

“מעבר” לכל – מודרניות, ציונות, יהדות

אליעזר שביד

האידיאולוגיה המכונה ‘פוסט־ציונות’ מופיעה במגוון של צורות. בהופעתה הרחבה ביותר היא מגמה וסגנון של פעילות אישית־חברתית, בהופעתה האפקטיבית ביותר היא מדיניות של מפלגות ושל אליטות שליטות, בשדה הכלכלי מזה ובשדות היחסים בין חילונים לדתיים ובין יהודים לערבים מזה. במחקר האקדמי של תולדות הציונות ומדינת ישראל היא מופיעה כ‘מתודולוגיה מתקנת’ וכ‘רוויזיה’ בחקר תולדות הציונות ומדינת ישראל.

אין הפיפה בין צורות ההופעה הללו. המניעים, השיקולים, ההגדרות וההשפעות אינם אחידים. העמידה מעבר לציונות מתבטאת בקשת של גישות כלפיה, החל באהדה התובעת התקדמות לשלב חדש, מתוך ודאות שהציונות כבר התגשמה והבטיחה את כל יעדיה, וסיים בהתנגדות עוינת. אומנם טבעי שהביטוי המנוסח והמגובש ביותר של האידיאולוגיה ‘פוסט־ציונית’ מציג דווקא את פן ההתנגדות העוינת לציונות, ואילו הסבורים לתומם שהציונות כבר התגשמה ממשיכים לזהות את עצמם כציונים ואינם מחפשים חלופה אידיאולוגית שלמה; אולם האתגר הרציני, המחייב התמודדות ותגובה, נובע מן הסינדרום כולו.

כשלעצמן, ההתבטאויות האנטי־ציוניות הגלויות, אלו המופיעות בעיקר במישור האקדמי, הן לא עמוקות. חד־צדדיותן והעיוותים הפוליטיים הנשקפים מבעד ליומרה האקדמית בולטים מכדי שישכנעו אפילו את אלה שאינם בקיאים בהיסטוריה. מכל מקום, ציבור החי יום־יום את מרקם המעשים הנדונים לא יאמץ אל לבו אידיאולוגיה השוללת את זהותו הלאומית ואת זכויותיו הלאומיות במדינה שעל הקמתה והגנתה הוא לוחם. אבל על רקע של אתוס אינדיווידואליסטי, כמדיניות חברתית נאו־קפיטליסטית או כמדיניות פנים נאו־ליברלית, יש ל‘פוסט־ציונות’ הבלתי־אידיאולוגית תהודה חזקה. הדבר כבר ניכר אפילו במדיניות של מערכת החינוך הכללית.

הסכנה לעתיד של ההגשמה הציונית, וממילא לעתידה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, היא סכנה מוחשית. אומנם הציונות השיגה השגים מרשימים, אבל היא רחוקה מהשלמה וייצוב. עדיין עומדים לפניה מבחנים קריטיים, שיקבעו אם וכיצד תהיה ישראל מדינה יהודית; אם וכיצד תתפקד כמרכז חיים של כל העם היהודי; אם וכיצד תתגבר על הפיצול המואץ בשל תהליך השלום, בין אם ישיג תהליך זה את מטרתו

הציונית) ובין אם ייכשל; אם וכיצד תיקלט העלייה מארצות חברי העמים ומארצות מצוקה אחרות. ללא הסכמה לאומית רחבה, שאפשר לגבשה רק על מצע ציוני, וללא מדיניות כלכלית, חברתית ותרבותית תואמת, לא יתמלאו המטרות הלאומיות הללו ויתערערו ההשגים שכבר הושגו.

התפשטות גילוייה החברתיים והפוליטיים של 'הפוסט-ציונות' מעידה על שיתוק החשיבה הציונית. תגובותיה עד כה היו מעטות ומקוטעות והיא לא גיבשה תוכנית עדכנית. התנועה הציונית נדרשת אפוא לבקר את עצמה, להתעדכן, להגדיר מחדש את משימותיה ולהתאים את הכלים והדרכים, כמנהגה מעת לעת. אחרת היא עלולה למצוא אפילו את עצמה "מעבר" לעצמה. אכן, ההתמודדות עם תופעת 'הפוסט-ציונות' בהקפה הרחב, ובייחוד עם המניעים והגורמים שביסודה, היא הקדמה חיונית לחידוש החשיבה הפרוגרמטית שתבלום את הסחף ותתווה דרך להמשך ההגשמה.

כיצד התפתחה 'הפוסט-ציונות' בחברה הישראלית? גיתוח רכיביה האידאולוגיים-פוליטיים והאתיים ומעקב אחר שלבי הופעתה, על רקע ההשגים של מלחמת ששת הימים והזעזועים של מלחמת ההתשה ומלחמת יום הכיפורים, מעלה את הסברה כי לפנינו התחברות בין ההשפעה של הלכי הרוח השליטים זה שנות דור באליטות הכלכליות, החברתיות והאקדמיות בארצות-הברית, שישראל העמיקה להיכנס תחת השפעתה בעקבות מלחמת ששת הימים, ובין ההשלכות הישירות של המלחמות שנזכרו לעיל, או אולי נכון יותר לומר - השלכותיה של המלחמה האחת, שהתמשכה בכמה גלים ולא הסתיימה עד היום.

בהקשר הראשון הכוונה היא להלכי רוח שבאו לידי ביטוי באידאולוגיות המכוננות 'פוסט-מודרניות'. מקורן בהשלכות של מלחמת העולם השנייה על מדינות המערב המפותחות שניצחו או התאוששו במהירות מן ההרס. מה עמד להן בנצחונן ובהשתקמותן? כיצד נחלצו כה מהר מן ההרס והגיעו לכלכלת השפע ולעלייה חסרת תקדים ברמת החיים של שכבות נרחבות? התשובה גלויה לעין: הקדמה הגדולה במדעים, בטכנולוגיה, במנהל, בתקשורת ובארגון של 'השוק החופשי'.

האליטות המנהיגות של העידן המודרני הגדירו אותו סביב רעיון הקדמה בכל תחומי החיים, אולם ממדי הקדמה שאפשר להוכיחם בדרך אמפירית ניכרו בתחום המדעים, הטכנולוגיה והארגון. התנועות האידאולוגיות הגדולות, שנאבקו על השלטון באירופה במחצית הראשונה של המאה העשרים, הבטיחו גם קדמה פוליטית, חברתית, תרבותית ומוסרית כוללת, כל אחת בגרסתה וכל אחת כפי דרכה. שתי מלחמות העולם הרסניות הביאו לשיא את המאבק בין האידאולוגיות על השלטון במדינותיהן ובאירופה. התנועות והעמים הנלחמים ניצלו את כל השגי הקדמה הטכנולוגית והארגונית של המודרנה כדי לגרום לכישלון המוסרי העמוק ביותר שידעה התרבות האנושית מעולם. התוצאות המחרידות סתמו אפוא את הגולל על כל האידאולוגיות הללו. עבר זמנן והיה צורך להתחיל מחדש "מעבר" להן.

מנקודת הראות הרעיונית-משטרית, הכלכלית והחברתית, ניצת אחרי המלחמה הפרגמטיזם האמריקני. כבר בפרק הזמן שבין מלחמות העולם הדפה החברה

האמריקנית את האידאולוגיות של המודרנה האירופית והמשיכה בדרכה אל הדמוקרטיה הליברלית-אינדיווידואליסטית ואל היישום העקבי של עקרונות הכלכלה של 'השוק החופשי', כדי למצות את השגי הקדמה הטכנולוגית ברווחת החיים העולה של החברה האזרחית. הנהגתה של ארצות-הברית בשיקום הריסות המלחמה הביאה ליישום אותן התפיסות המשטריות והחברתיות-כלכליות במערב אירופה וביפן. נדחו האידאולוגיות המודרניות שנכשלו. את מקומן תפסה תאוריה אנטי-אידאולוגית, שהתגבשה כאידאולוגיה נגדית מול המבצרים הטוטליטריים ששרדו בברית-המועצות וגרורותיה ובסין וסימלו את המודרנה הישנה.

התאוריה הפרגמטיסטית נאחזה במדעים האמפיריים. היא נמנעה מהצגת יעדים חברתיים או לאומיים אוטופיים רחוקי טווח. היו לה רק תחזיות לתוצאות תהליכים ברצפי זמן מוגדרים. המטרה היתה לפתח את פוטנציאל הקדמה של המדעים, הטכנולוגיה, התקשורת הטכנולוגית, הארגון והמנהל לשם השגים כלכליים מהירים, עכשוויים.

יש להדגיש בהקשר זה כי הפרגמטיזם המדעי מעוגן בהווה ממהותו האמפירית. הוא פטור מ'סבל מורשה'. ידיעות ודעות של תרבות העבר אינן מחייבות אותו, ואם הן נקודת מוצא למחקר, הרי זה לשם המשכה ביקורתית הבודקת ללא יראת כבוד, מעדכנת ותותרת הלאה, אך הכוונה איננה הלאה לעתיד, אלא תמיד הלאה להווה הבא ולזה שיבוא אחריו עד אינסוף: העבר הרלוונטי הוא אפוא ההווה שקדם, והעתיד הרלוונטי הוא ההווה הבא. באופן זה נזנח 'סבל המורשה' של העבר אפילו ללא מהפכה ובוודאי ללא אוטופיות חדשות. העבר הפרגמטי התחיל ב'אתמול' שעל גבולו של 'היום' – ראשית הגשמתה של מדיניות מסוימת המתבצעת ברצפי ההווה; העתיד הפרגמטי הוא יעדה של המדיניות, המצטייר בתוך רצף חייו של הדור שייחנה מפירות מפעלו בתוך הגשמתו; ודאי לא חזון היסטורי המתגשם בטווח של דורות. ההצלחה או הכישלון יעמדו בפני בחנים אמפיריים מדיים.

התאוריות המנחות את הפעילות החברתית התגבשו במדעי החברה האמפיריים: הסוציולוגיה, הכלכלה, מדע המדינה והמשפט החוקתי. המסרים החינוכיים, מחשלי המוטיבציה ומכווניה, נשאבו מן הפסיכולוגיה והסוציולוגיה האמפיריות, שהתבססו על יצרי האגו הראשוניים, התועלתניים-תחרותיים והאנוכיים-הדוניסטיים; לא על שאיפות הרוח האנושית המתבטאות בתרבות במובנה הכולל, כהשקפת עולם או כדת. המטרה המוצהרת היא הצלחה אישית פרטית, אושר במובן של סיפוק צרכים ומעמד חברתי. הפירוש המעשי: הגברת השפע, העוצמה וההנאה בכל מישורי הפעילות האישית-חברתית, מתוך הנחה שגם בעיות שמקורן בחסכי משאבים ופערים פסיים, חברתיים ותרבותיים, הן אלה שבתוך המדינות המפותחות והן אלה שבינן לבין המדינות העניות, ייפתרו באמצעות התפשטות של שפע התוצרים הטעונים שיווק ובאמצעות התענפות השירותים הרווחיים: ככל שהחוקים יצליחו יותר, ייהנו גם החלשים מקרן השפע המתגברת.

האידאולוגיה הנאו-ליברלית התפתחה על תשתית פרגמטית זו. היא באה להציע את המסגרת החוקתית, הפוליטית-משטרית, ואת התשתית הערכית והגורמטיבית

לכלכלת 'השוק החופשי'; קרי היא ישמה ומיסדה את עקרונות 'ההתחרות ההוגנת' בין היחידים, שכל אחד מהם ישאף למרב ההצלחה והחופש על בסיס של 'שוויון הזדמנויות' ו'שוויון זכויות', המוגדרות כזכויות פרט טבעיות מלידה. מניחים כי שיתוף פעולה תחרותי - מעוגן במוטיבציה טבעית-דרוויניסטית ובתגמול אלה המתחרים ביניהם על ההצלחה המקצועית אך בזקקים זה לזה לשם סיוע, לשם שיווק ולשם יעול ההתחרות בכל ענפי הייצור - יגדיל ללא גבול את השפע. רמת החיים של המצליחים תעלה בהתמדה, והפרספקטיבה של העתיד תהיה הפרספקטיבה של התוספת הגדלה והולכת בהתמדה בייצור, בשיווק ובהנאה. אלה יקיימו ואף יגבירו את המוטיבציה ליצור ולהצליח עוד, ותווד חלילה. כך אומנם יוכלו הכל ליהנות מן השפע המשוק של המוצרים והשירותים, כל אחד כפי כשרונו, מרצו, השקעתו, פקחותו ומזלו הטוב.

ראוי להדגיש את ההבדל בין עמדה זו לבין רוב העמדות האידאולוגיות בנות העידן המודרני שקדם למלחמת העולם השנייה, ובייחוד את ההבדל בינה לבין הליברליזם האירופי הקלאסי. האידאליזם ההומניסטי (שהתגבש בייחוד במסורת הקנטיאנית) היה המסד הפילוסופי של האידאולוגיה הליברלית. במרכזו עמדו רעיונות החובה, האחריות המוסרית והקדימה של טובת הכלל כתנאי לאושרם ולהצלחתם של היחידים. היסוד היה קביעתו הידועה של אריסטו כי האדם חברתי מטבעו, במשמע שרק בחברה הוא מפתח את אנושיותו, באמצעות הפנמה של ערכי תרבות שמקורם בחברה ולא ביחידים. מתוך כך הגדירו את זהות היחידים ואת האינטרסים האינדיווידואליים המוסריים שלהם, בהתייחסותם זה אל זה ובזיקתם לכלל: למשפחה, לקהילה, לחברה, לאומה ולאנושות.

אומנם היו מסורות אינדיווידואליסטיות קיצוניות יותר, בייחוד בתועלתנות הבריטית, שהניחה את היסוד לליברליזם האינדיווידואליסטי החדש. אולם עיון מדוקדק ילמדנו, כי גם מסורות אלה הדגישו את החשיבות העליונה של הערכים החברתיים-תרבותיים הלאומיים וקבעו את קדימתם גם מבחינת אושרם של היחידים, בגלל היותם 'חברתיים מטבעם'. לעומת זאת הנאו-ליברליזם הפרגמטי העמיד במרכז את רעיון הזכות המעוגנת ב'אגו אטומי', עומד לעצמו, של כל יחיד ויחיד. אגו כזה מעניק מעצמו לעצמו, על בסיס 'טבעו' המולד, את הלגיטימציה המוסרית לשאיפות החיים והאושר הפרטיות שלו. האחריות ההדדית והחובה נתפסות כפונקציות של אינטרסים משותפים, כל עוד הם מתקיימים בפועל. טובת הכלל קודמת רק כאשר מדובר בהבטחת התנאים והכלים ההכרחיים להצלחה אישית של היחידים המרכיבים אותו: שמירת הסדר הציבורי וביטחון מפני אויב חיצוני; כלומר היא קודמת רק עד כמה שמדובר בהגנה על עצם יכולתן של המסגרות החברתיות והמשטריות לתפקד כדי להבטיח את תנאי ההתחרות ההוגנת בין היחידים.

משמע שהגבול לסיפוק האינטרסים של היחידים מסתמן בנאו-ליברליזם רק מבחוץ, בזכויות המקבילות של בעלי-הברית המתחרה, או בכללי התפקוד התקין של המערכת החברתית והפוליטית. מעבר לכך אין החברה מטילה חובה מוסרית לא בין

היחידים לבין עצמם ולא בין היחידים לבינה. כל מערכת היחסים נבנית אפוא על הדדיות של אינטרסים וזכויות ולא על הדדיות של יחסים אנושיים וחובות.

שינוי מהותי זה בתאוריות ובערכים המנחים את ההתנהגות הכלכלית, האישית-חברתית והחברתית-פוליטית, והאינדיווידואציה האנוכית המאפיינת את האתוס הבין-אישי החדש, השפיעו על מרקם החיים האישיים-החברתיים וחוללו שינויים של תוכן ומבנה בתרבות. אלה באים לידי ביטוי בולט בתודעת זהות אישית מנוכרת, בהתמצאות היחידים במרחב החברתי (יחסם למשפחה, לקהילה ולאומה) ובהתמצאות בזמן הביוגרפי וההיסטורי. כבר בתקופה המודרנית נחלשו רגשי השייכות המסורתיים, האורגניים, המבוססים על הכרת חובה. עתה נדחקים בהדרגה רגשות אלה, שהמשפחה, הקהילה והאומה בנויות עליהם, כמעט עד כדי התפוררות גמורה. את מקומם תופסים הקשרים התפקודיים המועילים או המהנים, המתנים נשיאה באחריות משותפת באמת-מידתה של כדאיות פרטית. התוצאה הבלתי-נמנעת היא הניוון וההתרופפות עד כדי היעלמות, או המרה גמורה, של תאי היסוד החברתיים האורגניים: המשפחה והקהילה. ההשלכה שיש לתהליך זה על מקומם והערכתם של מושגים כמו לאומיות, עממיות, אתניות – ואפילו סתם סולידריות אנושית – אינה טעונה פירוש.

יתר על כן: עצם זיקת ההשתייכות למוצא לאומי-היסטורי, המחייבת את הפרט, את מוסרו, ומעצבת את זהותו כאישיות תרבותית, מומרת בזיקת 'הצטרפות' אל חברה תפקודית אוניוורסלית. הזהות האישית נתפסת כפעילות עצמית של האגו, שמטענו הפרטי הפרטיקולרי גם הוא אוניוורסלי. במובן זה שחוקה על כל יחיד שהוא שואף 'לממש' את מלאי כשרונותיו הטבעיים ואת שאיפות האושר שלו מתוך זימוניו; עקב כך נעקר היחס המחויב למסורת ולהנחלה תרבותית, ולא רק במישור של ההשכלה המדעית המעודכנת תדיר ושל המיומנות הטכנולוגית המשתכללת: רואים ב'מורשת' במובנה המסורתי או ההיסטורי מעמסה ולא ערך; הזיכרון התרבותי רחק הטווח אינו מועיל, אין לו ביטוי חי והוא מאבד את משמעותו ויחד עמו ניטלת המשמעות מן התודעה של הגורל הקיבוצי או הייעוד המשותף שיש לאומה במהלך תולדותיה. כל אלה לא רק שאינם רלוונטיים לחיים בהווה – הם מכשילים וגורמים פיגור.

בכל המובנים הללו העמיד אפוא הנאו-ליברליזם התועלתני-פרטי את חברת ההווה מעבר לתפיסות ההיסטוריוציסטיות של המודרניות הקלסית, ממש כשם שהטכנולוגיה וכלכלת השוק, והריבוד החברתי שהן יוצרות, העמידו את הכלכלה המערבית המתפתחת מעבר לכלכלה ולריבוד החברתי-מעמדי הקפיטליסטי של המודרניות הקלסית. זהו אכן הרקע המנטלי להתפתחות התפיסות הפילוסופיות המגדירות את 'הפוסט-מודרניות' בהופעתה כהשקפת עולם תרבותית כוללת, ביחוד בתפיסת ההיסטוריה המיוחדת לה.

עלי לדייק עתה, כדי למנוע אי-הבנה: אינני בא לסעון כי 'הפוסט-מודרניות',

כפילוסופיה המתארת, מבטאת ומעריכה את הוויית החיים שנוצרה בתרבות המערבית של זמננו, והמיוצגת באמנות, בספרות, במחקר החברתי והאנתרופולוגי ובחקר ההיסטוריה ומחשבתה, מגלמת במישרין את הפוזיטיביזם ואת הפרגמטיזם של ראשית העידן. קביעה כזאת תהיה נכונה במידה מסוימת רק מבחינת ההסתמכות המורכבת של 'הפוסט־מודרניות' על המתודולוגיות של מדעי הרוח והחברה, אפילו כאשר היא חותרת תחת יסודן האובייקטיבי. טענתי היא יותר מורכבת ומקיפה: 'הפוסט־מודרניות' היא תוצר רוחני ואתי מובהק של הוויית החיים והאתוס שעיצבו הכלכלה, הטכנולוגיה, הריבוד החברתי, המשטר המדיני ומערכות התקשורת והיחסים הבין־אישיים אשר התהוו והתמסדו לאחר מלחמת העולם השנייה על יסודות הפרגמטיזם המדעי.

במילים אחרות: התאוריות הפרגמטיסטיות הן שהנחו ועיצבו את המציאות החברתית, התרבותית והפוליטית שהתייצבה "מעבר" למודרניות שמן העידן הקודם. לפיכך הן היו ועדיין הן 'הממסד'. 'הפוסט־מודרניות' היא במובן מסוים גם 'הפוסט־ממסד', ולפעמים 'האנטי־ממסד', אלא שהזיקה בינה ובין המצע שהיא קיימת על תשתיתו ובזכותו אינה יכולה להיות רק ביקורתית. 'הפוסט' נשען על התושבת שהוא מתנכר לה אך גם מייצגה על פי דרכו. זוהי אכן תגובה רעיונית מורכבת, המייצגת את החוויה וההגות של אליטות אינטלקטואליות שעלו והצליחו הודות להשגת הממסד הנאו־ליברלי, אך עם זאת הוא האתגר המרגיז והמנכר אותן להוויה שהם רוצים להוסיף וליהנות ממנה...

אם נדייק נמצא אפוא שאומנם 'הפוסט־מודרניות' מתנכרת לממסדה הנאו־ליברלי או לאתוס שהתגבש בו, והיא אפילו מוחה נגדו, אך היא אינה מורדת בו; להפך: היא יוצרת במסגרת הממסדית ובתכניה החברתיים־תרבותיים המנכרים אותה, וזו דרכה המיוחדת להמשיך ולחיות תכנים אלה "מעבר" להם, בריחוק אירוני. האירוניה כלפי הסביבה וכלפי עצמה היא אומנם תו ההכר המובהק ביותר של 'הפוסט־מודרניות', בייחוד כשמדובר בביטוייה הספרותיים והאמנותיים. התוצאה הדו־ערכית מסתכמת לדעתי ב'תורות' הבאות:

א. רלטיביזם מוסרי על יסוד ערך מכונן אחד שקודש, הוא הערך העצמי של היחיד הריבון וזכות 'המימוש העצמי' האינדיוידואלי שלו, בחינת זכות טבעית נקנית מלידה. החוק נדרש לקבוע את הנורמות ואת כללי המשחק בצורה אובייקטיבית, כדי להגן על היחידים ולאפשר את החופש, שלא יוגבל מתוכו לא בערכים מוחלטים אחרים ולא בחובות. הנטייה הפנימית, 'הבחירה הקיומית' בתנדודתיה הספונטניות, מקבלת לגיטימציה מוסרית מלאה, כביכול מתוך עצמה בלבד. אסור לשפוט אותה מבחוץ והיא האמורה לקבוע את הפרקם החיובי של היחסים הבין־אנושיים.

ב. סובייקטיביזם בתפיסת האמת המתייחסת למכלול של תהליכי החיים האנושיים. זאת, כמובן, להבדיל מתפיסת האמת של המדעים האמפיריים, המבוססת על בחנים אובייקטיביים. מובן שהסובייקטיביזם אינו יכול לוותר עליהם בלי שאבד את הקשר למציאות הטבעית והציוויליזציונית. קביעות האמת במישורי החיים

התודעתיים של החברה והתרבות נתפסות אפוא כמדעיות ואובייקטיביות אך ורק בכפוף לפרספקטיבות האינדיווידואליות של כל יחיד או כל קבוצה. כמובן, פרספקטיבות אלה הן רבות לאין־סוף, והן מתחלפות בגלל שינויי הנסיבות של המקום והזמן. היחידים הבוחרים להשתייך ארגונית לקבוצותיהם הפרטיות (משפחות, מפלגות, איגודים, מדינות) משנים אפוא כרצונם את זיקות השייכות שלהם, תוך כדי התייחסות פעילה למציאות שהם מעידים עליה ומן הזווית שבהרו בה.

משמע שמעבר למדעים המדויקים האובייקטיביים, יש לקבל את ערכי האמת של יחידים או של קבוצות מאורגנות, של אותם בעלי אינטרסים ורצונות קובעי אמתות פנימיות, כפי שהם מצהירים ועל פי עדותם; זו האמת שלהם. ההשקפות הסובייקטיביות מקבלות תוקף אובייקטיבי במובן זה שכל היחידים נדרשים לכבד את ההזדהויות הסובייקטיביות של עצמם ולקבל שאסור להעמיד את האמת “שלך” מעל לאמתות של כל השאר, בחינת האמת האובייקטיבית האחת או קירובה. כשם שהערכים יחסיים ומתחלפים ביחס למסגרת, החובקת את כל סתירותיהם בלי לבטלם, כך “האמת” היא יחסית ומתחלפת. היא בת־שעתה, ורק הכרת יחסותה של האמת היא הכרה אובייקטיבית וקבועה.

ג. מידור תחומי היצירה התרבותית־רוחנית, במקביל למידור תחומי הפעילות המקצועית במדעים ובכלכלה, והגדרתם כמוצרי צריכה מגרים, מפעילים, מהנים, להבדיל מתכני הפנמה המעצבים זהות של אישיות תרבותית. עקב כך מתפרקת תודעת ההתערות והשייכות של היחיד אל מכלול יצירה בעל מעמד אובייקטיבי מוגדר. היחיד לוקח חלק בתרבות של הקבוצה שנוולד וגדל בה כל זמן שיש לו בה עניין אישי, אך היא אינה “תובעת” אותו לעצמה, אינה משייכת ואינה מזהה. גם בה הוא בוחר את אמתו שלו ומשתמש בה כרצונו, בלי שום כללים מחייבים. התוצאה היא מצד אחד ניכור, על כל השלכותיו המנטליות, ומצד שני חופש אינדיווידואלי להמיר תרבות בתרבות, לפתח לשון־תרבות פרטית, למוג תרבויות, בלי לפגוע בגרעין הזהות הפרטיקולרית של ‘האני’, הנאחז בפיקציה של “ריבונותו” על עצמו ועל עולמו הרוחני.

ד. התוצאה הכוללת היא התפוררות תמונת התרבות ותמונת ההיסטוריה המובנית של המודרנה הקלסית. במקומה באה הצטרפות קלידוסקופית מקרית, פתוחה וחסרת מבנה. ודאי שאם אין נורמות יסוד של תרבות מחייבת, המבחינה בין המשמעותי לבלתי־משמעותי מבחינתה של הקבוצה, ואם אין סולם ערכים המחייב כל אדם באשר הוא אדם בתור צו אובייקטיבי, אי־אפשר לדבר על סיפור היסטורי אחד של תולדות האנושות או של תולדות האומה. אנו יכולים להעיד רק על ‘נראטיבים’ סובייקטיביים. הם משקפים זכרונות של פרטים או של קבוצות שנבחרו וקיבלו משמעות מנקודת ראותם של היחידים ושל הקבוצות המסוימות הללו, שחיו ופעלו לפי זימוניהם ובחירותיהם, או לפי השתנות זימוניהם ובחירותיהם, ומובן מאליו שיש לנראטיבים חשיבות רק בתוך זמן

התארעותם, כרימויים עצמיים המבססים זהות ואינטרסים של יחידים ושל קבוצות, כל עוד הם רוצים להתקיים.

היחס המורכב שבין התאוריות המדעיות הפרגמטיות של הממסד החברתי-כלכלי והפוליטי לבין 'הפוסט-מודרניות' נשקף היטב מן הסיכומים הללו. לפנינו למעשה התפתחותה של אידאולוגיה על יסוד השקפת העולם הפרגמטית של 'הממסד' ומעבר לה. פירוש הדבר הוא שהשקפת העולם הראשונה, שהביאה להשגים מרשימים ועיצבה מציאות תרבותית-היסטורית, לא קיימה בסופו של דבר את הבטחותיה לחברה וליחידיה כדרך שציפנו. מתוך השגיה היא יצרה בעיות חברתיות, פוליטיות, מוסריות ורוחניות, שעל פי דרכה היא מסוגלת רק להחמירן בלי שתמצא להן פתרון. לשם פתרון דרושה תפיסה מוסרית, חברתית ותרבותית אחרת, יותר רחבה וכוללת ויותר מרחיקה ראות, המתחשבת באותם הממדים של ההווה האנושית האישית והקיבוצית שהפרגמטיזם העדיף להתעלם מהם, או לפשטם, מתוך שיקולי יעילות ותועלת.

'הפוסט-מודרניות', כאידאולוגיה שהתפתחה מעבר לפרגמטיזם האנטי-אידאולוגי, אכן מבקרת אותו מתוך רגישות לכשלו; היא מוחה בשם משאלות וחסכים מוסריים ורוחניים שלא סופקו; אך זוהי בכל זאת השקפה של אליטה הנהנית מן הממסד ומקשה. באמצעות ביקורתה היא דווקא משלימה אותו, ומכל מקום היא איננה מציעה תלופה לאתוס הפרגמטי, לא למסגרתו החוקתית ולא לתשתית הכלכלית והמנהלית. הוא הסעם לכך ש'הפוסט-מודרניות' מופיעה בעיקר כזרם ביקורתי בספרות, באמנות ובפילוסופיית התרבות וההיסטוריה, אך לא במדעי החברה והמדינה.

התפתחות אירונית זו, שכולה פרדוקסים, דומה במידה רבה להתפתחות שחלה במחשבה המרקסיסטית בתקופה 'המודרנית' (לפני המלחמה), ומכאן הזיקות הפילוסופיות שאפשר למצוא בין חלק מן ההוגים 'הפוסט-מודרניים' לבין המרקסיזם של שלהי תקופת בין-המלחמות. המרקסיזם התחיל את דרכו כמדע אמפירי, כלכלי-חברתי-היסטורי. הוא בא לדחות ולבטל את 'החשיבה האוטופית' שקדמה לו. אך לא עבר זמן רב והוא היה לאידאולוגיה ממוסדת של מפלגות ומשטרים, שהוטל עליהם להצדיק את מעשיהם המנוגדים להבטחותיהם מזה, או לתקן את הטעויות שגרמו לתוצאות חמורות מזה.

מסתבר כי גם האליטות שניווטו את המעש הפרגמטיסטי אחרי מלחמת העולם השנייה עמדו ברבות הימים מול ההפרכות שנבעו מהשגיהן: השפע שחיוק את החוקים החמיר את הפערים החברתיים ולא פתר אותם; העימות בין המדינות המפותחות לאלו הלא-מפותחות הקצין ולא מותן; 'המימוש העצמי' חולל רגשות ניכור, בדידות, הפקרה ורידוד של החיים המוסריים והרוחניים.

התעורר אפוא צורך להציע אידאולוגיה שתחרוג מעבר לאנטי-אידאולוגיה, כדי להביע את התסכול המעיק על המצפון החברתי, על חיי הרגש ועל חיי הרוח. עשו זאת, כאמור, בעיקר בשדה היצירות הרוחניות, שהתאוריה הפרגמטית מתייחסת אליהן בלאו הכי כאילו היו מותרות שנועדו להנאה ולפורקן מטהר ואינה רואה בהן גורם

מחנך אשר מגחה את החברה. משמע שמתכוונים לקטרויס ולא לרה-אורינטציה היסטורית.

בסיכום: לאחר ההצלחה המרשימה בשיקום ההרסות של מלחמת העולם השנייה והתפתחות תרבות השפע, נתקל הפרגמטיזם האנטי-אידיאולוגי במגבלות ובבעיות חברתיות ופוליטיות קשות, מאיימות לא פחות מאלו שהולידו אותן האידיאולוגיות אשר הוללו את שתי מלחמות העולם. מלחמות מקומיות, גדולות וקטנות, לא חדלו מאז מלחמת העולם השנייה. גם מאבקים חברתיים אלימים מאוד לא חדלו לאורך העידן. כמעט אי-אפשר להטיל ספק בקביעה שאלמלא המשמעות המחרידה של מלחמה גרעינית, כבר הייתה האנושות עוברת מלחמת עולם שלישית. גם חיי הרוח והתרבות נגרפו אחר החומרות של 'חברת השפע' המנוכרת. 'הפוסט-מודרניות' היא ללא ספק תגובה על כל אלה.

נפנה עתה אל הרקע הישראלי וניתן דעתנו קודם כל לעובדה ש'הפוסט-מודרניות' חדרה אל תודעת האליטות המנהיגות בישראל באיחור רב. היו לכך סיבות טובות. האמת ניתנה להיאמר כי השפעת הפרגמטיזם של שנות ההשתקמות מתוצאות מלחמת העולם השנייה ניכרה היטב גם באליטות הפוליטיות והחברתיות-כלכליות בישראל מאז הקמת המדינה. היתה התפכחות מסוימת מן האידיאולוגיות האוניוורסליות שכשלו במלחמה, בייחוד מן הסוציאליזם המרקסיסטי. המנהיגות של תנועת העבודה, שהחזיקה בשלטון, לא יכלה לזנוח מיד את סמאותיה הסוציאלי-דמוקרטיות, אולם מדיניותה הכלכלית-חברתית המעשית התרחקה בהדרגה מן הסוציאליזם ונקטה גישות פרגמטיות שהתאימו למציאות הישראלית המיוחדת במינה. יחד עם זאת, לא נחלש היחס לציונות כאידיאולוגיה המעצבת את ההסכמה הלאומית; אדרבא: הוא התחזק וגבר. אחרי המלחמה ואחרי הקמת המדינה נעשתה הציונות לאידיאולוגיה הממלכתית של ישראל. יתר על כן, אפשר לומר גם על יהדות התפוצות שהיא לפחות נעשתה פרו-ציונית.

הדעת נותנת שהיו לכך סיבות פרגמטיות טובות מאוד. לפני מלחמת העולם השנייה היתה הציונות בחזקת אוטופיה של תנועת מיצוט בעם היהודי. בתור שכזאת היא היתה שנויה במחלוקת, והיו לה מתנגדים שמתחו ביקורת גם על מעשיותה וגם על מוסריותה (לא בכדי נראים כמה וכמה טיעונים מרכזיים של 'הפוסט-ציונות' האידיאולוגית כשחזור מילולי של עמדות מבקרי הציונות ומתנגדיה מן התקופה שקדמה למלחמה). אולם ראה זה פלא: בניגוד לאידיאולוגיות האוניוורסליות, שהמלחמה ותוצאותיה הפריכו אותן, הצליחה האידיאולוגיה הציונית, הלאומית-פרטיקולרית, להוכיח את מעשיותה ואת צדקתה דווקא אחרי המלחמה. אומנם היא לא הצליחה להציל את העם היהודי מן השואה, אבל ההשג החלקי שלה יצר את הבסיס להקמת מדינה, להצלת חלק גדול מ'שארית הפלטה', לאיחוד העם היהודי סביב המדינה ובכך להבטחת זהותו ועצמאותו כעם.

אם כן התברר לבסוף שהציונות לא היתה אוטופיה, אלא תוכנית רציונלית, פרגמטית וצודקת. כאן אולי המקום להעיר, כי לכאורה יצרה ההצלחה הזאת רקע

לכעין נוסח ראשון של 'פוסט־ציונות' הנולדת מן הציונות עצמה ועל תשתית פרגמטית, ריאלי־פוליטית. היה אפשר לטעון שהציונות מיצתה את תפקידיה כתנועה אידאולוגית־מגשימה ובמקומה נחוצה ממלכתיות ישראלית 'תקנית': האם הציונות לא שאפה לנורמליזציה של העם היהודי? האם אין לראות בהקמתה של מדינת ישראל תשתית מספיקה ומחייבת נורמליזציה? טיפוסית היא מכל מקום העובדה שעמדה זו בקעה מלב לבו של הממסד הציוני עצמו: המנהיג המייסד של מדינת ישראל, דוד בן־גוריון, הוא שהעלה אותה יחד עם הדרישה המעשית לפרק את ההסתדרות הציונית, מכיוון שכבר אין לה לדעתו תפקיד משמעותי. דרישתו זו של בן־גוריון הלחלה בוויכוחים הרבים על ההגדרות החדשות של 'יעדי הציונות, והטענה שבה ועלתה כאחד הגילויים הראשונים התוך־ממסדיים של 'הפוסט־ציונות' אחרי מלחמת ששת הימים.

אף על פי כן, עובדה היא שגם 'הפוסט־ציונות' מן הנוסח הזה לא התקבלה על דעת הרבים והממסד. שום מנהיג יהודי פרגמטי לא ויתר על הציונות, גם בן־גוריון עצמו לא עשה זאת - למעשה הוא רק זיהה את הציונות עם הממלכתיות הישראלית והיה רחוק מלהניח שהמפעל כבר הושלם וניתן "לנוח" ולהינות מפרייו. גם הוא לא ויתר אפוא על הדרישה להמשיך את הגשמת החזון הציוני באמצעות המדינה: קיבוץ הגלויות, מרכזיות ישראל בעם היהודי ועזרת התפוצות לישראל, המשך ההתיישבות וכולי. זה היה המסר הלאומי המוזהה, המאחד, שהנחה את המדיניות לאורך כל תקופת השיקום הראשוני של העם היהודי מהלם המלחמה והשואה.

טענו אפוא בגאווה שהציונות היא האידאולוגיה המודרנית היחידה שהצליחה להגשים ולהצדיק את תוכניתה. מובן מאליו שהכירו בצורך לחזור ולהגדיר מחדש את 'יעדיה העדכניים'. אף זאת: הודו שהיו כשלונות ושיש מחירים כואבים להצלחה. היו קורבנות והתעוררו בעיות שהציונות עצמה יצרה תוך כדי הגשמתה ועדיין לא נמצא להן פתרון: המאבק הכלכלי־חברתי על ההתיישבות בארץ־ישראל דרש קורבנות אישיים וחברתיים גדולים; מאבק הדמים המתמשך והמחמיר והולך, תחילה עם הערבים ואחר כך גם עם ממשלת המנדט; המאבקים הפנימיים בתוך היישוב, בייחוד המאבקים המפלגים בין ציבור דתי לציבור חילוני סביב עיצוב הדמות החברתית־תרבותית של היישוב ואחר כך של המדינה; העלייה וקליטתה של העלייה, בייחוד לגבי העלייה ההמונית בשנותיה הראשונות של המדינה - כל התהליכים הללו דרשו קורבנות כבדים מצדם של היחידים ועוררו בעיות קשות ומפלגות שפתרון לא נראה באופק הקרוב.

עם זאת, ההרגשה הכללית היתה שהציונות היא בעיקרה מפעל יצירתי חיובי, אוצל משמעות, מזהה, מביא לידי ביטוי חיובי את העצמיות הלאומית של כל המתמסרים לו. יתר על כן, היתה הרגשה כללית שבלי המפעל הזה ובלי הנכונות להשקיע בו, בהגנתו ובביצורו, עלולים לבוא על העם היהודי אסונות כה גדולים עד כי שום קורבן לא ישווה להם. העם שניצל זה לא מכבר מן השואה הנוראה שבתולדותיו ראה עצמו עדיין מאויים. הפחד מפני שואה נוספת לא דעך, בייחוד נוכח האיבה הבלתי־נלאית של מדינות ערב. ישראל היתה אפוא גם אתגר היצירה הגדול

וגם המקור להרגשת הביטחון לעם וליחידיו. משום כך היה "מאזנה" של הציונות חיובי בעיני רוב יהודי ישראל ובעיני רוב בני העם היהודי בתפוצות. לפיכך, 'הפוסט־מודרניות' בדמות של 'פוסט־ציונות' השוללת את ממסדה היתה יכולה לחזור לישראל רק כאשר התחיל להתערער המאזן בין הקורבנות שהיחידים נדרשו להקריב בעד הגשמת הציונות ובעד ההגנה על השגיה מזה ובין התגמולים והסיפוקים החיוביים שקיבלו ממנה מזה. תמיד אפשר להראות שגילויים מוקדמים היו פה ושם לאורך כל התקופה, אבל הביטוי הראשון שחדר והסעיר את התודעה הציבורית היה התגובה החברתית והרעיונית לטראומות של מלחמת ההתשה ושל מלחמת יום הכיפורים, שהיו כעין אנטי־קליימקס למלחמת ששת הימים.

במלחמת ששת הימים חגגה הציונות את נצחונה הגדול. המהפך מאימת סף־שואה, לפני שפרצו הקרבות, אל שמחת שחרורה של ירושלים, הביא את ההזדהות הציונית לשיאה. שתי תגובות המבטאות את המסד הציוני נתאפשרו על רקע זה: ראית השגי המלחמה כאות למאמץ מחדש בתחום העלייה וההתיישבות, כדי להביא את הגשמת הציונות לשיא של 'גאולה שלמה', או ראית האופציה הפוליטית לשלום עם מדינות ערב ולפתרון בעיית הפלשתינים כמיצוי וכסיום ריאלי־פוליטי מוצלח של הציונות; כלומר: תנופה מחדשת של 'משיחות ציונית' מזה או 'פוסט־ציונות' במובנה המסד־פרגמטי והבלתי־ביקורתי מזה.

כידוע, החברה הישראלית הגיבה בשתי הרכים הללו במקביל. הציונות הדתית והימין הפוליטי, הלאומי והמסורתי, פנו לכיוון הראשון, ואילו השמאל הציוני פנה לכיוון השני, אף כי המאבק המקוטב בין שני הכיוונים הללו התחיל מאוחר יותר. מכל מקום, ראוי להדגיש כי גרסת 'הפוסט־ציונות' התוך־ממסדית, שהופיעה אחרי מלחמת ששת הימים, לא היתה רק בבחינת עמדה פוליטית; בתוספה עליה עמדה חברתית: הרגשת נורמליזציה בדמותה של שאננות בטחונת ורווחה כלכלית, שביטאה את הנסיגה או ההרפיה מן האתוס החלוצי של 'ההגשמה האישית', כלומר מאתוס של התנדבות והכרת תובה אישית של כל יחיד לתרום את חלקו להגשמת הציונות. אם כן הגיע סוף־סוף הזמן להתמסר ל'מימוש עצמי' במובנו המקובל כיום, ללא נשיאה בעול של חובות לאומיות שמעבר לחובות האזרחיות הרגילות במדינה דמוקרטית. לכאורה היתה ציפייה זו מובנת מאליה, והיא אכן כיוונה את המדיניות הכלכלית והחברתית. משמע שהשגים של מלחמת ששת הימים יצרו ציפייה לנורמליזציה גם במובן של הליכה בדרכיהן של ארצות המערב המפותחות במדיניות הכלכלית והחברתית, כדי לפתח את תרבות השפע. החלום האמריקני התחיל לקנות את הלבבות ואף נראה קרוב להגשמה.

אך דווקא בגלל הסחרורים שבאו בעקבות הניצחון של מלחמת ששת הימים, על שני מסלולי 'הגאולה' הנגדיים שהוא פתח, היו הטראומות הלאומיות והאישיות של המלחמות שהתלקחו אחר כך כה חמורות וכה מנכרות. הן חוללו את 'הפוסט־ציונות' האידאולוגית, בגרסתה האנטי־ציונית הקיצונית: מזווית ההסתכלות הסובייקטיבית של יחידים רבים, ששילמו כיחידים את המחיר הכואב של הצלת המדינה מאסון, ומול

ההרגשה שהמלחמה אומנם הסתיימה בניצחון צבאי אבל בכישלון מנהיגותי ומדיני ובייחוד בערעור הרגשת הביטחון מול נחרצותן של מדינות ערב, עלה הספק שמא הצלחת הציונות אינה אלא זמנית וקצרת ימים ושמא מחיריה ליחידים ולכלל עלולים להיות כבדים מדי. השלום נראה רחוק משהיה והאיום של מלחמה נוספת נראה מוחשי וקרוב. משום כך אין תימה שעתה התעורר בלב צעירים רבים החשד שמראית ההצלחה הראשונה של הציונות היתה כוזבת. הציונות לא פתרה באמת את בעיות ההישרדות של העם היהודי שהיא התיימרה לפתור. להפך: אולי היא יצרה רקע לאסון גדול וצריך להעריך את תוצאותיה מחדש באור הזה.

ראוי לאזכר כמה מן המחשבות שהופיעו בפובליציסטיקה, בספרות היפה ובאמנויות אחרי מלחמת יום הכיפורים. הן אינן אחידות ויש פולמוס בין כמה מהן, אבל כולן מצביעות על חלקי הסינדרום הרעיוני של 'הפוסט-ציונות' האידאולוגית בזמננו.

קודם כל התחדש הוויכוח סביב 'שלילת הגולה'. מצד אחד נשמעה הטענה שהציונות נכשלה בתחזית העיקרית שלה: היא האמינה שהקמת מדינה יהודית וריכוז היהודים בתוכה יביאו להיעלמותה של שְנֵאת היהודים ולהסרת האיום על ההישרדות הפיסית של העם; אולם בניגוד לתחזית האופטימית התברר כי אחרי מלחמת העולם השנייה והשואה היהודים זוכים לשלווה ולרווחה דווקא בתפוצות המערב הליברלי, ואילו שְנֵאת היהודים נהפכה מאנטישמיות לאנטי-ציונות וישראל נעשתה למקום שבו מתמקד האיום על הישרדותם הפיסית.

עלתה גם טענה הפוכה: הגיע הזמן ל'שלילת גולה' במשמעות רדיקלית יותר, כלומר הינתקות גמורה מן האחריות הכוללת כלפי העם היהודי שבתפוצות, המסרב לעלות. ההסכמה הציונית בין ישראל לתפוצות אחרי הקמת המדינה, שנקבע בה כי ישראל קולטת עלייה ונושאת בעול ההגנה והביטחון על המרכז הלאומי העצמאי, ואילו התפוצות העשירות והשאננות מסייעות במגביות ובתמיכה מדינית, נראתה עתה לרבים, בייחוד לצעירים, לא סבירה ולא הוגנת. החברה הישראלית משלמת מחיר כבד מדי בעד האחריות הכללי-יהודית שקיבלה על עצמה. תמיכה כספית ומדינית אינה מאזנת את חוב הדמים. ייעשה צדק, רק אם יהודי התפוצות יעלו בהמוניהם, ישתתפו בהגשמה עצמה ויצרו בארץ-ישראל מציאות יהודית בלתי-הפיכה שתאלץ את הערבים להשלים עם קיום המדינה; אולם מכיוון שיהדות התפוצות דבקה בגולה הנוחה, יש לשנות כיוון ולהינתק, להפשי דרך פוליטית, חברתית ותרבותית שתאפשר למדינת ישראל להשתלב באזור כמדינה תְּקֵנִית, המייצגת אך ורק את האינטרסים של כל האזרחים הגרים בה. כך אולי יסור האיום.

במקביל עלתה מחדש שאלת זכותו של העם היהודי על ארץ-ישראל לנוכח התביעה הפלשתינית. בניגוד לַמְּצַפֵּל המשיחי של הציונות הדתית ושל הימין הפוליטי המסורתי, שאץ להתנחלות ב'ארץ-ישראל השלמה' כדי להגשים את חובת העם לארצו, התעורר בשמאל החילוני רגש כבד של אשמה, שניזון במישרין מחרטה על הכיבוש של מלחמת ששת הימים, אך עורר הרהור ופְּרָעוּר על הראשונות: האם הציונות לא חטאה מלכתחילה בבואה לממש את הזכות ההיסטורית של העם היהודי

למולדתו, על חשבון הזכות האקטואלית של האוכלוסייה הפלשתינית שישבה בארץ-
ישראל מימים-ימימה? האם בכלל יש משמעות לטענה בדבר זכות היסטורית? האם לא
היתה הציונות מעיקרה עוול קולוניאלי כלפי יושבי הארץ מדורות?

השאלה עלתה במישור המוסרי-פוליטי, אולם מאלפת העובדה שהיא לא התעוררה
במישור זה לפני הטלתה של מלחמת יום הכיפורים. לא ואומללותם של הפלשתינים
שניגפו במלחמתם עוררה אותה אפוא, כי אם הכוח המאיים של מדינות ערב,
שהעמידו את תביעות הפלשתינים במוקד הסכסוך והפכו אותו לאיום רציני, מפחיד,
שמוכרחים להתחשב בו. נראָה כי האיום לא יסור, כל עוד התביעות הלאומיות של
הפלשתינים לא תיעננה, או כל עוד לא יכופר 'חטאה הקדמון' של הציונות.

רגשות אשמה כבדים התעוררו גם מהבט אחר של המשך המלחמה על הגשמת
הציונות: מומן הקמת המדינה נעתק הדגש של תביעות ההגשמה הציונית ממפעל
ההתיישבות ובניין הארץ אל הגנה על בטחון המדינה: השירות בצה"ל ירש את
החלוציות ההתיישבותית כאורח חיים של הגשמה ציונית, וממילא נהפכה מלחמת
המגן לסמל העיקרי של ההגשמה. מעבר להשפעתה של עובדה זו על צורת הפגישה
בין בני 'דור המדינה' לאוכלוסייה הערבית והפלשתינית, 'דרך כוונת הרובה', היתה
לכך השפעה מרחיקת לכת מבחינת הקורבנות שנפלו במלחמות על הגנת המדינה:
הרור הצעיר הוא הנושא בעול. הצעירים נדרשים (במסגרת של שירות חובה ולא
בהתנדבות כמו בעבר) לסכן את חייהם ואף להיות נכונים לשלם את המחיר המוחלט
- מחיר החיים - למען הישרדותו, עצמאותו ורווחתו של הכלל. מבחינתם של
ההורים - האם אין לראות בכך הקרבת הבנים על מזבח אנוכיותם או אנוכיות
הלאום? מבחינתם של הצעירים, כיחידים הזכאים לממש את זכותם לחיים - האם אין
בכך עוול שאין לו צידוק? אם היו מחשבות כאלה אחרי מלחמת העצמאות, הן הודחקו
ונשארו במחתרת. עתה הן פרצו בעוז. ניתן להן ביטוי גובר והולך בספרות שהעלתה
במרכז את המיתוס של 'דור יצחק'. מוטיב העקדה המקראי התפרש כחטא האבות
המקריבים את הבנים למזלך רעיונם הלאומי. אכן רגשי האשמה באו לידי ביטוי גם
בתוכם, באווירתם ובמעמדם של טקסי הזיכרון לחללים, ביחוד בטקסי יום הזיכרון
לפני חג העצמאות. אחרי מלחמת יום הכיפורים נהפכו טקסים אלו, החדורים רגשות
של אשמה לאומית כלפי הנופלים, לחלק המשמעותי ביותר של החג והאבל האפיל על
השמחה.

ראוי להוסיף ולאזכר עוד שני מוטיבים שבאו לידי ביטוי חווייתי בולט בספרות
ועלו ממנה אל המישור הפוליטי: ראשית, תביעת היחיד להכרה בזהותו האישית
האינדיווידואלית ובריבונות העצמית שלו, המשותרת מנטל של מחויבות קודמת
לכלל, שהוא נולד בו "במקרה" ומכל מקום לא על פי בחירה. היחיד רוצה להיות
'סתם אדם' החי את חייו מתוך מחויבות רק לעצמו כפרט, באשר יחפץ וכאשר יחפץ.
שנית, תביעה למדיניות ולעכשוויות מבחינת ההיענות לציפיות החיים האישיות
והגשמתן. זו היתה תביעה להכיר בקדימת 'האני' ובקדימת 'כאן ועכשיו' קיומיים לכל
פרספקטיבה השוקלת את צורכי הכלל או לכל אורך רוח במונחים של עבר ועתיד
ביוגרפיים או היסטוריים.

בהקשר זה יש להזכיר מסה רבת תהודה שפרסם ס' יזהר בשלח'י מלחמת יום הכיפורים, בעקבות מסע של שיחות שקיים עם לוחמים באזור התעלה. הוא נתן בה כדרכו ביטוי פיוטי שופע ונרגש, בוטה ומזדהה, להרגשותיהם של לוחמים בני דור המדינה שראו בו נציג שלהם, לרביריו. ראוי להזכיר בהקשר זה גם את הקובץ רב התהודה שיח לוחמים, שאומנם התייחס למלחמת ששת הימים, אבל כבר בו מהדדים רגשות הקורבן והקיפוח ומשאלת הלוחמים לזכות ב'מימוש עצמי' מלא במישור חייהם כפרטים.

אך התופעה שהמחישה את הלוך הרוח הזה, ואפיינה את האתוס החברתי שהוא יצר כאתוס 'פוסט-ציוני', היא תופעת 'הירידה' שהתרחבה בממדיה ונעשתה מוקד לדיון ציבורי סוער. צעירים ילידי הארץ היגרו לאמריקה. אמירתם היתה נחרצת ומפורשת: רצון להגשים את חלום ההצלחה הפרטית מעבר לחברת גידולם, מעבר למחויבות לארצם ולמדינתם, מעבר למעורות בתרבותם ובעמם. ליחיד שהגדיר את יעד חייו במושגים של 'מימוש עצמי', הצלחה ואושר כפרט, אמריקה ולא ישראל היתה משאת הנפש. לא רק מפני שאמריקה הגדולה והעשירה היא שהציעה את ההזדמנויות הרבות והמפתות ביותר, אלא גם מפני שתרבותה מעניקה את הלגיטימציה לאידאליים הפרטיים בניגוד למוסר החובה היהודי-ציוני.

יחידה של התופעה הזאת כמדד 'פוסט-ציוני' של צעירים - המרגישים שהתערער המאזן בין ערכיה וסיפוקיה החיוביים של הציונות ובין שאיפותיהם האישיות כפרטים, שהאחריות לחברתם ולעמם אינה מוצדקת בעיניהם, ואף המעורות בתרבות עמם אינה חשובה להם לעומת זהותם ואושרם כפרטים - בא לידי ביטוי לא רק בירידה שגברה והלכה, אלא יותר מכן ביחס של הבנה שהציבור התחיל לגלות כלפיה. הירידה זוכתה בלגיטימציה בקרב חלקים נרחבים של החברה הישראלית. סירבו להתנגד לה, וההתבטאות ההמפורסמת של רבין, שכינה את היורדים 'נפולת של נמושות', נהדפה בלעג וברוגז; ובדין - לא היה מדובר לא ב'נפולת' ולא ב'נמושות'.

נחזור וניתן את דעתנו לעימות שנעשה עתה קוטבי ומנוכר בין תגובת הציונות הדתית והימין המסורתי מזה ובין תגובת השמאל הפוליטי החילוני מזה. דרך הפולמוס סביב ההתנחלות בארץ-ישראל השלמה, ודרך עוד שני פולמוסים שנלוו אליו: העימות סביב מקום הדת במדינה וסביב תופעת 'הכפייה הדתית' והעימות סביב שאלת מעמדם של אזרחי ישראל הערבים לקראת שלום אפשרי, מתבררים המניעים והמקורות לא רק לגיבוש הלכי הרוח השונים של 'הפוסט-ציונות' לכדי אידאולוגיה מנוסחת, אלא גם למטען 'הפוסט-יהודי' שהתגלה בה. הוא מתבטא בעיקר בטענה - שמעולם לא נשמעה קודם לכן, אפילו לא בפולמוס על מגילת העצמאות ועל שאלת החוקה - כי ישנה סתירה מהותית בין הגדרת ישראל כ'מדינה יהודית' לבין הגדרתה כ'מדינה דמוקרטית'. אם כך ראוי, לפי הגרסה הזאת, שישראל תהיה מדינה דמוקרטית ותו לא.

בעקבות מלחמת ששת הימים התעוררה בחברה הישראלית מגמה של שיבה אל השורשים היהודיים, וגילויה המגוונים התמידו יותר מגילווי ההתלהבות הלאומית שהתעוררו במלחמה. אדרבא: הם התחזקו אחרי מלחמת יום הכיפורים. למעשה גם הם

יצרו עוד צומת של 'עריקה' אינדיווידואלית בכיוון של 'פוסט-ציונות': בקרב חלקים מסוימים של החברה הישראלית החילונית התעוררו ערגות השיבה דווקא ליהדות בגרדיה החרדיים, הלא-ציוניים והגלותיים (תנועת 'החזרה בתשובה'). אולם תוך כדי כך התחיל התהליך הנגדי, שצבר תנופה בשנות השמונים ולבסוף הצליח להתגבר על הכמיהה לשורשים יהודיים: התקטבות העימותים סביב הציונות הדתית וסביב 'הכפייה הדתית', והתקטבות הפולמוס על 'ארץ-ישראל השלמה', גרמו להעלאת הדמוקרטיה הליברלית וסולם ערכיה למעמד של השקפת עולם כוללת, המעצבת את הזהות האישית ואת אורח החיים של אנשי השמאל החילוני. זו היתה התשובה החלופית הלוותמת נגד הזהות היהודית הדתית מזה והלאומית מזה.

אין ספק שהתפתחות זו היא שהולידה את ה"תגלית" שיש כביכול סתירה בין יהדותה של ישראל לדמוקרטיה שלה. על פי מגילת העצמאות היתה ישראל מדינה לאומית דמוקרטית שעוצבה על פי הדגם הלאומי האירופי. עתה העלה השמאל הגדרה חלופית של הדמוקרטיה ברוח הליברליזם האמריקני: דמוקרטיה אזרחית ולא לאומית, שהדת מופרדת בה עקבית מן המדינה. יותר מזה: הדמוקרטיה הליברלית הוצגה עתה לא רק כמבנה ותשתית ערכית של המשטר המדיני, אלא כהשקפת עולם וכאורח חיים כולל. השקפת השמאל החילוני התחדדה עתה כדרישה שהעקרונות הנאו-ליברליים, האינדיווידואליסטיים (כניסוחם ב'מגילת זכויות האדם') לא רק יגבילו ויצרו מסגרת הידברות, אלא יכופפו תחתיהם את הערכים הדתיים והלאומיים. הכוונה היא שהדמוקרטיה תכתוב את אורח החיים החברתי-תרבותי הציבורי במדינת ישראל. כך התהוותה כנגד 'הפוסט-ציונות' מן הסוג החרדי 'פוסט-ציונות' חילונית רדיקלית, שהיא מננה ובה 'פוסט-יהדות'. על יסודה של זו הופיעה מהדורה חדשה של 'זהות ישראלית': לא השלמה לאומית של הזהות היהודית, אלא חלופתה הכוללת.

עד כאן ניתוח של נקודות המפגש בין 'הפוסט-מודרניות' ל'פוסט-ציונות', הן מבחינת היחס אל האידאולוגיות של העידן המודרני, הן מבחינת היחס אל הפרגמטיזם והן מבחינת האתוס האינדיווידואליסטי, המקדים את 'האני' הריבון לזהות הקיבוצית ומערער בשם האמת הפרטית שלו, או בשם האמת ההיסטורית של מתנגדי הציונות בעם היהודי ומחוצה לו, על תקפות הסיפור והטיעון ההיסטורי של הציונות. גם ב'פוסט-ציונות' ראינו כמה מעברים מן השלב הפרגמטי, התוך-ממסדי, לשלב האידאולוגי. נקל לראות כי גם כאן היתה פריצה אל מעבר לממסד, טעונה רגשי מרידות וניפור, אך גם היא נשאה עמה כמה מן היסודות של הפרגמטיזם והליברליזם שהנחו את השלב הקודם.

השאלה המתעוררת עתה היא: לאיזה כיוון מוליכה התפיסה 'הפוסט-ציונית' את החברה הישראלית? לאן מועדות פניה במרחב ש"מעבר" לציונות? מובן מאליו שאין לשאלה זו תשובה אחידה. לכל סוג של 'פוסט-ציונות' יש כיוון משלו. 'הפוסט-ציונות' הפרגמטית, המניחה שהציונות כבר התגשמה והגיע זמן הנורמליזציה, מציעה כמה פתרונות ליחסים שבין ישראל לתפוצות, בין חילונים לדתיים, בין אזרחי ישראל היהודים לאזרחי הערבים וליחס אל האומה הפלשתינית. המכנה המשותף הרעיוני

העקרונות של כולם הוא ישום ההשקפות של הליברליזם האמריקני בתור בסיס לנורמליזציה של ישראל, וכך היא תהיה למדינה דמוקרטית לא-לאומית, פלורליסטית, שהדת והלאום יופרדו ממנה באופן עקבי ועניינה יהיה אחד: לייצג את האינטרסים של כל אזרחיה כאנשים פרטיים. אסור לה אפוא לתת ביטוי מדיני וחוקתי עדיף לאחת מן הקבוצות הלאומיות והדתיות שבתוכה. תישאר רק עובדה שיש רוב ויש מיעוטים, ולרוב יש ממילא נוכחות מורגשת יותר וייצוג יחסי גדול יותר בחברה, בתרבות ובשלטון. הוויכוח בין תפיסה זו של תקניות 'פוסט-ציונית' ובין התפיסה הציונית סב אפוא על שני הצירים הבאים:

ראשית, האומנם הגיעה הציונות להגשמה מלאה? האם אפשר להגיע ל'נורמליזציה' בלי לסגת מיעדים חיוניים, בלי לסכן את ההשגים שכבר הושגו, ובייחוד בלי להתכחש לתפקיד שמדינת ישראל גוסדה למענו: להיות מסגרת ומרכז להישרדות הפיסית והרוחנית-תרבותית של העם היהודי?

שנית, האם התשתית הפרגמטית של הנאו-ליברליזם בכלכלה, בחברה, במשטר, היא כשלעצמה תשתית ראויה? ביתר שאת - האם היא ראויה למדינה שקמה כדי לאפשר לעם היהודי להתקיים ולפתח את תרבותו העצמית מתוך נאמנות למורשתו הסגולית?

התשובה הציונית לשתי השאלות הללו היא לדעתי שלילית: ראשית, הציונות עדיין לא השיגה את כל התנאים הדרושים כדי שישאל תהיה מרכז החיים העצמאיים של כל העם היהודי. אם היא לא תחתור ליציבות כמדינת לאום יהודית, אם לא יהיה בה רוב יהודי מסיבי ובלתי-מאויים, אם לא יתרכזו בה רוב העם היהודי, ואם היא לא תבטא ותייצג כמדינה את הזהות היהודית גם במישור המדיני והחוקתי וגם ביצירתה החברתית-תרבותית, היא עלולה לאבד מה שהשיגה ולערער את התשתית החברתית-תרבותית המאפשרת והמצדיקה את קיומה כמדינה עצמאית נבדלת.

שנית, התשתית הנאו-ליברלית, האינדיווידואליסטית-תחרותית, אומנם יצרה את חברת השפע 'הפוסט-מודרנית', אבל אֵתה ובוֹיקֵת-גומלין אליה היא יצרה, כאמור, את חברת העוני והפשע, היא חוללה תהליך מסוכן של רידוד וניכור מוסרי ורוחני, היא לא הצליחה להתמודד לא עם אי-הצדק והקיטוב החברתי במדינות המתקדמות ולא עם הבעיה המאיימת, והמחמירה והולכת, של היחסים בין המדינות המפותחות למדינות המפגרות, השקועות בעוני ובטרור. אם מדינת ישראל תתייצב על תשתית כלכלית-חברתית, מוסרית-חוקתית ותרבותית שכזאת, הנמצאת כבר בשלב ההידרדרות בארצות המערב, היא תתפורר ותשקע מהר יותר מן החברה האמריקנית העשירה. מובן מאליו שיתאפס הסיכוי לפתח במדינת ישראל תרבות יהודית מאחדת, מזהה וראויה למורשתה. לעומת זאת תגבר מלחמת התרבות וייקרע קרע ללא תקנה בין חלקיו המקוטבים של העם ובין ישראל לתפוצות.

ההשלכות הנובעות מכאן למשמעותה של 'הפוסט-ציונות' האידאולוגית, האנטי-ציונית ו'הפוסט-יהודית', הן ברורות כל צורכן. כמו 'הפוסט-מודרניות' האמריקנית, שהיא מחקה אותה, 'הפוסט-ציונות' האידאולוגית מוליכה אל 'מעבר' להשגים

