



כתב עת לספרות וחברה • גיליון 8

עורכים: גדי טאוב ונסים קלדרון

אביב 2002



ידיעות אחרונות

אבל מהו שמאל אם אינו, לפחות בסבירות כלשהי, קולו של עם שלם? בשביל השמאל כמו בשביל שאר אמריקה, השאלה אינה אם להכיר בריבוי של קבוצות אמריקאים, במגוון של קהילות אמריקאיות, בשונות של החוויות האמריקאיות. אלה קיימים כל עוד אנשים חושבים שהם קיימים. השאלה היא של פרופורציה. מהו שמאל בלי כלל, אפילו לל הפותטי? אם אין עמו, אלא רק עמים, אין גם שמאל.

אנגלית: מיכל רוזנטל

המכון ללימודי יהודה ושומרון
תל אביב

פוסט-ציונות: הקשר הצרפתי-אמריקאי-ישראלי

גדי טאוב

פוסט-ציונות היא במובנים רבים תופעה אמריקאית שיובאה לישראל. לא כך זה נראה במבט ראשון, מפני שיש כל-כך מעט פוסט-ציונות באמריקה עצמה. למעשה היסודות המחקריים היותר יציבים של ההיסטוריוגרפיה הרוויזיוניסטית הזו הונחו באווירה פרו-פלטינית באוניברסיטאות אנגליות. נוסף לזה, עליית הפוסט-ציונות היתה קשורה באופן אינטימי לעליית קרנה של האופנה הפוסט-סטרוקטורליסטית הצרפתית בישראל. לכן נראה כאילו הפוסט-ציונות היא בלתי אמריקאית מכמה וכמה סיבות. יש לה ניחוח צרפתי ומוצא אנגלי ואין לה נוכחות ממשית בארצות הברית עצמה.

אבל מתחת למעטה הדק של התיאוריה הצרפתית, אנחנו מוצאים את הז'רגון שאין לטעות בו של הפוסטמודרניסטים האמריקאים: רב-תרבותיות, "לימודים פוסט-קולוניאליים", דקונסטרוקציה של ג'נדר וניאו-פמיניזם, שיר ההלל לריבוי נרטיבים וכדומה. הקשר, כפי שנראה, עמוק הרבה יותר מסתם שימוש בז'רגון מושאל.

בארצות הברית עצמה שימש אוסף הפרקטיקות האקדמיות הזה, שנהוג לכנות אותו בקיצור "תיאוריה", באופן שולי בלבד לניחוח ההיסטוריה והחברה הישראליות. הסיבה היא שרוב לימודי ישראל מתנהלים במחלקות ובמרכזים לחקר היהדות, ואלה מאוישים וממומנים על-ידי יהודים אמריקאים, שנהגו בדרך כלל זהירות מופלגת בביקורת על ישראל, ערים תמיד לתפקידם הפוליטי כקבוצת לחץ פרו-ישראלית.

אבל זאת היתה אנומליה בנוף האקדמי בתקופה שבה האופנה הפוסטמודרניסטית סחפה את רוב המקצועות האחרים במדעי הרוח והחברה, החל במחלקות לספרות ואנתרופולוגיה, דרך היסטוריה וסוציולוגיה, וכלה במחלקות חדשות ללימודי אמריקה, לימודי נשים, לימודי אפריקה, לימודים אפריקאים-אמריקאים ולימודי תרבות. ה"תיאוריה" היא בליל של מרכיבים שונים, לאוו דווקא מתיישבים, שבראשם פוסט-סטרוקטורליזם צרפתי, יחד עם מרקסיזם וניאו-מרקסיזם גרמני, ספרטיזם שחור ופמיניזם מקומי. אבל במהותו זהו בליל מאוד אמריקאי. הוא תוצר של תסכולם של בוגרי מרד הסטודנטים בתקופה שאחרי מלחמת וייטנאם, ביטוי אקדמי לייאוש שהשתלט על אנשי "השמאל החדש" בתום שנות השישים. לא רק שאין כאן סטייה מהערכים האמריקאיים של הזרם המרכזי, למעשה ה"תיאוריה" היא מין משפט-שדה נגד אמריקה על סמך

ערכיו: שלה ובאשמת בגידה בהבטחה המוסרית של נעוריה. לכן אולי נדמה לנו שמדובר במחשבה צרפתית חדשנית, או בביקורת תרבות מבית המדרש של אסכולת פרונקפורט, אבל למעשה מדובר בתופעה שהיא אמריקאית עד לשד עצמותיה. בוגרי תנועת הסטודנטים טוענים אולי שכשהם מאמצים את פוקו הם בוחרים בהמשך ההגיוני של העמדה זמורקסיסטית, שזווא "זתרני" בעולם המושגים הליברלי-אינדיבידואליסטי, אבל למעשה זה לא מרקס וגם לא פוקו. זאת רוחו של תומס ג'פרסון.

הלך הנפש הזה, וה"תיאוריה" שהיא כלי הביטוי האקדמי שלו, התבררו כמתאימים במיוחד למצב הישראלי: הכיבוש בשטחים היה הווייטנאם של ישראל, סיבה מקומית חזקה להפנות עורף בגועל לישראליות, אחרי שההבטחה המוסרית של הציונות אכזבה את בניה. עם התארכות והכיבוש פנה רוב השמאל לתמיכה במדינה פלסטינית. הפוסט-ציונים, מצד שני, בלחצו של צורך רגשי דוחק לדחות את הלאומיות הישראלית לחלוטין, נטשו את הלאומיות בכלל ובכך פנו עורף גם לתנועת השחרור הפלסטינית. הפוסט-ציונות אימצה את ה"תיאוריה" בגלל שזה היה פתרון אינטלקטואלי מוכן מראש לאותה מצוקה רגשית (ולא לבעיה פוליטית) שעמיתיהם האמריקאים נקלעו אליה: כעס מוסרי המלווה בתחושה מייאשת של אימפוטנציה. ישראל יבאה את כל זה, כולל החזות הצרפתית, בשל ההצלחה הרגשית המוכחת של העמדה הזאת בארצות הברית, ובלי להרגיש שכל זה הגיע אלינו אחרי אמריקניזציה יסודית. הפוסט-ציונות הישראלית — והכוונה כאן כעיקר למרכז הכובד שלה, שהוא פוסטמודרניסטי במובהק — היא הגעתו של תומס ג'פרסון לישראל, מחופש למישל פוקו. היא פחות פוקו ויותר היידן וייט, פחות דרידה ויותר ג'ון דיואי, פחות אדורנו ויותר אדוארד סעיד. יש כאן מידה לא קטנה של אירוניה, מפני שרוב הפוסט-ציונים, ובניגוד חז לעמיתיהם בארצות הברית, באים מרקע שהוא באמת מרקסיסטי, והם נחתו בסופו של דבר בקצה השני של הקשת האידיאולוגית: אמריקניזם.

התרת הסבך התיאורטי שהוא הפוסט-ציונות האקדמית דורשת, לפיכך, לעקוב אחר המסלול המשונה שעברו הרעיונות בדרכם מצרפת לארצות הברית ומשם לישראל, מתוך תקווה להאיר במשהו את האופן שבו אסכולות בלתי מתיישבות כל-כך — מרקסיזם, אמריקניזם ופוסט-סטרוקטורליזם — החלו נראות לאקדמאים ישראלים כאילו הן "תיאוריה" שמאלית אחת. אחרי ניסיון לשרטט בקווים כלליים את הגירת הרעיונות הזאת, אנסה גם לומר משהו על המסקנות הפוליטיות שה"תיאוריה" הובילה אליהן, מאחר שגם אלה הן נגזרות מובהקות של שורשיה האמריקאיים.

"תיאוריה"

העובדה שפוקו הפך באקדמיה האמריקאית להוגה אולטרה-דמוקרטי וניארו-הומאניסט אינה צריכה להפתיע אף אחד. פסימיסטים אירופים מעטים, אם בכלל, הצליחו להימנע מההתמלה לעמדותיהם אמריקאיות הנות רחוקה להומני ארצות הברית. רל זה ורוו זה

כאלה באירופה מעולם לא הצליח לחצות את האוקיינוס האטלנטי. הסטרוקטורליזם-הניטשאני של פוקו, כפי שכינה זאת פסקל אנג'ל, הוא צאצא ישיר של הפילוסופיה של הרצון הטהור, של ניטשה והיידגר.¹ בצרפת היה צורך בשני עשורים ובשפה הגיאומטרית הסטריילית של הסטרוקטורליזם של קלוד לוי-שטראוס כדי לכוד את הניארו-ניטשאניזם מהטראומה של הנאציזם. הקונטציות האיזמות של הפילוסופיה של הרצון הטהור פשוט היו צורמות מדי ומוחשיות מדי. רק ממרחק כזה, ומבעד למסך סגנוני שניחוחו ריח בית מרקחת, היתה השכבה המשכילה של צרפת מוכנה לקבל שוב ביקורת כזאת על הדמוקרטיה וההומאניזם.²

לאמריקה לא היו בעיות כאלה. צלקות מלחמת העולם השנייה היו הרבה יותר קטנות והרבה פחות מוחשיות שם. עוד בשנות הארבעים לא נדרשו לאמריקאים לבטים רבים לפני שניטשה והיידגר עצמם הוטמעו לתוך האתוס הדמוקרטי המקומי. מי שחונכו על ברכי רלף וולדו אמרסון, ג'פרסון ווולט ויטמן, לא מצאו בניטשאניזם שום דבר מסוכן במיוחד. האדם העליון לא נזקק לאדם תחתון או ל"עדר" כדי להיות עליון. מפני שבאמריקה כולם יכולים להיות אדם עליון במידה שווה. שחרור הרצון הפרטי לעוצמה, בארץ זו של פילוסופיה כלכלית מבית מדרשו של אדם סמית, אינו אלא הדרך המהירה לקדם את טובת הכלל. קהילה של übermensch תחיה בשלווה ובהרמוניה דמוקרטית טבעית. כשספריו של פוקו החלו להגיע לארצות הברית, בשנות השישים המאוחרות ובראשית שנות השבעים, הניארו-ניטשאניזם לא נראה לאמריקאים מסוכן יותר מניטשה המקורי.

אבל הקשר בין התרבות האמריקאית לפוסט-סטרוקטורליזם הוא עמוק יותר. הרליטיביזם המוסרי של הפוסט-סטרוקטורליזם גם הוא לא נתפש באמריקה כפתיחת דלת אל סמטה אפלה. אם אף אחד לא יתייהר לחשוב שהערכים שלו מוחלטים ואוניברסליים, מבטיח ההיגיון הפוסטמודרניסטי של אמריקה, אזי איש לא ימצא הצדקה לכפות את ערכיו על אחרים ("האחר"). רליטיביזם נתפש כמין דמוקרטיה-טורבו: זו ההכרה שלכל אחד יש זכות להתזיק באמונות וערכים משלו, והערכים של אף אחד אינם טובים מהערכים של זולתו. הרעיון שחלק ממערכות הערכים האלה יכולות להיות בלתי סובלניות באופן קיצוני, שוביניסטי, גזעניות או רצחניות, שלעמדה רליטיביסטית לא יהיה שום דבר לומר נגד הפרטיקולריזם הארי של המשטר הנאצי, או האידיאולוגיה הגזענית של בעלי העבדים במדינות הדרום הישן, לא עשתה שום רושם על האמריקאים.

1 Pascal Engel, "The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism" in Barry Smith (ed.) *European Philosophy and the American Academy*, The Hegler Institute, Monist Library of Philosophy, La Salle, Illinois, 1994, 21-41

2 Luc Ferry and אל מושל ראו למשל Alain Renaut, "French Nietzscheanism (Foucault)", in Ferry and Renaut, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, (Mary H. S. Cattani, translator) The University of Massachusetts Press, Amherst, 1990, 68-121; James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, 1993; Mark Lilla,

באור האופטימי של הפרוגמטיזם הפילוסופי המשיך הרלטיביזם להיראות כאילו הוא החיטון המושלם מפני פשיזם. זאת היתה פשוט ה"אמת המובנת מאליה" של תומס ג'פרסון ש"כל בני האדם נבראו שווים" כשהיא מורחבת לעולם האידיאות: כל הערכים, גם הם נבראו שווים. אין כאן אלא המשך טבעי למשימה שג'פרסון החל בה כשחוקק עבור מדינת וירג'יניה את חוק חופש הדת. הרלטיביזם הוא בסך הכול הצהרת אמונים מחודשת לתפישה שכל אחד צריך לכבד את האמונות של זולתו.

התקפתו של פוקו על רעיון האמת גם היא לא הותירה כל צלקת באמיתות המובנות מאליהן של ג'פרסון. הקביעה ש"אמת היא יציר של העולם הזה" – שהיא אינה טרנסצנדנטית או מוחלטת, אלא פרי פעולתם של יחסי כוח ומשטרי שיח – נכטה בקלות בקרקע הפורייה של הפרוגמטיזם.³ אם האמת אינה אלא מחמאה שאנחנו נותנים לאמונה שמוצאת חן בעינינו, כפי שסבור ריצ'רד רורטי,⁴ או אם אמת היא רק מה שעובר בהקשר נתון, כפי שדיואי חשב, אז מה כל-כך מסעיר בהיותה יציר של העולם הזה? להפך. הכפפת האמת לבני אדם במקום הכפפת בני האדם לאמת היא סימן ההיכר של אוטונומיה וסוברניות אנושית: האמת היא שלנו, ואנחנו יכולים לעצב אותה למטרותינו, בדיוק כמו שלשיתנו של דיואי אנחנו צריכים לבחור ערכים. לא אמת ולא ערכים צריכים להיות מעוגנים במוחלט ובמטאפיסי. אנחנו צריכים לשפוט ערך ואמת כאחד על פי ההשפעות שיהיו לאימוצם על חייהם הממשיים של בני האדם, ואנחנו צריכים לבחור את האמת והערכים המקדמים את חיינו במידה הגדולה ביותר.⁵

כל זה רק נשמע דומה לרעיון הניטשאני, שיש לאמץ אמיתות על פי המידה שבה הן מעצימות את החיים. ההבדל הוא פשוט. ניטשה ידע היטב שרלטיביזם אין פירושו דמוקרטיה. דיואי חשב ההפך, מפני שהרלטיביזם שלו מוגבל. הרלטיביזם הפרוגמטיסטי של דיואי לא נראה לו ולחסידיו מסוכן, מפני שבבסיסו נמצאת אמת בלתי מפורשת, ערך לא יחסי שעליו עומד כל המבנה. למעשה, כשריואי מבקש מאיתנו לשפוט ערכים על פי השלכותיהם על המציאות, הוא רוצה שנשפוט אותם על פי המידה שבה הם מקדמים את הזירות, השוויון והרדיפה אחר האושר, כלומר על סמך המידה שבה הם מקדמים את

3 על הקשרים בין הקונסטרוקציה הערכית האמריקאית, הפרוגמטיזם והפוסט-סטרוקטורליזם ראו למשל John Patrick Diggins, *On Hallowed Ground: Abraham Lincoln and the Foundations of American History*, Yale University Press, New Haven & London, 2000, Chapter 1, 17-40; James Livingston, "The Strange Career of the 'Social Self'", *Radical History Review* 2000, 76:53-79.

4 לסיכום תמציתי של הרעיון שפרוגמטיזם יוכל להוביל ליתר דמוקרטיזציה וסובלנות ראו, Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy" [sic], *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1995 [1991], 175-196.

5 לתיאור קצר של עמדתו של דיואי בעניין אימוץ ערכים ראו Sidney Hook, "Standards, Ends, and Means", in Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Prometheus Books, Amherst, New York, 1995 [1939], 127-148. לניתוח מפורט יותר של חזונו הדמוקרטי של דיואי ראו Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca, 1991. השקפתו של דיואי על הקשר בין פרוגמטיזם לדמוקרטיה מופיעה בווידיאו שונות המפורסות על פני כל

הטיפוס האידיאלי של הדמוקרטיה האמריקאית. כפי שכתב טוקוויל, זמן-מה לפני שדיואי נולד, הפילוסופיה של האמריקאים היא כל-כך מובנת מאליה עבורם, עד שנדמה להם שאין להם פילוסופיה בכלל.⁶ רק בהקשר כזה של הסכמה שלמה, פה אחד, על הערכים הבסיסיים, אפשר לטעות ולחשוב שהרלטיביזם הוא סובלנות ודמוקרטיה (בשעה שה"מטאפיסיקה" היא מונרכיזם וטוטליטריות). אם הטרנסצנדנטי והאבסולוטי הם האויבים הישנים של השקפת עולמך הדמוקרטית, אז ניטשה, היידגר ופוקו הם רק חבריך הדמוקרטים החדשים.

אבל זה לא הכול. אם פוקו רוצה להציל מתהום הנשייה את השיח של מי שנדחק לשוליים – משוגעים, סוטים, חולים ונדכאים – אם את כל אלה הוא רוצה להציל מדורסנותו של השיח ההגמוני, האין זה מקנה לו מקום של כבוד במצעד הניצחון של הקדמה הדמוקרטית? האם זה לא המשך ישיר של המאבק על זכות ההצבעה לנשים ותנועת ההתנגדות לעבדות? העובדה שהשיח ההגמוני שאותו רצה פוקו לקעקע הוא השיח הדמוקרטי-ליברלי, שלהטו של פוקו היה מכוון כולו כנגד השוויון, שנראה בעיניו ככפייה של אחדות מרכאת ו"נורמליזציה", העובדה הזאת לא השאירה על האמריקאים רושם.

אבל חשוב מכל אלה – והדברים מרחיקים לכת מעבר להשפעה הספציפית של פוקו, או של ז'אק דרידה – אינסטינקט הפירוק, הרצון לקעקע, או לערוך "דקונסטרוקציה" של "השיח ההגמוני", הפך באמריקה לגלגול חדש של דבר ישן מאוד: האמונה האמריקאית הוותיקה שביזור הוא הבסיס לכל חירות. כפי שהעיר בצדק ההיסטוריון ג'ון דיגנס, הרב-תרבותיות והדקונסטרוקציה של האמריקאים לא הגיעו מן הלימודים הפוסט-קולוניאליים, מהניאו-פמיניזם או מהפוסטמודרניזם הצרפתי. הם נוסחו באחד המסמכים המשפיעים ביותר של המחשבה הפוליטית באמריקה, הפרדליסט.⁷ מחברי הפרדליסט – ג'יימס מדיסון, אלכסנדר המילטון וג'ון גיי – חשבו שפלורליזם הוא הדרך היחידה למנוע עריצות, כיוון שבמצב פלורליסטי איש לא יוכל לרכז בידיו כוח מספיק כדי להכפיף למרותו את כל שאר הכוחות. האינסטינקט לביזור היה חזק עוד יותר בקרב האנטי-פרדליסטים, שבעיניהם אפילו הממשל הפדרלי הרופף שהחוקה האמריקאית ביקשה לכוון היה ריכוז מסוכן של כוח, והיה לעיקר אמונה גם בקרב הרפובליקנים הג'פרסוניאנים. למרות שג'פרסון תמך בחוקה, ואף שימש כנשיא תחתיה, הפילוסופיה שלו היתה עוינת במהותה לעצם רעיון קיומו של מרכז. כל אותם אמריקאים שעדיין סבורים שהממשלה הטובה ביותר היא זו המושלת במידה המעטה ביותר, נשבעים עד היום בשמו של ג'פרסון. כפי שהבחין הרברט קרולי בשחר המאה העשרים, האמונה הזאת נדדה משמאל לימין, מכוונתה הישנה לקדם שוויון היא הפכה למסד הפילוסופי של איה-שוויון החדש. בתנאים מודרניים, טען קרולי, העדר של כוח

6 נטייה אמריקאית זו להניח שאמיתות מוסריות הן מובנות מאליהן תוארה באופן מבריק בספרו הקלאסי של לואיס הרץ. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1991 [1955].

7 על הקשר בין רב-תרבותיות לבין חפיפת החירות כמעוגנת בגיוון וריבוי אצל האבות המייסדים של

פוליטי מרכזי הוא אינטרס של העשירים. בתנאים החדשים הללו, הגשמת מטרתו הפרוטוניאנית (כלומר שוויון) דורשת אמצעים המילטוניאניים (כלומר מרכז פוליטי זז). העדר מרכז כזה פירושו הפקרת כלל האזרחים לחסדיהם של כוחות השוק, שבהם זחוק מתוזק והחלש נחלש. ההשקפה הג'פרסוניאנית, כפי שכתב ההיסטוריון ג'וזף גליס, עברה מן הקצה השמאלי לקצה הימני של הקשת הפוליטית.⁸ וכך קרה שבארצות הברית, הפוסט-סטרוקטורליזם הצרפתי, עם כל העיטורים השמאליים (המעורפלים), שנועדו במקור להפוך את הניטשאניזם שלו לבר-עיכול, הפך באמריקה למשהו אחר לחלוטין: הוא נעשה ללבוש אופנתי חדש לאינסטינקט האנטי-ריכוזי הישן.

וכך הוא הגיע לישראל. העורך המייסד של ספינת הדגל הפוסט-ציונית, כתב העת זיאוריה וביקורת, עדכן לא מזמן את קוראי ידיעות אחרונות ש"חירות היא המהומה הגדולה של אנשים שבאים והולכים, באים במגע ומפנים עורף, נושאים ונותנים, מדברים מתווכחים, מחליפים רעיונות וסחורות אחרות." "חירות", הוא כתב, "היא תמיד ברבים ובין רבים. אחדות, כל אחדות, סותרת אותה."⁹ מילטון פרידמן לא יכול היה לנסח את זה טוב יותר. עם כל המאמצים שהשקיע כתב העת הפוסטמודרניסטי בהבאת הפילוסופים הצרפתים של שנות השישים לקורא הישראלי, הפוליטיקה שהוא מציע לנו, כאשר הוא נאלץ לנסח אותה בעברית פשוטה, דומה להפליא לחזון שמציעה המפלגה הרפובליקנית לאמריקה.

ההקשר שבו הגיע זרם המחשבה האמריקאי הזה אל הקורא העברי הוא האמריקניזציה הכללית של ישראל. הכלכלה, הפילוסופיה של החינוך, מערכת המשפט, הערכים ומבנה השוק הישראלי, נתונים בתהליך מהיר של אמריקניזציה. ישראל התרחקה מאוד משורשיה בשני המקורות התרבותיים שהטביעו בה, בראשית, רוח של אחריות קולקטיבית – היהדות והציונות הסוציאליסטית – ואימצה במקומם השקפת עולם אינדיבידואליסטית בנוסח אמריקה. השינוי היסודי הזה בשפה המוסרית שבה אנחנו מדברים, החלפת אידיאל הסולידריות באינדיבידואליזם, הכשיר את הקרקע לייבוא של הפוסטמודרניזם האמריקאי. בהקשר זה יכולים כותבי ועורכי זיאוריה וביקורת לומר שבע ביום שהם "רדיקליים", אבל למעשה, כאשר בוחנים את ההקשר הרחב, מגלים שהם רק עוד חלק מגל האמריקניזציה שעובר על ישראל.

אבל בכל זה אין כדי להסביר איך תופעה אמריקאית כל-כך הצליחה להכות שורש דווקא באותם חוגים שצמחו מהשמאל המרקסיסטי הרדיקלי. בארצות הברית האופנה הזאת נולדה מתוך תנועה שאף פעם לא היתה באמת שמאל. בצרפת, מאידך, הפוסט-סטרוקטורליזם צמח בקרב אלה שניתקו עצמם במודע מהמפלגה הקומוניסטית. אבל הניתוק הזה לא הוביל את הצרפתים לזרועותיה של הפילוסופיה הג'פרסוניאנית. הסיפור בישראל הוא לכן שונה גם מזה של צרפת וגם מזה של ארצות הברית. סימן הדרך הראשון להתרת הסבך הפוסטמודרניסטי בישראל הוא הגוון הרגשי, ולא הקונסטרוקציה התיאורטית. מפני שהפוסטמודרניזם הישראלי הוא קודם כל סנטימנט

8 Joseph J. Ellis, "Epilogue" in Ellis, *American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson*, Vintage Books, New York, 1998 [1996], 349-362

שמצא לו בית נוח בשפה סטרילית, לא "זיאוריה" מגובשת המשמשת לניתוח ענייני של התנועה הציונית. כפי שהקידומת "פוסט" מבקשת להעיד, הפוסט-ציונים נוטים לתאר את עצמם כמשקיפים אקדמיים נטולי פניות. הם הופיעו על הבמה בשוך האבק האיריאולוגי, והם מסוגלים להישיר מבט בלתי משוחד בישראל, לשחרר סופסוף את לימודי הציונות מאחיות החנק של התעמולה הפרו-ציונית. הם מציעים לנו, הם מתעקשים, פוסט-מורטם של הציונות, בישראל שהחברה האזרחית שלה כבר בגרה מספיק כדי להישיר מבט ביקורתי אל עברה. אבל למעשה הפוסט-ציונות רחוקה מלהיות בוגרת ונייטרלית או אקדמית ושלווה. למעשה זו דחייה רגשית עמוקה של הלאומיות הישראלית, שמסגרת תיאורטית אומצה בחיפזון כדי לספק לה הצדקה. מאחר שהמבנה התיאורטי הזה עוצב בארצות הברית כדי לבטא אכזבה עמוקה מהפטריוטיות האמריקאית, הוא התאים היטב לאותה מטרה בישראל.

מה שמחזיק יחד את כל הטיעונים השונים של הפוסט-ציונים – הביקורת על "כור ההיתוך" הישראלי כדיכוי של יהודים ממוצא מזרחי, ההאשמה שההנהגה הציונית הפקירה במתכוון את יהדות אירופה בידי הנאצים, קיומה כביכול של תכנית ציונית לטיהור אתני של הארץ, ההגדרה של הציונות כענף של הקולוניאליזם המערבי, הרעיון שהציונות מבוססת על "שלילת האחר" (על רקע דתי, אתני, ג'נדר, לאומי או על סמך העדפות מיניות) – מה שמאחד את מקבץ הטענות הזה, הסותרות לעתים, הוא גם מה שהפוסט-ציונים שימרו מעברם. זה הדבר האחד שהם המשיכו להחזיק בו למרות הזינוק ממרקס לג'פרסון: תחושת דחייה עמוקה מהרגש הלאומי הישראלי. המרקסיוס שהם עזבו והפוסטמודרניזם האמריקאי שהם אימצו שותפים לאותה נקודה עיוורת: לשניהם נטייה כרונית להמעיט בהערכת כוחה של הלאומיות. שניהם מאפשרים לעקוף בנחת תיאורטית את מרכזיותה של הלאומיות ככוח המוני הבא מלמטה, והם מתארים אותה, פעם ושוב, כמניפולציה מלמעלה: כתודעה כוזבת, קונסטרוקט תרבותי, קהילה מדומינת, וכדומה. ומאחר שבארצות הברית אותם חוגים רואים את עצמם, לגמרי בטעות, כצאצאים אינטלקטואליים של מרקס, רק לעתים נדירות אנחנו שמים לב עד כמה משונה המסלול שעברו בעלי העמדות האלה בישראל.

אילן פפה, לדוגמה, הוא תלמיד של היידן וייט, מעריץ של אריק הובסבאום ותיאוריית "המסורת המומצאת" ושל בנדיקט אנדרסון ותזית "הקהילה המדומינת". הוא גם אחד המחזיקים בפרשנות הרואה בציונות ענף של הקולוניאליזם. בגישתו המתודולוגית והפילוסופית הוא רלטיביסט, ותפישת ההיסטוריה שהוא מציע מבוססת על "נרטיבים". בקיצור, הוא היסטוריון פוסטמודרני אופייני.¹⁰ אבל בו בזמן הוא גם חבר במפלגה הקומוניסטית. הפילוסופיה והפוליטיקה שנובעות מחברותו המפלגתית ומן המרקסיוס שלו, הם ההפך הגמור ממה שמכתיבה עמדתו הפוסטמודרנית: האחת

10 לסיכום עמדתו המתודולוגית של פפה ראו: אילן פפה, "הציונות כמבחן התיאוריות של הלאומיות והמתודה ההיסטוריוגרפית", בפנחס גנוסר ואבי בראלי, ציונות: פולמוס בין זמננו, גישות מחקריות ואיריאולוגיות, המרכז למורשת בן-גוריון והמכון לחקר הציונות ע"ש חיים וייצמן, הוצאת הספרים של

אובילדו לניתוח חברתי אובייקטיבי, השנייה לסובייקטיביות רדיקלי. הראשונה מכוונה יכוז של הכוח הפוליטי, השנייה דורשת ביזור מקסימלי שלו.

מזו שעזר לפפה לבצע את הקפיצה מצד אחד של התהום לצידה השני הוא המסורת זוממצאת של המרקסיות בקרב אותם אקדמאים אמריקאים, שמהם הוא שאל את זאפרט התיאורטי שלו. כאילו שבייבוא פוקו לאמריקה הם ייבאו גם את שורשיו זאינטלקטואליים בצרפת, את עשרים השנים שבהן, כפי שפוקו עצמו הסביר, "היה לייך לקיים יחסי קרובה למרקס."¹¹ אבל כשמאמצים את פוקו לא בהכרח מאמצים גם ות תהליך צמיחתו האינטלקטואלית. מפני שבזמן שבני דורו של פוקו בצרפת נאבקו לשחרר את עצמם מאחיות החנק של מרקס במחשבתם, בוגרי שנות השישים באמריקה ישו את ההפך: הם טורחו לשכתב את מרקס לתוך הגיניאולוגיה שלהם.

הביוגרפיה של פוקו מפתה במובן זה, מפני שהוא אכן בא מחוגים מרקסיסטיים. ובל מה שהוא נתן לאמריקאים הוא לא ניאר-מרקסיות, אלא ז'רגון פילוסופי חדש לבטא זאמצעותו את האינטליגנטיים הג'פרטוניאניים הישנים. הרצון לפרק ולפזר מרכזי כוח, זידחף שהניע את האנשים האלה בשנות השישים — וזה עניין מרכזי להבנת הלך הרוח זלזהם — היה מכוון נגד הירושה הפוליטית של הניר-דיל לא פחות מאשר כלפי זמונופולים העסקיים. האופנה המחשבתית שיובאה מצרפת עזרה להם לנסח מחדש את זה שהם כבר האמינו בו ממילא: הרעיון שמדינת הרווחה היא קונסולידציה של הכוח זפוליטי, עלייתו של משטר פיקוח חודרני, והתרחבות של הזמגמה הריכוזית.¹² כמו כל-ך הרכה ג'פרטוניאנים לפנייהם — ג'קונויאנים, אנשי ספר, אנשי התנועה הפרוגרסיבית — הם שאפו לשחרר את היחיד על-ידי ביזור של כל מוקדי הכוח. להציל את האיש זקטן, כפי שניסח זאת וודרו וילסון, מפני הימצאות בין תאגידים גדולים זאיגודי עובדים דולים. זה לא מקרה שבעוד שהסטודנטים הצרפתים, שמרדו ב-1968, מיהרו לכרות רית עם האיגודים המקצועיים, הסטודנטים האמריקאים השיקו את המרד בניחוק זחסותו של ארגון סוציאליסטי. מפני שמה שדיבר אל ליבותיהם היה מעל הכול אזהרתו זל איזנהאואר מפני עליית כוחו של "המערכ הצבאי-תעשייתי", ורק אחר כך חכנית

1 Michele Foucault, Preface to Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, (Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, translators), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, xi

2 על האופן שבו השתלבה עבודתו של פוקו במסורת האנטי-מדינתית בארצות הברית ראו למשל Michael Walzer, "The Lonely Politics of Michel Foucault", in Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Peter Halban, London, 1989 191-209. [1988]. למסורת האנטי-מדינתית באמריקה יש שורשים עמוקים בפרקטיקה הפוליטית של המושבות עוד לפני מלחמת העצמאות של ארצות הברית. הניסוח הבחיר ביותר של עמדה זו, זה שהטביע את התחום העמוק ביותר על המחשבה האמריקאית, הוא של תומס ג'פרסון. בכתביו של ס' רייט מילס, אחד האינטלקטואלים המשפיעים ביותר על תנועת הסטודנטים בשנות השישים, נמצא הד חזק להשקפתו של ג'פרסון ואת עקבותיו ניתן לראות במסמך המייסד של התנועה, "הצהרת פרט ורוון" (1962). על תפיסת הדמוקרטיה כביזור זיצנטרליזציה בתנועת הסטודנטים ראו למשל James Miller, "Democracy is in the Streets": *From The Port Huron Statement to the Siege of Chicago*, Simon

הרווחה של לינדון ג'ונסון, ה-Great Society. הפוסטמודרניזם התאקלם בקלות כזאת בארצות הברית, לא בגלל שהוא צמח מתוך אינטליגנטיים סוציאליסטיים, שלא היו שם, אלא מפני שהקיעו לגבי פירוק מרכזי כוח הוא עמוק כל-כך בתרבות האמריקאית. וכך, בזמן שפפה נשבע אמונים לבשורה הפוסטמודרניסטית בישראל, הוא עוזר לטשטש את משמעותה: חברותו במפלגה הקומוניסטית וההתלהבות החדשה שאימץ לפירוק מרכזי כוח לא נראים לו — בניגוד לפוקו, שניתק עצמו בחדות מהקומוניזם — פרדוקסליים. מאחר שלישראלים יש עבר סוציאליסטי ממשי, ולאמריקאים אין, הפוסטמודרניזם האמריקאי איפשר את טשטוש ההבדל העמוק הזה. אחרי שהאמריקאים שכנעו את עצמם שהפוסטמודרניזם שלהם הוא סוג של שמאלנות, יכלו פפה ועמיתיו בחיאוריה וביקורת לאמץ את הרוח הפוסטמודרנית, כאילו אכן היתה כזו. הם יכלו להמשיך ולהתעלם מהניתוק החריף מעברם שלהם, ניתוק שהצרפתים לא יכלו שלא להיות ערים לו. הפוסטמודרניזם האמריקאי איפשר לראות את המעבר ממסורת שמאלית ריכוזית לאידיאל חברתי אמריקאי מפורר ומפוזר, כאילו לא היה מדובר בשבר כלל. האופנה האקדמית האמריקאית שימשה כמין טלאי, תחבושת שמכסה את המקום שבו נטשו הישראלים מדיניות כלכלית שמטרתה שוויון.

כל זה מתבהר בחדות כשחוזרים אל האידיאולוגיה הציונית שבה מרדו הפוסט-ציונים, אידיאולוגיה שהציבה במרכז כלכלה המנוחבת על-ידי המדינה, מערכים סוציאליים רחבי היקף, זאינטליגנטיים ומסורת מחשבה של שוויון. הפוסט-ציונים שפכו את התינוק הסוציאלי-דמוקרטי יחד אם מימי האמבט ה"קולוניאלי". הם החליפו את "הדיכוי ההגמוני" של הציונות ב"ריבוי נרטיבים" שחותר תחת הזיכרון הקולקטיבי של ישראל, כלומר תחת הבסיס הרגשי שקושר עשירים לעניים בכבלים של אחריות הדדית.¹³

פוליטיקה

יש מידה של אירוניה בכך שהפוסט-ציונות היתה צריכה לצבור מספיק לגיטימציה ציבורית בישראל לפני שאפשר היה לייצא אותה בחזרה לאמריקה, אל התכניות ללימודי יהדות. כך קרה שמה שהתחיל כאדפטציה של רעיונות צרפתיים ל"תיאוריה" אמריקאית, הופנה לחקר הציונות בישראל עצמה, ורק לבסוף, בשנים האחרונות, היגר בחזרה לארצות הברית, שם למעשה התקבלה הפוסט-ציונות כתופעה ישראלית שורשית. לונס סילברסטיין מאוניברסיטת פנסילבניה, למשל, פרסם ב-1999 ספר שנועד להיות מעין מבוא לפוסט-ציונות. הכותרת הבלתי מפתיעה של הספר היא הריונים על פוסט-

13 לפי דניאל גוטוין יש להבין את הפוסט-ציונות כצד במאבק בין האליטות הישנות לאליטות החדשות: על-ידי פירוק המרקם התרבותי והזיכרון הקולקטיבי שבעבר קשר את הישראלים זה לזה, כותב גוטוין, הפוסט-ציונים מסייעים "ביצירת הבסיס האידיאולוגי הדרוש לאתוס הפרטה במאבק להגמוניה". דניאל גוטוין "הימנוריה והמדינה החדשה" או הפרטות הזיכרון" ריחיתה ויע וטורד, ריו חזרו לריווייה

יגונו: ירע וכוח בחרבות הישראלית.¹⁴ סילברסטיין, וגם זה לא ממש מפתיע, אינו מוצא אן השפעה אמריקאית, אלא חופש את פוקו מצד אחד, ואת כל סוגי הביקורת על הציונות ישראל עצמה מצד שני, כהורים החוקיים של הילד האקדמי הזה. פרט לדגש מופרז על כנענות נשאר סילברסטיין נאמן למדי לרוח האסכולה שאותה הוא מתאר. במילים אחרות, וא עצמו פוסט-ציוני. המבט הכללי שהוא מציע הוא לכן שימושי, מפני שהפוסט-ציונים ישראלים עצמם לא סיפקו לנו בינתיים עיון שיטתי בהשקפתם. למרות שבעבודותיהם אקדמיות מפורזות הצהורות רבות על יכולתם הדורית להתנתק מאידיאולוגיות ישנות, נושא שבו הם עוטים אינו, אחרי הכול, הפוסט-ציונות אלא הציונות עצמה.

למרות שסילברסטיין לא תמיד קולע בתיאור שורשי הביקורת על הציונות בישראל, וא מזליק בנחות אל קרקע מוכרת כשהוא עוסק בצד התיאורטי. הוא מספק, למשל, וגמה ברורה במיוחד לאופן שבו הפוסט-ציונים מסבירים את הלאומיות הישראלית, מגייס לצורך העניין, כשם שעושים עמיתיו בישראל, את אריק הובסבאום ומישל פוקו. גדרת הציונות שבה הוא משתמש לא נועדה לייצג את כל הפוסט-ציונים. היא למעשה זין הגדרת עבודה של התנועה הציונית, שהוא עצמו משתמש בה כבסיס לניתוח. אבל כזאת היא מספקת תיאור טוב של המכנים המשותפים הרחבים ביותר של הפוסט-ציונים, הנוסחה המיוחדת להם של הבנת הפרויקט הציוני, שעליה יעמוד אחר כך כל ומבנה של "התיאוריה הפוסט-קולוניאלית". למרות שהגדרה כזאת ממש עומדת ברקע ל הניסיונות לתאר את הציונות כקולוניאליזם וכשלילת האחר, היא בדרך כלל לא נוסחת בהחלט כזאת. הסיבה לכך היא, כמובן, שכשמנסחים אתה כבהירות רבה מדי: עבודת ישראלים היא לא מחזיקה מים. היא מתנגשת בחדות רבה מדי עם מה שהישראלים עדיין אינם מסוגלים לשכוח. אנחנו צריכים, לפיכך, להודות לסילברסטיין: על שחילץ אותה בעבורנו, לאחר ששיקע את עצמו בשיח הפוסט-ציוני.

הציונות, לשיטת סילברסטיין, מושחתת על ההנחות הבאות:

- (1) היהודים הם קודם כל גוף לאומי; (2) המיקום הנורמלי של הלאום הוא ארץ המולדת;
- (3) המרחבים שמחוץ לארץ הם זרים לחיים ולתרבות היהודיים; (4) התביעה היהודית לארץ היא לגיטימית וכל תביעה של אחרים אינה כזאת. זאת ועוד, רבים מן המחקרים ההיסטוריים של הציונות מניחים שה'שיבה' של הלאום אל המולדת שלו וכינונה של מדינה הם הסיום הטבעי של התפתחות היסטורית.¹⁵

והיאור הזה לא ממש דומה לציונות של הרצל, בן גוריון או יצחק רבין. הוא לא קולע ופילו לציונות של מנחם בגין ויצחק שמיר. מצד שני הוא קרוב למדי לאופן שבו המתחלים היו מגדירים את זן הציונות שבה הם דוגלים. זה לא מקרה, כמובן. כל פרויקט הפוסט-ציוני מכוון לטעון, ממש כפי שהמתנחלים מבקשים לטעון, שכיבוש

1967 הם המשך הטבעי של הציונות מראשיתה. הם מתכוונים לערוך דה-לגיטימציה לציונות המקורית על-ידי חיבורה, קדימה בזמן, אל הכיבוש, באותו אופן שבו מבקשים המתנחלים ליצור לגיטימציה של הכיבוש באמצעות חיבורו, אחרונה בזמן, אל האבות המייסדים של ישראל. שתי הגרסאות התאומות יוצרות את אותו היסטוריוגרפי: קו ישר מוליך מהמאבק לעצמאות אל הפרויקט הקולוניאלי של יישוב השטחים.

ראוי לשים לב, כבר בפתיחה, שזהו ניסיון לצמצם את הציונות לתוך זרם משני בתוכה. הגדרה כזאת לוקחת את הפרויקט הפוליטי שהתבסס מוסרית על הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית, ומתארת אותו כפרויקט המבוסס על הזכות הבלעדית של היהודים על הארץ. שני ה"נרטיבים" האלה היו, אכן, שלובים זה בזה, והזרם המרכזי של הציונות מעולם לא היה נקי מרומנטיזציה של אדמת הארץ. אבל לרגע לא היה ספק בליבם של הציונים הסוציאליסטים שהמדינה היהודית צריכה להיות דמוקרטית, ולכן היה מובן לכולם שהטרוריקה של הזכות הבלעדית תישאר כפופה לעיקרון האוניברסלי של הגדרה עצמית. אפרטהייד מעולם לא היה אופציה בעיני בן-גוריון. וזאת היתה הסיבה שהוא חזרר בעקביות את המפלגה הרוויזיוניסטית שדגלה בלאומיות של דם ואדמה בנוסח הרומנטיקה האירופית. גרסת הפוסט-ציונים (והמתנחלים) מנסה להפוך את הפלג שהוחזר על-ידי הזרם המרכזי של הציונות, למהות ולעיקר של האידיאולוגיה הציונית.

הכפפת הזכות הבלעדית לזכות האוניברסלית התאפשרה רק בגלל סיבות כמותיות. הציונות יכלה להמשיך להחזיק בקשר הסנטימנטלי אל הארץ רק כל עוד היא כיוונה את מאמצי הקמת המדינה לטריטוריה שבה יהיה ליהודים רוב ברור. המתח בין הזכות על הארץ לזכות להגדרה עצמית, גם אם היה גדול לעתים, לא פירק את השלם, מפני שהטריטוריה שבה היה ליהודים רוב השתנתה כל הזמן. לעתים היה צורך בהעלמת עין, הכחשה והיגיון מעוקם, כפי שאניטה שפירא הראתה בפירוט רב.¹⁶ אבל ההכחשה סיפקה עדות לחוסר היכולת של הציונות להצדיק את עצמה על בסיס שאינו דמוקרטי, שאינו מבוסס על הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית.

המתח בין שני סוגי הזכות רפה מאוד אחרי הגירושים והבריחות הערכיים במלחמת העצמאות הישראלית. אבל בניגוד למה שטוענים הפוסט-ציונים — בעיתונות יותר מאשר במחקריהם האקדמיים, שם קשה קצת לבסס את הטענה — להנהגת הישוב לא היתה מעולם אידיאולוגיה של טיהור אתני. בני מוריס, שטרח אולי יותר מכל היסטוריון אחר להראות שהיתה תכנית כזאת, סיים את ספרו המפורט על לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים — בחוסר רצון, כך זה נראה, ואף על פי כן באופן חד-משמעי — בקביעה ש"בעיית הפליטים היא יציר של מלחמה, ולא פרי תכנון מוקדם יהודי או ערבי."¹⁷ בחלקה היא היתה תוצאה של כישלון המנהיגות הפלסטינית, בחלקה תוצאה של בריחה מאזורי לחימה, ובחלקה גירוש בהוראת הצבא שפעל מחוץ שיקולים

16 אניטה שפירא, חרב היגוה, הוצאת עם עובד ספרית אופקים, תל-אביב, 1992.

17 בני מוריס, ליהודי וכל הנוצח הפלסטיני, הוצאת עם עובד ספרית אופקים, תל-אביב, 1992.

קטיים. היכולת של הציונות לבסס את עצמה בתוך גבולות גדולים יותר מאלה והקצתה לה החלטת החלוקה של האו"ם נבעה מתוצאות המלחמה, והמלחמה, אחרי כול, נכפתה על ישראל. למעשה, הנהגת הישוב קיבלה את כל הצעות החלוקה בינלאומיות, ואילו ההנהגה הפלסטינית דחתה את כולן. אבל מרגע שתוצאות המלחמה בעו קוויט חדשים, הרחיבו הגירושים והבריחות את הטריטוריה שעליה היה ליהודים וב. מעטים ינסו להכחיש היום את עצם קיומם של הגירושים, או את העובדה שבלהט מלחמה נעשו גם מעשי זוועה, אבל מעטים עוד יותר מוכנים לנתק את הציונות ובסיסה המוסרי בהשקפת העולם הדמוקרטית. הרטוריקה של הקשר הרגשי אל הארץ שארה כפופה לזכות האוניברסלית להגדרה עצמית, ולעובדה זו השלכות מרחיקות לכת. אבל שני סוגי ההצדקה — הזכות האוניברסלית והזכות היהודית הפרטיקולרית על ארץ — שכיניהם שרר כבר קודם מתח, לא יכלו להמשיך להתקיים יחד כשהארץ שבה ודובר התרחבה מעבר לתחום שיש בו רוב יהודי ברור. זה הדבר המכריע שהתרחש ב-1967. את הכיבוש אפשר היה להצדיק, ואכן הוא הוצדק לעתים תכופות מדי, על בסיס יטחוני, או לחליפין על סמך היותו קלף מיקוח במשא ומתן עתידי על שלום. אבל אי אפשר היה להצדיק אותו על סמך ההיגיון של ההגדרה העצמית. ישראל נשארה גם דינה יהודית וגם מדינה דמוקרטית מפני שהיא העניקה זכויות אזרח מלאות לאזרחיה ערבים. וזה הדבר שהיא לא יכלה לעשות כשטחים הכבושים מבלי לסכן את אופייה היהודי. האופי הדמוקרטי החל להתנגש בזהותה היהודית של המדינה, ההיגיון של זכות להגדרה עצמית החל להתנגש בהיגיון הזכות הייחודית של יהודים על אדמת ארץ.

עמוס עוז היה מן הראשונים שהבינו שלכיבושי 1967 יש השלכות כאלה. אחרי ולחמת ששת הימים הוא הצביע על העובדה שישאל הגיעה לפרשת דרכים שבה שני וגי ההיגיון החלו להוציא זה את זה. הוא כתב מאמר שפחות או יותר נתן לשמאל וישראלי את שפתו. הכותרת היתה פרובוקטיבית: "שר הביטחון ומרחב המחיה". אבל אלוזיה לגרמניה הנאצית, שהאוזן הישראלית לא יכלה להחמיץ אותה, לא כיוונה אל זנות ההשמדה ויחס הנאצים אל היהודים. היא הצביעה על תכנית ההתרחבות של ויטלר במזרח אירופה ושיעבוד הסלאבים לשירות הגזע הארי. ישראל צריכה לבחור, וזהיר עוז, בין ציונות כשחרורם של בני אדם לבין ציונות כגאולת אדמות. אם היא ובחר לשחרר אדמות סופה שתשעבד בני אדם כפי שתכננו הגרמנים לעשות במזרח. כאן טמון ההבדל המכריע, שהפוסט-ציונים והמתנחלים מתאמצים לטשטש, בין 1948-1967: היתה מלחמה לעצמאותם, לשחרורם של היהודים. זאת היתה מלחמה על זכות להגדרה עצמית. ב-1967 נגמרה המלחמה, שהחלה מתוך דאגה ממשית לעצם יומו של המפעל, בכיבוש והתרחבות, ולא בשחרור. השטח הנוסף, על כל תושביו, לא ייפשו לציונות להמשיך לערבב את שני סוגי ההיגיון. ישראל היתה צריכה לבחור בין יונו כגאולת הארץ לבין ציונות כשחרורם של בני אדם.

חוסר הנכונות לצאת מהשטחים, וחוסר היכולת לנטוש את בסיסה המוסרי של ציונות, יצרו מצב שבו ישראל החליטה שלא להחליט (במשך שנים ארוכות לא היתה

שלום). בניגוד לטענה של המתנחלים והפוסט-ציונים, ישראל מעולם לא הצליחה לזנוח את ההיגיון של הזכות להגדרה עצמית. אף ממשלת ימין ישראלית, שלא לדבר על ממשלת שמאל, לא העזה מעולם להציע לספח את השטחים. כולם למעט השוליים הרחוקים הבינו שישראל אינה יכולה לנתק את עצמה מהאחוס הציוני בלי לאבד את עצמה לדעת, ושהאחוס הציוני לא יוכל לעמוד אם יוותר על בסיסו המוסרי בזכות האוניברסלית להגדרה עצמית.

יותר משלושים שנות כיבוש, שנות אי-החלטה, גבו מחיר נפשי עצום מהישראלים. במשך זמן רב מדי נאלצו אלה שהרגישו איך הכיבוש מכרסם בעצם ליבה של הציונות, שהבינו שהוא סטייה מוסרית לא נסבלת, לחיות בניגוד לערכים היקרים ביותר לליבם. מאחר שהשמאל לא הצליח לשנות את מה שהיה בעיניו לא נסבל, הפכה הדחייה המוחלטת של הציונות, מהמסד עד הטפחות, לאופציה רגשית מפתה. ככל שהמיעוט הקולני של לאומיות דם ואדמה, המתנחלים, הצליח לכפות על ישראל מדיניות של כיבוש, כך נעשה נוח פחות להחזיק בעמדה של לאומיות על בסיס הגדרה עצמית. מפני שהלאומיות עצמה התלכלכה בצבעי הכיבוש, ועוררה דחייה אינסטינקטיבית. ככל שסמלים לאומיים נוצלו לרעה בהצדקת ההפרה המתמשכת של זכויות אדם, כך נעשה קשה יותר, נפשית, להתחבר אליהם.

במצבים מוסריים מסובכים אנחנו כמהים לשיפוט מוסרי חד-משמעי. השמאל הציוני נדחק לעמדה יחסית מורכבת — כן, לאומיות אבל לא על הבסיס הזה, כן, אבל לא מעבר לקו הירוק, כן, אבל לא רק לנו — ואילו העמדה האנטי-ציונית הציעה השקפה שאין בה שום "אבל": לאומיות היא שורש הרוע ולכן התשובה לרוע היא עקירת הלאומיות מן השורש. הפוסט-ציונים השקיעו מאמץ אינטלקטואלי אדיר בניחוק הקשר בין רעיון ההגדרה העצמית לבין הלאומיות. ומאחר שהמאמץ הזה כוון נגד רעיון הלאומיות כמימוש הזכות להגדרה עצמית, הם ניסו להדגים שהלאומיות לעולם אינה שחרור בני אדם, כפי שעוז טען, אלא תמיד שעבודם.

זאת בעיה נפוצה בשמאל, והיא קשורה לשורשי המרקסיסטיים. כפי שג'ורג' אורוול העיר פעם, אינטלקטואלים שמאליים במערב לעולם אינם שוכחים את כוחה המדכא של הלאומיות ואת כוחה המשחרר של האידיאולוגיה. אבל הם לעולם אינם זוכרים, הוא אמר, את כוחה המשחרר של הלאומיות ואת כוחה המדכא של האידיאולוגיה. במקרה של ישראל והפלסטינים היו לדבר הזה תוצאות אירוניות במיוחד. מאחר שהדה-לגיטימציה של הלאומיות סיפקה את הצורך הנפשי לגנות את ישראל באופן מוצלח כל-כך, רחו הפוסט-ציונים את הלאומיות כעיקרון, וסופם שונחו את הלאומיות הפלסטינית ואת מאבקם של הפלסטינים לעצמאות. הפתרון הדמיוני שהם החלו להציע, "מדינת כל אזרחיה" בין הירדן לים התיכון, נשמע באוזניים פלסטיניות כמו סיפוח. זה סיפוח לדמוקרטיה קונסטיטוציונית נוסח אמריקה, ולכן, לאוזניהם, פתרוןם קרוב יותר לזה של המתנחלים מאשר לזה של השמאל הציוני. השמאל הציוני המשיך להחזיק בעמדה הציונית היסודית, זו של הגדרה עצמית, ולכן התעקש על "שתי מדינות לשני עמים" כפתרון היחיד לסכסוך. הפוסט-ציונים נטשו את ההגדרה העצמית הלאומית, והמציאו

אחדים מן הישראלים, אבל בפועל פירושה מלחמת אורחים מתמדת נוסח לבנון, או סנייה. היא מסתירה מעינינו את המאפיינים היסודיים ביותר של הסכסוך: מאבק של תנועות לאומיות על זכותן לעצמאות וריבונות פוליטית.

צמצום הצינונות לזכותם הבלעדית של היהודים על ארץ ישראל, כפי שעושים פוסט-ציונים, מונע מהם את הצורך להכריע בדילמה האמיתית של הסכסוך. הם דירים את הלאומיות באופן כזה שהיא נעשית והפך מהגדרה עצמית: תודעה כוזבת כפית על ההמונים התמימים מלמעלה, תנועה קולוניאליסטית המבקשת לשלול את זאחר". על הבסיס הזה עומדת שאר התיאוריה של ההגמוניה, שבאמצעותה הם זכירים את העולם. הגרסה האמריקאית שייחסה את ההגמוניה ל"גברים לבנים יטסטנטים מתיים" הותאמה למקום ומייחסת את ההגמוניה בישראל לגברים יהודים שכןזנים חילונים ומאצ'ואיסטים. הכיוון הטבעי שאליו חותרת דמוקרטיזציה, מאמינים פוסט-ציונים, הוא שחרור כל האזרחים מעולה של ההגמוניה הלאומית הכפויה, וחלפתה בגרטיבים מכל גווני הקשת, כלומר ברבות-רבותיות נוסח אמריקה. הזן אקדמי הזה מדבר הרבה על סובלנות, אבל הוא מאוד בלתי-סובלני כשהדברים נוגעים אנטימנט הלאומי המקומי.

גם זה לא מקרה. אי ההבנה המסורתית של הלאומיות בקרב מרקסיסטים אינה וקה להרחבה כאן. אבל גם לאמריקאים יש נטייה שלא להבין תנועות לאומיות. אף על שהיא איחנה, הלאומיות שלהם עצמם כל-כך שונה מהרגש הלאומי במקומות אחרים, הם נוטים שלא לזהות את הלאומיות של עצמם ככזאת, או לראות את הלגיטימיות של זעות לאומיות אחרות. האמריקנים איננו מבוסס על עבר משותף אלא על הבטחה נחיד משותף, לא על קבוצה מוגדרת של אנשים אלא על "דרך חיים". כדי להיעשות אריקאי אין צורך לקחת חלק במסורת או בדת או בניסיון היסטורי משותף, צריך רק נבל מערכת של כללים. זו לאומיות לגליסטית ולא היסטורית. במילים אחרות, לאומיות האמריקאית היא אידיאולוגיה. לא במקרה צריך להישבע אמונים לחוקה כדי נבל אזרחות.

זאת הסיבה שהתגובה של האמריקאים לסוגים אחרים של לאומיות, השונים שלהם, היא לעתים קרובות עצבנית ולא יציבה: הם מקבלים את ההגדרה העצמית ויקרון מוסרי שאין עליו עוררין, אבל מאחר שהם מזהים את הלאומיות של עצמם עם זירות, עם עצם העיקרון של הגדרה עצמית, הם לעולם מופתעים כשאומה אחרת חרת להגדיר את עצמה באופן שאינו מתיישב עם האידיאולוגיה האמריקאית. אם ימה מעצבת את זהותה מסביב לרגש דתי, מוצא אתני משותף או ניסיון היסטורי שותף, שלא לדבר על תנועות שחרור לאומי בעלות גוון קומוניסטי, הדבר עלול ליצור מות ישיר עם האידיאולוגיה שעליה מבוססת הלאומיות האמריקאית. לכן נוטים אמריקאים לפתור מקרים כאלה כהגדרה עצמית כוזבת. וזה הדבר שאותו מבקשת זשיג ההגדרה הפוסט-ציונית של הצינונות: היא מציינת את התנועה הלאומית היהודית גונחי גוש אמונים, כך שהיא מתנגשת ישירות באמונה הדמוקרטית האמריקאית. ואז זשר לפתור אותה ככוזבת (או כנכפית מלמעלה). אחרי שנפטרו מהלאומיות ככוח

צורה של דמוקרטיה קונסטיטוציונית נוסח אמריקה, עם כל עיוורונה לרגשות לאומיים מקומיים.

כך הגיעו הפוסט-ציונים אל הפתרון המכונה "מדינת כל אזרחיה" שגראה מנקודת מבט אמריקאית כצורה ה"נכונה" של הגדרה עצמית. גם זה בא ישירות מאמריקה יחד עם כל חבילת ה"תיאוריה". אדוארד סעיד, אחת ההשפעות החזקות ביותר על הפוסט-ציונות, הוא גם אחד המטיפים הראשיים לפתרון "מדינת כל אזרחיה". לא רק סעיד אינו אינטלקטואל פלסטיני, כפי שהוא מציג את עצמו, הוא למעשה אינטלקטואל אמריקאי קלאסי. אני לא מתכוון כאן לביוגרפיה שלו, ולעובדה שההשכלה שלו היא כמעט כולה אמריקאית, אלא לעבודותיו ולפוליטיקה שלו. סעיד מעולם לא התרחק מדי מתפישת העולם של רונלד ריגן, המחלקת את העולם לשתי אימפריות. כמו "תיאורטיקנים" אמריקאים אחרים, גם סעיד פשוט הפך את המפה: המערב הוא אימפריית הרשע והמזרח הוא אימפריית הטוב. כמו כל נשיא נחוש של המלחמה הקרה, אין מקום בתמונה הזאת לשום רגש לאומי, וכמו לינדון ג'ונסון, שביקש להציל את הווייטנאמים מניסיונם ה"שגוי" להגדיר את עצמם בחסות הקומוניסטים, סעיד רוצה להציל את הפלסטינים והישראלים באמצעות אותו חזון: אם הם רק יאמצו לעצמם דמוקרטיה קונסטיטוציונית טהורה — או שמה נקרא לילד בשמו? את "הדרך האמריקאית" — הכול יבוא על מקומו בשלום.

לא פלא שאקדמאים אמריקאים אימצו את סעיד לליבם והעריכו דחו אותו. כל הבנתו את הקונפליקט היא כל-כך אופיינית לאמריקה וכל-כך עוינת לרגש השייכות המקומי, שכל זה היה צפוי. מאז ימי "אימפריית החירות" של ג'פרסון, האמריקניזציה נתפשה באמריקה כשחרור. אבל בניגוד למה שאומרים לנו אנשי הלימודים הפוסט-קולוניאליים, לפחות מאז שההתרחבות הפיזית של ארצות הברית הגיעה אל חופי האוקיינוס השקט, האימפריאליזם האמריקאי היה עדין מיסודו לקולוניאליזם (תאודור רוזוולט הוא הנשיא היחיד במאה העשרים שהיה יוצא דופן בעניין זה). האימפריאליזם של אמריקה, כפי שניסח זאת ההיסטוריון ויליאם אפלמן ויליאמס, בספרו המשפיע הטרגדיה של הדיפלומטיה האמריקאית,¹⁸ היה באופן בולט "אימפריאליזם אנטי-קולוניאלי". זאת היתה מדיניות שלא ביקשה לכבוש ולמשול ישירות, אלא לכפות את השיטה האמריקאית: דמוקרטיה קונסטיטוציונית ושוק חופשי — מה שנתפש בטעות כ"שחרור" של הילידים. זה מעולם לא היה רק ניסיון ציני להרחיב את השווקים למוצרים אמריקאים, למרות שהוא בוודאי שירת את האינטרסים הכלכליים של אמריקה. לעתים קרובות, למעשה, הוא היה מלווה באידיאליזם נלהב וכן, שהניח שהשוק החופשי הוא הצעד הראשון ההכרחי בדרך לחירות ודמוקרטיה. וכך נטו האמריקאים להניח שכל מי שיהיה חופשי לממש את זכותו להגדרה עצמית יעשה זאת על-ידי בחירה ב"דרך האמריקאית", שהיא שם נרדף בעיניהם לחירות. שוב ושוב הוכו מעצבי מדיניות החוץ של ארצות הברית בתדהמה כשאחרים הגדירו את עצמם באופנים אחרים, שכן

ואמריקאים זיהו בכך התנגדות לאמריקניזציה עם סירוב לממש בחופשיות את הזכות להגדרה עצמית. כך הפך האידיאליזם של וודרו וילסון, התלהבותו הכנה להביא את נשורת הדמוקרטיה לעמים המדוכאים, לנחישות "ללמוד" את האומות של דרום אמריקה, בכוח אם יהיה צורך, איך "לבחור אנשים טובים".

מחלקת המדינה היתה זריזה יותר מהאקדמאים הפוסטמודרנים בכונותה להיפטר מההנחות של טרומן, אייזנהאואר, קנדי, ריגן, ונשיאים אחרים, שלפיהן כל תנועת שחרור לאומי בעולם השלישי אינה אלא מסווה להתקדמות הקומוניסטים. הדיפלומטים האמריקאים הצליחו, לפחות מאז נפילת חומת ברלין, לאוורר מעט את השקפותיהם. זבל סעיד, ותלמידיו הפוסט-ציונים בישראל, נשארו קרובים להפתיע אל לינדון ג'ונסון: זט מאמינים בכנות שאמריקניזציה של הילידים טובה בשבילם גם אם הילידים, בעקשנותם, עדיין לא תופשים זאת. במילים אחרות, גם במסגרת התקפתו על זקולוניאליזם, סעיד הוא אימפריאליסט אמריקאי אופייני למדי.

לא סעיד ולא מעריציו בישראל היו משתמשים במונח הזה לתאר את עצמם, כמוכח. גבל זאת למעשה תמצית עמדתם. אחרי שהגדירו את הלאומיות הישראלית במונחים זקולוניאליים, הם תוקפים בזעם את הזקולוניאליזם הישראלי בשם האימפריאליזם האמריקאי הישן והטוב. הם פותרים כלאחר יד את הרגש הלאומי של פלסטינים ישראלים כאחד, ומציעים לשניהם את השיטה האמריקאית כפתרון. העובדה שהפלסטינים שורפים לא רק את הדגל הישראלי, אלא גם את דגל ארצות הברית, אינה מרשימה אותם במיוחד. לא צריך להיות מופתעים, לכן, שמה שהתחיל "תיאוריה" אמריקאית בישראל נגמר בכשל אמריקאי אופייני כל-כך. האינטרס הראשון במעלה של פלסטינים וישראלים הוא לא לנסות שום פתרון שידרוש דיכוי של אחת התנועות הלאומיות, שלא לומר של שתיהן. "מדינת כל אזרחיה" היא בעצם מרשם למלחמת אזרחים חסרת מוצא.

שירים

ויסלבה שימבורסקה

נכתב בבית-מלון

לקיטו יש מזל,
מזל וארמונות,
גגות מכנפים,
גרמי-מדרגות פטלמות תנים
נושנים אך מתגרים,
אבניים אך חיים,
מעץ.
אך כמו צומחים מן הרקיע לאדמה.
קיוטו עיר יפה
עד דמעות.

דמעות אמת
של אדון מסים,
חובב עתיקות, בקיא,
שפרגע הגורלי,
ליר השלחן הירק
קרא בקול,
שיש ערים רבות גרועות בהרבה —
ופתאום פרץ בככי
על פסאו הקטן.

כך נצלה קיוטו
יפה לאין ערוך מהירושימה.