתקיימה כשהיא לעצמה מימי התנ"ך ועד ימינו. כנרמז בכותרת של ספרו, כמו כל יתר העמים המודרניים, גם העם היהודי הומצא - לפי זנד, הדבר התרחש רק במחצית השנייה של המאה ה-19. הוא מציע הסבר חלופי ולא-לאומי להיסטוריה היהודית ולטקסט המקראי, ובאמצעותו הוא מנסה להפריך את המיתוס הציוני בדבר קיומה של אותה ישות על-היסטורית המכונה "עם ישראל". לדברי זנד, רוב היהודים של העת העתיקה לא עזבו מעולם את אדמתם, ורק את מיעוטם גירשו הרומאים לאחר כיבוש ירושלים וחורבן בית שני. אלא שבמהלך 2000 שנות גלות, שתי הממלכות של העת העתיקה - ישראל ויהודה - הפכו לריבוי של קהילות יהודיות נפרדות ושונות, ובהעדרו של משטר לאומי אחיד נשלטו קהילות אלו על ידי הממסד הרבני המקומי שהטיל עליהן את חוקי הדתיים המחמירים. השלטון הדתי הזה הבדיל אותן מהעמים שמסביבן וגם מכל יתר הקהילות היהודיות. כפי שזנד מסביר, רק בסוף המאה ה-19, בעידן של הלאומיות במרכז אירופה ובמזרח אירופה, התעוררה גם הלאומיות היהודית במעין מטמורפוזה של מה שאנדרסון כינה "הקהילה היהודית הריאלית". לא ההמונים היהודים עצמם הקימו לתחייה את אותה האומה היהודית עתיקת היום. אלו היו האבות מייסדים של הציונות, ש"המציאו" את הרעיון של הלאומיות היהודית לאורן ובהשפעתן של התנועות הלאומיות של מרכז-מזרח אירופה בחצי השני של המאה ה-19.

הלאומיות היהודית אכן הייתה המצאה ציונית של העידן המודרני, אולם נראה שזנד שוכח שזו הייתה המצאה נפוצה ומועילה מאוד. במילותיו של גלנר, "הרעיון של 'התעוררות' הלאומיות היה בשימוש נרחב ברחבי מרכז ומזרח אירופה" (Gellner, 1997, p. 78). אם כך, במה שונה התעוררותה של הלאומיות היהודית מזו של הלאומיות הגרמנית, הצ'כית או הערבית? גלנר עצמו מסביר ש"הלאומיות היהודית/ישראלית איננה מהווה סוגיה בעייתית מנקודת הראות התיאורטית" (גלנר, 1992, עמ' 9).

ההיסטוריוגרפיה היהודית של זנד נראית משכנעת למדי, גם אם איננה מקורית. אולם עולות השאלות מדוע וכיצד ההיסטוריוגרפיה היהודית העתיקה הזו קשורה להיסטוריה המודרנית של התנועה הציונית. גם בספרו של זנד, התנועה הציונית ומדינת ישראל מופיעות רק כפרקים מאוחרים יותר בהיסטוריה היהודית עתיקת היום. בסופו של דבר, הנושא של ספרו הוא ההיסטוריה היהודית ולא ההיסטוריה הציונית-ישראלית. באשר לזו, הוא מפרך

כמה מהמיתוסים הציוניים הקשורים לאמונה בסיפור המקראי. אך כאן ועכשיו, לאחר מעשה, נראה שלשיטתו העם היהודי הומצא ככל העמים, "קם והתחיל ללכת". אלא שבניגוד למיתוס הציוני, הוא מזכיר לנו שאנחנו צריכים לראות את עצמנו כיהודים במונחים פוליטיים מודרניים ולא כיהודים של זמן המקרא.

ואולם נראה שזנד אינו מבחין בין ההמצאה ההיסטורית של התנועה הציונית ומדינת ישראל ובין ההמצאה של המיתוס הציוני. אגב כך, מתוך התמקדות בהפרכת המיתוס הציוני הוא מאשש דווקא את ההווה הציונית-ישראלית. קל להבחין כיצד זנד מרגיש כיהודי במדינת ישראל, אף שאינו מבקש טוטליות אלא רק דו-לאומיות לצדו של העם הפלסטיני, כאחד משניים; הוא גם מבקר את אופייה היהודי של מדינת ישראל. אולם אם זהו אכן המקרה, ומה חשוב הוא המצאתו של "העם הישראלי"⁸, נשאלת השאלה מדוע לכתוב ספר שלם על המצאתו של "העם היהודי". במקרה הטוב, אפשר לומר שספרו של זנד הוא אוקסימורון. אולם במקרה הגרוע זהו עוד ספר על היהדות והיהודים, שביודעין או שלא ביודעין רק משעתק את המיתוס הציוני בדבר זהותם וייחודם של היהודים. מנקודת מבטה של הנאורות ובשביל הפלסטינים, הבעיה היא דווקא תחושת הייחוד וההתנשאות הזאת של היהדות והיהודים, בין שזו ייחודיות יהודית מומצאת כפי שתיארו גלנר והובסבאום ובין שזו ייחודיות יהודית אתנית לשיטתו של אנתוני סמית (Smith, 1991).

מסקנות

הטענה העיקרית שלי היא שהביקורת הפוסט-ציונית, שהיא שלילה פשוטה של התנועה הציונית והמשטר הישראלי, חסרה את מה שכיניתי "ממד הרוח". ממד כזה עשוי לשמש נקודת משען לביקורת ומקור השראה שיאפשר לה להתעלות מעל להווה הציונית-ישראלית הקיימת. במילים אחרות, החוקרים הפוסט-ציוניים מבקרים את החברה הישראלית בדיעבד, לאחר מעשה, על היותה מימוש של הרעיון הציוני. אולם כפי שהראיתי, העניין איננו רק לשלול את האידיאולוגיה הציונית השלטת, אלא גם לנסות לשמר את הפן הרוחני הנאור שהיה בהגות הציונית ועודנו טמון היום בחברה הישראלית - אותו פן הומניסטי אוניברסלי שמלמד אותנו שהעולם ניתן להבנה, שהתכלית של ההבנה הזו היא הגשמה עצמית של האני דרך החברה והמדינה שלו. רק באמצעות אותה האידיאה האוניברסלית יוכלו הפלסטינים והישראלים להתעלות מעל לפטריוטיזם האנוכי הבלתי אמצעי שלהם כיהודים וכערבים, ולהפוך לאזרחים במדינה הרפובליקנית המשותפת שלהם.

מקורות

- אזולאי, א' ואופיר, ע' (2009). משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967). תל אביב: רסלינג.
- גלנר, א' (1992). לאומים ולאומיות. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- (1994). תרבות ואימפריאליזם: וכוח עם אדוארד סעיד. עתה, 8.

8 כעבור שנים אחדות כתב זנד ספר נוסף, ובו הוא מקדש את הישראליות שלדבריו לא המציאה את היהדות, אלא דווקא סתרה אותה וביטלה אותה (זנד, 2013).

- דהאן-כלב, ה' (1998). מאורעות ואדי סליב. תיאוריה וביקורת, 12-13, 149-158.
 הורוביץ, ד' וליסק, מ' (1977). מיישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט כקהילה פוליטית. תל אביב: עם עובד.
 — (1990). מצוקות באוטופיה: ישראל - חברה בעומס יתר. תל אביב: עם עובד.
 זנד, ש' (2007). מתי ואיך הומצא העם היהודי?. תל אביב: רסלינג.
 — (2013). מתי ואיך חדלתי להיות יהודי. תל אביב: כנרת זמורה ביתן.
 יונה, י' (2005). בזכות ההבדל: הפרויקט הרב-תרבותי בישראל. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.
 סבירסקי, ש' וברנשטיין, ד' (1980). מי עבד במה, עבור מי, ותמורת כמה? - הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית. מחברות למחקר ולביקורת, 4, 5-66.
 קימרלינג, ב' (2004). מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל - בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות. תל אביב: עם עובד.
 שנהב, י' (2005). היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.

- Anderson, B. (1991). *Imagined communities*. Verso: London.
 Bonacich, E. (1972). A theory of ethnic antagonism: The split labor market. *American Sociological Review*, 37, 547-559.
 Buber, M. (1988). *Eretz Lishnei Amim (A land for two nations)*. Tel Aviv: Am Oved.
 Carr, E. H. (1961). *What is history*. New York: Vintage Books.
 Gellner, E. (1997). *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
 Habermas, J. (1991). *Communication and the evolution of society*. Cambridge: Polity Press.
 Horowitz, D., & Lisak, M. (1977). *Origins of the Israeli polity: Palestine under the mandate*. Chicago: University of Chicago press.
 Kimmerling, B. (1995). Academic history caught in the cross-fire. *History & Memory*, 7(1), 41-65.
 Kolakowski, L. (1982). *Main currents of marxism*. New York: Oxford University Press.
 Miliband, R. (1983). Debates on the state. *New Left Review*, 138, pp. 54.
 Piterberg, G. (2008). *The returns of Zionism: Myths, politics and scholarship in Israel*. London: Verso.
 Ram, U. (1995). *The Changing agenda of Israeli sociology: Theory, ideology and identity*. New York: University of New York press.
 Shafir, G. (1989). *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Smith, A. (1991). *National identity*. London: Penguin Books.
 Smooha, S. (1978). *Israel: Pluralism and conflict*. Berkeley: University of

- California Press.
- (1993). Class, ethnic and national cleavages and democracy in Israel. In L. Diamond & E. Shprinzak (Eds.), *Israel democracy under stress* (pp. 309–342). Boulder: Lynne Rinner Publisher.
- Yiftachel, O. (1993). Nation-building and the social division of space: Ashkenazi control over Israeli *periphery*. *Nationalism and Ethnic Politics*, 4(3), 33–58.