

פוסט־ציונות: העשור הראשון

סוציולוגיה של ערעור על הגמוניה לאומית

אורי רם

הציונות היא האידאולוגיה הלאומית הרשמית של מדינת ישראל. בתפיסה הרווחת בישראל, האידאולוגיה הלאומית וקיום המדינה והחברה חד הם. האומנם כך? האומנם קיום של מדינה כמסגרת חוקתית אזרחית מחייב את הזדהותה עם אומה? ועל כל פנים, האם האומה היא קהילת השתייכות מולדת (הדגם הלאומי האתני, המזרח אירופי), או אולי האומה היא תוצר של המדינה הדמוקרטית (הדגם הלאומי האזרחי, הצרפתי-אמריקני)? בשנות התשעים של המאה העשרים עלתה לדיון בשיח הציבורי התזה הפוסט־ציונית, שעל פיה אפשר להתיר את הקשר הגורדי בין המדינה ובין הלאומיות בישראל ובכך לתקן את הדמוקרטיה בישראל. תזה זו עוררה עניין רב ואף התנגדות רבה, ולאחרונה מדובר על קצה. חיבור זה עוסק בניתוח סוציו־תרבותי של הרעיון הפוסט־ציוני – תולדותיו, מהותו והפולמוסים סביבו אגב בחינת היחס בין לאומיות למדינה ולדמוקרטיה בעידן הגלובלי.

אחת הסוגיות הנידונות במחקרי הגלובליזציה היא סוגיית הלאומיות. הלאומיות היתה 'סדרן הזהויות' הגדול של העת המודרנית. בשלום וסטפליה שחתם את מלחמת שלושים השנים (1648) הסכימו השליטים האירופים או על עקרון הריבונות של המדינה; במהפכות האמריקנית (1776) והצרפתית (1789) נתקבל העיקרון הרפובליקני של שלטון העם כבסיס לאומי ללגיטימציה של המדינה; ובמאה העשרים זכה עקרון הריבונות הלאומית להכרה בהצהרת וילסון (1919) ובהקמת חבר הלאומים, ולימים האומות המאוחדות. במאתיים השנים האחרונות התחלק כדור הארץ כולו למדינות לאום. כל אחת מן המדינות האלה סימנה גבולות טריטוריאליים, סיפקה לאוכלוסייה שבטריטוריה זו תעודות זהות ודרכונים, הנפיקה מטבע, הניפה דגל, טיפחה שפה והנהיגה טקסים, ובמקרה הטוב – חלק קטן מן המקרים – גם פיתחה משטר דמוקרטי ייצוגי נבחר וזכויות ליברליות (על התפתחות המדינה ראו: הלד, 1998).

אף כי המושג השגור בפי כול הוא 'מדינת לאום' ואף כי בדמיון הפוליטי המקובל המדינה היא המסגרת הפוליטית של קהילה לאומית – וזהו גם הרציונל של האידאולוגיה הציונית – בפועל קיימת חפיפה מעטה בלבד בין מדינה ובין לאום – והדבר גורם לקלוקלים ומתחים בכינונם ובקיומם של משטרים דמוקרטיים. במפת הקבוצות האתניות אפשר למנות בין

6,000 ל-9,000 קבוצות, ש-350 מהן לפחות מוגדרות כקבוצות לאום (Minahan 1996); 1999 Guibernau). קבוצות אלה מאכלסות כיום קרוב למאתיים מדינות לאום ונחצות בין מדינות לאום אלה באופן כזה שמדינת לאום שיש בה חפיפה כמעט מלאה בין היחידה הפוליטית (מדינה) לקהילה השיוכית (לאום) היא בגדר חריג. ארגון האומות המאוחדות מאתר בעולם 5,000 קבוצות אתניות בערך, המתפלגות בין 200 מדינות בערך. בשני שלישים מן המדינות קיימת קבוצת מיעוט לאומית אחת לפחות, ובה יותר מעשרה אחוזים מן האוכלוסייה (United Nations 2004: Chap. Overview, p. 2). אם כן, המושג 'מדינת לאום' נוטה להעלים מן העין את המצבים השכיחים יותר של מדינה היוצרת לאום, מדינה ללא לאום, מדינה רבת-לאומים, או של לאום ללא מדינה (Guibernau 1996, pp. 100-127). וגם במקרים שקיים בהם לאום רובני, גישה מהותנית זו 'משכיחה' את תהליכי היווצרותו אגב דחיסה ודחיקה של זהויות אחרות שונות. בעצם, דווקא בשל האידאולוגיה של מדינת לאום, היוצרת ציפייה נורמטיבית ולגיטימציה פוליטית למדינה חד-לאומית, הערבוביה הפוליטית והתרבותית המתקיימת בפועל היא בסיס למחלוקת, להתנגשויות, לאלימות ולחוסר יציבות. כאשר מוזן המדינה והשמיכה הלאומית אינם מתאימים זה לזה וגורמים שונים מנסים בכוח להתאימם – דמוקרטיה נאותה ויציבה אינה יכולה להתקיים (Gurr 2000). אין להבין מכך כי הקבוצה האתנית או הלאום שהיא שייכת לו הם בבחינת ישויות 'ראשוניות' לעומת המדינה, שהיא מסגרת מאוחרת או מלאכותית, ועוד אין להסיק כי בלעדיות אתנית או לאומיות היא ערובה לדמוקרטיה. גם המפה האתנית או הלאומית אינה מייצגת מצב ראשוני נתון כלשהו (כמו שמדמה הגישה הפרימורדיאלית ללאומיות), אלא היא מעין מפה קינסית משתנה ובמידה מרובה 'מומצאת', והיא נוצרת תוך כדי גיבוש של תרבויות ומתוך מאבקים פוליטיים (כמו שטוענת הגישה המודרניסטית, ובאופן שונה גם הפוסט-מודרניסטית, ללאומיות). הציונות מספקת דוגמה אחת להיווצרות של לאומיות מודרנית מתוך מסגרת דתית קהילתית פזורה ואגב ההעמדה של הוהות היהודית על העיקרון האחד, החדש, של ריבונות לאומית של המדינה, הן אגב הדרה של אחרים חיצוניים והן אגב הכפפה של אחרים פנימיים.¹

בתקופה האחרונה החל תהליך חדש הפורע את המוסכמות הלאומיות והבין-לאומיות המודרניות המקובלות. תהליכי הגלובליזציה פורצים באמצעות רשתות התקשורת והתמסורת את גבולות המדינות, ומניידים הון, סחורות, רעיונות ובני אדם ממקום למקום אגב ערעור המסגרות הישנות מצד אחד ויצירת רשתות חדשות מצד אחר.² אף אם מדינת הלאום היא מסגרת שתחליף לה אינו נראה לעין, אין ספק שמעמדה מתערער והיא נתונה ללחצים תת-לאומיים פנימיים וללחצים על-לאומיים חיצוניים. לחצים אלה מייצרים זהויות חדשות.

1. על מחלוקת סביב הלאומיות בין הגישה הפרימורדיאלית (או במדויק: הפרניאלית) ובין הגישה המודרניסטית ראו: בן-ישראל 1996; גלנר 1994; סמית 2003; פפה 1996א; רם 1996א; Hobsbawm 1990. על המחלוקת בנוגע לציונות כתנועה לאומית ראו בתוך: בן-ישראל, פפה ורם, שם.
2. לסקירה בנושא גלובליזציה ומדינת הלאום ראו: Scholte 2000, pp. 132-183.

מצד אחד נוצרות זהויות טרנס־לאומיות ופוסט־לאומיות, כאלה החוברות לעולם הכללי שמחוץ למדינת הלאום, ומצד אחר נוצרות זהויות שכנגד נְאו־לאומיות, כאלה המתחפרות ב'מקום' המסוים, מקום במובן הטריטוריאלי או גם התרבותי.³ שינוי הסביבה החיצונית והפנימית של המדינה משנה את אופן תפקודה, ובתגובה במקרים מסוימים מדינות נעשות 'אתניות' עוד יותר, עד כדי ביצוע 'טיהור אתני', ובמקרים אחרים הן נעשות דמוקרטיות ופלוורליסטיות יותר, אגב הרחבת זכויות האזרח לזכויות האדם ואגב הרחבת זכויות הלאום לזכויות הלאומים – התת־לאומים המסתופפים במדינה. הלחצים החיצוניים והפנימיים להרחבת הדמוקרטיה גורמים לתגובות נגד ומשפיעים על הגדרות הזהות של קהילות, של קבוצות אתנו־לאומיות או של קבוצות אתנו־לאומיות־דתיות, ולעתים גורמים אפילו להתלקחות של מעשי איבה ואלימות עד כדי מלחמת אזרחים.

גם בישראל מתרחשים תהליכים כאלה, והמגמות החדשות המתהוות בה כונו פוסט־ציונות ונְאו־ציונות (רם 2004). הפוסט־ציונות היא המגמה השואפת לאוניברסליזציה גוברת, כלומר לפיתוח הדמוקרטיה בישראל, והנְאו־ציונות היא המגמה השואפת לפרטיקולריזציה גוברת, כלומר לכינון משטר אפרטהייד אתני בישראל. בשנות התשעים סימנו מגמות אלה את גבולות שיח הזהות בישראל וזיהו את שיח הגבולות בישראל; ההתנגשות ביניהן התבטאה בצלילים צורמים, ואלה הגיעו לאחד משיאיהם הסמליים ברצח רבין. מטרת המאמר הנוכחי היא לברר את תולדותיו ואת טיבו של המושג 'פוסט־ציונות', המציין שינויים בזהות הישראלית בתקופת הגלובליזציה.

בשנת 2003 מלאו לפוסט־ציונות עשר שנים. עשור בערך עבר מאז פורסם המושג והיה למושג רווח ומשפיע – אם כי שנוי במחלוקת – בשיח הציבורי והאינטלקטואלי בישראל. בשנת 2004 קיבלה הפוסט־ציונות, באופן אירוני, הגדרה משפטית; בית משפט השלום בירושלים קבע כי ה'פוסט־ציוני' ממוקם בתווך שבין מי שאיננו ציוני, לבין מי שהינו אנטי־ציוני' (בית משפט השלום בירושלים 14 בספטמבר 2004, סעיף 56). המושג עלה לסדר היום סמוך להסכם אוסלו, והחיבור הנוכחי נכתב לאחר עשור שנים זה, לאחר אמנת ז'נווה וערב ההתנתקות המתוכננת מצועת עזה. לפיכך יש הצדקה למאזן ראשוני של המושג, אם כי לא יותר מכך.

נברר כאן חמישה נושאים: הנושא הראשון הוא ההיסטוריה של הפוסט־ציונות – נתייחס למקורותיו ולגלגוליו של המושג ולפרשנותיו (שני תת־הפרקים הראשונים). הנושא השני הוא התאוריה של הפוסט־ציונות – נתייחס לארבע גישות תאורטיות לפוסט־ציונות – גישה פוסט־אידאולוגיסטית; גישה פוסט־מודרניסטית; גישה פוסט־קולוניאליסטית; וגישה פוסט־מרקסיסטית. הנושא השלישי הוא האידאולוגיה של הפוסט־ציונות – נתייחס לפולמוסים בין הפוסט־ציונות ובין ארבעה זרמים פוליטיים: הזרם הנְאו־ציוני; הזרם

3. יחסן של זהויות כאלה למדינת הלאום אינו תמיד יחס של התנגדות או שלילה פשוטה. מצד אחד פוסט־לאומיות יכולה להיות מעוגנת במקום הלאומי; ומצד אחר נְאו־לאומיות יכולה להיות אמביוולנטית כלפי מדינת האם שלה. לדיון על הגלובליזציה של ישראל ראו: רם 1999ב; רם 2005.

הציוני-ליברלי; הזרם הציוני-סוציאליסטי (סוציאלי); והזרם הרדיקלי, בעיקר המזרחי. הנושא הרביעי הוא המתודולוגיה הביקורתית של הפוסט-ציונות, ודרך מנסרה זאת דיון על אודות התזה המקובלת כיום בדבר ה'נפילה' של הפוסט-ציונות. נטען כי לא על ירידתה לטמיון של הפוסט-ציונות יש להשיח כי אם על הטמעתה; בד בבד עם הטמעתה של הַנְאוֹ-ציונות כתשתית התרבותית ה'מובנת מאליה' של חלק גדול מן היהודים בישראל. ולבסוף, הנושא החמישי הוא דיון בתחילת העשור השני של הפוסט-ציונות אגב חזרה לשאלות המועלות בתחילת החיבור בנוגע ליחס בין מדינה ללאומיות ובין ישראליות ליהודיות. ההתנגשות בין הפוסט-ציונות ובין הַנְאוֹ-ציונות היא קו החזית המרכזי בישראל כיום, אם כי הביטויים הקונקרטיים לכך פזורים ולעתים עמומים ובאים במלבושים שונים. כאמור, התנגשות זאת היא מקרה מסוים של תופעה כללית, המאפיינת את הניגודים הפנימיים של הגלובליות, אשר יוצרת האחדה עולמית ובה בעת תגובת נגד מתבדלת מקומית. תופעה גלובלית זאת מתרחשת בישראל בנסיבות המקומיות המורכבות במיוחד של המאבק הפלסטיני נגד המשך הכיבוש והדיכוי הישראלי והמחלוקת הפנימית בישראל בנושא זה. גבולות הזהות וזהות הגבולות הן שאלות השזורות זו בזו.

1. על ההיסטוריה של המושג 'פוסט-ציונות'

המושג 'פוסט-ציונות' נטבע לראשונה בשיח הפומבי הרחב בספר שפורסם ב־1993: החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים (רם 1993).⁴ בוטאה שם קריאה להתפתחותה של 'סוציולוגיה פוסט-ציונית' העוסקת ב'שוויון בין שונים' (רב־תרבותיות), אשר תמיר את הסוציולוגיה הציונית שעסקה ב'זהות בין לא שווים' (כור ההיתוך). מאז המושג אינו יורד מסדר היום האקדמי והציבורי, ואף יש הגורסים כי הוא השתלט על המחקר הסוציולוגי בישראל (למשל אפשטיין 2003). דבר העורך לספר האמור נחתם ב־13 בספטמבר 1993, יום לחיצת הידיים בין רבין לערפאת על מדשאת הבית הלבן בווישינגטון ואֶשרור הסכם אוסלו בין ישראל לאש"ף. אם צריך לקבוע למושג 'פוסט-ציונות' יום הולדת סמלי – 13 בספטמבר 1993 הוא היום, לטוב ולרע. יש מי שיטען כי עם התרסקות תהליך אוסלו ירדה גם הפוסט-ציונות לטמיון, ולעומת זאת יש מי שיטען כי את תהליך אוסלו יש לראות לא כאירוע פוליטי מקרי אלא כמרכיב אחד בתהליך היסטורי מבני המצוי רק בתחילתו, ולפיכך גם את הפוסט-ציונות יש לראות כמצויה רק בראשית תהליך הטמעתה בשיח הזהות הישראלי.

על כל פנים, אין ספק כי הלך הרוח הפוסט-ציוני של ראשית שנות התשעים היה כרוך בתהליך השלום, באווירת 'המזרח התיכון החדש' (פרס 1993) ובציפיות ממנו. אחת השאלות

4. אילן פפה פרסם בעיתון הארץ סקירה על הספר שנשאה – באותיות גדולות יותר – את הכותרת 'סוציולוגיה פוסט-ציונית' (פפה 1997). פרסום זה בהחלט הפיץ את המושג מחוץ לחוג המצמצם של קוראי הספרות הסוציולוגית הביקורתית.

שדנו בה אז היתה מה יעשה תהליך השלום לחברה הישראלית.⁵ אחת התשובות היתה הפוסט־ציונות; תשובה מקבילה אך נוגדת היתה הַנְאו־ציונות. במשך העשור ומאז ואילך המשיך פיתוח התזה על שתי החלופות הללו הנאבקות על הגדרה מחודשת של הזהות הישראלית – הַנְאו־ציונות והפוסט־ציונות.

למרות האמור לעיל, יש להדגיש כי כריכתה החד־משמעית של הפוסט־ציונות בקונפליקט היהודי־ערבי מטשטשת את המשמעות שיש לפוסט־ציונות גם כאשר הסכסוך מושעה לצורך הדיון. לשאלת הצביון הדמוקרטי של המדינה ולתביעה להפריד בין המסגרת החוקתית האזרחית של המדינה ובין תכנים תרבותיים־קהילתיים יש משמעות גם ללא קשר לסכסוך הישראלי־ערבי, שכן מיהדותה של המדינה נגזרים בהכרח טעמים תרבותיים, תכנים חינוכיים ומרכיבים בסגנון החיים של הפרטים, באופן שאינו עולה בקנה אחד עם עקרונות דמוקרטיים ליברליים, בין שכפייה זאת מוגדרת כדתית ובין שהיא מוגדרת כלאומית.⁶

זאת ועוד, אפשר גם לטעון כי הזיקה החד־משמעית שנוצרת בשיח הציבורי בין סוגיית הסכסוך הלאומי ובין סוגיית הדמוקרטיה (והפוסט־ציונות) היא גורם בולם להתפתחות הדמוקרטיה בישראל, שכן התעמולה הלאומנית מזהה את הרפיית הלאומיות עם איום ביטחוני. יתרה מכך, כאשר הדרישה ל'מדינת כל אזרחיה' נשמעת מפי חוגים פלסטינאים לאומניים, יש לה אמינות ציבורית דומה לזו שיש לדיבור על 'זכויות אדם' כאשר זה נשמע מפי חוגים יהודיים לאומניים (כגון המתנחלים בנוגע להתנתקות). התפתחות משטר דמוקרטי היא תהליך קשה גם בהיעדר איום על הקיום, ובוודאי תפיסה כזו, אשר הכיבוש מבטיח את המשכייתה, אינה קרקע נוחה להתפתחות כזאת. וכך הלאומנות היהודית והפלסטינית יוצרת כאן מעגל קסמים: היא הבעיה שהדמוקרטיה האזרחית אמורה לפתור, אך היא יוצרת תנאים שקשה לקדם בהם דמוקרטיה אזרחית.

על כל פנים, ב־1998, שנת היובל למדינה, כבר היה המושג 'פוסט־ציונות' מוקד לחשבון נפש קולקטיבי על עברה ועל עתידה של המדינה ועל החברה בישראל. כך זה נראה מבפנים: מ־1994 עד 1998 פורסמו בכל שבוע בעיתונות היומית שני פריטים בממוצע על פוסט־ציונות (גולדברגר 2002, עמ' 53);⁷ וכך זה נראה גם מבחוץ: השבועון אקונומיסט לדוגמה ייחד נספח מיוחד לסקירה של ישראל והיא הוכתרה בכותרת 'אחרי הציונות' (*The Economist* April 25th 1998). בשנת החמישים של הציונות העריך העיתון כי דווקא עקב הצלחת מטרתה בהקמת מדינה ובביסוסה, היא אינה גורם מאחה עוד, כמו שהיתה עד כה. ישראלים

5. ראו למשל: פסטרנק וצדקיהו 1994, ובייחוד יי פרס, שם, וגם: אופז 1995. גם ספרם של בנבנישתי וגורן מ־2002 שייך לקטגוריה זו, ראו בייחוד: צפדיה, שם.

6. עקב מועקת הקונפליקט הלאומי, דיון במשמעות זאת של הפוסט־ציונות אינו מפותח דיו, אך ראו: Harel 2000.

7. גולדברגר (2002) חוקרת את דפוסי הדיון הפוסט־ציוני ואת מאפייניו בתקשורת ומסיקה בין השאר כי '[...] מדורי הספרות והתרבות בעיתון הארץ משמשים כ"מרחבון" לאליטה האקדמית להתדיין בינה לבין עצמה על אושיות החברה הישראלית [...]'. וכי לעומת זאת 'התקשורת הפופולרית מעניקה לאידיאולוגיה הציונית ובאמצעותה גם למוקדי הכוח הקיימים עמדה פוליטית מועדפת' (שם, עמ' 91 ו־92).

רבים, ובכללם אפילו ציונים מושבעים, מבינים כי השאיפות והערכים של הציונות אינם רלוונטים עוד לחברה מודרנית. רבים מרגישים כי על ישראל 'לנוע הלאה', אם כי לא ברור להם לאן. ה'פוסט-ציונות' היא המסגרת של ההתחבטות בשאלה זאת. ביטוי מובהק של המצב הפוסט-ציוני שהעיתון מצביע עליו הוא התפתחות שסעים מגזריים בחברה הישראלית, על חשבון ירידת חשיבותם של חתכים אידאולוגיים (בין השאר ננקטים הביטויים 'זהויות ממוקפות' ו'אומה של שבטים').

במרוצת הזמן קיבל המושג כמה משמעויות בשיח הציבורי, ונדון בהן להלן. מנקודת מבט של התקבלותו הציבורית של המושג, כדאי לצטט דווקא הגדרה שפורסמה בסקירה עיתונאית מאוחרת של הנושא, לאמור כך:

פוסט-ציונות היא אסכולה מחשבתית המכירה בלגיטימיות של הציונות כתנועה לאומית של יהודים, אבל מצביעה על מועד כלשהו, מעין קו פרשת מים, שממנו והלאה גמרה הציונות את תפקידה ההיסטורי או איבדה את הלגיטימיות שלה בגלל עוולות שגרמה לאחרים (לא רק ערבים, אלא גם, למשל, יהודי אירופה, ניצולי שואה, דוברי יידיש, יהודים מזרחים, יהודים חרדים, נשים). מן ההשקפה הזו נגזרת גם מסקנה פוליטית, שלפיה על מדינת ישראל להתנער מן המרכיבים הציוניים שלה, שעליהם מתבסס אופייה היהודי, משום שהם מפריעים לה להיות מדינה דמוקרטית (ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 20).⁸

בלבול מסוים, לא לגמרי חסר הצדקה, נוצר בשיח הציבורי כאשר נכרך המושג 'פוסט-ציונות' בכמה מושגים 'קרובי משפחה'. עוד מלכתחילה נכרך המושג במושג 'היסטוריונים חדשים' שטבע בני מוריס ב-1989 (מוריס 2001) ובמושג 'סוציולוגיה ביקורתית' שנטבע בנוגע לישראל בספר החברה הישראלית: הבטים ביקורתיים (רם 1993).⁹ הכריכות הזאת מוצדקת במובן מה, בוודאי כציון כללי של הלך רוח ביקורתי, אבל היא גם מקור לטעות, שכן אין לזהות כל ביקורת על כתיבת ההיסטוריה המקובלת בישראל כפוסט-ציונית; הלוא ביקורת יכולה לנבוע ממקורות שונים ולא דווקא לערער על הנחות היסוד הלאומיות. טעות נוספת הנובעת מבלבול זה היא הזיהוי של פוסט-ציונות כזרם אינטלקטואלי בלבד, אף שלמושג יש זיקה להתרחשויות בתחומי החברה, התרבות והפוליטיקה החורגות מן השדה האקדמי המוגדר. כך גם בנוגע למושג אחר שנכרך בפוסט-ציונות עוד מתחילתה – 'פוסט-מודרניות'. אין ספק שבמובנים רבים הפוסט-ציונות היא אכן הפוסט-מודרניות בישראל, אבל זהו רק פירוש אפשרי ומוגבל אחד של כל אחד משני המושגים הללו.

8. הגדרה נוספת ל'פוסט-ציונות' מספק אתר אינטרנטי בשם Encyclopedia4U: 'פוסט-ציונים, בעודם דוחים את הרעיונות המקוריים של הציונות, מאמינים כי הישראלים מהווים עתה אומה. פוסט-ציונים נוטים להיות חילונים, ולהאמין כי ישראל כאומה צריכה להיות נפרדת מן היהדות' (Encyclopedia4U).
Zionism -.

9. ביקורתיות במובן של 'האסכולה הביקורתית' מפרנקפורט; וכן בהשראת המחברות למחקר ולביקורת, שימו ופרסמו קבוצת חוקרים מאוניברסיטת חיפה בשנים 1978-1984 (וייס 1999).

אף שהמושג 'פוסט־ציונות' נכנס לשימוש בשיח הציבורי ב־1993, יש לו מבשרים מוקדמים. אחד הוא פרופסור מנחם בריןקך מן החוג לספרות באוניברסיטה העברית, אשר ב־1986 טבע את המושג 'תקופה בתר־ציונית' (בריןקך 1986); ואחר הוא פרופסור אריק כהן, מן המחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית, אשר הציג את המושג בהרצאה שנשא ב־1989, והיא פורסמה ברבים רק ב־1996 (כהן 1996). מן הדין להזכיר כאן גם את תרומתם החשובה של מבקר התרבות בועז עברון ושל הפילוסוף יוסף אגסי למחשבה הפוסט־ציונית. אף אם לא השתמשו בביטוי המפורש, שניהם עסקו בסוגיית הזהות הלאומית האזרחית הישראלית, נגד האתוסים והמיתוסים היהודיים. בדברי שניהם גידונה האפשרות של היעשות הישראליות (אם בתהליך סטיכי ואם מבחירה וולונטרית) ללאומיות 'טריטוריאלי' (הדגם המערבי), להבדיל מן הלאומיות ה'אתנית' (הדגם המזרח אירופי שאימצה התנועה הציונית). אגסי מציין את מורשתו של הלל קוק בהקשר זה (אגסי 1984; אגסי, בובר וברנט 1991; עברון 1988).¹⁰ מבשר חדש ובלתי צפוי צץ למושג 'פוסט־ציונות' ב־2003 מקצות הימין הדתי־לאומני, הלוא הוא הלל ויס, פרופסור לספרות באוניברסיטת בר אילן. לדבריו, הוא טבע את המושג עוד ב־1974 והוא מגדירו דווקא כהיפוכו של 'פטריוטיזם ישראלי', כך: 'כינוי אחר לאנטישמיות הישראלית ולשנאה העצמית כתופעה יהודית עקבית' (בתוך: גרפינקל 30 בינואר 2003, עמ' 36).

אחד האבות האידיאיים של הפוסט־ציונות הוא אורי אבנרי. לא מכבר טען אבנרי כי הוא הודה כפוסט־ציוני עוד ב־1976. במונח זה הוא ביקש לומר כי הוא 'מכיר בתפקידה ההיסטורי של הציונות, על אורותיה וצלליה, אך סבור שמאז הקמת המדינה היה עליה לפנות את מקומה לפטריוטיזם ישראלי' (אבנרי 22 באוגוסט 2003). אבנרי אכן פרסם ב־1968 ספר באנגלית בכותרת ישראל ללא ציונות (Avneri 1968).¹¹ אם אכן השתמש אבנרי במושג פוסט־ציונות ואם לאו, הוא ואחרים בתנועה הקרויה 'כנענית' ואחר כך בתנועה השמית תרמו לדיון הפוסט־ציוני את ההבחנה בין ה'אומה הישראלית' ובין 'העם היהודי', אף כי מקצת הכנענים או השמים פירשו את ה'עבריות' פירוש לאומי ולעתים אף לאומני, ואילו הפוסט־ציונים מפרשים את הישראליות פירוש פוסט־לאומי ואזרחני (על זרמים מוקדמים אלה ראו: סופר 2001, עמ' 373-387).

אחרים מוצאים בזרמים אנטי־ציוניים מן העבר שורשים לפוסט־ציונות דהיום, והם עושים זאת על דרך הגיבוי (אהרונסון 1996א)¹² או על דרך התביעה להכרה (אמיר 2004; Ehrlich 2003), אך זיהוי כזה מטשטש את ההבחנה בין האנטי־ציונות ובין הפוסט־ציונות.

10. להבחנה זו בין סוגי הלאומיות ראו הערה 1 לעיל.

11. בכותרת העברית נעלמה התרסה זו והספר נקרא מלחמת היום השביעי (אבנרי 1969).

12. שלמה אהרונסון: '[...] זוהי תערובת של מוסר פרו־ערבי במתודולוגיה נאו־מרקסיסטית [...]'] (1996א, עמ' 105). יואב גלבר: 'הפוסט־ציונות אינה אלא מסווה לאנטי־ציונות' (6 באוקטובר 1995). יוסף גורני: 'אני חושב שיש איזו מגמה אידיאולוגית מאחורי המושג פוסט־ציונות, והמגמה המסתתרת מאחוריו היא אנטי־ציונית' (מרגלית 15 באוקטובר 1995, עמ' 4).

הפוסט־ציונות צומחת – לטוב ולרע – מתוך החברה הישראלית, והיא מבטאת מציאות ישראלית. היא שונה בכך עקרונית מן האנטי־ציונות הישנה, ששללה את 'הגשמת' הציונות, מכיוון שהיא אחת מתולדות הציונות שכבר הוגשמה. תומכי הפוסט־ציונות רואים אותה לא כ'מסכנת את עצם קיומה של ישראל', כמו שגורסים מתנגדיה, אלא כשואפת לשנות כמה מתווי ההיכר של ישראל – הכיבוש (קרקע), הגירוש (תושבים) והגיבוש (היהודי העצמי), ועל בסיס הנתונים ההיסטוריים הקיימים, ובהם עצם קיומה של מדינת ישראל (בגבולות הקו הירוק), לפנות לכיוון חדש ושונה של מדינה חוקתית של אזרחיה (רם 8 ביולי 1994). עם זאת, לא מן הנמנע כי מרכיבים של הרעיון הפוסט־ציוני כבר היו צפונים בין השורות של מה שהוגדר בשנות השישים כעמדה האנטי־ציונית של ארגון 'מצפן' (ראו: יובל־דיוס 1977 וכן: Orr 1994, בייחוד הפרק 'Israeliness', עמ' 44-52).

ואולם כאשר השתרש המושג 'פוסט־ציונות' התחילו לייחסו לא פחות ולא יותר מאשר לאבות האומה; אלה, כך נאמר, אף אם לא השתמשו בשם המפורש, היו גם בעניין זה חלוצים ההולכים לפני המחנה. מועמד אחד להיחשב מייסדה של המסורת החדשה הפוסט־ציונית הוא לא פחות מאשר בנימין זאב הרצל (אלבום־דרור 1997; שגב 3 במרס 1996).¹³ מועמד אחר לתואר, מפתיע ונכבד לא פחות, הוא דוד בן־גוריון בכבודו ובעצמו, ואת התואר העניקו לו לא אחרים מאשר ההיסטוריונים אניטה שפירא ויוסף גורני (שפירא 1997, בייחוד עמ' 227-231; גורני 2003, בייחוד עמ' 457-459). יש הרואים את הפילוסופית חנה ארנדט כמי שהטרימה את הרעיון הפוסט־ציוני (Zimmerman 2001). לאחרונה הוצעה גם קריאה פוסט־ציונית של אחד העם ושל יוסף חיים ברנר (שכטר 2004). יש אפילו כאלה הרואים את הפוסט־ציונות כ'ציונות האמתית', וכך הם מזהים את הציונות עצמה עם 'מדינה ליברלית ופתוחה לעולם. מדינה המקדשת ערכי מוסר הומניסטים אוניברסליים [...]'. כמו שכותבת שולמית אלובי, מנהיגת מרצ לשעבר, היא גורסת כי 'הפוסט־ציונות שלי היא לשוב לנקודת המוצא, ל"אני מאמין" הקולקטיבי שלמענו לחמנו [...]'. (אלובי 21 בנובמבר 1997).

במשך הזמן נוספו לדיון הראשוני על פוסט־ציונות הסתעפויות נוספות. הסתעפות אחת כזאת היא הפוסט־ציונות הפמיניסטית. מרשה פרידמן, מאימהות התנועה הפמיניסטית בישראל, מפרשת את הפוסט־ציונות כתחילתה של תפנית תרבותית בישראל – מדמות 'היהודי החדש' אל 'דור של צעירים בטוחים יותר, המוכנים להכיר ביסוד הנשי שבקרבם' (פרידמן 1998). חנה הרצוג מגדירה את הפוסט־ציונות הגדרה רחבה. בעיניה, פוסט־ציונות היא 'אזרוח' החברה הישראלית; היא קובעת כי תנועות פמיניסטיות החותרות תחת המבנה האתנו־לאומי־צבאי הגברי ומבקשות לכונן אזרחות מכלילה הן פוסט־ציוניות. הפמיניזם

13. רחל אלבום־דרור: 'קריאה בטקסט ההרצלייני מעמידה אותו קרוב יותר לטקסטים הפוסט־ציונים מאשר למה שאנו נוהגים ליחס לציונות הקלאסית', 1997, עמ' 17. אגב, חוגי הימין משתמשים בהרצל דווקא כדי לבסס את טיעוניהם ההופכיים, הנאו־ציוניים. ראו למשל: חזוני 1996.

14. הרצוג מבקרת גם את מה שהיא מזהה כנטייה של הדוברים האקדמיים והגבריים של הפוסט־ציונות ליצור הדרה אליטיסטית חדשה של קולות חתרניים אחרים, ובכללם הנשיים.

'ממגדר' את סדר היום הפוסט-ציוני; הוא מרחיב את הגדרת הפוליטי אל מעבר לתחום הציבורי ואל תוך הספרה הפרטית ומזהה את המעמד הנחות של הנשים בישראל כנובע מהזהות הלאומית (Herzog 2003).¹⁴ אורית קמיר כותבת בהקשר זה על 'פמיניזם א-ציוני' (קמיר 2004, 194-212).

הסתעפות נוספת של המושג כורכת יחדיו אותו ואת האידאולוגיה הימנית של המתנחלים דווקא (זאת המכונה כאן 'נאו-ציונית'). בשימוש זה, המושג 'פוסט-ציונות ימנית' מצביע על סיום 'השלב הראשון' של הציונות, היינו השלב החילוני-סוציאליסטי, ועל תחילת 'השלב השני' ה'גאולי' או הלאומני, הלאומני-ימני (קרפל 2003). זאב שטרנהל כינה את תנועת המתנחלים 'פוסט-ציונות של דם ואדמה'. בפרשנותו, הפוסט-ציונות המתנחלית סוטה מעיקריה הבסיסיים של הציונות, שהיתה תנועה רציונלית של הצלת יהודים ושל נורמליזציה של העם היהודי (שטרנהל 20 ביוני 2003; וגם בן-סימון 10 במאי 2004. לתגובה מימין - שרגאי 17 במאי 2004). יש המגדירים כפוסט-ציוניות גם תנועות ימניות נוספות, כגון ש"ס וישראל בעלייה גם בשל התנגדותן לעקרונות ולמוסדות של הציונות וגם משום שהן בונות מגוריות קהילתיות.¹⁵ הגדרה כזאת של פוסט-ציונות מזהה את הציונות עם הומוגניות רבה (כור ההיתוך) ועם ההגמוניה של תנועת העבודה, ולכן מפרשת את המצב הפוליטי שאחרי ההומוגניות וההגמוניה כפוסט-ציוני.

דוד אוחנה מוצא מכנה משותף 'כנעני' בין הפוסט-ציונות השמאלית ובין הנאו-ציונות הימנית, הנראות לו כמעט זהות כאשר הוא מגייס את נקודת הראות האסקימואית כדי לטשטש את הניגוד התהומי ביניהן. אין הוא מבחין כי הראשונה רואה בטריטוריה בסיס לדמוקרטיה ליברלית והשנייה רואה בה בסיס לקהילתנות אתנו-לאומנית. לדבריו,

הכנעניות ביקשה להיות הדוגמה הישראלית של הדגם הלאומי הצרפתי הנחשק; סינתזה של מולדת ולשון. מבחינה זו הפוסט-ציונות היא השקפה ילידית הממירה את ההיסטוריה בגיאוגרפיה, מתנכרת לרציפות ההיסטורית של עם ששב בחלקו לכוון את לאומיותו בארצו, ומכירה רק ביושבי המקום כאן ועכשיו. דה-ציוניזציה באמצעות ביטול חוק השבות יוצרת זהות חדשה המעמידה במרכזה את הצו הגיאוגרפי ולא את הערך המוסף היהודי, ומגדירה פורמליסטית אוסף אזרחים מקרי החיים תחת קורת גג אחת - כאומה. גם גוש אמונים הוא גירסה כנענית לא מתוחכמת, עבריים-ילידים חובשי כיפה. ה'גושטיים' העמידו את הארץ בעדיפות ראשונה בשילוש התיאולוגי של ארץ - תורה - עם. אם הפוסט-ציונות הפכה את השיוך למקום לתעודת הזהות הבלעדית, גוש אמונים העלה את המקום לדרגת קדושה, את ההתנחלות למיתוס ואת השיבה לארץ האבות לעיקר העיקרים. אסקימוסי שהיה נוחת כאן בטעות לא יכול היה להבחין בין הפוסט-ציונות לגוש אמונים, לא יכול היה להפריד בין שתי הוורסיות הללו של הכנעניות.

15. אורי דוידזון: 'הנטייה להתבדלות תרבותית משותפת לש"ס וישראל בעלייה, היא משותפת לכל התנועות הפוסט-מודרניסטיות הצומחות על רקע הגלובליזציה מחד ושקיעת הלאומיות מאידך' (1999, עמ' 12). גם בפרשנותו של יואב פלד ש"ס נתפסת כתנועה נאו-לאומנית (פלד 2001א).

אמנם מקרוב הן נראות מנוגדות האחת לרעותה, אך באופן עקרוני הן דומות מאוד בהיותן מבוססות בזהותן על המקום כבשורה בלעדית (אוחנה 2003).

הפוסט־ציונות מעוררת עניין רב גם בקרב חוגים אינטלקטואליים יהודים ברחבי העולם, ולכן הסתעפות נוספת שלה היא מה שאפשר לכנות 'פוסט־ציונות תפוצתית', היינו ראיית הפוסט־ציונות כעמדה המשחררת את יהודי התפוצות ממונופול הזהות שתבעו להן הציונות ומדינת ישראל, ולפיכך עמדה המעודדת התפתחות זהויות יהודיות אוטונומיות מן הזהות הלאומית־הטריטוריאלית. ברוח זאת, אפרים נמני רואה בפוסט־ציונות זרז ל'העתקה של תפוצות יהודיות מהתמקדות בישראל להתמקדות בעצמן' (Nimni 2003, p. 145), והוא מגדיל ורואה בכך הזדמנות ליהודי התפוצות לחזור לעקרונות ההומניסטיים של ההשכלה, הפעם בגרסה מעודכנת רבת־רבותית. הרב מיכאל לרנר, עורך כתב העת האמריקני־יהודי תיקון, כורך את הפוסט־ציונות במערכה רוחנית על 'חידוש היהדות' (ברוח 'הפוליטיקה של המשמעות' שלו, המשלבת ניו אייג' פוסט־מודרני עם אוונגליום פרוטסטנטי אמריקני), לאמור: 'ישראל פוסט־ציונית אשר מגלמת יהדות מתחדשת, ספוגה בחוון האל ככוח המרפא (God as the force of healing), מחויבת לקידום מוסדות המעודדים אהבה ודאגה ורגישות אתית/רוחנית/אקולוגית, תוכל להיות באמת אור לגויים' (Lerner 1998, p. 38).¹⁶

בעיניי אמנון רוז־קרקוצקין, הגישה הפוסט־ציונית של 'שלילת שלילת הגולה' מציינת לא רק את האוטונומיה של התפוצות מן הציונות אלא גם את האוטונומיה של הישראלים מן הזהות הציונית ואת האפשרות לחזור אל האחר הפלסטיני ואף אל האחר למחצה המזרחי, דרך החזרה אל האחר היהודי הגלותי (רוז־קרקוצקין 1993 ו־1994, ולביטוי נוסף של גישה פוסט־ציונית דיאספורית דומה ראו: גור־זאב 2004 וכן בויארין ובוירין 1994). החזרה הזאת ליהדות בקרב מקצת הדוברים הפוסט־ציונים מכוונת לבקר את הלאומיות הישראלית, אך למעשה היא משרתת גרסה אחרת של הלאומיות היהודית: היא מספקת גשר רעיוני נוח אל החזרה הפופולרית יותר אל חיק היהדות – ה'חזרה בתשובה', תנועות הגישור למיניהן, או התרפקות על 'שורשים'. אמנם הדיאספורים היהודי הינו סממן להיחלשות הציונות הממלכתית, אך אחת מתוצאותיו של מהלך זה היא חיזוק של הַנְּאֻצִּיוֹנִת הלאומנית היהודית. בכך מבחינים גם הפיקחים יותר בין דוברי גוש אמונים, המברכים על היבט 'פוסט־ציוני' זה (למשל נועם 1996. לביקורת השיח הדיאספורי ראו: פלד 1994).

מאז שנות התשעים זכתה הפוסט־ציונות להדים רבים והיתה לביטוי שגור – אגב, בפי מתנגדים יותר מאשר בפי תומכים – והיא היתה לכדור הנבעט למגרש השכן – יריבים פוליטיים בתוך הקונצנזוס הציוני נוהגים להאשים זה את זה בפוסט־ציונות. כך למשל הקונגרס העולמי ייחד חוברת מיוחדת ל'תשובה לד"ר יוסי ביילין' בכותרת 'קץ החלום? פוסט־ציונות כאיום על העתיד היהודי' (ליבלר 2000). ביילין מצדו – באקרובטיקה זריזה בנוסח 'הפוך על הפוך' – מאשים בפוסט־ציונות את הימין הפוליטי

16. להתעניינות של יהודים ברוסיה בפוסט־ציונות ראו: גולן 24 בספטמבר 1999.

דווקא, התומך בשליטה בשטחים הפלסטיניים, מכיוון שהתכנית הפוליטית הזאת מובילה לאבדן הרוב היהודי ולכינון מדינה דו־לאומית, שהם בעיניו מימוש התכנית הפוסט־ציונית (ביילין 2004).

ב'הפוך משולש' מגדיר הימין הלאומי כפוסט־ציונים את כל מי שנמצא משמאל למרכז הליכוד. פרשנות כזו הציג יורם חזוני בספרו המדינה היהודית: המאבק על נשמתה של ישראל (Hazoni 2000). הכותב מגלה את שורשי הפוסט־ציונות של היום בקבוצת ברית שלום, שפעלה באוניברסיטה העברית בתקופה שלפני הקמת המדינה בהנהגת נשיא האוניברסיטה פרופסור יהודה לייב מאגנס, ובמחקריהם של פרופסורים בולטים מחוג זה ומסביבתו, מגרשום שלום ומרטין בובר עד יהושע פראוור ויעקב טלמון. אין צורך לומר כי מדובר כאן בשדרה המרכזית של אנשי הרוח הציונים, אך עבור חזוני כל בדל של אוריינטציה אוניברסלית וכל שמץ של נכונות להתפשר עם הסביבה הערבית הוא בבחינת פוסט־ציונות. פרשנות זאת מרחיבה כמובן את הגדרתה של הפוסט־ציונות עד כדי היותה חסרת מובחנות, אך ערכה בכך שהיא אכן מזהה 'מסורת' אוניברסליסטית מקומית – אף אם ציונית – שהפוסט־ציונות אכן שואבת השראה ממנה. ולפיכך מחקר עתידי מפורט יותר יצטרך לעמוד הן על המקורות האנטי־ציוניים והן על המקורות הציוניים של הפוסט־ציונות. קצות הימין וקצות השמאל נפגשים לפחות בשלילתם את הפוסט־ציונות – אלה משום שהיא אינה די לאומית לטעמם, ואלה משום שהיא לאומית מדי לטעמם. כך עולה הטענה מצד שמאל כי הפוסט־ציונות משרתת את הציונות, שכן עצם קיום שיח ביקורתי מעין זה בישראל מעניק למדינה תדמית סובלנית ופלורליסטית (Boger 1996).

אך בכך לא מסתיים ריקוד הטנגו, או שמא ריקוד החרבות, של הזהויות. בעיני ההיסטוריון דניאל גוטווין, דווקא חזוני עצמו הוא פוסט־ציוני! גוטווין מייחד את ההגדרה לזן הייחודי של הלאומנות המזוהה עם מרכז שלום ועם כתב העת תכלת, היינו שילוב אמריקני אופייני של שמרנות תרבותית ושל אידאולוגיה קפיטליסטית. בניתוח זה, המשותף לפוסט־ציונים הרב־תרבותיים משמאל והנאו־ליברליים מימין הוא ההתקפה על היסודות הקולקטיביסטיים של הציונות; ההבדל הוא רק שהשמאל מעוניין להחליף את הקולקטיביזם באזרחנות אינדיבידואליסטית (ובתוך כך הוא מעניק לגיטימציה בלא יודעין לשוק הפרטי), ואילו הימין רוצה להחליף אותה במורשת היהודית (אגב שילובה במוצהר עם אתיקה קפיטליסטית) (גוטווין 2003).

לסיכום, קשה למצוא כיום דיון רציני כלשהו על המצב בישראל ועל זהות ישראלית שיכול להתעלם מן האתגר הפוסט־ציוני ומן המצב הפוסט־ציוני, אם מתוך הכרה או הסכמה ואם מתוך שלילה והתנגדות.¹⁷ מאז שנות התשעים נעשה המונח 'פוסט־ציונות' אף למטבע

17. כך למשל אפשר למצוא התייחסות ישירה לתמות פוסט־ציוניות בחיבורים משל אבי רביצקי (1997) ושי"ב אייזנשטדט (2004, עמ' 62-66; 104-110), והתייחסות עקיפה בדו"ח האחרון של הסוכנות היהודית על מצב העם היהודי, עליו חתום סרגיו דה פרגולה (לדיווח: שלג 24 ביוני 2004).

לשון רווח גם בשפת היום-יום, בהתייחסות לתופעות שונות בתרבות העממית, המסחרית והשלטונית.¹⁸

2. על ארון הספרים הפוסט-ציוני

בשנות התשעים התפתח בעצם מעין 'ארון ספרים פוסט-ציוני', כמובן בד בבד עם התפתחותו של 'הארון הנגדי' הגדול הרבה יותר – 'ארון הספרים היהודי' המשרת את המטרות של הַנְּאו־ציונות, היינו חיוזוק יהדותה של המדינה. עם ספרי ההגות והעיון הפוסט-ציוניים המובהקים נמנים ספרו של בועז עברון החשובן הלאומי (1988), ספרו של עדי אופיר עבודת ההווה (2001), ספרם של אריאלה אזולאי ועדי אופיר ימים רעים (2002א), ספרו של שלמה זנד ההיסטוריון, הזמן והדמיון (2004) והספר הגלובליזציה של ישראל (רם 2005). חשובים לא פחות מן החיבורים הנכתבים על אודות הפוסט-ציונות הם החיבורים הנכתבים בהשראת נקודת מבט זאת, ישירות ובעקיפין, ואלה רבים מספור.¹⁹ כמה כתבי עת ייחדו מקום רב לפוסט-ציונות – כך למשל בכתב העת *Israel Studies* מתפרסם דרך קבע מדור בשם 'דיאלקטיקה ציונית', שרובו מוקדש לפולמוס הפוסט-ציוני.²⁰ עוד פורסם בעברית ספר של פולמוס אנטי-פוסט-ציוני, בשם תשובה לעמית פוסט-ציוני (פרילינג 2003).²¹

באנגלית פורסמו ספרים מספר על אודות פוסט-ציונות, שהמושג בא בכותרתם. שניים מהם יצאו לאור לאחרונה, למרות ההודעות הנשמעות על חוסר הרלוונטיות של המושג (Segev 2003; Nimni 2003; Silberstein 1999; Fuhrer 1998). באוניברסיטאות שונות ברחבי העולם נערכים מחקרים מתוך פרספקטיבה פוסט-ציונית, או אפילו על אודות השיח הפוסט-ציוני בישראל (למשל Feldt 2004). באנגלית ואף בעברית פורסמו ספרים רבים

18. כך למשל הסרט 'חתונה מאוחרת' של קוסאשווילי הוגדר בפי מבקר כ'פוסט-ציוני' (דובדבני 4 בנובמבר 2001); הדיסק האחרון של להקת דג נחש הוגדר כ'היפ הופ פוסט ציוני'. או אולי פוסט היפ הופ פוסט ציוני' (וולק 10 ביוני 2004); התכנית להקמת מוזאון האטום בדימונה, שיכלול מרכז מסחרי ומתחם תיירותי הוגדר כ'תשובה הפוסט-ציונית הניצחת לחזון הציוני ההירואי' (זנדרג 13 באפריל 2003); הזמרת הטורנסקואלית דנה אינטרנשנל הוגדרה כנושאת מסר פוסט-ציוני (גרוס 2003, עמ' 230); והחלטת היועץ המשפטי שעל פיה לא תוכל הקרן הקיימת לישראל להפלות ערבים במכירת קרקעות הוגדרה כפוסט-ציונית (יועז וברקת 27 בינואר 2005).

19. בכללם גור זאב 1999 ו-2004; חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002; שנהב 2003; קימרלינג 2001; קימרלינג 2004; Shafir and Peled 2002.

20. כתבי עת נוספים עוסקים לרוב בנושא: *Israel Studies Forum; Hagar; Constellations; Response; History and Memory*; אלפיים.

21. יצוין כי עוד לא התפרסם בעברית ספר ובו השאלה שהספר התשובה מבקש לענות עליה. כמות הכתבות וההמאמרים בעיתונות ובכתבי העת העוסקים בפוסט-ציונות רבה מספור. מקצתה קובצה בכרך בשם פוסט-ציונות והשוואה: הפולמוס הציבורי הישראלי בנושא הפוסט-ציונות בשנים 1996-1993 (מכמן 1997), והפניות למקצת הפרסומים המאוחרים יותר כלולות ברשימה זו.

יותר שעניינם התנצחות עם הפוסט־ציונות או עם היבטים שלה, ובמקצתם גם מחברים פוסט־ציונים. עם אלה נמנים הכרכים המוכרים העוסקים בוויכוחי ההיסטוריונים (ויין 1996; גינוסר ובראלי 1996; 2001; Shapira & Pensler), וממש לאחרונה פורסם ספר באנגלית שכותרתו ישראל והפוסט־ציונים: אומה בסכנה (Sharan 2003). ספרים נוספים עוסקים בתמות פוסט־ציוניות (למשל Kemp et al 2004).

בהקשר של 'ארון הספרים הפוסט־ציוני' יש להדגיש את חשיבותו של כתב העת תיאוריה וביקורת שהחל לצאת בראשית שנות התשעים. הפרוגרמה של כתב העת היא פוסט־מודרנית במובהק, אך בהשתמעותה למקרה הישראלי כתב עת זה היה בימה מרכזית לביטוי ולעיבוד של הפרדיגמה הפוסט־ציונית לגוניה, ובייחוד נכון הדבר לכרך המיוחד שכותרתו חמישים לארבעים ושמונה (אופיר 1999; צימרמן 1999). מבחינה סוציולוגית חשוב לשים לב כי רוב הבימות שהפולמוס הפוסט־ציוני מתנהל מעליהן הן בימות ממסדיות בעלות מעמד נכבד בהיררכיה התרבותית בישראל, כגון כתבי עת אקדמיים שמוצאים בחסות אוניברסיטאית בהוצאות לאור איכותיות, כלומר אין מדובר כאן בפולמוס המתנהל בשולי החברה.

ניסיון לסקור את התפוקה המחקרית והאינטלקטואלית הנכתבת בהשראת הפוסט־ציונות יהיה משימה סיופית, אף אם הוגים מן הימין הנאו־ציוני ואף מן המרכז הציוני מפרוים, כאמור, בתלונתם כי הפוסט־ציונות נעשתה לזרם בעל 'מעמד הגמוני' במדעי החברה והרוח ובתקשורת (גוטוין 2003), באוניברסיטאות בישראל (אפשטיין 2003) ואפילו במסדרונות השלטון (חזוני 1996).²²

חשוב לא פחות מן החיבורים על אודות הפוסט־ציונות ומתוך הפוסט־ציונות הוא המצב הפוסט־ציוני עצמו, שהדברים נספים עליו,²³ שיש לו שפע של ביטויים, הן בתרבות הגבוהה – ביצירה האמנותית והספרותית; הן בתרבות היום־יומית, המטריאלית, העממית והמסחרית; והן בתרבות הפוליטית, השלטונית, הממשלית וההוקתית (לסקירה ראו Pappe 1997).

במסגרת חיבור זה אפשר רק לסבר את האוזן בנוגע לחשיבות התופעה. כך למשל במאמרם של הסוציולוגים לואיס רוניגר ומיכאל פייגה על 'תרבות הפראייר' הם אפיינו את הטיפוס

22. לעומת זאת, שלמה זנד מעריך כי הצלחת הפוסט־ציונות בתקשורת היתה ללא מקבילה ב'אינפרה סטרוקטורה של ייצור הזכרון המדופלם' אשר כמעט לא נפגעה ובוודאי לא עורערה (זנד 2002). הוא מכוון בכך בעיקר לחוגים ללימוד היסטוריה יהודית וישראלית באוניברסיטאות. הוא צודק בהבחנה ב'שמורה ציונית' הזו, אבל אינו מבחין שמרב עיסוקה בעשור האחרון הוא במתן מענה לביקורת הפוסט־ציונית. זנד צודק בהצבעתו על המצב הציוני הבסיסי של ישראל, ששורת בו זהות לאומית 'פולקית', ובו כמות המתנחלים הוכפלה בשנות התשעים, ובו התקיימה בשנות התשעים עלייה של מיליון יהודים בערך מן הגוש הסובייטי. אך כמו שאני טוען בהמשך הדברים, זוהי התפרצות לדלת פתוחה, שכן איש אינו טוען שישראל איננה ביסודה חברה ציונית. הרי רק בגלל זה יש טעם בדיון על אודות הפוסט־ציונות.

23. תום שגב: 'הפוסט־ציונות היא מצב, לא אידיאולוגיה. היא מצב שבו אנשים מואסים באידיאולוגיה ובקולקטיב רוצים לחיות את חייהם שלהם כאינדיבידואלים'. בתוך: ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 20.

ה'ישראלי החדש' המסרב להיות פראייר' כ"אחר" של הציונות [... 'אחר' אשר] מפורז בציבור וטמון בכל אדם [...] תסמונת הסרוב להיות פראייר היא מרכיב מרכזי בתפיסה של ישראל חדשה, אולי פוסט-ציונית, המנערת מעליה כבלים אידאולוגיים [...] [ההדגשה שלי] (רוניגר ופינגה 1993, עמ' 132). במקום אחר ניתח פינגה בהרחבה את השפה הפוליטית של שתי התנועות שעיצבו את סדר היום בישראל משנות השבעים עד שנות התשעים, ובעקיפין גם מאוחר יותר – גוש אמונים ולמולה שלום עכשיו – ואת הדמיון ביניהן, ועשה זאת במונחים התואמים את ההבחנה בין נאו-ציונות לפוסט-ציונות. פינגה – בניתוחו – מייחס לגישה הפוסט-ציונית אחיזה ציבורית נרחבת ביותר (אף אם אינה מוכרת בכינויה זה), שכן הנחות היסוד הפוסט-ציוניות בשאלת הזהות הישראלית השלום עכשווית, כמו שהן מתבטאות בנוגע לזמן, למרחב ולחברות בקולקטיב הישראלי, הן בעיקרו של דבר פרגמטיות תועלתניות, משמע פוסט-ציוניות, לעומת הנחות היסוד הנאו-ציוניות, שהן מיתיות-היסטוריות (פינגה 2002).

מדען המדינה צ'ארלס ליבמן גרס כי בחברה הישראלית מתמודים שלושה ציבורים בעלי שלוש תרבויות מובחנות. התרבות הפוסט-ציונית מצטרפת לשתי התרבויות הוותיקות יותר, הדתית והחילונית. התרבות הפוסט-ציונית קשורה בעיניו ל'דפוסי צריכה מערביים עכשוויים ו[ל]דגש המערבי על הפרט ולא על החברה' (ליבמן 2001, עמ' 252). גם הסוציולוגים זאב שביט ואפרים יער רואים בפוסט-ציונות אחד מחמשת השינויים העיקריים שהתחוללו בתקופה האחרונה בישראל (שביט ויער 2004). ועוד בכיוון זה, הסוציולוג מיכאל שלו מראה כי בסקרי דעת קהל בנושאי מדיניות לאומית ומדיניות רווחה אפשר למצוא פילוח של האוכלוסייה למגור גדול של הזרם המרכזי הציוני, ולעומתו שני מגזרים מצומצמים יותר בעלי עמדות שהן פוסט-ציוניות ונאו-ציוניות (Shalev December 2003).

היותו של 'המצב הפוסט-ציוני' בגדר תופעה חברתית משמעותית, ולא רק שיח של קומץ אינטלקטואלים שוליים, משתמע גם מניתוח היבטים רבים נוספים של החברה והתרבות בישראל. אלה כוללים התפתחות פוליטיקה זהותית-מגזרית ושקיעת המפלגות האידאולוגיות, הן בקהילה היהודית (פלד 2001א) והן בקהילה הערבית (רבינוביץ ואבו-בקר 2002); התפתחות 'חברה אזרחית' מסועפת ובעלת השפעה בישראל בשנות התשעים (פלד ואופיר 2001; ישי 2003); התפשטותו של אתוס דמוקרטי-מערבי בישראל (אלמוג 1997); התפשטות של סגנונות חיים ודפוסי תרבות של 'העידן החדש' בישראל (ענברי 10, 17 ו-24 בספטמבר 1999); הערעור של קבוצות חדשות של מהגרים על האתוס הציוני (לומסקי-פדר ורופפורט 2000); תופעות שונות של התנערות מן ה'ישראלוצנטריות' של התרבות העברית וחזרה חילונית אל היהדות ואל הודהות עם היהדות הגלותית (ובכללן ההתרפקות על היידיש, הפופולריות של מוזיקה ערבית, חזרה לשמות שעוברתו בעבר ומסעות שורשים לפולין ולמרוקו); התפתחות חוקיות וכמה פסיקות של בג"ץ, המקבעות את הצד האזרחי-אוניברסלי בתחום הציבורי בישראל (גביון 1998; ברק-ארז 2003, בעיקר פרק ח; Barzilai 2004);²⁴ שינויים

24. את החלטת היועץ המשפטי לממשלה מינואר 2005, שעל פיה יוכלו אדמות הקרן הקיימת לישראל להימכר גם לערבים, כינו (למעשה גינו) אנשי הקק"ל החלטה פוסט-ציונית (יועז וברקת 27 בינואר 2005).

ב'חברה הצבאית' בישראל, שאפשר להבחין בה בהתפתחות שתי מגמות מקבילות לפוסט־ציונות ולנאו־ציונות – פוסט־מיליטריזם ונאו־מיליטריזם (בן־אליעזר 2003) או דה־מיליטריזציה ורה־מיליטריזציה (לוי 2004).

תופעות מתפשטות נוספות בתשתית התרבותית היום־יומית בישראל, כגון אמריקניזציה צרכנית, מצביעות על מגמות פוסט־ציוניות ביסודן (רם 2005). החלחול העמוק של הפוסט־ציונות אל התרבות העברית ניכר גם באמנות ובספרות של שנות התשעים של המאה העשרים. אז התפתח בהן 'גל חדש' של סיפורת פוסט־מודרנית פוסט־ציונית (גורביץ 1997; בלבן 1995; שקד 2003); ואף באמנות הפלסטית והחזותית הישראלית (חינסקי 2004; גילרמן 29 באפריל 2003; דירקטור 1998; דירקטור 2004), וכן בניסיונות שונים להעשיר את תכניות הלימודים בבתי הספר במודעות רב־תרבותית (נווה 2002; בן־עמוס 2002; מטיאש וצבר־בן יהושע 2004; Podeh 2002).

הביקורת הפוסט־ציונית על האפיסטמולוגיה הלאומית כבר ניכרת כיום בכל תחומי הידע והיצירה בישראל (לא תמיד בכותרת זאת או מתוך הזדהות מלאה עמה) – בהיסטוריה ובתרבות הזיכרון (צוקרמן 1994; רם 1996b); בסוציולוגיה (שנהב 2003); בארכאולוגיה (הרצוג 29 באוקטובר 1999; לוינ וזור [עורכים] 2001; פינקלשטיין וסילברמן 2003); בגאוגרפיה (בר־גל 1999; 2002; יפתחאל 2002; Newman 2004), בתכנון מרחבי ובארכיטקטורה (Yacobi 2004; Segal & Weizman 2003); בביקורת הספרות (חבר 1999; שוורץ 1995; בלבן 1995); בביקורת האמנות (חינסקי 1994; דירקטור 2004); בלימודי נשים (פלדמן 2002; לובין 2003; קמיר 2004); במחקר הקולנוע (שוחט 1991; גרץ, לובין ונאמן 1998); בלימודי גוף, מין ומגדר (קדר, זיו וקנר 2003; Herzog 2003; Weiss 2005) בלימודי משפט (שמיר 1996; מאוטנר 1998; Barzilai 2004); במחשבת החינוך (אבירם 1999; גור זאב 1999); ובתחומים אחרים.

עם זאת, יש להדגיש כי ההתפתחות של הממדים והסממנים הפוסט־ציוניים לא מיצתה את עצמה ולא התפתחה במלואה (וגם לא מובטח שכך יקרה אי־פעם) אם משום האינרציה השמרנית של המוסדות והאמונות הציוניים המושרשים, אם משום ההתפתחות הנמרצת המקבילה של מגמת הנגד הנאו־ציונית, ואם משום תפניות נסיביות למיניהן שהתרחשו בישראל, באזור ובעולם בראשית שנות האלפיים – בעיקר התפתחות 'התנגשות ציוויליזציות' בין פונדמנטליסטים אסלאמיים ובין ארצות הברית, ותרגומו של הסכסוך הישראלי־ערבי למונחים ציביליזציוניים־אפוקליפטיים אלה. הרברט קלמן שקבע – בצדק – כי את השתרשות הפוסט־ציונות יש לבחון במונחים של 'סדר היום האובייקטיבי של המדינה והעניינים המעסיקים חלק גדול מן הציבור', גם כאשר הללו אינם מוגדרים במוצהר כפוסט־ציוניים, גם זוהיר – ושוב בצדק – מפני התחזית שהשתרשות הפוסט־ציונות אינה נמנעת או תתרחש בעתיד הקרוב. התפתחות הפוסט־ציונות היא תהליך הדרגתי ובלתי ישיר ואין כל ערובה להצלחתו (Kelman 1998, pp. 47, 61).

עם זאת, יש לדעת כי הצלחה מוגבלת מעין זאת צפויה, כמעט מתוקף הגדרה, למגמות קאונטר־הגמוניות, אשר בשלב ראשון אין למדוד את הצלחתן במושגים של הישגים מעשיים,

כי אם במושגים של ערעור השיח השליט ואיור של חלופות מחשבתיות. אכן, בחיבור הזה לא ארחיב את היריעה בשאלת המצב הפוסט־ציוני, שכן הוא מוקדש דווקא לבירור כמה היבטים שיחיים (דיסקורסיביים) ותאורטיים של הפוסט־ציונות. גם דיון במגמת הנגד הנאו־ציונית, שהתפתחה בד בבד עם המגמה הפוסט־ציונית ובעצמה רבה, חורג ממסגרת חיבור זה.²⁵

התפתחות מאוחרת בדיון על פוסט־ציונות התרחשה משנת 2000, אז גברו הקולות האומרים ש'עלייתה' של הפוסט־ציונות היתה קצרת ימים, וניתנת היום, בדיעבד, להיראות כאפיוודה השייכת לתקופת רבין ולהסכמי אוסלו.²⁶ בשנות האלפיים, לאחר רצח רבין והניצחונות הנשנים של הליכוד בבחירות בראשות נתניהו ושרון, לאחר שמוטט שלטון זה את הסכמי אוסלו, לאחר התפנית החדה ימינה במדיניותה של ישראל מאז ממשלת ברק, לאחר האנתפאדה השנייה, וביתר שאת לאחר שינוי האווירה הכולל בעולם מאז 11 בספטמבר 2001, היו אפוא כאלה שמהירו להכריז על 'אָבֶדן הבוהק הטרנדי' של הפוסט־ציונות (Yuval Davis 2003: p. 182), על 'שקיעתה', על 'נפילתה' (ליבנה 21 בספטמבר 2001) ועל 'גסיסתה' של הפוסט־ציונות (פפה בתוך: ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 18); רק לפני זמן מה הודיעו במהדורת 'מבט לחדשות' בערוץ הראשון של הטלוויזיה כי 'פוסט־ציונות OUT; ציונות IN' (מבט לחדשות 10 בנובמבר 2003). מפריט חדשות זה יכול כל אחד להסיק את מסקנתו בנוגע למצב העניינים עד אותה מהדורה. למרות חדשות אלה, מפלגת הליכוד נשארה מודאגת, ובסעיף הראשון של מצעה לבחירות לכנסת השש עשרה נקבע כי 'ובטח המשך שגשוגה של תרבות יהודית ישראלית כנגד הפוסט־ציונות ותנאי הכפר הגלובלי' (הליכוד ינואר 2003). אך מי שעמד בפרץ ועורר את הרוח הציונית היו הפלסטינים דווקא, כמו שהסביר זאת כתב בעיתון ידיעות אחרונות:

דבר חיובי אחד יצא מן האלימות הפלשתינאית האחרונה: התעוררותה של הלאומיות היהודית, קרי הציונות. אם עד לשנה האחרונה רווחו אצלנו תפיסות פוסט־ציוניות ורעיונות מתוחכמים של כפר גלובאלי, שאמרו כי אבד הכל על הציונות, באו האירועים האחרונים בשטחים, בקרב ערביי ישראל והחיו מחדש את הציונות כרלוונטית ביותר גם לעידננו. הציונות יצאה משערי האזרחות ושבה להיות עמדה פוליטית רלוונטית (גיא בכור, מצוטט בתוך: גולדברגר 2002, עמ' 101).

25. כמה חיבורים על ויכוח ההיסטוריונים עוסקים בהרחבה בביטויים תרבותיים לא ציוניים בספרות, באמנות ובנרטיבים לא ציוניים ומציגים את ההבדלים בהנחות היסוד התרבותיות והזהותיות של הציונות, הנאו־ציונות והפוסט־ציונות (רם 1996ב). החיבור 'בין הנשק והמשק' עוסק בהרחבה בהיבטים של התרבות החומרית הפוסט־ציונית – אינדיבידואליזציה, קונסומריזציה ועוד וקושר התפתחויות אלה לתהליכי גלובליזציה (רם 1999ב); המקדונלדיזציה והאמריקניזציה של ישראל נידונות בהרחבה בחיבור נוסף (רם 2003).

26. על התווה ימינה של המערכת הפוליטית, התרבותית והאזרחית בישראל בשנות האלפיים ראו: Rouhana and Sultany 2003.

אירועי 11 בספטמבר 2001 והשלכותיהם מאפגניסטן עד עיראק, שהעלו על סדר היום העולמי עימותים אתניים ותרבותיים בנוסח התנגשות הציוויליזציות (הנטינגטון 2003), מתאימים כמובן לסדר היום הַנְאו־ציוני, המנוגד לסדר היום הפוסט-ציוני. אולם כאמור, ייתכן גם כי שיח 'הנפילה' של הפוסט-ציונות חפוזי מדי. ייתכן כי לא על הטמיון של הפוסט-ציונות אלא דווקא על הטמיעה של הפוסט-ציונות מוטב לדבר, תהליך הנמצא רק בעשור הראשון שלו. ואל סוגיה זו נחזור לקראת סיום החיבור.

הגישה הפוסט-ציונית עוררה במשך העשור תגובות רבות, מקצתן מזלזלות – הראות במושג המצאה של קומץ אינטלקטואלים הזויים, ורובן נזעמות, משום שהגישה פוגעת בהנחת היסוד של מדינת ישראל, הנחה שהיתה סמויה עד שנות השמונים והיתה מאז לטענה מפורשת – ועל פיה מדינת ישראל היא מדינה יהודית ודמוקרטית. הטענה הפוסט-ציונית היא שזוהי סתירה פנימית שאי-אפשר ליישבה, וכי ככל שהסתירה מתחדדת, כן בהכרח הולכים ומתרחקים זה מזה הפן היהודי של המדינה והפן הדמוקרטי שלה. עקב כך החברה הישראלית עומדת לפני הצורך לבחור מה היא – או יהודית או דמוקרטית. המגמה המעדיפה את הפן הדמוקרטי מכונה פוסט-ציונית; והמגמה המעדיפה את הפן היהודי מכונה נְאו־ציונית.²⁷ מנקודת ראות פוסט-ציונית זהו קו פרשת המים העיקרי כיום בחברה הישראלית. אין ספק כי בתחילת שנות האלפיים נע מרכז הכובד של התרבות הפוליטית בישראל הלאה מן הקוטב הפוסט-ציוני, שהתקרב אליו בראשית שנות התשעים, ולעבר הקוטב הַנְאו־ציוני. אך אין לבלבל בין השפעתו הרעיונית של המושג 'פוסט-ציונות' ובין השפעתו הפוליטית. המושג מצביע על המתחים והניגודים הגלומים ב'מדינה הדמוקרטית-יהודית', אולם כוחו עדיין אינו בא לידי ביטוי מלא במאזן הכוחות בין הפוסט-ציונות ובין הציונות והַנְאו־ציונות. נעבור עתה מההיסטוריה של המושג 'פוסט-ציונות' לתאוריה שלו.

3. על התאוריה של הפוסט-ציונות

מאז שנות התשעים נעשים בסוציולוגיה הישראלית, ובתחומים שכנים, מאמצים מספר לספק הסבר לתופעת הפוסט-ציונות ולערוך תאורתיזציה שלה. אציע כאן מערכת ממיינת שיש בה ארבע גישות תאורטיות שונות:

1. גישה פוסט-אידיאולוגית

2. גישה פוסט-מודרניסטית

27. אורי אבנרי: 'אין דמוקרטיה יהודית, כשם שאין דמוקרטיה איסלאמית. ומדינה שיש בה חוקים מפלים, אם לא גזעניים, כמו חוק מיהו יהודי, או חוק השכות במתכונתו הנוכחית, או – חמור יותר – חוק המגדיר כי מדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי (ולא מדינת אורחיה, כמקובל בכל המדינות המתוקנות) – אינה מדינה דמוקרטית' (אבנרי 10 בינואר 1997). הרברט קלמן: 'במידה של פשטנות ניתן לומר כי פוסט-ציונות משמעותה עלייה בסטאטוס של אורחיה הלא-יהודים של ישראל והורדה בסטאטוס של יהודים לא-ישראלים' (Kelman 1998, p. 49).

3. גישה פוסט־קולוניאליסטית

4. גישה פוסט־מרקסיסטית

הפרספקטיבות הללו אינן בהכרח כולן סותרות לחלוטין, אך הן בעלות דגשים שונים ותכניות מחקר שונות.

על פי הגישה הפוסט־אידיאולוגית, פוסט־ציונות היא הקיום היהודי־ישראלי ה'נורמלי', לאחר הגשמת מטרות הציונות של עליית יהודים והקמת מדינה וביסוסה. הציונות נתפסת כאן כ'פיגום', שלאחר השלמת הבניין פשוט אין בו צורך עוד. הסופר א"ב יהושע ניסח את הגישה הפוסט־אידיאולוגית לציונות ב'משל ההר', עוד ב־1984 בספרו הרעיוני הנודע בזכות הנורמליות. כותב יהושע: 'לאחר שהוקמה המדינה אפשר לומר, שהציונות "נגמרה" משום שהשלימה את משימתה. המטפס על הר פסק להיות מטפס על הר ברגע שהגיע לפסגה' (יהושע 1984, עמ' 118).²⁸

את תפיסת הפוסט־ציונות הזאת הציע גם מנחם ברינקר (1986). אפשר לכנותה התפיסה הבן־גוריונית של פוסט־ציונות בשל דמיונה ליחסו של בן־גוריון אל הסוכנות היהודית. לדעתו, תפקידה של הסוכנות היהודית עבר לידי ישראל הריבונית וממשלתה עם הקמת המדינה. אפשר לומר שזוהי הגישה הציונית ביותר לפוסט־ציונות: היא מקבלת לחלוטין את מטרות התנועה הציונית, ובתוך כך מציבה את ה'נורמליזציה' של החיים היהודיים במרכז, אך רואה בתנועה עצמה אמצעי שאינו נחוץ עוד לאחר הגשמת המטרות. אם כן, ה'פוסט־ציוני' כאן את המעבר ממצב של התהוות למצב של ישות.

גרסה סוציולוגית דורקהיימית־ובריאנית של גישה זו הציע אריק כהן. הציונות היתה אידיאולוגיה לאומית כריזמטית; במשך הזמן היא הושגרה (רוטיניזציה) והיתה מובנת מאליה, וכעבור זמן נוסף היא פסקה למלא את הייעוד המגייס שהיה לה והותרה מאחוריה ריק נורמטיבי (אנומיה), מצוקה פוסט־ציונית: היעדר אמות מידה (anomie), היעדר סולם ערכים בהיר ומוסכם והיעדר צווים אידיאולוגיים, אשר יעניקו הסכמה כללית ולגיטימיות להחלטות אמיצות וחדשניות (כהן 1996, עמ' 163). במונחים דומים שטבעו צ'ארלס ליבמן ואליעזר דון־יחיה (Liebman and Don Yehiya 1983) בדיונם על הדת האזרחית בישראל, הפוסט־ציונות יכולה להתפרש כמצב של 'מדינה ללא חוון', או מה שהם מכנים 'מדינת שירות'.²⁹

28. עם זאת, במקרה של יהושע, הכרתו במצב של 'קץ האדיאולוגיה' אינה כרוכה בהשלמתו עם מצב זה אלא דווקא בקריאתו לחידוש האדיאולוגיה הלאומית – לא עוד כרצון להקים מדינה יהודית בארץ ישראל אלא כתמיכה בכך ש'מדינת ישראל אינה שייכת רק לאזרחיה אלא גם לעם היהודי כולו' (שם, 119).

29. ליבמן ודון־יחיה מציעים את ההבחנה בין מדינות שיש להן 'שליחות' או 'דת אזרחית', מה שהם מכנים 'מדינות חוון', ובין מדינות שאין להן מרכז נורמטיבי כזה ואתן הם מכנים 'מדינות שירות'. בתוך הקטגוריות הללו הם עורכים הבחנה נוספת בין מדינות דמוקרטיות למדינות טוטליטריות. ברית המועצות היתה מדינת חוון טוטליטרית; מדינות הרווחה האירופיות הן מדינות שירות דמוקרטיות. ישראל, לגרסתם, ייחודית בהיותה מדינת חוון וגם מדינה דמוקרטית. ההבחנה הזאת בעייתית הן בהגדרה את מדינות הרווחה כחסרות חוון, בעוד הן ממשות חוון של נאורות ליברלית; וכן במקמה את ישראל בקטגוריה יוצאת דופן במיון.

זוהי בעצם הגרסה הישראלית של תמה מפורסמת בסוציולוגיה – 'קץ האידאולוגיה' (Bell 1960). זוהי גם הגישה של ש"נ אייזנשטדט על הפוסט־ציונות, במסגרת מה שהוא מכנה 'התפוררות הדגם הראשוני של החברה הישראלית':

התפוררות זו הייתה דומה לאלו שהתרחשו בחברות מהפכניות אחרות והקו המשותף ביניהן הוא מיצוי של החזון הראשוני של האידאולוגיה או האידאולוגיות המהפכניות [...] תוך כדי תהליכי מיסודו של החזון נתגלו יותר ויותר ניגודים בתוכו. עיליות שליטות התבססו ואוכלוסיות חדשות אימצו רכיבים שונים של החזון, ובמיוחד את רעיון השוויון והסולידריות הלאומית; אבל חלקים אחרים של החזון הזה – ובמיוחד מרבית השלכותיו המוסדיות – נראו בעיני האוכלוסיות החדשות גושפנקאות בלבד שהעיליות השליטות השתמשו בהן להגנת האינטרסים ועמדות הכוח שלהן. הדגם הראשוני, שהיה הומוגני יחסית, הועמד בפני לחץ של קבוצות חדשות שתבעו גישות פלורליסטיות יותר ונגישות בלתי־אמצעית אל מרכזי החברה [...] (אייזנשטדט 1996, עמ' 21)

בד בבד עם התפתחות אנטגוניזם זה בין האליטות הוותיקות ובין הקבוצות החדשות, נבקע בעיני אייזנשטדט 'פער גדל והולך' [...] בין הפוטנציאל ליצירה חברתית ותרבותית בקבוצות שונות ובין הכשרון והיכולת לשזור יצירה זו בגיבוש מוסדי כללי (שם, עמ' 26). על רקע זה התעצמו מאבקים סביב סמלי הזהות הקולקטיבית וסביב גבולות הקולקטיב, אנג החרפה גוברת והולכת של נתק בין המגזרים השונים בחברה מצד אחד, ואנג התרופפות של הנורמות במוסדות המרכזיים מצד אחר. לב העניין הוא ש'הדגם הראשוני התפורר בלי שהתפתח מרכז חלופי, פלורלסטי' (שם, עמ' 28). בתוך כך עלו שיחים שונים המתאגרים את האידאולוגיה הציונית, ובכללם השיח הפוסט־ציוני. על בסיס ניתוח זה של אייזנשטדט אפשר לכנות אותו 'פוסט־ציוני בעל כורחו', כזה המכיר במצב הפוסט־ציוני אף שאינו מאושר ממנו אידאולוגית. על כל פנים, ניתוחים אלה של דמויות מרכזיות בסוציולוגיה בישראל ממחישים עד כמה עמוק השתרשה נקודת המבט הפוסט־ציונית, בצורה זו או אחרת, בקרב האליטה האינטלקטואלית בישראל (וראו גם בתוך: בן רפאל 2001).³⁰

הגישה הפוסט־אידאולוגית שראינו לעיל היא היסטוריוציסטית ביסודה, בהגישה את השלבים ההיסטוריים בהתפתחות הפרויקט הלאומי ציוני ובראייתה את הפוסט־ציונות כשלב מתקדם בסולם ההיסטורי. כמו כל פרויקט לאומי מצליח, גם החברה הישראלית עוברת מ'חלוציות' ל'נורמליות'; מ'כריזמה' ל'רוטיניות'; מקולקטיביזם לאינדיבידואליזם; מהומוגניות להטרוגניות וכיוצא באלה. כל אלה הם סממנים רגילים של 'בגרות' לאומית, השלב שהלאומיות משתנה בו ממוזיקת מצעדים רועמת לרחש רקע בלתי מורגש. במונחים אחרים מדובר כאן על מעבר מ'לאומיות הֶרואית' ל'לאומיות בנלית', שהיא מעין מצע

30. עבודתו של ברוך קימרינג הן תרומה ראשונה במעלה לניתוח הפוסט־ציוני, אף אם הוא נמנע מהתייחסות מפורשת ונרחבת למושג. ראו: קימרינג 2001 ו־2004

תרבותי סמוי, כזו המסומלת בדגל המתנוסס דרך קבע מעל בנייני ציבור ואינו מעורר תשומת לב מיוחדת.³¹

לעומת הגישה הקודמת, הגישה הפוסט-מודרנית אינה רואה את הלאומיות כ'שלב' בהתפתחות ההיסטורית, וממילא אינה רואה את הפוסט-לאומיות כשלב מתקדם בהתפתחות זאת, אלא הלאומיות מוגדרת כשיח של דיכוי, ולכן הפוסט-לאומיות מוגדרת כשחרור מדיכוי זה. לפי הגדרתם של אריאלה אזולאי ועדי אופיר, הלאום הוא 'קבוצה מדומיינת, שמהותה, עברה וייעודה קודמים לתכונות חבריה ומוענקים להם בעל כורחם' (אזולאי ואופיר 2002, עמ' 35). במילים אחרות, הלאומיות היא זהות מובנית, כפויה ומגבילה, כמו מרכיבים אחרים בשיח המודרניות, כגון ה'סובייקט' (המהותני), ה'רציונליות' (המדומה), או ה'היסטוריה' (הטלאולוגית). אבדן האמון ב'סובייקט-על' הלאומי שהמדינה מייצגת או מבטאת (אזולאי ואופיר 2002, עמ' 206) הוא פן אחד באבדן הפוסט-מודרני של האמון הכללי בנרטיבים הגדולים של משמעות וגאולה למיניהם (ליוטר 1999).

את היומרה של הלאומיות 'להתיך' זהויות שונות לזהות מרכזית 'שוויונית' (אוניברסלית) ומהותנית (essential) אחת, ובד בבד את הפרקטיקה שלה להדיר זהויות 'זרות' או 'קדומות', ממיר בתקופה הפוסט-מודרנית שיח של 'שוונות' (difference) ו'אחרות' (otherness), וזהו בישראל השיח הפוסט-ציוני. המקבילה הפוליטית שלו היא הפוליטיקה של הזהויות, או הפוליטיקה המגזרית.

להגדיל מגישת ה'שלבים' ההיסטוריים, הגישה הפוסט-מודרנית טוענת לפיכך לא 'להבשלה' ול'הבגרה' של זהויות היסטוריות אלא דווקא מתוך אפיסטמולוגיה דה-קונסטרוקציונית, החותרת תחת נרטיבים לינאריים וזהויות מהותניות. בגישה זאת, הפוסט-ציונות היא ההכרה המפרקת את הסובייקט-על ההיסטורי הלאומי כנרטיב-על המלכד בני אדם סביב זהויות בעלות רצף היסטורי ומשמעות מוסרית כביכול, משחררת אותם ומאפשרת חיים מרובי זהויות, עם חילופי זהויות ועם זהויות חצויות.³² אם כן, הפוסט-ציונות היא השיח החושף את ההטרונגניות ואת ההכפפות המודחקות במודרניות, וממילא בלאומיות. לורנס סילברסטיין, מחבר החיבור המקיף ביותר על פוסט-ציונות הקיים עד כה, הגדיר את הזיקה בין פוסט-ציונות לפוסט-מודרניות כמערכת סבוכה שיש בה הן נקודות התכנסות והן נקודות הסתעפות (Silberstein 1999). נקודת ההתכנסות החשובה היא הפירוק של 'משטר האמת' או שיח הידע או הכוח השליט ותשומת לב לקולות ולנרטיבים אחרים. אם כן, בראייה זו הציונות אינה מתפתחת לכדי בשלות נורמלית, כמו שזה נראה מן הגישה הפוסט-אידאולוגית, אלא היא דווקא מתפרקת למרכיבים ולנרטיבים שהיא העלימה או דיכאה.

31. אף כי מיכאל בילינג, שטבע את המושג, מדגיש כי גם לאומיות כזאת ניתנת להתעוררות מדינית, ואז היא דומה לדגל המונף בהלהמות (Billing 1995).

32. אליעזר שביד, השולל את הפוסט-ציונות, רואה אותה כ'גרסה ישראלית' של הפוסט-מודרניות (שביד 1994, עמ' 27) על רקע השפעת התרבות המערבית ובעיקר האמריקנית על הכלכלה, החברה והתרבות בישראל.

להערכתו של סילברסטיין, 'רובם [של הפוסט־ציונים] נטועים בערוגה המודרניסטית', אך הם ירו את הירייה הראשונה בוויכוח על אופי הציונות ועל מדרגֵי הכוח הכרוכות בה, ויכוח שנמצא רק בתחילתו. מנקודה זו ואילך תעבור הביקורת לידי פוסט־ציונים רדיקליים יותר, פוסט־מודרניסטיים מובהקים, ואלה יעסקו בביקורת גנאָלוגית על הציונות, היינו ביקורת הפרקטיקה הדיסקורסיבית של הדחקה של מעשה יצירתה ושל דה־לגיטימציה של האחרים לצדה ובתוכה. אם כן, סילברסטיין קורא, ל'פוסט ציונות [שתציג] את ההקשרים שבהם מתנהל הדיון הציוני ואת סוגי השיח המאפשרים קיומו של דיון זה' (שם, עמ' 119).³³ לעומת הגישה הזוהרית־פוקוואנית שלעיל, אחרים הציעו גישה אזרחית־הבראמסית המדגישה את מרכיב האזרחות הישראלית בהסדר הפוליטי הפוסט־לאומי.³⁴ הציונות היא תנועה לאומית, הרואה את עצמה כמייצגת את מה שהיא מכנה 'העם היהודי' כישות אתנו־תרבותית, ומחוללת בו מהפכת מודרניזציה. המושג 'פוסט־ציונות' מייצג תפיסת זהות קולקטיבית אחרת – פוסט־לאומית. בגישה זאת הזהות הקולקטיבית נגזרת לא מן הקהילה האתנית, כי אם מן ההתאגדות האזרחית (הברמאס 2001; רם 1999א; אזולאי ואופיר 2002. אזולאי ואופיר מכנים את ההתאגדות האזרחים בשם 'אומה', להבדיל מ'לאום')³⁵ הקולקטיב הוא מצרף של אזרחים החיים בטריטוריה משותפת, במשטר חוקתי משותף, ומנהלים חיים משותפים. הקולקטיב הדמוקרטי אינו זקוק למיתוס של מקור או המשכיות היסטורית או שייכות מהותית. קהילות זהות יכולות להתקיים 'מתחת' לרמת המדינה או גם 'מעליה', אך לאו דווקא מתוך זיקה ישירה למדינה, שאמורה להיות רפובליקה דמוקרטית של כל אזרחיה (ורק שלהם).

את הדיון המקיף והשיטתי ביותר במשטר האזרחות בישראל הציעו גרשון שפיר ויואב פלד. הם גורסים כי בעבר התקיימו בישראל שני אתוסים ומשטרי הכלה סותרים: האתוס הליברלי־אינדיבידואלי והאתוס האתני־קהילתני. קיומם הסותרני התאפשר בשל אתוס שלישי – הרפובליקני, שעל פיו דרגת החברות והתגמול עומדת בזיקה לתרומה לחברה. אתוס זה אפשר לדרג את האזרחים (דירוג פורמלי ובלתי פורמלי) על פי תרומתם ל'טוב' החברתי, וכך הושמו הגברים האשכנזים בראש הפירמידה, תחתיהם המזרחים, ובתחתית הפירמידה הפלסטינים. אך לאחרונה נסדק האתוס הרפובליקני, וכך מתבלטים בשיח ובפרקטיקה, זה לצד זה, שני האתוסים האחרים – הליברלי והאתני (או בלשונו: הפוסט־ציוני והנא־ציוני, בהתאמה) (פלד ושפיר 2000; Shafir and Peled 2002).

לעומת אלה המדגישים את האזרחות הישראלית ישנם כאלה הרואים את הפוסט־ציונות כגישה פתוחה יותר אל הזהות היהודית, אשר איננה מחייבת אותה לסד המדינתי הישראלי. בגישה כזאת התרבות הפוסט־ציונית דווקא מרככת את ההנגדה בין ישראליות ליהודיות,

33. לעניין היחס בין פוסט־ציונות לפוסט־מודרניות ראו גם: Levine 1996

34. בהשראה רעיונית של יורגן הברמאס (הברמאס 2001).

35. לטעמי, במסגרת התרבות הישראלית זוהי הבחנה סמנטית מעודנת מדי, ולכן נדרשת בכל זאת ההנגדה בין לאומיות לאזרחות.

ומאפשרת יחסים סימביוטיים ביניהן. עמדנו לעיל על גישתו של רוֹקְרוֹצְקִין לעניין זה, והנה כך מפרש את הפוסט־ציונות חוקר הספרות דן מירון:

עמדה שאינה רואה בהכרח במדינת ישראל תשובה לבעיית הבית של הגיבורים. [...] [אלא מפרקת] את הצמדים הבינאריים שמהם נבנה האתוס הישראלי, כגון שואה מול גבורה, מוות מול חיים חדשים, גלות מול מולדת, חולשה מול עוצמה ופסיביות מול אקטיביות (מירון, בתוך: לב־ארי 12 בספטמבר 2004).

על השלמה כלשהי בין הגישה הישראל־צנטרית האזרחנית ובין הגישה היהודו־צנטרית הקהילתית אפשר לחשוב במסגרת דגם דו־קומתי של דמוקרטיה פוסט־ציונית: קומה ראשונה המשותפת לכל האזרחים, ומעליה קומה שנייה שבה 'חדרים קהילתיים' או זהותיים, ובין הקומות גרם מדרגות חופשי (וזכות העלייה לקומה השנייה והירידה ממנה מובטחת לכול). גם התפיסה הזאת, יש לומר, מקבלת משהו מן הציונות - את המציאות המדינית־טריטוריאלית הישראלית שיצרה הציונות. במובן זה היא נבדלת מן הגישה האנטי־ציונית העקרונית השוללת את הישות הישראלית מכול וכול.³⁶ אך להבדיל מן הגישה הציונית, קבלה זו היא פרגמטית, ולא אידאולוגית, והיא מאפשרת לבעלי זהויות שונות לשמור על זיקתם, כמו שנדרש בדגמים רב־תרבותיים פוסט־מודרניים של דמוקרטיה, אך בלי ויתור על מכנה משותף ליברלי־אזרחני מודרניסטי.

הגישה הפוסט־קולוניאלית משלבת יסודות משתי הפרספקטיבות הקודמות. היא מקבלת בעיקרון את המתודה הפוסט־מודרניסטית, אך אינה רואה בה שלב היסטורי בלבד, ולא ביקורת תרבותית בלבד, אלא אף אפיסטמולוגיה 'מרחבית' חדשה, כזו המשקפת את אתגור ה'מערב' בידי ה'אחרים', היינו היא מסגלת נקודת מבט שונה מזו המאפיינת את התרבות המערבית - נקודת המבט של הנתונים לשלטון קולוניאלי בעבר. אם הפוסט־מודרניות היא התפתחות רפלקטיבית בלב המודרנה המערבית, הרי אפשר להגדיר את הפוסט־קולוניאליות כפוסט־מודרניות של 'מיעוטים', או מה שנקרא פעם 'העולם השלישי'. ביקורת האוריינטליזם של אדוארד סעיד היא נקודת הזינוק של גישה זאת (סעיד 2000).

השיח הפוסט־קולוניאליסטי יוצר פסיפס מתגוון של זהויות, של מסורות מומצאות ושל נרטיבים שנותנים ביטוי לקבוצות 'מוכפפות' (subaltern) באוכלוסייה, אגב יצירת זהויות היברידיות, חצויות וממוקפות ואגב ביקורת על מנגנוני השיח המדינתיים המייצרים את הזהויות הישראליות, בעיקר את הזהות המזרחית. מגישה זאת ובתנאים של ישראל, הפוסט־ציונות היא העצמת 'האחר הפנימי' של הציונות, היינו המזרחיות המדוכאת.

36. על ההבחנה בין פוסט־ציונים 'מחייבים' לפוסט־ציונים 'שוללים' ועל ההבחנה בין גישות פוסט־ציוניות לאנטי־ציוניות ראו דיונו הסבלני והסובלני של מרדכי בר־און (1996). גם יוסף גורני מבחין בין 'פוסט־ציונות מחייבת' (את הלאומיות היהודית) ובין 'פוסט־ציונות שוללת' (גורני 2003); וכמוהו איאן לוסיק מבחין בין 'פוסט־ציונים פטרוטיים' ל'פוסט־ציונים שוללניים' (Lustick 2003); ודבורה וילר מבחינה בין פוסט־ציונים 'קשים' ל'רכים' (Wheeler 2003).

הפוסט־ציונות בגרסה זו היא שיח 'המזרחיות החדשה', החתרנית, המפרקת, והמתריסה כלפי הפרויקט הלאומי, שהיא רואה בו בראש ובראשונה פרויקט קולוניאליסטי־אוריינטליסטי־אתני (אשכנזי).

תכליתה של הפוסט־ציונות המזרחית להתיר את 'קשר השתיקה' שאפף את הזהות המזרחית בישראל. התרה זו אף מערערת את הנרטיב הזהותי הלאומי בכללו, שכן הוא מסתמך על מהות משותפת ולא על תהליכי הכלה, הדרה ומדרוג קונפליקטואליים ודכאניים. לפי גישה זו, הכחשת המזרחיות התבטאה הן בגרסה ממסדית 'תרבותית', שייחסה למזרחים 'מנטליות' מסורתית (אסכולת המודרניזציה) והן בגרסה ביקורתית 'מעמדית', שראתה במזרחיות תוצר של חלוקת עבודה בחברה הישראלית (האסכולה המרקסיסטית). לדברי יהודה שנהב, שתי העמדות סובלות מנקודות עיוורון הפוכות ומשותפות:

העמדה המהותנית מתעלמת מן ההקשר הפוליטי והתרבותי בתוכו מיוצרת הזהות המזרחית והיא מתעלמת מן המרחב הישראלי הספציפי שבתוכו היא משוכפלת. העמדה המעמדית מתעלמת מן ההיסטוריה הערבית של יהודי ערב ואף מוחקת אותה. יתרה מכך, שתי העמדות מציגות את ה'מזרחיות' מתוך הנגדה ל'אשכנזיות' ובכך מחמיצות את העובדה שמזרחיות, כמו אשכנזיות, היא אתר עם שוליים רחבים, חוסר עקביות, חוסר רציפות ופנים רבות (שנהב 2003, עמ' 14).

אם כן, הפוסט־ציונות הפוסט־קולוניאליסטית מפרקת את המרקם הלאומי, את ה'אנחנו' האחד שהוא מעצב אגב יצירת גבולות חיצוניים (מול הפלסטינים) וקביעת הייררכיות פנימיות (מול המזרחים). תכליתו של עיון זה אינה רק מבט מחודש אל העבר אלא אף מבט מחודש אל חלופות של הזהות הישראלית ואל חלופות פוליטיות האפשרויות כיום, ובכללן כאלה שהיו מקופלות בעבר אך הועלמו על ידי השיח הלאומי הדומיננטי. כך הגישה הפוסט־ציונית פוסט־קולוניאלית מוצאת ביטוי בדבריה של פנינה מוצפי־האלר:

ניתוח [...] של תהליכי היווצרות הסובייקט המזרחי ואופני המחאה שלו, חושף את אופייה האלים והמתנשא של הזהות הישראלית האירופצנטרית שהתגבשה בחמישים השנים האחרונות בישראל. הייתה אלטרנטיבה ממשית של גיבוש זהות לאומית וגיאוגרפית, ואלטרנטיבה זו הציעה שילוב תרבותי ופוליטי במרחב המזרחי תיכוני. העובדה שאלטרנטיבה זו הועלתה אך הושתקה [...] מציבה מראה אל מול הנרטיב השולט ומאפשרת את פירוקו. [...] השמעת קולה של קבוצה שולית, מזרחית, חסרת כוח אינו רק תוספת, השלמת החסר להיסטוריוגרפיה הקיימת [...] היא גם פותחת פתח תאורטי והיסטוריוסופי להבנת המאבקים על אופייה של הלאומיות הישראלית (מוצפי־האלר 2002, עמ' 190).³⁷

37. הכתבים המכוננים של הגישה הפוסט־ציונית הפוסט־קולוניאליסטית הם שוחט 1991; שוחט 2001. לאחרונה ניתוספו לקורפוס מכונן זה עבודות, ובכללן חבר, שנהב ומוצפי־האלר 2002, שנהב 2003; שטרית 2004.

אפשר היה לצפות כי הפלסטינים הישראלים יהיו דוברים נמרצים של הגישה הפוסט־ציונית הפוסט־קולוניאלית בישראל. אך אין זה כך. בדרך כלל ההתנגדות של הפלסטינים לדיכויים ולאפלייתם אינה נעשית מן הזווית של השיח ה'פוסטי' המרקד באקרובטיות על להיות בפנים ולהיות בחוץ. התנגדות זאת שרויה רובה ככולה בשלב של 'מאבק לאומי' (או לאומי־דתי) בעל אפיונים מהותניים, ולפיכך תופסת את עצמה כקטגוריה חיצונית לחברה הישראלית. מובן שברמה המעשית יש לפלסטינים הישראלים טענות ותביעות כלפי מדינת ישראל שהם אזרחים בה, אבל רמת ההדרה והניכור מצד המדינה, ובשל כך גם התגובה אליה, היא כזו המאפיינת חברות זרות זו לזו ולא מרכיבים שונים של חברה אחת. העמדה ה'פוסטית' כעמדה ננקטת היא, ככלות הכול, עדיין זכות יתר של אליטות (אף אם השלכותיה של ה'פוסטיות' כמצב נוגעות לכול).

עם זאת, מבחינת הפלסטינים אזרחי ישראל קריאת התיגר הפוסט־ציונית על יהדותה של המדינה והתביעה לדמוקרטיזציה שלה עולה בקנה אחד עם האינטרס שלהם ב'מדינת כל אזרחיה' או בגרסה אחרת 'מדינת כל לאומיה'. מנקודת ראותם תביעה זאת אינה חדשה כמובן, אך החידוש הוא בכך שבעידן הגלובליזציה והפוסט־מודרניזציה היא מקבלת לגיטימציה בקרב קבוצת הרוב. עם זאת, כאשר תביעה זאת באה במקרה זה מקרבו של מיעוט מדוכא, היא מבטאת בראש ובראשונה את רצונו בשוויון, אך לא תמיד ולא בהכרח מנקודת ראות דמוקרטית. על פי ההיגיון הסוציולוגי של הדברים, במקרה של קבוצת המיעוט התביעה לדמוקרטיזציה של ישראל יכולה לבוא דווקא מן הימין הלאומני או הפונדמנטליסטי בקרבה, שהוא – כמו במקרה היהודי – אנטי־דמוקרטי ביסודו (לדיון על חלופות שונות בנוגע למעמדם של הפלסטינים בישראל ראו אוסצקי־לור, גאנם ופפה 1999; גביוון והקר 2000). הגישה הפוסט־מרקסיסטית שונה מכל הקודמות בהגדישה את הגורמים המבניים הכלכליים־חברתיים, התואמים את התפתחות הפוסט־ציונות במישור ההכרתי והזהותי, כמו שזו הוצגה לעיל מנקודות הראות האחרות. זוהי גישה מרקסיסטית במובן ברור, אך אין היא בהכרח דטרמיניסטית. על אף ייחודה זה היא מצרפת כמה תובנות מן הפרספקטיבות הקודמות. כמו הגישה הפוסט־אידאולוגית, גם היא היסטוריציסטית במובן זה שהיא מסבירה את התנאים ההיסטוריים והחברתיים לתופעת הפוסט־ציונות. כמו הגישה הפוסט־מודרנית, גם היא מזהה שיח תרבותי חדש בישראל, אך היא מקשרת התפתחות זאת לשינויים חברתיים מבניים, ואף עורכת בו הבחנה מעמדית. כמו הגישה הפוסט־קולוניאליסטית, גם היא מזהה את השסע בין המערב ובין ה'אחר', אך היא מייחסת אותו לא למפגש הלוקלי הבין־עדתי בלבד אלא גם למתחים גלובליים ומעמדיים חדשים. להבדיל מן הגישה הפוסט־קולוניאליסטית, הגישה הפוסט־מרקסיסטית בוחנת את הפוליטיקה של הזהויות מתוך נקודת הראות של אינטרסים מטריאליים.

גישה זאת כורכת את תופעת הפוסט־ציונות בשינויים כלכליים ומעמדיים באופן הבא (רם 1999: 38): האסטרטגיה של שלב בניית האומה וההתנחלות בתנאים של מיעוט חסר

38. גילוי נאות: מחבר מאמר זה שותף לפרדיגמה הפוסט־מרקסיסטית.

אמצעים היתה בהכרח קולקטיביסטית, ומכאן ההגמוניה ה'סוציאליסטית' של תנועת העבודה בתקופת 'היישוב' (להרחבה ראו: שפיר 1993; שטרנהל 1996; Shalev 1992; Ram 1995, pp. 171-196). הגמוניה זו נמזגה לתוך האתתיוז ('מדינתיות') ה'ממלכתית' של שנות החמישים והשישים, אז ראו במדינה גילומו של הטוב הכללי ושל הפיתוח הכלכלי בפרט. בשנות השבעים, עם המהפך הפוליטי, התחולל גם מהפך אידאולוגי בתחום הכלכלי-חברתי, אך בהנהגה הכושלת של האגף הליברלי בליכוד נקלע המשק לסחרחורת אינפלציונית תלת-ספרתית. רק בשנות השמונים תורגם המהפך האידאולוגי לרפורמה מבנית במשק וביחסי חברה-מדינה. מאז הקולקטיביזם אינו עוד בבחינת צורך לאומי, והאליטה החלה במהלך ג'אוליברלי מסיבי של 'הפרטה'; זה השתלב בשנות התשעים בתהליכי גלובליזציה ואף התבטא בתהליך השלום (סבירסקי 2004; פילק ורם 2004).

מבחינת המבנה החברתי והמדיניות הכלכלית, משמעות התפנית של שנות השמונים היא מעבר מקפיטליזם לאומי, פורדיסטי, לקפיטליזם גלובלי, פוסט־פורדיסטי. הקפיטליזם הלאומי מתבסס על פשרה בין־מעמדית רחבה היוצרת מנגנוני איוון חברתיים בתוך המסגרת הלאומית, ואילו בקפיטליזם הגלובלי מרכז הכובד עובר לידי גורם מעמדי אחד – ההון הפרטי הגדול (בפועל: התאגידים העסקיים), וזה גורר את פירוק האמנה החברתית ושומט את הקרקע תחת מאבקים חברתיים־מעמדיים, אלא אם הם מתורגמים לפוליטיקה של זהויות. בתוך כך החל חלק מן האליטה הישראלית לשנות את האוריינטציה התרבותית והפוליטית הראשונית שלו ולהתקדם בהססנות אל עבר הפוסט־ציונות, אף אם לא תמיד במודע או במוצהר.³⁹ בו בזמן, השכבות הנמוכות, קרבות הפוסט־פורדיזם, תרבות הגלובליזציה וכלכלת הג'אוליברליזם, הגיבו באמצעים הזמינים להם, וכאלה שיזמים פוליטיים מעמידים לרשותם, היינו בפוליטיקה פופוליסטית של זהות קהילתית (רם 1996; פילק 1996; רם 2005).

מתקיימת כאן הקבלה בין הדיאלקטיקה של המגמות המקומיות – פוסט־ציונות נגד ג'אוליברליזם – ובין מה שכונה בלימודי הגלובליזציה 'מקורלד כנגד ג'יהאד', כלומר ההתפתחות החד־סיבתית והבו־זמנית של שני כוחות מנוגדים אך תואמים, שניהם ילידי הגלובליזציה, האחד נמשך לקוטב הג'אוליברלי, הקוסמופוליטי והאזרחני, והאחר מגיב בזעם קדוש ג'אוליברלי, פונדמנטליסטי וקהילתני.⁴⁰ ציר ההתנגשות המוכר מן ההיסטוריה של הציונות בין קהילתיות פרה־מודרנית ובין לאומיות חילונית (פרו־מודרנית, הומר מאז שנות השמונים בציר חדש של ניגודים בין הגלובלי – שהוא ה'פוסט', ובין הלוקלי – שהוא ה'ג'אוליברלי' (רם 1999). גישה זו מסבירה אפוא את התפתחות הפוסט־ציונות וכך גם את התפתחות הג'אוליברליזם בויקה לשינויים יסודיים במבנה הכלכלי והחברתי של ישראל בעידן הגלובליזציה.

39. ריינר 8 באוגוסט 2001.

40. במונחים של פלד ושפיר מדובר על התנגשות בין שני שיחי הכלה, השיח הליברלי והשיח האתני כשהשיח הרפובליקני אינו יכול עוד לטיח על הניגוד ביניהם (פלד ושפיר 2000).

ארבע הגישות לפוסט־ציונות שהוצגו לעיל שונות בתפיסתן את התופעה, הן מבחינה מתודולוגית (מקצתן היסטוריוציסטיות, מקצתן פוסט־סטרוקטורליסטיות), הן מבחינה תאורטית (מודרניזם, פוסט־מודרניזם, פוסט־קולוניאליזם ומרקסיזם), הן מבחינת אפיון התופעה (הבשלת הלאומיות; פירוק הלאומיות; המרת הלאומיות), והן מבחינת הבהרת סיבותיה (תרבותיות, קבוצתיות, כלכליות).
נעבור מכאן להערות על הוויכוחים האידאולוגיים סביב הפוסט־ציונות.

4. על האידאולוגיה של הפוסט־ציונות

הפוסט־ציונות ניצבת במרכז מחלוקת ציבורית, אידאולוגית ואינטלקטואלית זה יותר מעשור. המחלוקת היא על שאלות יסוד בדמותה של החברה הישראלית. פרק זה ינתח את ויכוח הפוסט־ציונות, היינו את העימותים האידאולוגיים שבין העמדה הפוסט־ציונית ובין ארבע עמדות פוליטיות שונות, שיש להן זיקה לארבעת הגישות התאורטיות שהוזכרו לעיל, כלהלן:¹

1. הימין הַנְּאו־ציוני (השולל את הפוסט־מודרניזם).
 2. המרכז הלאומי־ליברלי (השולל את הפוסט־אידאולוגיות).
 3. השמאל הציוני (סוציאליסטי) (השולל את הפוסט־מרקסיזם).
 4. השמאל הרדיקלי (המתנגח עם הפוסט־ציונות מנקודת ראות פוסט־קולוניאלית).
- העימות בין הפוסט־ציונות ובין הַנְּאו־ציונות, היינו הימין האתני, הפונדמנטליסטי והשוביניסטי – שבישראל מייצגים אותו המפד"ל, המתנחלים, מפלגות הימין הקיצוני, וחלקים נכבדים בליכוד ובש"ס – אולי רוב 'העם' – הוא הקוטבי ביותר. הוא חוזר בעיקרו של דבר על העימות ההיסטורי הקלסי בין האידאולוגיות של הנאורות, האינדיבידואליות, התועלתניות, הרציונאליסטיות והפרגמטיות, שהן בבסיס גישת ה'פוסט' מצד אחד (גם כאשר היא פוסט־מודרנית) ובין האידאולוגיות הרומנטיות, הראקציונריות והשוביניסטיות ובגלגול מסוים אפילו פשיסטיות, שהן בבסיס גישת ה'נְּאוֹ', מצד אחר. נכון דרש שמואל פיינר, היסטוריון הנאורות היהודית, כי המערכה הראשונה של מלחמת התרבות המתרחשת כיום בישראל ניטשה עוד במאה השמונה עשרה בין המשכילים ובין האורתודוקסים (פיינר 2002, עמ' 32).

דוגמה אחת של ביקורת נְּאו־ציונית על הפוסט־ציונות מספק (בעקיבות ובשיטתיות) ההוגה אליעזר שביד, הצופה סכנות לחוסן הלאומי מצד הפוסט־מודרניזם, שנציגה בישראל היא, לדידו, הפוסט־ציונות (שביד 1995א; שביד 1996ב). שתי אלו מייצגות בעיניו את האתוס האמריקני הקפיטליסטי־טכנולוגי ואת האינדיבידואליזם הליברלי האמריקני, שדוחים את רעיונות הקדמה והקהילה של המודרנה ומציבים במקומם תרבות חומרנית אנטי־אידאולוגית. 'התוצאה הכוללת היא התפוררות תמונת התרבות ותמונת ההיסטוריה המובנית של המודרנה הקלסית. במקומם באה הצטרפות קלאודיוסקופית מקרית, פתוחה וחסרת מבנה'. לדעתו,

כמו ה'פוסט־מודרניות' האמריקנית שאותה היא מחקה, מוליכה ה'פוסט־ציונות' האידיאולוגית אל מעבר להישגים החברתיים, התרבותיים והמדיניים של הציונות בלי להציע המשך בשום כיוון. המטרה היא להישאר 'מעבר'. כלומר לא לשאת באחריות לא לחברה היהודית כקבוצה, לא לתרבותה ולא לגורל העם הנושא אותה (שביד 1996א, עמ' 54).

השאלות השנויות במחלוקת הן שאלות ערכיות יסודיות: האם חברה היא תלכיד של יחידים, כמו שגורסת הגישה הליברלית, או שהיא קהילת גורל היסטורית, כמו שהגישה הלאומית הרומנטית גורסת? האם חברה מחויבת לתנאי קיומם הבסיסיים של היחידים בתוכה או שהיא מחויבת למורשה תרבותית מסוימת? יותר מדיון אקדמי או אינטלקטואלי, זהו ויכוח בין השקפות ערכיות, אולי אפילו מטה־ערכיות, קוטביות.

שאלות אלה הן מן התחום הנורמטיבי והן תובעות הכרעות בסיסיות: האם חברה מציבה במרכז את בני האדם החיים או את בני האדם המתים? האם חברה מציבה במרכז את איכות החיים או את 'משמעות החיים'? וכן הלאה. זהו הוויכוח החשוב ביותר בתרבות הפוליטית בישראל, והעיונות בין הפוסט־ציונות והנאו־ציונות מבהיר את המחלוקת, אשר בדרך כלל מופיעות בדיון הציבורי באופן מבלבל ובלתי עקיב. עם זאת, דווקא בגלל החזרה הזאת על ויכוחים הנמשכים עוד מראשית העת המודרנית, זהו עימות מאתגר פחות ומעניין פחות מבחינה אינטלקטואלית (להצגת העמדה הלאומית הימנית ראו: גלבר 2003; לוויכוח זה ראו גם: רם 1999א).

הוויכוח בין הפוסט־ציונות ובין המרכז הלאומי־ליברלי הוא ויכוח מורכב יותר, ולכן מאתגר יותר אינטלקטואלית. זהו אינו ויכוח על ערכים מוצהרים אלא על אופני יישומם בתחום המשטר והחוקה. לעומת הימין הנאו־ציוני, גם המרכז הליברלי וגם הפוסט־ציונות מייחסים חשיבות, במוצהר לפחות, לקיומה של דמוקרטיה בישראל.⁴² על מה ניטש הוויכוח אפוא? הוויכוח הוא על המושג המשמש כיום כמפתח לגישה הציונית למשטר של מדינת ישראל – 'כדמוקרטיה ויהודית'. אף שהמושג – ככזה – חדש למדי, הוא מציין את תפיסתה העצמית (המוחצנת לפחות) של ישראל מאז היווסדה כמדינה שלפיה היא בעת ובעונה אחת יהודית ודמוקרטית. ב־1992 נחקק עיקרון כפול זה בחקיקת היסוד, והוא מבטא את הלאומיות הליברלית בישראל.⁴³

הפוסט־ציונים רואים מיניה וביה סתירה מהותית ב'דמוקרטיה ויהודית', שכדי ליישבה יש להפריד בין הצדדים במשוואה, כלומר להפריד את המדינה מן הלאום (לא רק מן הדת). המרכז הלאומי־ליברלי לעומת זאת טוען כי חובת הדמוקרטיות המוטלת בכך חמורה מזו

41. את מקצת הטענות המוצגות בתת־פרק זה העלה גם יואב פלד (1999).

42. אמנון רובינשטיין: 'אילו הייתי מאמין שיש ניגוד אינהרנטי בין הציונות לדמוקרטיה, הייתי עומד לפני בעיה אישית קשה. אבל אני מקדיש את עיקר מרציי לכך שלא תהיה סתירה כזאת' (מרגלית 15 באוקטובר 1995, עמ' 55).

43. ראו: אהרון ברק 2000.

המוטלת על כל מדינה דמוקרטית אחרת; הרי גם צרפת היא מדינת הצרפתים.⁴⁴ מנקודת ראות זו אכן, יש לעקור מן השורש את אפליית המיעוטים, אך אין זה מצריך שינוי מהותי באופייה של המדינה. אם כן, המרכז הלאומי-ליברלי רואה ב'דמוקרטיה ויהודית' דמוקרטיה ליברלית לכל דבר ועניין (גביון 2002; יעקובסון ורובינשטיין 2003), או בגרסה ביקורתית יותר – דמוקרטיה ליברלית פגומה במקצת (נויברגר 1999). גרסה מחודדת יותר של הנוסחה הדואלית הדמוקרטית-יהודית, הרואה בישראל דגם של דמוקרטיה ראויה אף שיש לקבוצה היהודית בה עדיפות שלטונית (מעין מניית זהב), מובעת במושג 'דמוקרטיה אתנית' (לדגם הסוציולוגי ראו: סמוחה 1996 ו-2000; לדגם האידאולוגי ראו: שביד 1995ב).⁴⁵ לעומת זאת, הפוסט-ציונים טוענים כי ישראל אינה מכבדת עקרונות דמוקרטיים בסיסיים, והיא נמצאת הלכה למעשה בשליטה של 'אתנוס' אחד, היהודי, ועל כן הדגם המתאים לתיאור המשטר הזה נקרא אתנוקרטיה (יפתחאל 2002; יפתחאל, גאנס ורוחאנא 2000, לניתוח הדיון על הדמוקרטיה בישראל ראו: נבות 2002).

לדעת הפוסט-ציונים, המרכז הליברלי מתעלם מכך כי את הצרפתיות במישור החוקתי מעניקה האזרחות הצרפתית ולא האם הצרפתייה; הוא מתעלם מן ההבחנה החשובה בין שני דגמים של לאומיות – לאומיות של 'דם' או מעין שארות – הדגם המזרח אירופי והגרמני – המקובל בישראל; לעומת לאומיות של 'טריטוריה' – לאומיות אזרחית בדגם הצרפתי או האמריקני. המרכז הליברלי עצמו מקדש את ערכי הדמוקרטיה והליברליות כאשר מדובר בצרפת או בארצות הברית, אבל מתעלם מהיותה של ישראל מושתתת על עיקרון הפוך אנטי-דמוקרטי ואנטי-ליברלי – שיוך מלידה (ובמקרים יוצאי דופן המרת דת). מה רע באותה דמוקרטיה שהיהודים, כמו אחרים, נהנים ממנה כל כך באמריקה?! שואלים הפוסט-ציונים את המרכז הליברלי (למשל זנד 2 ביוני 2004; ולעמדת הנגד – יעקובסון 30 במאי 2004).

גם הוויכוח בין הפוסט-ציונות ובין המרכז-שמאל הסוציאליסטי הוא ויכוח מורכב, אך במקרה זה עיקרו אינו שאלת היחס בין לאומיות לדמוקרטיה אלא שאלת היחס בין לאומיות לסוציאליזם, או למצער הסוציאלי-דמוקרטיה, או לכל הפחות מדינת הרווחה, ואם לא סוציאליזם ולא סוציאלי-דמוקרטיה ולא מדינת רווחה – נסתפק בקורטוב של 'סולידריות חברתית'. הפוסט-ציונים מפרקים את הנוסחה של 'סוציאליזם לאומי' מבית מדרשה של תנועת העבודה, ואילו המרכז הסוציאליסטי (שלמעשה פס מן המפה הפוליטית ואינו אלא בגדר נוסטלגיה לסולידריות מדומה) דבק בהכרחיותו של השילוב הזה, וכך את הביקורת של הפוסט-ציונות על הלאומיות הציונית דחה המרכז הציוני-סוציאליסטי דווקא בשם

44. יואב גלבר: 'הדיבור על פוסט-ציונות משול לדיבור על פוסט-צרפתיות או על פוסט-ספרדיות' (גלבר 6 באוקטובר 1995). גלבר מתעלם מכך שהמקבילה לפוסט-צרפתיות היתה צריכה להיות פוסט-ישראליות. פוסט-ציונות מדברת על האידאולוגיה השלטת בישראל, לא על עצם קיומה כמדינה.

45. יוסף גורני: '[...] אני משתדל בדרכי המפא"יניקית שלא להביא לעימות גלוי בין הדמוקרטיה ובין האינטרס הלאומי' (מרגלית 15 באוקטובר 1995, עמ' 5).

הסוציאליזם. בעצם הוא מוצא מחסה ללאומיות שלו מאחורי גבו של הסוציאליזם, ומתוך המחסה הזה הוא דוחה את הביקורת של הפוסט־ציונות. כך למשל קובע גדי טאוב את הקביעה המופרכת הבאה: 'הלאומיות היא הבסיס לסוג הרגש הסולידרי, שגורם לעשירים לדאוג לעניים' (טאוב 25 באפריל 2001).⁴⁶

לעמדה זאת מכנה משותף אנליטי עם הניתוח הפוסט־מרקסיסטי הפוסט־ציוני, אבל היא גוזרת ממנו מסקנה שגויה באופן הבא: לגרסתה, פוסט־ציונות היא המקבילה התרבותית של הנאו־ליברליזם הכלכלי־חברתי; לכן פוסט־ציונות היא מתקפה על מדינת הרווחה; ולכן חיוב מדינת הרווחה מצריך שלילה של הפוסט־ציונות. במילים אחרות, המרכז הסוציאלי־דמוקרטי עושה את מדינת הרווחה בת ערובה של האידאולוגיה הציונית: אם מישוהו מבקר את האידאולוגיה הציונית, הוא מואשם בדרך של *guilt by association* בתמיכה בנאו־ליברליזם. רטוריקה זו עושה את מדינת הרווחה בת ערובה של הלאומיות – בבחינת אם אתה מבקר את הלאומיות, אתה מבקר את מדינת הרווחה.⁴⁷

מנקודת ראות פוסט־ציונית, היגיון זה מופרך משני צדדיו: ראשית, אין לראות את מדינת הרווחה כתלויה בציונות, ושנית אין לראות את הפוסט־ציונות בהכרח ואך ורק כשלילת מדינת הרווחה וחיוב הנאו־ליברליזם. אדרבה, מדינת הלאום הציונית יצרה מדינת רווחה שהיא גם מוגבלת בשירותיה וגם מדירה חלקים מן האוכלוסייה (רוונהק 1996). רק השתחררותן של קבוצות כמו מזרחים, ערבים ונשים מן התלות הפטרונית במדינה הביאה ללחצים מצדם ששיפרו במקצת את השוויוניות המגזרית של מדינת הרווחה בישראל. זאת ועוד, לדעת הפוסט־ציונים המרכז הסוציאליסטי מסרב להכיר במה שכבר הכיר קרל מרקס – כי לקפיטליזם יש גם השלכות משחררות, בעיקר לנוכח משטרים אתניים מאובנים. במקרה הישראלי, לנוכח השליטה הלאומנית על המדינה, לכוחות השוק הפרטי אכן יש גם אפקט 'משחרר', אף אם זהו שחרור מסוג מסוים (אל תוך השוק). יתרה מכך, לא זו בלבד שהמשוואה לאומיות־סוציאליזם אשר המרכז הסוציאליסטי (סטי) מתאר מופרכת, אלא אף הולך ומתברר כי בישראל לאומיות יכולה להשתלב היטב גם בסדר הנאו־ליברלי, ליצירת שליטה לאומית ומעמדית גם יחד (יפתחאל וקידר 2000; יפתחאל וצפדיה 2004). כאשר מדובר בחלוקת העוגה, הרטוריקה של 'סולידריות חברתית', וודאי גם זאת של 'סולידריות לאומית', היא לא יותר מאשר רטוריקה.

זאת ועוד, כאשר המרכז הסוציאליסטי מזהה את הפוסט־ציונות עם נאו־ליברליזם הוא מתעלם מכך כי בחברה הגלובלית המתהווה, במקרים רבים התגובות 'הסוציאליזם'

46. דניאל גוטוויין: 'בין הפוסט־ציונות ומהפכת ההפרטה התנהל יחס של השלמה הדדית. הפוסט־ציונות סייעה ללגיטימציה של ערכי ההפרטה באמצעות מתקפה על יסודות הקולקטיביות הציונית, כשם שמהפכת ההפרטה נתנה לגיטימציה לרעיונות הפוסט־ציוניים' (גוטוויין, 2003, עמ' 18-19).

47. עמדה זאת מציינת את כתב העת בקרוב ואת החיבורים של עורכיו ניסים קלדרון (2000) וגדי טאוב (2002). שותפים בכירים נוספים לעמדה זו הם דניאל גוטוויין ואבי בראלי (ראו ברשימה הביבליוגרפית). כתבי עת נוספים המשמשים לה בימה הם מפנה: במה לענייני חברה וחברה: כתב עת סוציאליסטי לענייני חברה, כלכלה, פוליטיקה ותרבות.

לגאוו־ליברליזם באות בגלימה של פוליטיקה של זהויות אתניות, דתיות, אזוריות, מגדריות, וכיוצא באלה, וכי לפוסט־ציונות יש זיקה לשיח הרב־תרבותי בישראל. הפוסט־ציונות מבטאת לא רק את כוחות השוק אלא גם את המבקרים של כוחות השוק ואת הקולות המושתקים והנדחקים בחברה הישראלית, שניתנה להם דריסת רגל בזירה הציבורית רק לאחר שזו מפונה (ולו במעט) מן הלאומיות ו'הביטחון' הממלאים אותה ללא שייר. לפוסט־ציונות יש אפוא גם פן ליברלי וגם פן רב־תרבותי, אף אם הם מתנגשים לעתים זה בזה, והיא מבטאת בדרכים שונות, ולעתים אף סותרות, הן את המעמד הבינוני העולה והן את המיעוטים הנאבקים על שוויון בלי לטשטש את השונות.⁴⁸

ואחרון, ניטש גם יכוח בין הפוסט־ציונות ובין הגישה הפוסט־קולוניאלית והרב־תרבותית. בתוך 'השמאל הרדיקלי' (כמו שקבוצות אלה מצטיירות בדמיון הציבורי לפחות) מתנהל יכוח נוקב ביותר בין העמדה הפוסט־ציונית ובין עמדות אחרות, בפרט כאלה המזוהות עם הגישה הפוסט־קולוניאליסטית. צריך להבחין כאן בין שתי התנגדויות עיקריות. התנגדות אחת היא מתוך העמדה הפוסט־קולוניאלית של השיח המזרחי בישראל. מקצת בעלי עמדות אלה נוקטים יחס מסתייג כלפי הפוסט־ציונות.⁴⁹ לדבריהם, הפוסט־ציונות מתייחסת רק ל'אחר' המוגדר כ'חיצוני' לזהות הלאומית, כלומר לערבים הפלסטינים, אגב התעלמות מן ה'אחר הפנימי' המזרחי (חבר, שנהב, מוצפי־האלר 2002, עמ' 23-25). מנקודת ראות פוסט־ציונית זוהי טענה מופרכת. אין שום דבר בדה־קונסטרוקציה לזהות הלאומית שעורכת הפוסט־ציונות המחייב התעלמות מן 'האחר הפנימי'.⁵⁰ יתרה מכך, הדבר המפריך את הטענה כאילו הפוסט־ציונים מתעלמים מן המזרחים והמזרחיות הוא עצם יכול

48. כדי להדגיש את הפן הכפול הזה של הפוסט־ציונות ערכתי הבחנה בין 'פוסט־ציונות ליברלית' ובין 'פוסט־ציונות של מיעוטים'. ראו: רם 1999ב.

49. להלן דוגמאות. אמנון רו־קרקוצקין: 'פוסט־ציונות זה מונח שאני מתעב' (ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 20). ראוי לציין כי ההיסטוריון שלמה זנד מוצא שעבודת הדוקטורט של רו־קרקוצקין דווקא 'שילבה חלק מהתמתיקה הפוסט־ציונית' (בתוך: זנד, לעיל הערה 22). יהודה שנהב: 'הפוסט־ציונות היא תווית ריקה. [...] אני חושב שאסור להשתמש יותר בקטגוריה פוסט־ציונות כי אנשים משתמשים בה בצורה מבלבלת' (בתוך: ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 20). לפי היגיון זה, אסור להשתמש גם בקטגוריות כמו אתניות, מזרחיות, רציונליות, דמוקרטיה ואולי גם סוציולוגיה בכלל. נרי ליבנה מבחינה נכון כי למרות התכחות, הקשת הדמוקרטית המזרחית, ששנהב אחד ממנהיגיה, 'הוקמה על יסוד עמדה פוסט־ציונית' (ליבנה 21 בספטמבר 2001, עמ' 20). מתנגד עצמאי משמאל לפוסט־ציונות הוא יצחק לאור. הוא גורס כי הציונות והפוסט־ציונות 'אינם אלא אחד' וכי 'מה שהוה משותף ל'פוסט־ציונות' ולציונים: קבלת מדינת ישראל כמדינה שבה מופלה המיעוט הערבי על־פי חוק. מדינה שבה אסור לערער על הסטאטוס קוו הלאומי כי "מה שהיה היה"' (לאור 29 באוקטובר 1997). לו היה תיאורו של לאור נכון, הוא היה צודק בטענתו כי הפוסט־ציונות היא 'מסמן ריק', אני משאיר לקוראים את האפשרות לשפוט אם הפוסט־ציונות היא מסמן 'ריק יותר' ממסמנים אחרים ואם מאמר זה מאשר את הטענה כי ציונות ופוסט־ציונות חד הן.

50. במיון העמדות ההיסטוריות הפוסט־ציוניות שערכתי ב־1996 כללתי את הפרספקטיבה המזרחית כמובנת מאליה ועסקתי בנושא זה כאחד הנושאים המרכזיים של יכוחי ההיסטוריונים (רם 1996ב).

החיבורים הפוסט־ציוניים הנכתבים מנקודת ראות פוסט־קולוניאליסטית מזרחית (אותם ספרים הנפתחים בהצהרת הסתייגות מן הפוסט־ציונות ולאחר מכן מיישמים בנאמנות את שיטתה, אם כי מנקודת ראות פרטיקולרית אחת).⁵¹ וכך, אותם אינטלקטואלים עצמם, ידם האחת מוחקת במרץ את הפוסט־ציונות, ואילו ידם האחרת כותבת אותה במשנה מרץ.

התנגדות נוספת היא מן הכיוון הפלסטיני. מקצת בעלי העמדה הפוסט־קולוניאליסטית טוענים שהפוסט־ציונות לוקה באי־יכולתה לבטא את הפלסטינים אזרחי ישראל. הללו אינם יכולים להיות פוסט־ציונים כי לא היו ציונים מעולם. בעיניים פוסט־ציוניות זוהי טעות קטגוריאלי. הפוסט־ציונים מדברים על עקרונות פוסט־לאומיים שישררו במדינת ישראל כאשר היא תהיה מדינת כל אזרחיה, ואין בכך כדי לאושש או לבטל הזדהות לאומית כזאת או אחרת, אלא רק ליצור בסיס חוקתי־אזרחי דמוקרטי משותף.

במישור אחר, יש בין המגדירים את עצמם רב־תרבותיים המעדיפים את הפתרון של 'מדינה דו־לאומית' על הפתרון שמעלים בדרך כלל פוסט־ציונים של 'מדינת כל אזרחיה' (למשל Raz-Krakotzkin 1997) וזאת משום שהמדינה הדו־לאומית מכירה בקיומם של הלאומים, ואילו המדינה האזרחית מבוססת על ניתוק מלאומיות או על 'עיוורון לאומי'.

מנקודת ראות פוסט־ציונית יש כאן בלבול בין המצב הנוכחי, שיתכן בו הצדקה לדרישה לשוויון לאומי, ובין המצב הפוסט־ציוני הנשאף, שללאומיות לא יהיה בו מעמד חוקתי או מדינתי. ייתכן כי ברמה הפרקטית המדינית, במדינה שהיא בהרכבה דו־לאומית, מצב של שליטה דו־לאומית יהיה דמוקרטי יותר מן המצב של שליטה חד־לאומית. עם זאת, אין סיבה לצדד בפתרון שאינו אלא מכפיל בשניים את החד־לאומיות, ולאמתו של דבר מנציח בתוכו את מבני השליטה הלאומיים, הדכאניים כל אחד בפני עצמו ולעומת משנהו. העיקרון הדו־לאומי מקדש את הלאומיות במקום להציע לה חלופה ראויה. מנקודת ראות דמוקרטית, ראוי למדינה כי תייצג אזרחים אבסטרקטיים מבחינה אנליטית (היינו מוגדרים הגדרה אוניברסלית כבני אנוש, ולא על בסיס מאפייני שיוך) ולא קהילות תרבות, אשר כאמור יוכלו להמשיך ולהתקהל ברמה תת־מדינית או על־מדינית.

5. על המתודולוגיה של הפוסט־ציונות ועל שיח שקיעתה ונפילתה

לקראת סיום ניתוח רטרופקטיבי זה של המושג 'פוסט־ציונות', נציג עתה כמה הערות מתודולוגיות על סוגיית 'שקיעתה' ו'נפילתה' של הפוסט־ציונות. נבקש לטעון כי

51. למשל חבר, שנהב, מוצפי־האלר 2002; ושנהב 2003. טענה נוספת המועלית נגד הפוסט־ציונים ומלווה בהדגמה מתוך טקסט של בועז עברון היא כי הם מציגים את המזרחים כ'מכשול' בפני השלום (חבר, שנהב, מוצפי־האלר 2002, עמ' 24-25). זוהי סוגיה אמפירית שאין לפסול את הדיון בה על הסף. אך הגנה שוב, באותו ספר הפותח בהצהרה ביקורתית זאת על הפוסט־ציונים, יש מאמר מאת יואב פלד ובו טענה דומה – בנוגע ל'ש"ס כמי שמציעה לאומיות אינטגרטיבית, שהיא במונחים המקובלים אכן 'מכשול לשלום'.

הפוסט־ציונות לא ירדה לטמיון אלא להפך, היא נטמעה עמוק בשיח הזהות הישראלי ובאורה החיים הישראלי. בהערות אלה נבקש להציב את הדיון במישור הראוי לו – ואין זה המישור של ניתוח סוציו־פוליטי שוטף. מישור ניתוח זה אינו מתאים בשני מובנים: הוא מאלץ את הדיון לתבנית שהיא או 'מדעית' או 'פוליטית'. תבנית כזו מאפשרת לשאול רק 'האם זה נכון מדעית?' ו'האם זה תופס פוליטית?' – בהתאמה, אך היא איננה מאפשרת לשאול את השאלה הביקורתית 'האם זה יכול להיות נכון ולתפוס?' הסוציולוגיה הביקורתית אינה מסתפקת במה ש'נכון' מדעית או 'תופס' פוליטית ברגע מסוים או על פי סקר מסוים, אלא היא חוקרת גם את מה ש'יכול להיות' במסגרת הכלליות הניגודית הנתונה.

מנקודת ראות של סוציולוגיה ביקורתית ראוי לפיכך לחלץ את הדיון בפוסט־ציונות ממקומו הנוכחי, הבלתי מבטיח, בין הפטיש של המדע הפוויטיביסטי ובין הסדן של ההתנגחות הפוליטית. הקטגוריה 'פוסט־ציונות' אינה קטגוריה מתחום המדע הפוויטיביסטי ואינה קטגוריה מתחום הפוליטיקה השוטפת. היא קטגוריה מתחום התאוריה הביקורתית ומתחום התרבות הקאונטר־הגמונית – ואת זה ברצוני להסביר להלן, עם תיקון של עוד טעויות מספר בשיח ה'נפילה'. הערות מאורגנות סביב צמדי המושגים הניגודיים הבאים: 'שיח' ו'שיחה'; 'בפועל' ו'בכוח'; 'מדע' ו'מציאות'; 'עובדה' ו'תקווה'; 'פוסט' ו'גאו'.

שיח ושיחה: בדיון על אודות ה'נפילה' של הפוסט־ציונות אין מבחינים בין הסטטוס העקרוני של הפוסט־ציונות בשיח ובין הסטטוס הנסיבתי של הפוסט־ציונות ב'שיחה', שיחה היום. מירידת מעמדה של הפוסט־ציונות בשיחה הפוליטית הנוכחית יש המסיקים את תפוגת תוקפה במישור השיח. אבל השיח אינו עומד למשאל עם. השיח הוא התשתית של השיחה. כל ניתוח שיח שהיה עומד למשאל העם של השיחה היה 'מופרך'. האישוש או ההפרכה של טענות מבניות אינו שואב את תוקפו מ'דעת הקהל'. גזירת תוקפו של ניתוח אקדמי ממספר המתכנסים בכיכר העיר לתמוך בו תהיה חידוש עולמי במדע (אפילו את כוחה של עמדה אידאולוגית יש להיזהר מלגזור על פי מדד 'משאלי' כזה). כזכור, גם הציונים היו מיעוט מבוטל בקרב היהודים בנקודת זמן מסוימת. הסטטוס הדיסקורסיבי של הפוסט־ציונות נובע מחשיפתה את מה שהשיח הקונצנצואלי מכמין: את הניגוד המתפתח בין 'מדינה יהודית' ל'מדינה דמוקרטית' בישראל. כל זמן שסתירה זאת קיימת, גם הפוסט־ציונות 'קיימת' כחשיפה שלה (הפן האנליטי), או גם כ'התעלות' (דיאלקטית) עליה (הפן הנורמטיבי).

בפועל ובכוח: בדיון על ה'נפילה' מרבים להציג ראיות לכך שישראל היא אכן מדינה ציונית לעילא, ולטעון שאם זה המצב בפועל, אזי הפוסט־ציונים אינם מתארים את המציאות כהווייתה. יש המסיקים לכן כי הפוסט־ציונות היא בגדר 'אשליה' וכך, בטענה על אודות המצב בפועל, מבקשים להפריך טענה בנוגע למצב בכוח, המצב המתהווה או עשוי להתהוות (למשל ורשבסקי 1998; Yuval-Davis 2003; Ghanem 2003). זוהי התפרצות לשער פתוח. ככל הידוע, איש לא טען ואינו טוען כי 'ישראל היא חברה פוסט־ציונית'. אדרבה ואדרבה; הרי מה שהפוסט־ציונות עוסקת בו הוא המתח המובנה בציונות ומה ששמתמע ממנו. הפוסט־ציונות מכוונת להרפייתו האפשרית של מתח זה באמצעות שינוי התנאים היוצרים אותו. אין זה אומר כי הטיעון הפוסט־ציוני אינו עומד למבחן ההפרכה, אבל הוא עומד להפרכה

במישור המתאים – לא במישור של מה ש'קיים' בפועל, אלא במישור של מה ש'מתהווה' בכוח. כדי להפריך אותו צריך להוכיח כי הסממנים והסימנים שהניתוח הפוסט־ציוני מצביע עליהם אינם קיימים או חסרי כל משמעות (ולא כי ישראל היא מדינה ציונית). אמנם יכולה להיות על כך מחלוקת, אבל אין לבלבל שאלות אלה עם מחלוקות פוויטיביסטיות על 'אחוז האוכלוסיה המזדהה כפוסט־ציוני' או על המדיניות הטריטוריאלית של ממשלת ישראל וכיצא באלה סוגיות במחלוקת. ככלות הכול, בתנאי הכאוס של עולמנו, את המפץ הגדול יכולות לחולל גם תנועות כנפיו של פרפר. 'קיומה' של הפוסט־ציונות בכוח – הניגוד המהותי שהיא מצביעה עליו – אינו תלוי במידת 'הצלחתה' בפועל, אף אם אפשר לטעון (במידה רבה של צדק) כי מבחינה מדעית ופוליטית מה שחשוב הוא הצלחתה או כישלונה כיום. אך סוציולוגיה שעוסקת רק ב'מצב קיים' היא בהגדרה סוציולוגיה פוסט־פקטום, סוציולוגיה של מה שכבר התהווה והתקשר ויצא מן הכוח אל הפועל. אכן, זהו עיקר עיסוקה של הסוציולוגיה ה'מסורתית', אבל ראוי לסוציולוגיה לעסוק גם במתהווה האפשרי, במתהווה בכוח, לטוב ולרע. זוהי ההבחנה בין סוציולוגיה פוויטיביסטית ובין סוציולוגיה ביקורתית: הפוויטיביסטית מראה מה 'קיים', עד כמה ומדוע; והביקורתית שואלת מה עוד 'לא קיים', עד כמה ומדוע (בעקבות הורקהיימר 1993).

מדע ומציאות: התזה בדבר התפתחות הפוסט־ציונות והנאו־ציונות מתייחסת למוקדים החדשים של זהות המתהווים כחלופות לזהות הציונית הקלסית. זהו דיון על המציאות הישראלית בתחילת המאה העשרים ואחת, כשה'זרם המרכזי' בציבור ובמדעי החברה ממשיך לחשוב במונחים של הציונות מתחילת המאה העשרים. אף על פי כן, אין כאן טענה כי המושגים 'פוסט־ציונות' ו'נאו־ציונות' הם בבחינת תיאור אמפירי של המציאות. את המושגים הללו יש להבין כ'טיפוסים אידאליים' (ideal types) בנוסח מקס ובר, והם אינם לובשים בהכרח צורה ברורה ומובהקת במציאות החברתית. ההוויה החברתית המציאותית לעולם מובחנת פחות. תפקידם המתודולוגי של הטיפוסים האידאליים הוא לאפיין טיפוס מובחן, 'טהור', של התנהגות, שאפשר לפענח באמצעותו מציאות אפרורית ומטושטשת יותר. 'הטיפוסים המובהקים' (מבחינה מתודולוגית כמובן) מסייעים בידינו גם לשאול שאלות בנוגע ל'מופעים העמומים' (שוב, רק מבחינה מתודולוגית), שייתכנו בהם מצרפים שהם כביכול בלתי הגיוניים, או בעלי מתח פנימי, או בעלי סתירה פנימית. וכך, אין לשאול למשל אם פסק דין מסוים של בג"ץ הוא פוסט־ציוני אלא יש לשאול אם בפסק דין כזה אפשר לזהות ממד פוסט־ציוני. כדי להשיב על שאלה כזאת יש לזהות תחילה את הטיפוס האידאלי של פוסט־ציונות כדי שאפשר יהיה על בסיס זה לזהות סימנים, סממנים וממדים פוסט־ציוניים המופיעים תמיד בתוך תרבות שיש בה גם היבטים אחרים.

עובדה והבנה: פוסט־ציונות איננה אפוא מושג פוויטיביסטי. המושג מתאר לא מעין 'עובדה פיזית' אלא מעין 'עובדה חברתית' בנוסח דורקהיים. עובדות כאלה הן מושגים חברתיים שקיומם מותנה בתודעה החברתית הנוגעת להן (אבל לאו דווקא בנפוצות המודעות להן). במובן זה הפוסט־ציונות אינה שונה ממושגי תודעה חברתיים אחרים. קיומו של 'לאום' הוא דוגמה למושג שהופך למציאות כאשר הוא נתפס ככזה על ידי מי שמגדיר עצמו כך, או גם מי

שמגדיר את עצמו כנגד כך, כלומר 'אויבי הלאום', ולכן המושג גם משתנה על פי הגדרותיו המשתנות. כך נעשה קיומו של ה'לאום' למציאות חברתית ממוסדת, ואז הוא נתפס בטעות כ'קיים' נתון, כמו 'נתון טבע' – אך העניין הוא שנתון כזה תמיד תלוי הכרה ותלוי פרקטיקות (כוחניות או חתרניות). גם הפוסט־ציונות היא מושג דיסקורסיבי המתאר 'הבנה' של המציאות בפי דוברים מסוימים. הבנה כזו, כאשר היא מקיפה ומשפיעה דיה, מבנה גם את המציאות. לכן המושג אינו רק בגדר התבוננות חיצונית לחברה אלא גם בגדר פעולה בשיח החברתי, ממש כמו המושגים 'דמוקרטיה אתנית' או 'מדינת רווחה' או 'מעמד עובדים' או 'מזרחים חדשים' או מושגים רבים אחרים במדעי החברה, המציינים את מה שבני אדם מבינים ומבנים. ולכן עצם הוויכוח המוסיף להתקיים על הפוסט־ציונות – ובכללו ההודעה החוזרת ונשנית על 'שקיעתה ונפילתה' – הוא מרכיב ב'הווייתה' של קטגוריה זו.

אפשר לסכם את הדיון בשאלת 'היותה' של הפוסט־ציונות – אם היא קיימת או שהיא נעלמה – כך: הפוסט־ציונות היא מציאות שבכוח. האם צריך להזכיר כי גם הציונות היתה כזו לפני שהיתה למציאות שבפועל?!

והנה עוד פרכה אחרונה בדיון ה'הפרכה': פוסט־ וְנֹאֵר: הדיבור על ה'נפילה' מתייחס תמיד רק למחצית התזה – המחצית הפוסט־ציונית – ואולם יש בו התעלמות מן המחצית השנייה של התזה – המחצית של הַנְּאֹר־ציונות. התזה בדבר הפוסט־ציונות היתה בדרך כלל רק 'חצי הסיפור', והחצי השני שלו נסב על הַנְּאֹר־ציונות. מכיוון שהַנְּאֹר־ציונות היא בחזקת זרם פוליטי מרכזי (אף אם לא בכותרת 'סוציולוגית' זאת) ואף נחשבת כהמשך ישיר של הציונות, התמקדה תשומת הלב – גם של כותבים ביקורתיים וגם של שומרי חומות הציונות – בתזות בדבר הפוסט־ציונות. אך על קוראים יסודיים יותר להבחין כי התזה הסוציולוגית המוכרת כפוסט־ציונית עוסקת תמיד במאבק המתחולל בישראל בין הפוסט־ציונות ובין הַנְּאֹר־ציונות, מאבק המתרחש על הגדרת החברה הישראלית לאחר העידן הציוני־ממלכתי. תוצאותיו של מאבק זה הן עניין קונטינגנטי. לפיכך עלייתה המחודשת של הַנְּאֹר־ציונות, ונפילתה היחסית של הפוסט־ציונות בתחילת שנות האלפיים, אינה מאתגרת את התזה הסוציולוגית ככזו (אף אם היא מאתגרת את ההעדפות האישיות של סוציולוגים אלה או אחרים, אך אין לבלבל בין רמות דיון אלה); אדרבה, מלכתחילה נתפסו הפוסט־ציונות ותהליך השלום ככרוכים זה בזה וכתנאים הדדיים זה לזה, והוטעם כי האחד לא ייכון ללא האחר. לפיכך אין להשתומם כלל כאשר קריסת האחד מביאה לנפילת האחר. אין להתפלא שעם עליית מפלס הדם הניקן עולה גם המפלס הפוליטי של הַנְּאֹר־ציונות, ואף להפך.⁵²

לסיכום, הפוסט־ציונות והַנְּאֹר־ציונות הן ניגודים דיאלקטיים הגלומים בציונות. ההתנגשות ביניהן תוליד מן הסתם אל תצורה חדשה בלתי מוכרת. הניגודים הללו הם ניגודים בין הפן החוקתי של המדינה (הדמוקרטית) ובין הפן הלאומי שלה (יהודית). נסיים את הניתוח

52. תום שגב: 'על פוסט־ציונות נוכל לדבר אחרי שנדבר על פוסט־מלחמה. הציונות כפי שהיא קיימת בישראל היא המלחמה על הקמת המדינה והגנת המדינה, [...] כשייגמרו המלחמות נשאל את עצמנו אם אנו רוצים לחיות בלי ציונות' (מרגלית 15 באוקטובר 1995, עמ' 4).

הרטרוספקטיבי של הפוסט־ציונות בדיון בסוגיית היחס בין מדינה ללאומיות ולדמוקרטיה, כמו שעלה בעתירה שהוגשה בבג"ץ לא מכבר, ובה הדרישה כי מדינת ישראל תכיר בלאום הישראלי.

6. על העשור הפוסט־ציוני השני: ישראליות מול יהודיות

בעתירה שהוגשה לא מכבר לבג"ץ ביקשו העותרים להורות למדינה לרשום בסעיף ה'לאום' בתעודת הזהות שלהם 'ישראלי'. עד כה לא התירה זאת המדינה, אף שהגדרת האזרחות בה היא 'ישראלית' (עתירה בבג"ץ 11286/03). העתירה מבטאת בכך את התפיסה הפוסט־ציונית המבקשת להמיר את הלאומיות האתנית (הדגם המזרח אירופי והגרמני), שעל פיה מדינת ישראל היא מדינת העם היהודי, בלאומיות אזרחית (הדגם הצרפתי-אמריקני), שעל פיה מדינת ישראל היא מדינת אזרחיה (ותושביה) ורק שלהם.

העתירה גורסת כי מצד אחד לאומיות ישראלית תהיה מצע משותף ושוויוני לקבוצות שונות בחברה הישראלית ומצד אחר היא לא תגרע ממעמדן של קבוצות השייכות והזהות השונות. העתירה גורסת כי זהות כזאת כבר התפתחה בפועל במדינת ישראל, אך המדינה ממשיכה להיאחז בתפיסת הלאומיות האתנית, שהיא אי־שוויונית ומפרידה. עתירה זו ממחישה ראשית, את המתח הקיים בין לאומיות ובין דמוקרטיה במדינת ישראל; שנית, את 'קיומה בכוח' של הפוסט־ציונות כשיח אזרחות וזהות חלופי; ושלישית, את 'קיומה בפועל' של ההגמוניה הלאומית־יהודית הציונית. מכיון שכך יכולה עתירה זו לשרת את סיכום הדיון בעשור הראשון של הפוסט־ציונות ופתיחתו של העשור השני.

מן העתירה, המייצגת בערך אלפיים חמש מאות חותמים על מנשר שכותרתו 'אני ישראלי', מתברר כי מדינת ישראל (באמצעות מנהל האוכלוסין במשרד הפנים) מאפשרת רישום של 135 קטגוריות לאומיות בערך (ובכך 'מכירה' בהן), ובכללן 'אבחזי', 'אשורי' ו'שומרוני', אך אינה מכירה בלאום 'ישראלי'. בראש ובראשונה מדינת ישראל מכירה כמובן בלאום 'יהודי' ובלאום 'ערבי'. בין העותרים יש כאלה שרישומם בסעיף הלאום בתעודת הזהות הוא 'יהודי', 'ערבי', 'דרוזי', 'בורמני' וגם 'עברי' אחד. במפגיע המדינה אינה מאפשרת להירשם כ'ישראלי', כלומר אין היא מכירה, והיא אף מסרבת להכיר, בקיומו של לאום ישראלי.

העתירה גורסת כי על המדינה להכיר בקיומו של הלאום הישראלי: 'העותרים, כמו רבים אחרים, משתייכים על פי תרבותם, שפתם, מציאות חייהם ותחושותיהם, התנהגותם וכל הווייתם ללאום הישראלי' (עתירה בבג"ץ 11286/03, עמ' 2) העתירה מצטטת מחקרים שעל פיהם הגדירו את עצמם בין 39% ובין 51% נשאלים (יהודים) כישראלים בראש ובראשונה.⁵³

53. בסקר שערכו הפרופסורים אשר אריאן ומיכל שמיר בקרב יהודים בישראל בשנים 1996; 1999 ו־2001, הגדירו את עצמם בין 39% ל־51% מן הנשאלים כישראלים. בסקרים שערכו אסעד גאנם וסמי סמוחה משנת 1976 עד 2001 בקרב בוגרים ערבים בישראל, הגדירו בין 27% ל־63.2% את זהותם הלאומית כישראלית. הירידה מסתמנת מאז האנתפאדה.

ראוי להדגיש כי העתירה כולה רוויה פטריטיזם ישראלי, וכי מטרתה המוצהרת היא אישוס הזהות הלאומית הישראלית, אשר מדינת ישראל מתכחשת לה: 'כינונה של ישראל כמדינה ריבונית הוא תופעה היסטורית חשובה. התנכרותה ללאום הישראלי שהתגבש כפועל יוצא מכינונה, כלומר סירובה להכיר בזהותה שלה עצמה הוא תופעה תמוהה ומסוכנת'. סירובה זה של המדינה אף עומד בניגוד לאמנות בין-לאומיות שישראל חתומה עליהן, ואשר קובעות את הזכות ללאומיות ולהגדרתה ככזו, שאינה ניתנת לערעור או לכפייה. בעתירה נטען כי הכחשת קיומו של לאום ישראלי וההתייחסות אליו ברמה ארגונית טכנית של אזרחות היא בבחינת סטירת לחי למגילת העצמאות ו'לנס תחיית הריבונות של ישראל' (שם, עמ' 3).

העתירה מתייחסת לכמה התנגדויות מקובלות. טענה אחת היא כי ההכרה ב'ישראליות' תיצור חיץ בין יהודים ישראלים ליהודים שאינם כאלה. אך הבחנה זאת, טוענת העתירה, מתקיימת בין כה וכה הן מבחינת חוקי מדינת ישראל והן מבחינת חוקי המדינות שיהודים חיים בהן. מטרת העתירה היא רק להכיר במצב הקיים:

היהודי האמריקאי הוא גם אמריקאי לפי הלאום וגם יהודי, כך גם היהודי הצרפתי או היהודי הנורבגי. אנו סבורים, שגם יהודי ישראלי רשאי וזכאי להתהדר בישראליותו, בהיותו בן הלאום הישראלי, כמו אחיו בן הלאום האמריקאי ודומיו. לא יתכן שמדינה שתובעת מבניה מחיר דם ודמים על היותם ישראלים, בין שהם יהודים בין שהם אינם יהודים אלא דרוזים, בדואים, רוסים, אוקראינים או גרוזינים, תמנע מהם את האפשרות להזהות בגאווה בתור שכאלה (עתירה בבג"ץ 11286/03, עמ' 4)

טענה אחרת שהעתירה משיבה עליה היא כי הכרה בזהות ישראלית מתחרה כביכול בעצם קיומה של הזהות היהודית, ובכך מסכנת אותה:

קיומה של זהות יהודית אינו תלוי בשאלת קיומו של לאום ישראלי. אין חולק על כך שהפזורה היהודית שייכת ללאומים שונים, כגון ללאום האמריקני (של ארה"ב), או ללאום הצרפתי. עובדת היות היהודים לארצותיהם בני לאומים שונים אינה סותרת את היותם יהודים. אין שום סיבה לחשוב, שאם יוכר הלאום הישראלי – ששייכים אליו יהודים ולא יהודים כאחד – יעיד הדבר על פירוד שנתהווה ביהדות. מדרך הטבע, קיבוצים שונים של יהודים בארצות מגוריהם השונות עשויים להיות להם אינטרסים מיוחדים וגם אורח חיים שונה, חילוקי דעות כאלה היו מאז ומעולם בהיסטוריה הארוכה של היהודים (עתירה בבג"ץ 11286/03, עמ' 10).

בג"ץ כבר נתן את דעתו לסוגיה בעבר, ופסק הדין האחרון שלו בעניין זה ניתן ב-1972 בעתירתו של גיאורגי רפאל טמריין להירשם כבן הלאום הישראלי. בפסיקתו אז קבע בג"ץ כי אומה ישראלית הנבדלת מן האומה היהודית איננה קיימת. עם זאת הצביע בג"ץ על קיומם של מה שהגדיר כ'נבטים' של זהות ישראלית. אם כן, פסק הדין בעתירת טמריין לא התכחש ברמה העקרונית לאפשרות קיומה של אומה ישראלית, אך קבע ברמה העובדתית כי

זו טרם נוצרה. העותרים היום סבורים כי קיום אובייקטיבי של אומה ישראלית כזאת אכן התגבש משלושת העשורים שמאז פסיקת טמריין.

יש לציין כי עתירת 'אני ישראלי' שונה במשמעותה מן ההתנצחות המשפטית המוכרת בישראל בנושא 'מיהו יהודי'. עותרים שבעבר ביקשו לחייב את המדינה להכיר בהם כ'יהודים' לא ערערו על עקרון הזהות הלאומית האתנית (היהודית) של המדינה; אדרבה, הם ביקשו להצטרף אליה וליהנות מזכויות שמעמד זה (להיות מוכר כיהודי) מעניק. המחלוקת במקרים אלה היתה סביב הסוגיה מהו קריטריון ההכלה (מחמיר כביכול – העמדה האורתודוקסית; או מקל כביכול – העמדה של זרמים אחרים בלאומיות האתנית היהודית, ובכלל זה הזרם הציוני החילוני) ומי מוסמך להכריע בו ולממש אותו (רשות משפטית חילונית או רשות הלכתית; בארץ או בחוץ־לארץ וכיוצא בזה) (לסקירת נושא זה ראו: ברק־ארו 2003, פרק ה; כהן וזיסר 2002).

משמעות העתירה הנידונה כאן רדיקלית הרבה יותר. עתירה זאת מערערת על עצם הזדהותה של המדינה עם הלאומיות היהודית האתנית. עולה ממנה תביעה להכרה בלאומיות הייחודית שהתפתחה במדינת ישראל ומבוססת על העיקרון 'הטריטוריאלי' של הלאומיות, או במדויק יותר העיקרון המדינתי־חוקתי. בתפיסה זאת, הלאום מכיל את מי שחי בגבולותיה הטריטוריאליים של המדינה ומשתתף בחיי החברה בה על פי חוקתה. אין כאן מחויבות לקהילת 'דם' המושתתת על מוצא או שיוך לקהילת גורל (היסטורית או תרבותית כביכול), אלא שותפות של בני אדם על בסיס דמוקרטי קיומי ומעשי. אגב, עתירה זאת אינה מבקשת לכפות על המדינה או על בני אדם שאינם חפצים בכך להגדיר את עצמם כ'ישראלים' (ולא כ'יהודים'); היא רק מבקשת: (א) להשאיר בידי כל אזרח את הגדרת זהותו ה'לאומית'; (ב) להכיר גם באפשרות קיומה של זהות לאומית 'ישראלית'.

עם זאת, יש להדגיש גם את מוגבלות העתירה. העתירה אינה מערערת על עצם המושגים 'זהות לאומית' ו'לאומיות' בפני עצמם, כלומר אין היא פוסט־ציונית עד 'סוף הדרך' בתביעה לבטל כליל את הרישום של לאומיות בתעודת הזהות⁵⁴ ולהסתפק בציון האזרחות, אלא היא מייצגת תביעה של 'אמצע הדרך' להשתית את עקרון הלאומיות על עקרון האזרחות. בכך היא מבקשת להחיל על ההזדהות הלאומית את העקרונות הבסיסיים של הדמוקרטיה – בחירה עצמית (ולא כפיית מדינה) והכרה במגוון אפשריות (ולא כפייה של אפשרויות נתונות).

חולשה נוספת של העתירה היא בשאלת הזהות הישראלית של הפלסטינים אזרחי ישראל. אין ספק כי רישום אחיד של הלאום כ'ישראלי', המבטל את ההבחנה המפלה בין 'יהודי' ללא יהודי, ובעיקר 'ערבי', היא צעד ענקי קדימה מבחינה שוויונית. ייתכן כי לו נגטץ צעד כזה לפני עשרות שנים, היתה לו משמעות היסטורית רבה. אך ספק רב אם כיום יכולה זהות

54. לאחרונה הונהגה לראשונה בישראל תעודת זהות שאינה כוללת את קטגוריית הלאום (שהמדינה מעדיפה על הכרה בלאום הישראלי). אך זהו 'ישראבלוף' טיפוסי מכיוון שמערכת סימנים וקודים מציינת בכל זאת את הלאום, באופן ש'רועות החוק' יכולות לפענח מיד.

לאומית 'ישראלית' לבטא את זהותם העצמית של פלסטינים, שהם במפגיע בעלי זהות לאומית פלסטינית, ושהפנימו (כהכרה במצב, לא כהסכמה עמו) כי מדינת ישראל היא 'מדינת העם היהודי'. במציאות כזאת החלפת התג 'יהודי' ב'ישראלי' ברישום הלאום אינה מבטלת את הבעיה אלא רק ממירה אותה למישור אחר, שהישראליות בו מבטאת זן של יהודיות. למעשה, על פי ההיגיון של העתירה עצמה, היה עליה לדרוש שתי דרישות: מתן אפשרות של רישום כ'ישראלי' למי שמגדיר כך את לאומיותו; ורישום כ'פלסטיני' למי שמגדיר כך את לאומיותו (כזן של ערביות).⁵⁵ לפיכך ספק אם צעד כלשהו שהוא פחות מניתוק חוקתי של הקשר בין אזרחות ובין לאומיות יכול לפתור את הקשר הבלתי דמוקרטי בישראל. לפיכך מה שנדרש מבחינה דמוקרטית הוא ביטול סעיף הלאום כליל וקיומה של אזרחות לא לאומית.

תשובתה של המדינה לעתירה אכן מבהירה את תפיסת הלאומיות של המדינה. בכתב ההגנה טוענת המדינה (באמצעות הפרקליטות) כי הרישום 'ישראלי' בסעיף הלאום בתעודת הזהות אינו משקף, אינו מתיישב ואף חותר תחת יסוד הקמתה של מדינת ישראל (יועז 19 במאי 2004). למעשה, המדינה חוששת כי הגדרת הלאום הישראלי תשמוט את הקרקע מתחת להגדרת הלאום היהודי, שהיא נסמכת עליה במסגרת האידאולוגיה הציונית. בתפיסתה העצמית של מדינת ישראל, קיומה 'מוצדק' כמדינה יהודית, אך הצדקתה תישמט אם היא תהיה מוגדרת כמדינה ישראלית. רק משום שמדינת ישראל אינה מכירה בלאומיות טריטוריאלית-חוקתית כהצדקה מספקת לקיומה של מדינה (לעומת צרפת וארצות הברית למשל, שזה בסיסן האידאולוגי-חוקתי) היא מחויבת מטעם עצמה להיות מוצדקת על בסיס של לאומיות אתנית-קהילתנית. משום כך היא חוששת מכל לגיטימציה להחלפת רישום 'יהודי' ברישום כ'ישראלי'.

כדי שהמדינה תבסס את עמדתה זו מבחינה משפטית היא נזקקת בכתב ההגנה להגדרה הבאה של לאומיות, שהיא מבססת אותה על הגדרת מילון: 'לאום' מוגדר במילון כ'עם, אומה; קיבוץ גדול של בני אדם המתייחסים למוצא אחד, לגורל משותף בתולדותיהם ועל פי רוב גם ללשון מדוברת אחת' (יועז 19 במאי 2004). אם כן, מדינת ישראל אינה מכירה בקיומם של לאומים שהם תוצר מדינה – מרבית הלאומים בעולם; אין היא מכירה בתהליך ההיסטורי שהיא עצמה חוללה – יצירת אומה ישראלית; ואין היא מכירה בזכות הדמוקרטית של אזרח בגיר להגדיר את השתייכותו הלאומית על פי בחירתו.

המקרה של עתירה זאת וכתב ההגנה מטעם המדינה חושף את המתח המתקיים במושג 'מדינה יהודית דמוקרטית', את קיומה בכוח של חלופה פוסט-ציונית טריטוריאלית-אזרחנית (אף אם מוגבלת מבחינות מסוימות, כמוסבר לעיל) ואת קיומה בפועל של העמדה הדומיננטית האתנו-לאומית של המדינה והזרם המרכזי הציוני. הפוסט-ציונות סיימה זה עתה את העשור הראשון לקיומה. תביעת 'אני ישראלי' פותחת את העשור השני של הפוסט-ציונות. המאזן

55. אף כי העותרים מציינים גם סקרים מדעיים, שבדקו את עמדת המיעוטים הלא יהודים בישראל כלפי זהותם הלאומית, ובהם הגדירו עצמם בין 32.8% ל-63.2% מן הנשאלים כישראלים.

הראשוני שלה אינו מורה על כיליונה אלא על טמיעתה – היא לא ירדה לטמיון אלא נטמעה עמוק במרקם התרבות הפוליטית בישראל. דומה כי יואב פלד אינו טועה בקבעו כי 'המתח ההולך וגובר בין היסוד היהודי ליסוד הדמוקרטי בתרבות הפוליטית הישראלית לא יאפשר לשילוב בין יהדות לדמוקרטיה להחזיק מעמד עד שנת המאה למדינה' (פלד 2001ג, עמ' 73). השאלה היא רק איזה משני יסודות אלה – יהדות או דמוקרטיה – יגבר. כי אם יגבר הראשון, ספק אם תחזיק המדינה מעמד עד שנת המאה שלה.

מקורות בעברית

- אבירם, רוני, 1999. לנווט בסערה: חינוך בדמוקרטיה פוסט־מודרנית, מסדה, תל אביב.
- אבנרי, אורי, 1969. מלחמת היום השביעי, דף חדש, תל אביב.
- אבנרי, אורי, 10 בינואר 1997. 'מודל של ישראל אחרת – ארבעים שנה ל"מנשר העברי"', הארץ – תרבות וספרות, עמ' 17.
- אבנרי, אורי, 22 באוגוסט 2003. 'פוסט־ציוני עם תעודה', מכתב למערכת הארץ, עמ' 8.
- אגסי, יוסף, 1984. בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית, פפירוס, תל אביב.
- אגסי, יוסף, יהודית בובר ומשה ברנט. 1991. מיהו ישראלי, כיוונים, רחובות.
- אהרונוסון, שלמה, 1996א. 'הפוסט־ציונות והשלום' גש, 132, עמ' 104-107.
- אהרונוסון, שלמה, 1996ב. 'ציונות ופוסט־ציונות: ההקשר היסטורי־אידאולוגי', בתוך: יחיעם וייץ (עורך), בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 291-309.
- אוחנה, דוד, 2003. 'מדינת ישראל לא חייבת להתקיים בכל תנאי ...' (שיחה עם יונה הדר), נתיב, 1, 90.
- אוסצקי־לזר, שרה, אסעד גאנם ואילן פפה (עורכים), 1999. 7 דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל, המכון לחקר השלום, גבעת תביבה.
- אופז, חיים (עורך), 1995. לכשיבוא שלום: השפעות והיבטים חברתיים, משרד החינוך, ירושלים.
- אופיר, עדי (עורך), 1999. חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- אופיר, עדי, 2001. 'פוסט־ציונות', בתוך: עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 256-280.
- אזולאי, אריאלה ועדי אופיר, 2002א. 'מילון מקוצר לאזרחות', בתוך: אריאלה אזולאי ועדי אופיר (עורכים), ימים רעים, רסלינג, תל אביב, עמ' 23-43.
- אזולאי, אריאלה ועדי אופיר, 2002ב. 'שיירים של אירופה', בתוך: אריאלה אזולאי ועדי אופיר (עורכים), ימים רעים, רסלינג, תל אביב, עמ' 195-207.
- אייזנשטדט, שמואל נח, 1996. 'המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבתר־מהפכנית', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), הציונות –

- פולמוס בין זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 1-30.
- אייזנשטדט, שמואל נח, 2004. תמורות בחברה הישראלית, גלי צה"ל - האוניברסיטה המשודרת, תל אביב.
- אלבוים-דרור, רחל, 1997. "חופשיים מן השוביניסמוס הלאומי": על הרצל בראי פוסט-ציוני'. עיתון 77, 208, עמ' 17-19, 42.
- אלוני, שולמית, 21 בנובמבר 1997. 'בחזרה לעצמאות', הארץ, עמ' ב1.
- אלמוג, עוז, 1997. 'האמונה הדמוקרטית', פנים, 2, עמ' 20-10.
- אלמוג, עוז, 1999. 'מזכותנו על ארץ ישראל לזכויות האזרח ומדינה יהודית למדינת חוק: מהפכת המשפט בישראל ומשמעויותיה התרבותיות', אלפיים, 18, עמ' 77-132.
- אמיר, שמואל, 2004. 'מאה שנות ציונות: אפולוגטיקה מול ביקורת פוסט-ציונית', בתוך: שמואל אמיר (עורך), אידאולוגיה ופוליטיקה - קובץ מאמרים, סלוצקי, תל אביב, עמ' 11-33.
- אפשטיין, אלק, 2003. 'שקיעת הסוציולוגיה הישראלית', תכלת, 15, עמ' 89-117.
- בויאריין, דניאל ויונתן בויאריין, 1994. 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', תיאוריה וביקורת, 5, עמ' 79-104.
- ביילין, יוסי, 2004. 'פוסטציונות', בתוך: הא"ב שלי: לכסיקון פוליטי, אתר http://www.shahar-movement.co.il/lexicon_lexicon_main.asp?topic_id=9&sub_topic_id=67
- בית משפט השלום בירושלים, 14 בספטמבר 2004. פסק דין א 005665/02, ירושלים.
- בלבן, אברהם, 1995. גל אחר בספרות העברית: סיפורת עברית פוסטמודרניסטית, כתר, ירושלים.
- בן-אליעזר, אורי, 2003. 'החברה הצבאית והחברה האזרחית בישראל: גילויים של אנטי-מיליטריזם וניאו-מיליטריזם בעידן פוסט-הגמוני', בתוך: מאג'ד אלהאג' ואורי בן-אליעזר (עורכים), בשם הבטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה, הוצאת פרדס ואוניברסיטת חיפה, חיפה, עמ' 29-76.
- בן-ישראל, חדוה, 1996. 'תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), הציונות - פולמוס בין זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 203-222.
- בן-סימון, דניאל, 10 במאי 2004. 'הפוסט ציונים האמיתיים', הארץ, עמ' ב1.
- בן-עמוס, אבנר, 2002. היסטוריה, זהות וזכרון: דימויי עבר בחינוך הישראלי, רמות, תל אביב.
- בן רפאל, אליעזר, 2001. זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר.
- בנבנישתי, מירון ונמרוד גורן (עורכים), 2002. הבוקר למחרת: עידן השלום - לא אוטופיה, כרמל והמכון למחקר על שם הרי"ס' טרומן, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

- בר-און, מרדכי, 1996. 'פוסט-ציונות ואנטי-ציונות: הבחנות, הגדרות, מיון הסוגיות וכמה הכרעות אישיות', בתוך: פנחס גינזר ואבי בראלי (עורכים), הציונות – פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 475-508.
- בר-גל, יורם, 1999. 'על זקני השבט, הממשיכים והחדשים בגיאוגרפיה הישראלית', אופקים בגיאוגרפיה, 51, עמ' 39-7.
- בר-גל, יורם, 2002. 'מפות ולאומיות: קריאה מחודשת ב"אטלס ישראל"', אופקים בגיאוגרפיה, 55, עמ' 29-8.
- בריק, מנחם, 1986. 'אחרי הציונות', סימן קריאה, 19, עמ' 21-29.
- ברק, אהרון, 2000. 'מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית', עיוני משפט, 24, 1, עמ' 14-9.
- ברק-ארו, דפנה, 2003. משפטי מפתח: ציוני דרך בבית המשפט העליון, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, תל אביב.
- גביוון, רות, 1998. המהפכה החוקתית – תיאור מציאות או נבואה המגשימה עצמה?, המכון לדמוקרטיה, ירושלים.
- גביוון, רות, 2002. 'המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה', תכלת, 13, עמ' 88-50.
- גביוון, רות ודפנה הקר (עורכות), 2000. השסע היהודי-ערבי בישראל – מקראה, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- גוטוויין, דניאל, 2002. 'פוסט-ציונות והמעמד הבינוני - עלייתם ושקיעתם?', כיוונים חדשים, 6, עמ' 13-34-13.
- גוטוויין, דניאל, 2003. 'פוסט-ציונות, מהפכת ההפרטה והשמאל החברתי', בתוך: טוביה פרילינג (עורך), תשובה לעמית פוסט-ציוני, ידיעות אחרונות: ספרי חמד, תל אביב, עמ' 273-243.
- גולדברגר, דורית, 2002. 'הפולמוס הפוסט-ציוני בעיתונות הישראלית בשנים 1994-1998', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.
- גולן, אבירמה, 24 בספטמבר 1999. 'מוסקווה לא מאמינה בציונות', הארץ, עמ' 7.
- גור זאב, אילן (עורך), 1999. מודרניות, פוסטמודרניות וחינוך, רמות, תל אביב.
- גור זאב, אילן, 2004. לקראת חינוך לגלותיות רב-תרבותית, רסלינג, תל אביב.
- גורביץ, דוד, 1997. פוסטמודרניות: תרבות וספרות בסוף המאה העשרים, דביר, תל אביב.
- גורלי, משה, 28 בדצמבר 2003. 'העותרים מבקשים מבג"ץ להכיר בזכות הרישום של הלאום הישראלי', הארץ, עמ' 3.
- גורני, יוסף, 2003. 'הציונות כאידיאה מתחדשת', בתוך: פרילינג, טוביה (עורך), תשובה לעמית פוסט-ציוני, ידיעות אחרונות: ספרי חמד, תל אביב, עמ' 457-480.
- גילרמן, דנה, 29 באפריל 2003. 'בברלין הכרזנו על הפוסט-ציונות', הארץ – גלריה, עמ' 3.

גינזסר, פנחס ואבי בראלי (עורכים), 1996. הציונות – פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר.

גלבר, יואב, 6 באוקטובר 1995. 'פוסט-ציונות או אנטי-ציונות?', כל העיר, עמ' 71.

גלבר, יואב, 2003. 'לשינוי פניה של החברה הישראלית', נתיב, 1, 90.

גלבר, ארנסט, 1994. לאומים ולאומיות, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב.

גרוס, אייל, 2003. 'גלובאליזציה קווירית וזכויות אדם: דנה אינטרנשנל/אמנסטי אינטרנשנל',

תיאוריה וביקורת, 23, עמ' 227-236.

גרפינקל, אבי, 30 בינואר 2003. 'גאולה, או גאולה', מוסף הארץ, עמ' 34-36.

גרין, נורית, אורלי לובין וג'אד נאמן, 1998. מבטים פיקטיביים על הקולנוע הישראלי,

האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב.

דובדבני, שמוליק, 4 בנובמבר 2001. 'כבר לא הולך בשדות; על המהגר החדש בסרטו של

דובר קוסאשווילי, "חתונה מאוחרת", Y-net.

דוידזון, אורי, 1999. 'ציונות ופוסט-ציונות', במפנה, 28, עמ' 9-12.

דון-יחיה, אליעזר וברוך זיסר, 1999. 'דמוקרטיה כנגד לאומיות: ישראל כמקרה חריג',

תרבות דמוקרטית, 1, עמ' 9-22.

דיין, אריה, 13 ביוני 2002. 'לא רוצים זהות יהודית, לא רוצים מדינה יהודית', הארץ.

דירקטור, רותי, 1998. 'האומנות הישראלית', בתוך: אהרני שרה (עורכת), אישים ומעשים

בישראל: ספר היובל.

דירקטור, רותי, 2004. 'אמנות ישראלית עכשווית – קווים לדמותה', באתר: http://www.saltarbutartzi.org.il/_Articles/Article.asp?CategoryID=134&ArticleID=101

הברמאס, יורגן, 2001. 'הקונסטלציה הפוסט-לאומית ועתיד הדמוקרטיה', בתוך: הקונסטלציה

הפוסט-לאומית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 37-109.

הורקהיימר, מקס, 1993. 'תיאוריה מסורתית וביקורתית', בתוך: מיכאל מידן ואברהם

יסעור (עורכים), ת. ו. אדורנו ומ. הורקהיימר אסכולת פרקנפורט – מבחר, ספריית

פועלים, תל אביב.

הלד, דיוויד, 1998. 'דמוקרטיה: מערי מדינה לסדר קוסמופוליטי?', בתוך: בנימין נויברגר

ואילנה קופמן (עורכים), דמוקרטיה ודמוקרטיזציה, קובץ מאמרים, כרך א, האוניברסיטה

הפתוחה, תל אביב, עמ' 122-165.

הליכוד, ינואר 2003. מצע הליכוד, בהירות לכנסת השש עשרה. http://www.knesset.gov.il/elections16/heb/lists/plat_16.htm

הנטינגטון, סמואל, 2003. התנגשות הציביליזציות (תרגום: דוד בן נחום), מרכז שלם,

ירושלים. <http://www.jafi.org.il/education/ivrit/achert/kivun20.html#3>

הרצוג, זאב, 29 באוקטובר 1999. 'אמת מארץ הקודש', מוסף הארץ.

וולק, דביר, 10 ביוני 2004. 'על דג נחש', [http://www.mixer.co.il/Article/?ArticleID=](http://www.mixer.co.il/Article/?ArticleID=124605&sid=49)

[124605&sid=49](http://www.mixer.co.il/Article/?ArticleID=124605&sid=49)

- וייס, ארוז, 1999. 'מחברות למחקר ולבקורת', בתוך: עדי אופיר (עורך), 1999. חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 301-311.
- וייץ, יחיעם, 1996. בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- ורשבסקי, מיכאל, 1998. 'אין פוסט-ציונות', מצד שני, 15, עמ' 2-3.
- זנד, שלמה, 2002. 'הפוסט-ציוני כסוכן זכרון "לא מורשה" - על מבני יצור העבר בישראל', אלפיים, 24, עמ' 212-231.
- זנד, שלמה, 2 ביוני 2004. 'על יהודים ועל אחרים', הארץ, עמ' 2.
- זנד, שלמה, 2004. ההיסטוריון, הזמן והדמיון: מאסכולת האנאל ועד הרוצח הפוסט-ציוני, עם עובד, תל אביב.
- זנדברג, אסתר, 13 באפריל 2003. 'מוואנונו עד טופז', הארץ, עמ' 2.
- חבר, חנן, 1999. ספרות שנכתבת מכאן: קיצור הספרות הישראלית, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- חבר, חנן, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), 2002. מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, מכון ון ליר, ירושלים.
- חזוני, יורם, 1996. 'עוז לפורענות בטרם תמורה: הפוסט-ציונות עדיין חוגגת', תכלת, 1, עמ' 64-79.
- חינסקי, שרה, 1994. 'שתיקת הדגים: מקומי ואוניברסלי בשיח האמנות הישראלי', תיאוריה וביקורת, 4, עמ' 105-122.
- טאוב, גדי, 25 באפריל 2001. 'תרגיל בהומור מקאברי על חשבון הציונות הלאומית', מעריב - ספרות וספרים, עמ' 24.
- טאוב, גדי, 2002. 'פוסט-ציונות: הקשר הצרפתי-אמריקני-ישראלי', מקרוב, 8, עמ' 89-104.
- יהושע, א"ב, 1984. בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות, שוקן, ירושלים.
- יובל-דיויס, נירה, 1977. מצפן: הארגון הסוציאליסטי בישראל. מחקרים בסוציולוגיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- יועז, יובל, 19 במאי 2004. 'הפרקליטות: לאום "ישראלי" חותר תחת המדינה', וואלה חדשות.
- יועז, יובל, ועמירם ברקת, 27 בינואר 2005. 'היועץ המשפטי מזוז החליט: קרקעות קק"ל ישווקו גם לערבים', הארץ, עמ' א-2א1.
- יעקובסון, אלכסנדר, 30 במאי 2004. 'אם רק חלק ישראלים, השאר אינם', הארץ, עמ' 2.
- יעקובסון, אלכסנדר ואמנון רובינשטיין, 2003. ישראל ומשפחת העמים, שוקן, ירושלים.
- יפתחאל, אורן, 2002. 'חמור אתנוקרטי עם דבשת דמוקרטית', פנים, 20, עמ' 43-54.
- יפתחאל, אורן ואלכסנדר (סנדי) קידר, 2000. 'על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי', בתוך: יהודה שנהב (עורך), מרחב, אדמה, בית, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 18-51.

- יפתחאל, אורן, אסעד גאנם ונדים רוחאנא, 2000. 'האם תיתכן "דמוקרטיה אתנית"? יהודים, ערבים והמשטר הישראלי', ג'מעה, ו, עמ' 58-78.
- יפתחאל, אורן וארו צפדיה, 2004. 'מדינה, מרחב והון: מהגרים בישראל וריבוד חברתי-מרחבי', בתוך: דני פילק ואורי רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי, מכון ון ליר, ירושלים, עמ' 197-221.
- ישי, יעל, 2003. בין גיוס לפיוס: החברה האזרחית בישראל, כרמל, ירושלים.
- כהן, אריק, 1996. 'ישראל כחברה פוסט-ציונית', בתוך: דוד אותנה ורוברט ויסטריך (עורכים), מיתוס וזכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ירושלים, עמ' 156-169.
- כהן, אשר וברוך זיסר, 2002. מהשלמה להסלמה: השסע הדתי חילוני בפתח המאה העשרים ואחת, שוקן, ירושלים.
- לאור, יצחק, 29 באוקטובר 1997. 'מה שהיה (י)היה', הארץ - ספרים, מדור מכתבים.
- לביארי, שירי, 12 בספטמבר 2004. 'אלכסנדר סנד, 1921-2004', הארץ, עמ' 8.
- לובין, אורלי, 2003. אשה קוראת אישה, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה.
- לוי, יגיל, 2004. צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- לויין, ישראל ל' ועמיתיו מזר (עורכים), 2001. הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא, יד יצחק בן-צבי ומרכז דינור, ירושלים.
- לומסקי-פדר, עדנה ותמר רפופורט, 2000. 'להשאר בארץ או לעזוב? - אתגור האתוס הציוני בסיפורי עליה', מגמות, מ, 4, עמ' 571-590.
- ליבלר, איזי, 2000. קץ החלום? פוסטציונות כאיום על העתיד היהודי, מכון הקונגרס היהודי העולמי, ירושלים.
- ליבמן (צ'רלס), ישעיהו, 2001. 'מלחמת התרבות בישראל - מיפוי חדש', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 249-264.
- ליבנה, נרי, 21 בספטמבר 2001. 'עלייתה ונפילתה של הפוסט ציונות', מוסף הארץ, עמ' 18-21.
- ליוטר, ז'אן-פרנסוא, 1999. המצב הפוסטמודרני, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- ליסק, משה, 1996. 'סוציולוגים ביקורתיים וסוציולוגים ממסדיים בקהילה האקדמית הישראלית: מאבקים אידיאולוגיים או שיח אקדמי ענייני?', בתוך: פנחס גינור ואבי בראלי (עורכים), הציונות - פולמוס בין זמננו: גישות מחקריות ואידיאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 60-98.
- מאוטנר, מנחם, 1998. 'המשפט כתרבות: לקראת פרדיגמה מחקרית חדשה', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, רמות - אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, עמ' 545-587.
- מבט לחדשות, 10 בנובמבר 2003. הערוץ הראשון של הטלוויזיה.

- מוצפי-האלר, פנינה, 2002. 'אינטלקטואלים מזרחים 1946-1951: הזהות האתנית וגבולותיה', בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 152-190.
- מוריס, בני, 2001 (1989). 'היסטוריונים ישנים והיסטוריונים חדשים', תיקון טעות, עם עובד, תל אביב, עמ' 23-41.
- מטיאש, יהושע ונעמה צבר-בן יהושע, 2004. 'רפורמות בתוכנית הלימודים בחינוך הממלכתי והמאבק על הזהות', מגמות, מג, 1, עמ' 84-104.
- מכמן, דן (עורך), 1997. פוסט-ציונות והשוואה: הפולמוס הציבורי הישראלי בנושא הפוסט-ציונות בשנים 1993-1996, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- מרגלית, דן, 15 באוקטובר 1995. 'על ציונות, פוסט-ציונות ואנטי-ציונות' - רב-שיח בהנחיית דן מרגלית, הארץ, עמ' ב-54.
- נבות, דורון, 2002. 'שאלת הדמוקרטיה של מדינת ישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- נווה, אייל ואסתר יוגב, 2002. היסטוריות: לקראת דיאלוג עם האתמול, בבל, תל אביב.
- נויברגר, בנימין, 1999. 'דמוקרטיה עם ארבעה כתמים', פנים, 9, עמ' 104-108.
- נועם, רוד, 1996. 'הציונות הדתית בעידן הפוסט', נקודה, 198, עמ' 66-71.
- סברסקי, שלמה, 2004. 'ישראל במרחב הגלובלי', בתוך: דני פילק ואורי רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 57-83.
- סופר, ששון, 2001. לידתה של המחשבה המדינית בישראל, שוקן, תל אביב.
- סילברסטיין, לורנס ג', 1996. 'היסטוריונים חדשים וסוציולוגים ביקורתיים בין פוסט-ציונות לפוסט-מודרניזם', תיאוריה וביקורת, 8, עמ' 105-122.
- סמוחה, סמי, 1996. 'דמוקרטיה אתנית: ישראל כאב טיפוס', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), הציונות - פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 277-311.
- סמוחה, סמי, 2000. 'המשטר של מדינת ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה או דמוקרטיה אתנית?', סוציולוגיה ישראלית, ב, 2, עמ' 565-630.
- סמית, אנתוני ד', 2003. האומה בהיסטוריה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.
- סעיד, אדוארד, 2000. אוריינטליזם, עם עובד, תל אביב.
- עברון, בועז, 1988. החשבון הלאומי, דביר, תל אביב.
- ענברי, אסף, 10, 17 ו-24 בספטמבר 1999. 'סוף עונת החילונים', סדרה בשלושה חלקים, מוסף הארץ.
- עתירה בבג"ץ 11286/03, 2003. עתירת "אני ישראלי", באתר האינטרנט 'חופש': <http://www.hofesh.org.il/>
- פורר, רוני, 2002. הציור הישראלי מאימפרסיוניזם לפוסט-ציונות, עין הפיל, תל אביב.
- פייגה, מיכאל, 2002. שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל, מאגנס, ירושלים.

- פיינר, שמואל, 2002. מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- פילק, דני, 1996. 'פוסט-פופליזם בישראל: המודל הדרום-אמריקני של נתניהו 96', תיאוריה וביקורת, 9, עמ' 217-232.
- פילק, דני ואורי רם (עורכים), 2004. שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובאלי, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים.
- פינקלשטיין, ישראל וניל אשר סילברמן (2003), ראשית ישראל: ארכאולוגיה מקרא וזיכרון היסטורי, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.
- פלד, יואב, 1994. 'גלות דה-לוקס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בווארין ורוז'קרקוצקין', תיאוריה וביקורת, 5, עמ' 133-139.
- פלד, יואב, 1999. 'הציונים המודאגים', תיאוריה וביקורת, 15, עמ' 135-144.
- פלד, יואב (עורך), 2001. ש"ס – אתגר הישראליות, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- פלד, יואב, 2001. 'חידה ושמה ש"ס', בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות, ידיעות אחרונות, תל אביב, עמ' 52-74.
- פלד יואב, 2001. 'האם תהיה מדינת ישראל מדינת כל אזרחיה בשנת המאה שלה?', מחקרי משפט, יז, 1, עמ' 73-90.
- פלד, יואב וגרשון שפיר, 2000. 'משיח החלוציות לשיח של זכויות: זהות ואזרחות בישראל', בתוך: חנה הרצוג (עורכת), – חברה במראה: לזכרו של יונתן שפירא, רמות – אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, עמ' 515-537.
- פלד, יואב ועדי אופיר (עורכים) 2001. מחברה מגויסת לחברה אזרחית?, מכון ון ליר, ירושלים.
- פלדמן, יעל, 2002. ללא חדר משלהן: מגדר ולאומיות ביצירותיהן של סופרות ישראליות, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- פסטרנק, רחל ושלמה צדקיהו (עורכים), 1994. עידן חדש או אבדן דרך: ישראלים מדברים על השלום, איתאב, תל אביב.
- פפה, אילן, 1996. 'הציונות במבחן התיאוריה של הלאומיות והמתודה ההיסטוריוגרפית', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), הציונות – פולמוס בין זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 223-263.
- פפה, אילן, 1996. 'סדר יום חדש להיסטוריה החדשה', תיאוריה וביקורת, 8, עמ' 123-137.
- פפה, אילן, 1997. 'סוציולוגיה פוסט-ציונית', בתוך: מכמן, דן (עורך), פוסט-ציונות והשוואה: הפולמוס הציבורי הישראלי בנושא הפוסט-ציונות בשנים 1993-1996, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, עמ' 62 (במקור: הארץ, 28 בינואר 1994).
- פרידמן, מרשה, 1998. 'מחשבות על פוסט-ציונות', נגה, 33, עמ' 19.
- פרילינג, טוביה, 2003. תשובה לעמית פוסט-ציוני, ידיעות אחרונות: ספרי חמד, תל אביב.

- פרס, יוחנן, 1994. 'מה יעשה השלום לחברה הישראלית', בתוך: רחל פסטרנק ושלמה צדקיהו (עורכים), עידן חדש, או, אבדן דרך: ישראלים מדברים על שלום, איתאב, תל אביב, עמ' 123-128.
- פרס, שמעון, 1993. המזרח התיכון החדש: מסגרת ותהליכים לעידן של שלום, סטימצקי, בני ברק.
- צוקרמן, משה, 1994. שואה בחדר האטום: 'השואה' בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ, הוצאה פרטית, תל אביב.
- צימרמן, משה, 1999. "פוסט-ציונים" ופוסט-ציונים', בתוך: עדי אופיר (עורך), המישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 487-495.
- צפדיה, ארו, 2002. 'המרחב הישראלי בעידן השלום: בין כוחות לאומיים לכוחות כלכליים', בתוך: מירון בנבנישתי ונמרוד גורן (עורכים), הבוקר למחרת: עידן השלום – לא אוטופיה, כרמל והמכון למחקר על שם הרי"ס טרומן, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 257-322.
- קדר, יאיר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), 2003. מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומוריסטיים. הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- קימרלינג, ברוך, 2000. 'חקיקה ושפיטה בחברת מהגרים-מתיישבים', מחקרי משפט, 16, 1, עמ' 17-36.
- קימרלינג, ברוך, 2001. קץ שלטון האחוסלים, כתר, ירושלים.
- קימרלינג, ברוך, 2004. מהגרים מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, עלמא – עם עובד, תל אביב.
- קלדרון, ניסים, 2000. פלורליסטים בעל כורכם: על ריבוי התרבויות של הישראלים, זמורה ביתן, חיפה.
- קמיר, אורית, 2004. שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, כרמל, ירושלים.
- קרפל, מוטי, 2003. המהפכה האמונית. שקיעתה של הציונות ועלייתה של האלטרנטיבה האמונית, לכתחילה, אלון שבות.
- רבינוביץ, דני והאולה אבו בקר, 2002. הדור הזקוף, כתר, ירושלים.
- רביצקי, אביעזר, 1997. 'דתיים וחילונים בישראל – מלחמת תרבות פוסט-ציונית?', אלפיים, 14, עמ' 970-980.
- רוזנהק, זאב, 1996. מדיניות השיכון והערבים בישראל, מכון פלורסהיימר לחקר מדיניות, ירושלים.
- רוזנטל, רוביק, 2002. 'התינוק הישראלי באמבטיה העברית', פנים, 20, עמ' 63-71.
- רוניגר, לואיס ומיכאל פייגה, 1993. 'תרבות הפראיר וזהות הישראלית', אלפיים, 7, עמ' 118-132.
- רוקוקוצקין, אמנון, 1993 ו-1994. 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת, 4, עמ' 23-65; תיאוריה וביקורת, 5, עמ' 113-132.

- ריינר, אפרים, 8 באוגוסט 2001. 'הפרטה פוסט־ציונית', הארץ, עמ' 11.
- רכס, אלי, 2002. 'הערבים בישראל לאחר תהליך אוסלו: לוקליזציה של המאבק הלאומי', בתוך: חיים גרבר ואלי פודה (עורכים), יחסי יהודים-ערבים בארץ ישראל/פלסטין המזרח החדש, מג, עמ' 275-303.
- רם, אורי, 1993. 'החברה ומדע־החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל', עמ' 7-39, בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: הבטים ביקורתיים, ברירות, תל אביב.
- רם, אורי, 8 ביולי 1994. 'הוויכוח הפוסט־ציוני: חמש הערות הבהרה', דבר.
- רם, אורי, 1996א. 'הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי; בן ציון דינור וזמנו', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), הציונות – פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר, עמ' 126-159.
- רם, אורי, 1996ב. 'זכרון וזהות: סוציולוגיה של ויכוח ההיסטוריונים בישראל', תיאוריה וביקורת, 8, עמ' 9-32.
- רם, אורי, 1996ג. "בחירות 1996: תדמיות וקמיעות", תיאוריה וביקורת, 9, עמ' 199-207.
- רם, אורי, 1999א. 'זכות השכחה', בתוך: עדי אופיר (עורך), חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 349-357.
- רם, אורי, 1999ב. 'בין הנשק והמשק: הפוסט־ציונות הניאו־ליברלית בעידן הגלוקאלי, סוציולוגיה ישראלית, ב, 1, עמ' 99-145.
- רם, אורי, 2003. 'ה־M הגדולה: מקדונלד'ס והאמריקניזציה של ישראל', תיאוריה וביקורת, 23, עמ' 179-212.
- רם, אורי, 2004. 'מעמדות בישראל: גלובאליזציה והמבנה החברתי', בתוך: יצחק הרצוג ורובי נתנון (עורכים), איך יוצאים מזה: פתרונות כלכליים וחברתיים למשק במשבר, ספר, תל אביב, עמ' 230-256.
- רם, אורי, 2005. 'הגלובאליזציה של ישראל: מקורולד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים, רסלינג, תל אביב.
- שביד, אליעזר, 1994. 'האם אנו חיים בעידן 'פוסט־מודרני'?', כיוונים, 7, 44, עמ' 7-27.
- שביד, אליעזר, 1995א. 'למהותה ולרקעה של הפוסט־ציונות', גשר, 131, עמ' 18-36.
- שביד, אליעזר, 1995ב. 'ישראל כמדינה יהודית־דמוקרטית – היבטים היסטוריים ועיוניים', אלפיים, 11, עמ' 78-89.
- שביד, אליעזר, 1996א. "מעבר" לכל – מודרניות, ציונות, יהדות', בתוך: הציונות שאחרי הציונות, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 35-55.
- שביד, אליעזר, 1996ב. 'ציונות בעידן הפוסט־מודרניסטי', הציונות שאחרי הציונות, מוסד ביאליק, ירושלים.
- שביט, ארי, 6 בפברואר 2004. 'המאיון הרדיקאלי העליון', הארץ, עמ' 11.

- שבט, זאב ואפרים יער, 2004. 'מצוקותיה של האוטופיה: מבט מחודש', מפנה, 44, עמ' 4-12.
- שגב, תום, 1991. המיליון השביעי: הישראלים והשוואה, כתר, ירושלים.
- שגב, תום, 3 במרס 1996. 'הרצל - הפוסט-ציוני הראשון', הארץ, עמ' 11.
- שגיא-שויצר, אבי, 1996. 'הציונות הדתית בעידן הפוסט', נקודה, 198, עמ' 66-68.
- שוורץ, יגאל, 1995. 'הסיפורת העברית: העידן שאחרי', אפס שתיים, 3, עמ' 7-15.
- שוחט, אלה, 1991. הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה, ברירות, תל אביב.
- שוחט, אלה, 2001. זכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב תרבותית, בימת קדם לספרות, תל אביב.
- שטרית, שלום סמי, 2004. המאבק המזרחי בישראל 1948-2003, עם עובד, תל אביב.
- שטרנהל, זאב, 1996. בנין אומה או תקון חברה, עם עובד, תל אביב.
- שטרנהל, זאב, 20 ביוני 2003. 'פוסט-ציונות התנחלותית', הארץ, עמ' 11.
- שכנר, נתן, 2004. 'אמת מארץ ישמעאל: פוסט-ציונות ב'מכאן ומכאן', קשת החדשה, 19, עמ' 160-178.
- שלג, יאיר, 24 ביוני 2004. 'יש פחות יהודים, אבל הם חיים יותר טוב', הארץ, עמ' 3.
- שמיר, רונן, 1996. 'חברה, יהדות ופנדמנטליזם דמוקרטי', בתוך: דפנה ברק-ארוז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטיה, רמות, תל אביב, עמ' 241-260.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב.
- שפיר, גרשון, 1993. 'קרקע, עבודה ואוכלוסיה בקולוניזציה הציונית: היבטים כלליים ויחודיים', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ברירות, תל אביב, עמ' 104-119.
- שפירא, אניטה, 1997. 'בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של נרטיב היסטורי?', אלפיים, 14, עמ' 207-231.
- שפירא, יאיר, 1997. 'בשבח הפוסט-ציונות', נקודה, 204, עמ' 42-43.
- שקד, גרשון, 2003. 'הזכרון הקולקטיבי מול הפוסט-ציונות', כיוונים חדשים, 9, עמ' 23-34.
- שרגאי, נדב, 17 במאי 2004. 'מזל שהם קיימים', הארץ, עמ' 4.

מקורות באנגלית

- Avnery, Uri, 1968. *Israel without Zionism: A Plan for Peace in the Middle East*, Simon and Schuster, New York, NY.
- Barzilai, Gad, 2004. *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.
- Bell, Daniel, 1960. *The End of Ideology*, Free Press, Glencoe, Ill.
- Billing, Michael, 1995. *Banal Nationalism*, Sage, New York, NY

- Boger, Hagit, 1996. 'Post-Zionist Discourse and the Israeli National Consensus: What Has Changed?', *Response*, 66, pp. 28-44.
- Ehrlich, Avishai, 2003. 'Zionism, Anti-Zionism, Post-Zionism', in: Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London, pp. 63-97.
- Feldt, Jakob, 2004. *The Israeli Memory Struggle: History and Identity in the Age of Globalization*. Ph.D. Dissertation submitted to The Institute for Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, Copenhagen.
- Fuhrer, Ronald, 1998. *Israeli Painting: From Post-Impressionism to Post-Zionism*, Overlook Press, New York, NY.
- Ghanem, As'ad, 2003. 'Zionism, Post-Zionism and Anti-Zionism in Israel: Jews and Arabs in Conflict over the Nature of the State', in: Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London, pp. 98-116.
- Guibernau, Montserrat, 1996. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Polity Press, Cambridge.
- Guibernau, Montserrat, 1999. *Nations without States: Political Communities in a Global Age*, Polity Press, Cambridge.
- Gurr, Ted, 2000. *Peoples versus States*, USIP, Washington, DC.
- Harel, Alon, 2000. 'Liberalism Versus Jewish Nationalism: A Case for the separation of Zionism and the State', *Democratic Culture*, 3, pp. 89-110.
- Hazon, Yoram, 2000. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, Basic Books, New York, NY.
- Herzog, Hanna, 2003. 'Post-Zionist Discourse in Alternative Voices', in: Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London, pp. 153-167.
- Hobsbawm, Eric, 1990. *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge UP, Cambridge.
- Israel Studies Forum, 2003. Vol. 19, Issue 1.
- Keating, Michael, 2004. *Plurinational Democracy, Stateless nations in a Post-Sovereignty Era*, Oxford University Press, New York, NY.
- Kelman, Herbert C., 1998. 'Israel in Transition from Zionism to Post-Zionism', *Annals of the American Academy*, 555, pp. 46-61.
- Kemp, Adriana, David Newman, Uri Ram and Oren Yiftachel (eds.), 2004. *Israelis in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*, Sussex Academic Press, Sussex.

- Lerner, Michael, 1998. 'Post-Zionism: Restoring Compassion, Overcoming Chauvinism', *Tikkun*, Vol. 38, No. 2, pp. 33-38.
- Levine, Mark, 1996. 'Is Post-Zionism Postmodern?', *Response*, 66, pp. 14-27.
- Liebman, Charles and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Jewish Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Lustick, Ian, 2003. 'Zionist Ideology and Its Discontents', *Israel Studies Forum*, Vol. 19, No. 1, pp. 98-103.
- Minahan, James, 1996. *Nations Without States: A Historical Dictionary of Contemporary National Movements*, Greenwood Press, Westport, CT.
- Newman, David, 2004. 'Territorial Identities in a Deterritorialized world: From National to Post-national Territorial Identities in Israel/Palestine', In: Adriana Kemp, David Newman, Oren Yiftachel & Uri Ram (eds.), *Living on the Margins: Citizenship and Identity in Contemporary Israel*, Sussex Academic Press, Sussex.
- Nimni, Ephraim, 2003. *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London.
- Nimni, Ephraim, 2003. 'From Galut to T'futsot: Post-Zionism and the Dislocation of Jewish Diasporas', in: Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London, pp. 117-152.
- Orr, Akiva, 1994. *Israel: Politics, Myths and Identity Crises*, Pluto Press, London.
- Pappe, Ilan, 1997. 'Post Zionist Critique of Israel and the Palestinians', Parts 1-3, in: *Journal of Palestine Studies*, 26, 2, pp. 29-41; 26, 3, pp. 37-43; 26, 4, pp. 60-69.
- Podeh, Elie, 2001. *The Arab-Israeli Conflict in Israeli History Textbooks, 1948-2000*, Bergin and Garvey, Westport, CT.
- Ram, Uri, 1995. *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*, SUNY Press, New York, NY.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 1997. 'Bi-Nationalism is the Solution', *News From Within*, Vol. VIII, No. 9, pp. 19-21.
- Rouhana, Nadim N. and Nimer Sultany, 2003. 'Redrawing the Boundaries of Citizenship: Israel's New Hegemony', *Journal of Palestine Studies*, 33, 1, pp. 5-22.
- Scholte, Jan Aart, 2000. *Globalization: A Critical Introduction*, McMillan, London.
- Segal, Rafi and Eyal Weizman, 2003. *A Civilian Occupation: The Politics of Israeli Architecture*, Verso, London.
- Segev, Tom, 2003. *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel*. Owl Books, New York, NY.

- Shafir, Gershon and Yoav Peled, 2002. *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge UP, Cambridge.
- Shalev, Michael, 1992. *Labour and the Political Economy of Israel*, Oxford UP, Oxford.
- Shalev, Michael, December 2003. 'Placing Class Politics in Context: Why is Israel Welfare State so Consensual?', Michael Shalev internet site.
- Shapira, Anita and Derek Jonathan Pensler, 2001. *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, Frank Cass, London.
- Sharan Shlomo (ed.), 2003. *Israel and the Post-Zionists: A Nation at Risk*, Sussex Academic Press, Sussex.
- Silberstein, Laurence J., 1999. *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Society*, Routledge, London.
- The Economist*, April 25th 1998. 'A Survey of Israel: After Zionism', pp. 4-18.
- United Nations, 2004. *Human Development Report 2004*, UNP, New York, NY.
- Weiss, Meira, 2005. *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*, Stanford University Press, New York, NY.
- Wheeler, Deborah L., 2003. 'Does Post-Zionism has a Future?', in: Laura Zitttrain Eisenberg (ed.), *Traditions and Transitions in Israel Studies – Books on Israel*, Vol. VI, SUNY Press, New York, NY, pp. 159-180.
- Yacobi, Haim, 2004. *Constructing a Sense of Place: Architecture and the Zionist Discourse*, Ashgate, Aldershot.
- Yuval-Davis, Nira, 2003. 'Conclusion: Some Thoughts on Post-Zionism and the Construction of the Zionist Project', in: Ephraim Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*, Zed Books, London, pp. 182-196.
- Zimmerman, Moshe, 2001. 'Hannah Arendt, The Early "Post-Zionist"', in: Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 181-193.
- Zionism, Encyclopedia4U, internet site.