

הניאור־ציונות: דיוקן סוציולוגי

הילה דיין

מבוא

במהלך קיץ 2011 פרצה ביקורת המונית ספונטנית על הסדר הכלכלי בישראל, שהשיבה אל מרכז הבמה – לרגע קצר בלבד – את הקונצנזוס הציוני הישן של השדרה המרכזית של החברה. בשעה שהניאוליברליזם הישראלי, כמו מקבילותיו בעולם, הגדיר מחדש את כל תחומי החיים במונחי שוק (Brown 2015) ואת המדינה כ"כמו שוק", כלומר לא כמי שתומכת בשוק החופשי אלא כמי ששולטת לפי עקרונות שוק (Zuidhof 2016), שָבו ייצוגי המחאה אל האתוס הציוני הישן של סולידריות והבטחה אוטופית לחברת מופת המושתתת על צדק חברתי. באופן לא צפוי, במהלך המחאה קיבלו הציונות והניאוליברליזם לפתע פתאום פרשנות, גם אם זמנית, של הגמוניות מתנגשות, והניאוליברליזם נתפס כמנוגד לחוש הלאומי המשותף. מה שהיה עד לאותו רגע "המובן מאליו" נחוזה ברגע מסוים כבלתי נסבל וכנוגד את קריאת המציאות של ההמונים, והם יצאו לרחובות להפגין כנגדו. חוקרים וחוקרות של החברה בישראל ניתחו את המחאה החברתית בהרחבה. מול קריאות אוהדות שהדגישו את הפוטנציאל הרדיקלי שהיה טמון במחאה (משגב 2013), ולצד פרשנויות סוציולוגיות שהתמקדו באופי המעמדי, המגדרי או הדורי של המחאה (הרצוג 2013; רוזנהק ושלז 2013), בלטה קריאתו הקודרת של יהודה שנהב (2013). שנהב תקף את מופע הקיץ של המחאה והציג אותו כ"קרנבל" זמני; סיומו והחזרה לסדר הקיים היו לרידו ידועים מראש. אדרבה, הדגיש שנהב: דווקא הקונצנזוס חסר התקדים סביב המחאה החברתית שיקף את פניו המבהילים של הקונפורמיזם של החברה בישראל – חברה נטולת אופוזיציות הן לציונות והן לסדר הניאוליברלי, חברה שאינה מסוגלת לערער על היסודות האנטי-דמוקרטיים שלה. קריאתו המפוכחת של שנהב הוכחה כנכונה בעיקרה, והחזרה המהירה לשגרה הבהירה שהסטטוס קוו לא יצא מכלל שליטה.

ואולם הביקורת ההמונית שנמתחה על הסדר הכלכלי בקיץ 2011 פתחה צוהר לרגע נדיר בחיים החברתיים, שבו חוויית המציאות של ההמונים אינה מתיישבת עם קונצנזוס

לא מדובר, ונפער פער בין הרטוריקה ההגמונית ובין הדרך שבה "אנשים רגילים" תופסים את חייהם. זהו רגע שבו החברה עצמה מגלה יכולת של פרשנות ביקורתית, ככוח שמגיה כביכול משום מקום. על הגרעין הדמוקרטי בשכל הישר של ההמונים ועל האפשרות של ביקורת עממית, שאינה מוכתבת על ידי אליטות שולטות, כתב הפילוסוף אנטוניו גרמשי בהקשר האירופי ובעידן אחר של תחילת המאה העשרים. בהנחה שהמחאה החברתית אכן חשפה את עומקו המדאיג של הקונפורמיזם החברתי בישראל, אך גם ביטאה באיזשהו אופן ביקורת המונית על הסדר הכלכלי, אבקש לבחון את נקודות המפגש בין ההיגיון הלאומי וההיגיון הניאוליברלי בישראל בעשורים האחרונים. אבקש להבין, למשל, כיצד ההיגיון הפוליטי הניאוליברלי עיצב מחדש את הציונות, מהם השינויים שעברו על הפרדיגמה הציונית מאז שנות התשעים, ובאיזו מידה הפרדיגמה החדשה מארגנת את החברה כ"חברה-לא-אופוזיציות", כלומר ממסגרת את כלל החיים החברתיים של החברה היהודית בישראל במסגרת ממשמעת יחידה ומאוחדת. וונדי בראון הצביעה על פרדוקס מובנה הגלום בניאוליברליזם: מצד אחד הוא מהווה היגיון גלובלי קונקרטי של קפיטליזם פיננסי וקוגניטיבי, שחיסל סדר חברתי קודם שעוצב בתקופת הקפיטליזם התעשייתי, ומצד שני הניאוליברליזם איננו תפיסת עולם אחידה וסדורה, אלא יש לו ביטויים ספציפיים והטרוגניים מאוד במדינות, בתרבויות פוליטיות ובאזורים שונים (Brown 2016). הפרדוקס הזה מכתוב את מהלך הטיעון שאציג להלן. מצד אחד אדגיש את ההשפעה המכרעת של ההגמוניה הגלובלית, ומצד שני אפרט את הקליטה וההטמעה הספציפיות שלה. תיאור השינויים שעברו על החברה הציונית בעידן הניאוליברלי בהכרח "יכווץ" את היריעה ו"יפרוש" אותה בזמנית. הכיווץ יבוא לידי ביטוי בהכללות גורפות על שינויים שעברה החברה כולה תחת היגיון מארגן אחיד כביכול, והפרישה תבוא לידי ביטוי בפריודיזציה של השינויים שהתחוללו ובניתוח של המעבר ההיסטורי מפרדיגמה "ישנה" ל"חדשה".

מושגי המפתח שישמשו אותי לאורך המאמר הם "ניאור-ציונות" ו"קומון סנס". ניאור-ציונות היא ניאולוגיזם שנעשו בו שימושים נורמטיביים שונים, לרוב על דרך השלילה. תום שגב השתמש במושג בספרו *הציונים החדשים* לתיאור השפעות הגלובליזציה והאמריקניזציה על התרבות הציונית (שגב 2001; ראו גם Segev 2002). אורי רם ואילן פפה השתמשו במושג לתיאור מגמות הפונדמנטליזם והלאומנות שחיסלו את הרגע ב-החלוף של "ההיסטוריונים החדשים" (רם 2005 א; Pappé 2014). חיים גנז משתמש בו לקידום תיאוריה פוליטית אלטרנטיבית לעם היהודי, המעוגנת בערכים שווינוניים והומניסטיים (Gans 2016). אני אשתמש כאן במושג לתיאור השלב הנוכחי של הציונות, שהתגבש לאחר השינוי שחל בשנות התשעים בפרדיגמה ההגמונית. כמו הציונות הקלאסית, גם הניאור-ציונות משמעה חברת מתיישבים המוגדרת על ידי הפרויקט הקולוניאלי; למעשה, הניאור-ציונות היא מה שמאפשר לנרמל את הסדר הקולוניאלי ולהפוך אותו למובן מאליו

והגיוני במונחים של הפרדיגמה החדשה. ואולם יש להדגיש: הניאור-ציונות איננה אולטרה-ציונות. היא איננה גרסה פונדמנטליסטית של הציונות הישנה, אלא היא תוצר של הגמוניה שמצליחה לתעל ביקורת עממית חריפה כלפי הציונות והמדינה לקונצנזוס המתאים את עצמו לסדר הניאוליברלי.

המונח קומון סנס¹, שאותו אני שואבת מן התיאוריה של אנטוניו גרמשי, ישמש אותי כאן בהרחבה, והוא פשוט להבנה ונהיר למדי: הגמוניה מתבססת על החוש המשותף ועל השכל הישר של ההמונים, התופסים את עצמם כשותפים לפרויקט פוליטי מסוים. כפי שהראה איתי שניר, בתיאוריה של גרמשי "היגיון המוני" איננו דבר קבוע ומוכתב מראש, תוצר של אידיאולוגיה או מצע פוליטי, אלא הוא נובע ממערך הטרוגני ודינמי של תחושות ותמונות עולם משותפות, המשוכפלות באמצעות מושגים, תרבות, מסורות ושפה. המושג הגרמשיאני של קומון סנס אינו מוגבל לרובד של הפוליטיקה היומיומית, אלא הוא בעל רבדים היסטוריים וחברתיים עמוקים יותר. זהו מושג פוליטי בעיקרו, ויש לו משמעות כפולה. מחד גיסא, הוא מעיד על כך שיש לנו החירות והיכולת להבין ולפרש את המציאות באופן עצמאי וללא כפייה (הנטייה הדמוקרטית), ומאידך גיסא, מגולמת בו ההנחה שמסגרת הפרשנות כבולה תמיד למוסכמות חברתיות, למה שכבר נחשב הגיוני (הנטייה האוטוריטרית) (Snir 2016).

בשרטוט הדיוקן הסוציולוגי של החברה הציונית אבקש להבליט את הדרו-משמעות הטמונה בקומון סנס – הנטייה הדמוקרטית והנטייה האוטוריטרית. את טענותיי שמהן משתמעת אחידות או קוהרנטיות ביחס לכלל החברה יש להבין כטקטיקת כיווץ או הכללה מתודולוגית, שאיננה מבטלת, מטבע הדברים, את אפשרות קיומם של שכלים ישרים אחרים או של תמונות עולם סותרות או מתחרות.

בפרק הראשון של המאמר אתאר את ה"צייטיגייסט" של שנות התשעים, עשור שהתחוללו בו תהליכים שהטרימו את הניאור-ציונות וכישרו אותה. אף שאפשר לתארך את ראשיתה של המדיניות הכלכלית הניאוליברלית מוקדם יותר, ברפורמות של שנות השבעים והשמונים, הרי בשנות התשעים החל להשתרש ההיגיון הפוליטי של הניאוליברליזם ולשנות את התפיסה העצמית של היחיד ואת היחסים החברתיים. תיאור העשור של שנות התשעים, שאותו אכנה "תקופת מעבר", יספק לנו רקע הכרחי להבנת המשבר החריף שפקד את הפרדיגמה הישנה של הציונות, משבר שבצילו נכרתה ברית חדשה בין אליטות ישנות בחברה הציונית. כפי שנראה, אף שבאותו עשור נפתח חלון הזדמנויות לביקורת עממית, בסופו של דבר לא התפתחה אופוזיציה של ממש לציונות והקומון סנס התייצב בהמשך סביב קונצנזוס חדש: הפרדיגמה הניאוליברלית של הציונות. בפרק השני של המאמר

1 המונחים המקובלים בתרגום של המונח קומון סנס לעברית הם שכל ישר או חוש משותף, אך אלה אינם כוללים את כפל המשמעות של המילה "סנס" (גם שכל וגם חוש), ולכן בדרך כלל אעדיף את המונח הלועזי.

אציג את הפרדיגמה החדשה ואתח את השינויים שחלו בתפיסה, במושגים, במהלכים, באסטרטגיות ובפרקטיקות, שינויים שאפשר להבינם כשלילה של הפרדיגמה הישנה או כמעבר לפרדיגמה חדשה. מסגרת הטעון לא תכלול את השפעותיו הרבות והחשובות של המאבק הפלסטיני, אלא תוגבל לדינמיקות בתוך הקומון סנס הציוני. בפרק השלישי אדון במתח הגזעי בחברה הציונית, שהיווה במשך שנים מקור לביקורת חריפה הנובעת מחוויית החיים ומקריאת המציאות המשותפת לציבור רחב, הציבור ה"מזרחי" בישראל. מאז ראשית הציונות נתפס ציבור זה כנספח שולי ולא כשותף לפרויקט ההגמוני של הציונות והמדינה. התייחסות זו השפיעה על התפיסה העצמית של המזרחים ועיצבה אותם כמייצגיה של עמדה אנטי-הגמונית. במאמר זה לא אתייחס לספרות המתארת את הדינמיקה הזאת ומעגנת אותה כתופעה סוציולוגית, אלא אתמקד בשינויים שעברו על הייצוג של "המאבק המזרחי", התופס נפח משמעותי בשיח ההגמוני זה עשורים רבים וזוכה לנראות חסרת תקדים בשנים האחרונות. במהלך הכולל של תיאור עליית הניאורציונות כצייטינגיטט אדגיש את הקונטינגנטיות של התהליך ואת הטנטטיביות של הפרדיגמה החדשה, ואשפוך אור על הפערים בין הייצוג ההגמוני ובין המציאות הסוציולוגית ועל חולשות דוקטרינריות, שיוליכו אותנו חזרה לבחינת התזה בדבר חברה-ללא-אופוזיציות.

המפץ של שנות התשעים

העשור של שנות התשעים הוא עשור קריטי להבנת ההיסטוריה של הציונות והשינויים שעברו על החברה הציונית, מאחר שהונחה בו התשתית לארגון מחדש של הקומון סנס של החברה. השינויים שחלו בתקופה זו היו חדים ומהירים. הם תועדו בהרחבה בספרות הסוציולוגית על החברה בישראל ולכן אתייחס אליהם בקצרה. במקביל לתהליכים שהתברר בדיעבד כי העמיקו את השליטה הישראלית בחברה הפלסטינית, כמו הסכמי אוסלו ו"אשליית השלום", ומעבר לעובדה שהיו אלה שנות התבססותו של המשטר הניאוליברלי, שררה בעשור זה רוח פוליפונית והטרונגנית שפתחה את החברה הציונית לרעיונות ולאופקים חדשים. שינויים כמו המעבר מערוץ טלוויזיה יחיד שהיה "מדורת השבט" לערוצי כבלים מסחריים, הפרגמנטציה של השדה הפוליטי עם עלייתן של מפלגות "סקטוריאליות" ("מזרחים", "רוסים", "מתנחלים", "פלסטינים-לאומיים"), התפתחותו של שיח ביקורתי על הציונות שמצא ביטוי לא רק באקדמיה אלא גם בעיתונות ובמדיות פופולריות, ומהפכה חוקתית שחזקה את היסודות הליברליים במשטר הישראלי – כל אלה תרמו לריבוי קולות, גודש ייצוגים, ואף הצלחה בכמה מאבקים שנסבו על זכויות יסוד. את מה שנתפס באותה תקופה כאמריקניזציה של החברה, שהוצפה בתרבות הצריכה הגלובלית ובתרבות "זרה", ניתן להבין היום טוב יותר כתהליכי הטמעה של אופקים גלובליים ושיח גלובלי לתוך חיי היומיום והתגבשות של משמעות מקומית לאופקים אלו (Appadurai 1996). המאבק הלהט"בי בשנות התשעים, למשל,

היווה עבור ציבור שלם מהפכה אישית וחברתית שהגיעה באיחור לישראל. הומואים, לסביות, ביי וטרנסקסואלים הפכו לסובייקטים פוליטיים בעלי נראות. גל של תודעה מזרחית פוליטית שב ושטף את הארץ עם הקמת תנועת ש"ס באמצע שנות השמונים והקשת הדמוקרטית המזרחית באמצע שנות התשעים. בראשית דרכן היו אלה תנועות של אוונגרד מזרחי; הראשונה פעלה בלב הממסד החרדי והשנייה בלב הממסד החילוני-אשכנזי. עבור הפלסטינים אזרחי ישראל, הדור השלישי לנכבה, שנות התשעים היו עשור דרמטי של מוביליות חברתית ופתיחת אפיקים פוליטיים חדשים (רבינוביץ ואבו בקר 2002). הדור הראשון של מגזר העמותות האזרחיות בישראל צמח מתוך גלי ההדף של האינתיפאדה הראשונה, שאחריה כבר לא היה אפשר להכחיש את קיומה של הלאומיות הפלסטינית ואת עוצמתה. עליית מגזר העמותות בישראל התרחשה במקביל למגמה כוללת ברחבי העולם המערבי בשנים שלאחר התפרקות ברית המועצות, שנים שבהן נחגג ניצחונה ההיסטורי של הדמוקרטיה הליברלית המערבית, וארגוני חברה אזרחית הועלו על נס כסממן של תודעה אזרחית גלובלית (Keldor 2003).

השיח האינטלקטואלי ה"פוסט-ציוני" שהתפתח בשנות התשעים – ואשר תיאוריה וביקורת היה לבמה המרכזית שלו – אמנם לא הפך לשיח הדומיננטי בקרב השדרות המרכזיות של החברה, אבל השימוש בו הלך והפך נפוץ והיו לו אפקטים משחררים.² הוא חדר לתודעה הכללית בין היתר דרך הבמה שקיבל בעיתונות המקומית – בעיתונים כמו כל העיר והעיר, אשר תפקדו כפלטפורמה רדיקלית בהשוואה לעיתונים הממסדיים. הלך הרוח הפוסט-ציוני השתלב במידה רבה, גם אם לא באופן מודע, עם הציטייטיסט הגלובלי האנטי-אידיאולוגי והאנטי-מדינתי של התקופה, שנודע בנבואות בדבר תום עידן האידיאולוגיה, סופה של מדינת הלאום, או "קץ ההיסטוריה" בניסוחו המפורסם של פרנסיס פוקויאמה. השיח הפוסט-ציוני התאפיין בגילויים של אדישות יומיומית ללאומיות ובהומור העוסק בעניינים טריוויאליים של חיי היומיום (ברוח הסיטקום "סיינפלד", הסדרה "על כלום", ובהשראת ספר מגוחך של דודו גבע ובן-פורת 1986).

שנות התשעים התאפיינו בהטלת ספק יסודית במוסכמות החברתיות ובמיתוסים הפוליטיים הישנים של התנועה הציונית, באופן שהמונים יכלו להזדהות איתו. מיתוסים פוליטיים אינם מניפסטים ("מה שכתוב על פיסת נייר" אצל גרמשי), אלא הם חבים את קיומם לתהליך של ייצור-קליטה-וייצור-מחדש של מסגרות פרשנות, רעיונות ונרטיבים שממשמעים את החיים החברתיים (Bottici and Challand 2006, 320). שתי דמויות שאפשר לראות בכל אחת מהן אב-טיפוס לשינויים שהתחוללו באותה תקופה – אלה שוחט מכאן ועזמי בשארה מכאן – יסייעו להמחיש את פוטנציאל הייצור-קליטה-וייצור-מחדש שבלט בשנות התשעים. אמנם בשארה היה דמות דומיננטית יותר ופרסונה ציבורית מוכרת

יותר משוחט, אבל שתי הדמויות הללו יחד מאפשרות להנכיח אלטרנטיבה שצמחה לסדר הקיים – אלטרנטיבה מזרחית-פלסטינית – ושנוסחה במסגרת מאבק פרשני, אבל בסופו של דבר לא מוצתה. עם זאת, בניגוד לדעה הרווחת, המאבק הפרשני לא היה אפיזודה חולפת, אלא היה משפיע ומכריע, משום שהתנהל מתוך הקומון סנס של החברה וערער עליו, אבל לא היה בבחינת פרשנות חיצונית לחברה.

אלה שוחט, חוקרת תרבות שגדלה בישראל והיגרה לארצות הברית, הייתה מן הקולות המכוננים של מה שמכונה "השיח המזרחי הרדיקלי" באקדמיה (ראו למשל; Shohat 2003; 2017). בשנת 1992 התראיינה אצל גבי גזית בתוכנית האירוח עתירת הרייטינג שלו "סופסופ", ששודרה בערב שבת בערוץ 2 החדש, וניתחה את המציאות בישראל מפרספקטיבה מזרחית פוסטקולוניאלית. גזית התרעם עליה כשדיברה במונחים של גזענות ודיכוי אשכנזי כלפי מזרחים, ועל מנת להוכיח את צדקתו פנה אל הקהל ושאל: "מי פה מעדות המזרח? [...] אתם מרגישים שהאשכנזים רוצים לדפוק אתכם באיזושהי דרך?". גזית ציפה שקהל הצופים יצא נגד קביעותיה של שוחט, אבל להפתעת שניהם השיבו המזרחים בנחרצות: "כן, בהחלט"³. דבריה של שוחט – שהיו בבחינת ידע חדש של ועל מזרחים, ידע שקיבל גושפנקה "מדעית" משום שיוצר באקדמיה – קלעו לתחושות הקהל, והאפיזודה כולה מדגימה את הפתח שנפער באותה תקופה בקומון סנס הציבורי, את פוטנציאל הייצור והקליטה של ידע חדש, של מסגרת פרשנית חדשה. יתרה מזו, הקומון סנס החדש שהלך והתגבש לא היה בשום אופן המכנה המשותף הנמוך של החברה; המסר של שוחט בתוכנית של גזית כלל לא כוון להחניף להמונים, ובכל זאת קהל סטטיסטי היה בשל לקליטתו.

דמות ארכיטיפית נוספת, זו של עזמי בשארה, מצביעה על טווח האפשרויות שהיה קיים בשנות התשעים, ובמבט לאחור נראה כמעט דמיוני. בשנים 1994-1996 שימש עזמי בשארה ראש החוג לפילוסופיה באוניברסיטת ביר זית בשטחים הכבושים, ובה בעת היה חוקר בכיר במכון ון ליר בירושלים. בשארה הצליח להחזיק בכמה עמדות מפתח ולפעול במקביל בכמה חזיתות בשדה הפוליטי והאינטלקטואלי בישראל, כמו גם בשטחים הכבושים ובעולם הערבי. בשנות חברותו בכנסת, בשארה היה אורח קבוע בתוכניות אקטואליה ובראיונות טלוויזיוניים, אלא שאז לא ראינו אותו בסגנון "חקירת שב"כ" הנהוגה היום כלפי חברות וחברי כנסת פלסטינים. משרדו בכנסת היה אכן שואבת לחברי כנסת רבים ממפלגות שונות, שחלקם באו לפטפט איתו בגרמנית ולהתווכח איתו על מעמד הלאומיות בתיאוריה המרקסיסטית.

3 מתוך ריאיון עם אלה שוחט בסרט *Forget Baghdad: Jews and Arabs — The Iraqi Connection* (2002), בימוי: סמיר ג'מאל אל-דין, גרמניה ושווייץ). בסרט שוחט מראה הקלטה של התוכנית של גזית בהשתתפותה ומספרת על ההפתעה המוחלטת שלה מתגובת הקהל. ראו www.youtube.com/watch?v=xmu3rVhcVvU

אלה שוחט ועזמי בשארה מגלמים את ההזדמנות שלא מומשה. לא זו בלבד שלמסרים החריפים שהם ביטאו – התנגדות לציונות ולמפעל הקולוניאלי – היה ייצוג בשיח הציבורי אז, הם אף הצליחו לתפוס עמדות מובילות ומפתיעות אשר ממחישות את השינוי הפרדיגמטי שהתחולל באותה תקופה. בניגוד לזיהוי של המזרחים עם עממיות ופולקלור, או עם מאבק פרולטרי בסגנון "לחם-עבודה" – זיהוי שהיה מקובל מקום המדינה, דרך ואדי סאליב, הפנתרים השחורים ועד "המהפך" של 1977 והדיו בשנות השמונים – אלה שוחט הופיעה כאינטלקטואלית מזרחית שקוצרת הצלחה בעולם האקדמי הבינלאומי. עזמי בשארה ייצג דמות חדשה של פלסטיני השולט בתרבות הציונית ובשפתה והמגלם בהווייתו ובפרקטיקות הפוליטיות שלו את המציאות הדו-לאומית ואת טווח האפשרויות שלה.

ואולם למרות התפתחויות אלה, אין לראות את שנות התשעים בישראל כשנים של ליברליזציה, אלא כמפץ של ייצוגים ונראות של סובייקטים ומאבקים שאתגרו את האחדות המדומיינת בפרדיגמה הישנה. בכואנו לתאר את הציטייטיסט של העשור, עלינו להיזהר מפני ההנחה הנורמטיבית שהיה אז "טוב" יותר או "דמוקרטי" יותר מהיום. שנות התשעים לא היו רק עידן של פתיחות יחסית ל"ריבוי" ולקליטת רעיונות חדשים. הייתה זו תקופת מעבר לא יציבה ורוויה באלימות פוליטית, שהתאפיינה בשינויים יסודיים באופיו של משטר הכיבוש ובפיגועי טרור המוניים. במהלך העשור הזה עברה ישראל ממשטר כיבוש ישן למשטר כיבוש חדש המבוסס על סגר והיתרים (Berda 2017), גבולות פנימיים, הפרדה בלי ריבונות – או "אפרטהייד" (Bishara 1998; Dayan 2009). המאבק שהובילה הקשת הדמוקרטית המזרחית נתקל במתקפת נגד שניסתה לנטרל את האפיל הציבורי של התנועה באמצעות התווית "אנטי-ציונית" שהודבקה לה. הביקורת המזרחית שהתפתחה בעשור זה לא "חוסלה" אלא, כפי שנראה בהמשך, עברה לספירה התרבותית, תוך כדי עיקור ודילול פוליטי. מכל מקום, מה שמעניין בשיח הציבורי של אותה תקופה הוא שהוא עדיין לא הצטמצם לגמרי לריאל פוליטיק טכנוקרטי, נקודה שאחזור אליה בהמשך.

אורי רם קשר את השינויים הדרמטיים של העשור לדיון שהעסיק את חוקרי הגלובליזציה בסוף המילניום בנוגע לאלימות פוליטית ולריאקציה הדתית והתרבותית כלפיה ברחבי העולם. בהקשר הישראלי תיאר רם חברה שיש בה, מצד אחד, רוב יהודי חילוני שטעמיו, שאיפותיו ואופקיו נפתחו אל העולם באופן חסר תקדים, ומן הצד השני יש בה מיעוט המייצג פונדמנטליזם יהודי דתי-לאומי הולך ומקצין, מתכנס בעצמו ואנטי-גלובלי. ההקצנה של המיעוט הדתי-לאומי תוארה כריאקציה לכוח המשיכה האדיר של הגלובליזציה עבור רוב החברה הציונית. את גוש אמונים מסגר רם כתגובת נגד לקפיטליזם הגלובלי. רם שרטט אפוא תמונה של מתח בין שני קטבים: קוטב של אינדיבידואליזם קיצוני אשר ניזון מרוחות הגלובליזציה והקפיטליזם, תובע נסיגה וצמצום של המדינה ומטיל על הפרט את האחריות לדאוג לעצמו, ומולו קוטב קולקטיביסטי אידיאולוגי פעיל, שנתפס בשעתו כאנכרוניסטי (רם 2005).

ואולם מפרספקטיבה של זמן נראה שיש מקום לערער על פרשנותו של רם. אותו "מיעוט פונדמנטליסטי", שמייצגיו באותה תקופה היו אנשי תנועת גוש אמונים, לא דבק באידיאלים אנכרוניסטי ולא שאף להתנתק מן המגמות הניאוליברליות שהתפשטו בחברה הציונית. אדרבה, המיעוט המתנחלי יצא מחוזק לאין ערוך מהתבססות המשטר הניאוליברלי בישראל. במחצית שנות התשעים, בנקודת השפל של רצח רבין, נתפסו המתנחלים בקומון סנס של הרוב הציוני כמיעוט קיצוני שמסוגל לייצר "עשבים שוטים" כיגאל עמיר; המיעוט הקיצוני נקשר עם מאבק אלים בממלכתיות הציונית, התנתקות ממדינת ישראל החילונית והסתגרות במדינת הלכה. אלא שבניגוד לתזה של רם, הפיכתה של חברת המתנחלים לאליטה שלטונית לא סימנה תנועת מטוטלת חדה מפתחות וליברליזם לפונדמנטליזם אולטרה-ציוני, וגם אין לראות בה ביטוי של רדיקליזציה ימנית-דתית של החברה הציונית כולה. כיוון שהחברה הציונית בכללה מעולם לא הטילה ספקות בצורך הקיומי להמשיך בפרויקט ההתנחלות במרחב וביסוס עליונותה בו, קשה לתאר את השינויים שהתחוללו מאז במונחים של דמוקרטיזציה או דה-דמוקרטיזציה. ההצלחה של חברת המתנחלים נובעת מן היכולת של מגזר זה לפנות אל השדרה המרכזית בחברה הציונית ולהתאים את משנתו לקומון סנס החדש, הניאוליברלי, לצרכים, לרגישויות ולאופקים הגלובליים החדשים של החברה הציונית, וזאת מבלי לוותר על הרעיון המרכזי שלו: "ארץ ישראל השלמה". במילים אחרות, הניגוד בין התנחלות לאומית לניאוליברליזם חילוני פוסט-לאומי נראה היום כוזב, ואת סוד ההצלחה של חברת המתנחלים אין לייחס לניצחון הקולקטיביזם על הגלובליזציה והקפיטליזם.

הזכרנו את הלך הרוח האנטי-אידיאולוגי או הפוסט-אידיאולוגי שאפיין את שנות התשעים. הציונות הקלאסית החלה להיתפס כאנכרוניזם, וארגון מחדש של הקומון סנס הפך לעניין קיומי. הריק שנוצר עקב מה שהיה נדמה אז כקיצו של העידן האידיאולוגי היה צריך להתמלא במשמעות פוזיטיבית חדשה כלשהי. הניאוליברליזם שהלך והתבסס באותה תקופה – ושלא נתפס כלל במונחים אידיאולוגיים ואף לא כזרם מחשבה, אלא כשינוי או התפתחות מובנת מאליה – מילא את הריק האידיאולוגי בתכנים, במונחים ובפרקטיקות חדשות. למעשה, הניאוליברליזם החל להתגבש כאסכולה בכמה מוקדים רעיוניים עוד בשנות השלושים של המאה העשרים, אולם כפי שהאירו וונדי בראון ומישל פר, בשנות התשעים הוא הפך מפרוגרמה כלכלית ל"מצב" – *the neoliberal condition* (Brown 2003; Feher 2018). סטיוארט הול, בהקשר הבריטי, ביקש להבין כיצד ההבטחה לשחרור מהמדינה שלהבה את הדמיון העממי ומדוע זכה משטר תאצ'ר של שנות השמונים לאפיל המוני גם בקרב חלקים נרחבים של מעמד הפועלים האנגלי. הוא ניתח כיצד הצליח הימין, על רקע השינויים במערכת הקפיטליסטית, לבסס קומון סנס חדש המקשר את אידיאולוגיית השוק לדמוקרטיזציה וחירות ומאדיר פתיחת הזדמנויות להתעשרות ושכירת

המסגרת ההיררכית הנוקשה של המעמדות בחברה האנגלית (Hall 1988).⁴ גם בישראל של שנות התשעים הצליח הימין, דווקא על רקע תקופה של אי-יציבות, מעבר, ספקנות וחוסר ודאות לגבי העתיד, לתרגם תוכן לאומי לצייטגייסט הגלובלי החדש. שוב, בניגוד להנחה הנפוצה כי הריבוי והספקנות שאפיינו את שנות התשעים היו אפיזודה קצרה בהיסטוריה של הציונות, אני טוענת כי באותו עשור הצטמצמה באופן חסר תקדים ומשברי המשמעות שהייתה לציונות הישנה בחיי היומיום. המשבר של הפרדיגמה הישנה היה אקוטי, אלא שאת ההזדמנות שנוצרה לעלייתו של קומון סנס אחר מימש הימין, שהצליח למלא את הוואקום ולייצר תזוזה של הקונצנזוס לעבר פרדיגמה ציונית חדשה, שהטמיעה את ההיגיון הניאוליברלי והתאימה את עצמה למצב החדש.

בפרק הבא אתאר את הפרדיגמה הניאוליברלית של הציונות ואת ההתפתחות שלה, ולשם כך אשען על המתודה של ארנסטו לקלאו שמציע כלי ניתוח רטורי להבנת ההגמוניה (Laclau 2014). לקלאו דוחה את מושג האידיאולוגיה המרקסיסטי המתאר מאבק "אמיתי", במונחים של פוליטיקה מטריאליסטית, בין סובייקטים שזוהתם ברורה ומוגדרת מראש על ידי המיקום שלהם בתוך המערכת הקפיטליסטית. באמצעות חשיפת האפקט הרטורי שהוא מכנה "מיסרקוגנישן" (misrecognition), לקלאו מבקש לפרק את האחדות והיציבות המדומה של הקולקטיבים ולחשוף את הפער בין המאמץ הרטורי להאחדה ובין החברה הכאוטית, האנטגוניסטית וההטרונגנית. עבור לקלאו כל מאמץ לכוון את "החברה" ואת המאבקים המתחוללים בה הוא בראש ובראשונה מאמץ רטורי-אוטופי להשתלט על "מה שלא ניתן באמת להשתלט עליו". כמו גרמשי, גם לקלאו מפרש הגמוניה לאו דווקא במונחים שליליים אלא כהצלחה פוזיטיבית-רטורית של האחדה, או של מתן משמעות טוטלית, שהיא תמיד "מוגזמת" (excessive, over-determined) ולכן מראש חוטאת למציאות. אפקט המיסרקוגנישן איננו אפוא מסך עשן אידיאולוגי, כמו שהלאומיות מתוארת בתיאוריה המרקסיסטית, אלא הוא למעשה הצלחה רטורית לפרש מציאות לפי הקומון סנס, אף שהמציאות נוטה כל הזמן לסתור את הפרשנות. מיסרקוגנישן איננו כלי תעמולה, אלא כלי חיוני לתפיסה העצמית של כל חברה ולכל המיון חברתי. אם הצגתי לעיל את חוסר היציבות היחסי של המערכת הפרשנית כחלון הזדמנויות היסטורי, ולכל הפחות כמה שהניח את התשתית לפוסט-ציונות, שאולי תשמש למאבק פרשני בעתיד, הרי עבור לקלאו ה"ריבוי" שתיארתי הוא-הוא המציאות הכאוטית שההגמוניה תנסה תמיד "לכווץ" ולאחד. נוסף על כך לקלאו, בעקבות התיאוריה של גרמשי, מדגיש כי שיתופי פעולה ומאבקים פוליטיים משותפים משנים את הקבוצות הנאבקות ויוצרים "בלוק היסטורי" הטרונגני

4 הסדרה הדוקומנטרית בהפקת BBC, *Margaret Thatcher: The Death of a Revolutionary* (2016), שמתארת את מורשת תאצ'ר מפרספקטיבה אהרת, מציגה אותה כמנהיגה "רדיקלית" שנלחמה בשמרנות המעמדית מימין ומשמאל וכמי שהביאה את בריטניה לשגשוג כלכלי ומדינתי ואת הבריטים להצלחה כלכלית אישית. הסדרה שופכת אור על רוח התקופה ועל הקומון סנס הניאוליברלי. www.youtube.com/watch?v=xhEwK80YBLI

ודינמי, אשר מצליח לגרום לערב רב של עמדות סותרות להיראות חלק מאותה תמונת עולם מובנת מאליה. לפני שאפנה לניתוח עלייתו של "הבלוק ההגמוני" הניאוליברלי ואראה כיצד הפרדיגמה הישנה של הציונות נעטפה במעטפת חדשה, המתאימה למצב הניאוליברלי, אבהיר כי בשימוש בכלי המיסרקוגנישן אינני מבקשת להבין מה "חותר" תחת ההגמוניה הציונית. המקרה של החברה הציונית איננו מעודד, בלשון המעטה, קריאה חתרנית והיברידית ברוח התיאוריות שהיו פופולריות בשנות התשעים. נהפוך הוא, כפי שאראה, עידן הפתיחות היחסית של המערכות החברתיות הוביל בשנות האלפיים לפרדיגמה מהודקת ולאומית לא פחות מהפרדיגמה הישנה של הציונות. עם זאת, המיסרקוגנישן כן מאפשר לדבר על "מה שלא ניתן להשתלט עליו" למרות המסגרת המהודקת ולהבין דינמיקות של שינוי חברתי, שאינן מובילות בהכרח לשוויון וצדק. את שינוי הפרדיגמה עלינו להבין לא כעובדה מוגמרת, fait accompli, אלא כהתקבעות שמשמעות-היתר שלה איננה מאותגרת (עדיין).

הפרדיגמה הניאוליברלית של הציונות

ברחבי העולם אנו עדים לגל אנטי-דמוקרטי השוטף חברות רבות שעברו תהליכי ניאוליברליזציה עמוקים. הניאורציונות היא אפוא מקרה ייחודי של תופעה רחבה הרבה יותר. עם זאת, המקרה של החברה הציונית הוא מקרה מובחן ואנומלי במשפחת המשטרים הניאוליברליים המערביים, שאינם שולטים שליטה צבאית ישירה על אוכלוסייה משוללת זכויות. המקרה הציוני הוא אנומלי ונבדל גם משום שבישראל הניאוליברליזם כמדיניות כלכלית לא צמח מתוך תפיסת עולם ליברלית מלכתחילה. כפי שהראה מחקר ההיסטורי המאלף של אריה קרמפף, את המדיניות הכלכלית הובילה משנות השלושים אוליגופוליה ציונית קפיטליסטית ואנטי-ליברלית (קרמפף 2015; Krampf 2018). לדברי קרמפף, למרות השינויים שחלו בתפיסות העולם ובתיאוריות הכלכליות בזירה העולמית, מאז ומתמיד הוכפפו המדיניות הכלכלית וכלכלת השוק בישראל לשיקולים לאומיים. הוא מכנה את המשטר הכלכלי בישראל "לאומיות שוק". לדבריו, נטייה זו ממשיכה להתקיים משיקולים ביטחוניים הנגזרים מן האינטרס הלאומי, כאשר ה"סכסוך" המנחה אותו הוא לכאורה חיצוני לו (קרמפף 2015, 241). טענה אחרונה זו בעייתית לא רק משום שה"סכסוך" הוא אינהרנטי לקולוניאליזם ההתיישבותי של הציונות, אלא בעיקר כי היא מבחינה בין הספרה הכלכלית והספרה הפוליטית. אני, לעומת זאת, אבקש להבין את הניאורציונות לא בתור המדיניות הניאוליברלית של שלטון מסוים (למשל, שנות שלטונו של בנימין נתניהו), אלא באופן רחב יותר, כדרך שבה קונצנזוס בשדה הפוליטי מתארגן ומוגדר לפי המצב הניאוליברלי. במובן זה, הניאורציונות מובחנת מהמושג "לאומיות שוק", המתמקד בתחום המדיניות הכלכלית ומניח ספרות נפרדת שיש ביניהן יחסים היררכיים. בדומה להשפעותיו של ההיגיון הניאוליברלי הגלובלי על התצורות ההגמוניות בארצות הברית ובמערב אירופה,

גם בישראל היגיון זה רוקן מתוכן את התפיסות הליברליות הקלאסיות ושינה את האתוס השולט לגבי מערכת היחסים בין האזרחים ובין המדינה. אולם בשונה מהגמוניות אלה, בישראל השפיעה חדירת ההיגיון הגלובלי על האופן שבו מתארגנת ומצדקת השליטה על הפלסטינים במסגרת משטר ההפרדה הייחודי לישראל (Dayan 2009).

וונדי בראון מצביעה על סדרה של שדות ותחומים שעברו תהליכי דה-פוליטיזציה כדי לבסס את טענתה על חדירתו של הניאוליברליזם כהיגיון טכנוקרטי, שהכלכלה איננה המוקד שלו. הקונצנזוס שהתגבש בישראל במהלך שנות האלפיים סביב משטר ההפרדה ישמש אותי כדוגמה מכיליה, "מכווצת" יריעה, להיגיון טכנוקרטי כזה. היגיון טכנוקרטי פירושו בהקשר זה קונצנזוס, הסכמה בין בעלי עניין או בין מושקעים בפרויקט (stakeholders), המגדירים את הבעיות שיש לפתור ומגבשים פתרונות באופן שמסווה את נורמות השיפוט עצמן ומייתר את הלקסיקון הליברלי של יחסי כוח, צדק, שוויון וחוק לטובת "מה שעובד" ("best practices") (Brown 2016, 4). לקראת סוף שנות התשעים כבר היה ברור בשכל הישר שתהליך אוסלו נכשל. האלימות של תחילת שנות האלפיים, עם פרוץ האינתיפאדה השנייה, סתמה את הגולל על רעיון ה"שלום" (ערך ליברלי) ועל רעיון "פתרון הסכסוך" (ערך של עולם המחשבה הפוליטית). המציאות האמפירית של סכסוך עקוב מדם והכישלון הפוליטי להגיע לפתרונו הומרו תחת משטר נתניהו בנוסחה חדשה של "ניהול". הסכסוך כולו עבר דה-פוליטיזציה במובן זה שפתרונו כלל אינו עומד על הפרק; אין אפוא טעם לחתור לפתרון הסכסוך, אלא רק לנהל אותו. ראוי להזכיר כי באלימות הפוליטית של שנות התשעים היה גרעין של כשל של הפרדיגמה הישנה, שכן המדינה – הריבונית היהודית – נתפסה כמי שאיננה מסוגלת לדאוג לביטחון יומיומי מינימלי של האנשים הפשוטים, שנסעו באוטובוסים או עשו קניות בשוק. בתהליך הדרגתי החלו לדבר על הצבת גבולות ריבוניים פנימיים (שאינם גבולות בינלאומיים, כמובן) במנחים של יעילות: ההפרדה היא יעילה משום שהיא מביאה ל"צמצום החיכוך" עם הפלסטינים ומטפלת בסכנת הטרור בערים וברחובות. המשטר החדש לא התעצב כמצע ולא שווק כקונספציה פוליטית סדורה. "כישלון אוסלו", לעומת זאת, כן שווק ככישלון פוליטי של "מחנה השלום", ולעומתו בנימין נתניהו נתפס כמנהל טוב ויעיל יותר של הסכסוך, שמפחית סיכונים וחיכוכים – וזו אחת הסיבות לתמיכה הציבורית הרחבה בו ולאחיותו הממושכת בשלטון. להפרדה היגיון טכנוקרטי מאחר שהיא בפועל "מה שעובד", כלומר מה שמאפשר נורמליות בחיי היומיום. כפי שטענה טניה ריינהרט, בחברה הציונית אין קונצנזוס פוליטי על השליטה בפלסטינים ועל החזקת השטחים שנכבשו ב-1967. במהלך שנות האלפיים אמנם השתרש רעיון הלגיטימיות של "גושי ההתיישבות", אך קונספציית הניהול הפכה את השאלות הטריטוריאליזם להיפותטיות וללא רלוונטיות (Reinhart 2002, 193–194).

קונצנזוס נוסף שהתגבש מאז שנות התשעים נסב סביב מיתוס ההצלחה הכלכלית הגלובלית של מדינת ישראל. ההצלחה של ישראל כחברה מתקדמת נזקפת לזכות מעמדה

הטוב יחסית בסדר הכלכלי הניאוליברלי המערבי. כאן בולטת השפעתן של אידיאולוגיית כלכלת השוק ושל התזה של פרידריך האייק, שלפיה לא זו בלבד שעקרון השוק הוא המארגן הטוב ביותר של החברה, הוא גם מבטיח את חירויות הפרט (האייק 1998 (1944)). הקומון סנס הגלובלי התעצב תוך כדי מעבר לקפיטליזם חדש, פיננסי וקוגניטיבי, שהפך את יחסי הייצור והצריכה לבלתי מוגבלים בזמן, במרחב ובתודעה (Boltanski and Chiapello 2009; Berardi 2005). מישל פר מתאר את התהליך המואץ של התפרקות הסדר החברתי הקיינסיאני הישן של עידן הקפיטליזם התעשייתי. בתוך שנים ספורות הוגדרו מחדש היחסים החברתיים: אם בעבר הייתה החברה מאורגנת ב"בלוקים" של מעסיקים ושכירים, שקיימו ביניהם משא ומתן מדי תקופה בתיווך המדינה, היום הפרטים בחברה תופסים את עצמם כסוכנים חופשיים, יזמים וספקולנטים, שמקיימים ביניהם יחסים של נותני שירותים, מנהלי מניות או משקיעים בפרויקטים של עצמם ושל אחרים. בניגוד לעידן הקודם, ההון האנושי וכוח העבודה של כל פרט מתומחר באופן רצוף ובאופן ספקולטיבי לפי המודל של שוקי ההון (פר 2011; Feher 2018). מהפכה חברתית וקוגניטיבית זו השפיעה על האופן שבו הפרויקט הקולוניאלי נתפס ומשווק. בעידן הניאוליברלי, תפקיד המדינה ביחס לאזרחים הוא לסייע ליזמים ולפרטים לסייע לעצמם, להגדיל את טווח אפשרויות היזמות ולסייע בטיפוח ההון האנושי. "התיישבות" הפכה גם היא לעניין יזמי ולמקור לרווח פרטי. המשימה הלאומית ההתיישבותית קשורה קשר ישיר להצלחה הכלכלית הפרטית, וההצלחה הפרטית מולאמת ונתפסת כהצלחה פטריוטית.

מחקרים ביקורתיים מנתחים מקרי מבחן המדגימים את השינוי הזה בציטגייסט. אריאל הנדל ניתח את צמיחתן של "תעשיות בוטיק" בשטחים הכבושים והראה כיצד הירקות האורגניים ותעשיית היינות בהתנחלויות משווקים כבעלי איכות מקומית משובחת (terroir) ולא כבעלי תו אידיאולוגי-חלוצי (Handel et al. 2015). גדי אלגזי ניתח את הברית בין אליטות מתנחלות ובין יזמי נדל"ן המקדמים דיור "איכותי" משני צידי הקו הירוק (Algazi 2006). ברומה ליין, גם פרויקטים של נדל"ן משווקים כ"איכותיים" לא בטענה שהם אידיאולוגיים-חלוציים, אלא בטענות בדבר הערך הכלכלי שלהם, כאשר הערך נמדד באותם מונחים שבהם מישל פר מתאר את מהפכת ההון האנושי. ערך ו"איכות" נמדדים לפי היכולת למשוך השקעות (סובסידיות של המדינה) ולהבטיח סינון של כל מי ומה שעלול להפחית בערך הנכס, וזאת באמצעות מנגנון של ועדות קבלה המבוססות על ההיררכיות הגזעיות של החברה הציונית. גם במקרה של "חוות הבורדים" בנגב, בתי עסק של יזמי תירות פנים, מדובר בהשתלטות קולוניאלית על אלפי דונמים בשירות המטרה הלאומית של "ייהוד" הנגב. המטרות הן אפוא לאומיות, אך המדינה מתפקדת כגורם המשקיע בטיפוח סלקטיבי של הון אנושי, כלומר בעסקיהן הפרטיים של משפחות ספורות בישראל. מחקרים ביקורתיים על המשטר האתנוקרטי, המעניק אצטלה של חוקיות לגזל קולוניאלי, ניתחו מגמות של טשטוש הקו הירוק, נורמליזציה של מפעל ההתנחלויות

בשטחי 67 וסיפוח זוחל או זליגה של הריבונות הישראלית לשטחים. אולם להווייה של החברה המתנחלת כאלית שלטון ולהצלחה הכלכלית שלה יש היום נוכחות חסרת תקדים בתוך ישראל גופא. למעשה, החברה המתנחלת היא זו שזלגה לתוך ישראל – הן מבחינה תודעתית והן בפועל, עם הקמת מאחזי יו"ש בגבולות 1948⁵ – והתמקמה באזור המרכז ובלב השדרה המרכזית של החברה הציונית. כפי שמראה הדוגמה של נפתלי בנט ואיילת שקד, אפשר היום להיות תושבי רעננה וצפון תל אביב ולהנהיג מפלגת מתנחלים, מה שלא ניתן היה להעלות על הדעת רק לפני שני עשורים. אם בעבר החזיקה החברה המתנחלת באתוס של אוונגרד חלוצי ואנשיה גילמו בגופם את קלישאות הציונות הישנה – שוכני קרוונים, נועלי סנדלים תנ"כיות, סגפנים, מקריבים ומסתפקים במועט – הרי כיום מדובר במגזר עם "תו איכות" של המעמד הבינוני והבינוני-הגבוה בישראל. בהתאמה, לצד האידיאל של "ארץ ישראל השלמה", מנהיגות המתנחלים מתגייסת להבטחת הקונצנזוס בדבר ההצלחה הכלכלית של ישראל ומפגינה שוב ושוב נאמנות קנאית למשטר הניאוליברלי בישראל.⁶ ברוך קימרלינג הקדים לזהות את התופעה הזו; כבר בשנות התשעים הוא תיאר את המתנחלים בשטחים הכבושים לא כפונדמנטליסטים אלא כבשר מבשרה של הציונות ההרצליאנית המיינסטרימית. הנהגת המתנחלים, טען קימרלינג, מונעת ממניעים אידיאולוגיים, אך לא פחות מכך מהצורך "לבסס ולהגן על אורח החיים, היישובים, איכות החיים, הרכוש והטריטוריה של המרקם החברתי בשטחים הכבושים" (Kimmerling 1999, 357).

אמנם הקולוניאליזם משרת בהכללה את הקולקטיב היהודי ולכן אינו יכול להתפרש אלא כהצלחה של כולם, אולם רטוריקה זו מאחדת מציאות הטרונגית של שגשוג לצד עוני, פערים ואי-שוויון, שאף החריפו בעידן הניאוליברלי בישראל, כמו בכל העולם.⁷ בעוד שמגזרים מסוימים דוגמת המתנחלים הם המרוויחים הגדולים, אוכלוסיות יהודיות אחרות אשר אינן נחשבות "איכותיות" נותרות מחוץ למעגל ההצלחה, וכפי שהראה אלגזי הן אף מנוצלות על ידי עסקי הקולוניאליזם. אם כן, את הקונצנזוס בדבר השגשוג הכלכלי של החברה הישראלית נוכל להבין כמבוסס על הקומון סנס שמקדמת אליטה מתנחלת הנהנית מרווחה כלכלית, אך בד בבד הוא משקף אי-הכרה במציאות של אותם חלקים בחברה הנחשבים בעיני המדינה לעול אנושי שיש לצמצם ככל האפשר את עליותיו.

המהלך הרטורי שאני מבקשת להצביע עליו כאופייני למעבר מהפרדיגמה הישנה לפרדיגמה החדשה הוא היכולת להפוך את מה שעלול להיתפס ככישלון של המדינה לסיפור הצלחה. הזכרתי כבר כיצד המציאות של אלימות פוליטית, שיכולה להיחשב לכישלון של המדינה לספק ביטחון לתושביה, הפכה להצלחה של האפרטהייד; באופן דומה, כישלון

5 למשל מאחזי חברת המתנחלים בערים מעורבות כמו רמלה ויפו.

6 פילק ורם 2004; רייכנר 2014; שחאדה 2016.

7 כך למשל, חדשות לבקרים מוכרז כי הפערים בחינוך הולכים ונסגרים, אולם דרושים לפחות עוד ארבעה-חמישה דורות כדי לגשר עליהם.

ההבטחה לסולידריות ולחברה ציונית שוויונית בפרדיגמה הישנה מנוטרל באמצעות סיפור ההצלחה הכלכלית של המדינה, שהוא קומון סנס גלובלי: הצלחתה של כל מדינה נמדדת לפי שיעורי הצמיחה והיכולת לעודד השקעות, ולא לפי היכולת להתגבר על עוני ולפתור בעיות חברתיות. הערך "שוויון" הומר בעידן הניאוליברלי בערך "תחרות". בתחרות הגלובלית, נתוני הצמיחה של ישראל עומדים בשורה אחת עם אלה של מדינות מערביות אחרות (Nitzan and Bichler 2002), ונתוני צבירת הנכסים וההון בישראל מוצגים כמדד לחוסן הלאומי. עם הצלחה כלכלית אין להתווכח, שכן היא מוכחת באמצעות מדדים משרתי הון. ואולם לא זו בלבד שמדדים אלה מיייתרים את השאלה הפוליטית: "ההצלחה של מי?"; האשמים באי-הצלחה, מי שמקלקלים תמיד את הנתונים בטבלאות הדירוג הגלובליות, הם העניים ("בניכוי הערבים והחרדים"). העניים סופגים בצורה הקשה ביותר את ההשלכות של צמצום ההשקעה של המדינה בחינוך, ברווחה ובבריאות בשם הערך הלאומי העליון של צמיחה כלכלית, שהיא "ההצלחה של כולם". למעשה, הקונצנזוס הפטריוטי הזה יכול להיבנות רק על גבי מציאות מקוטבת של פערים ואי-שוויון. החברה תופסת את עצמה כמודרנית, יצרנית ויזמית, מהמתקדמות בעולם, גם אם המציאות האמפירית סותרת במידה רבה את האמונה הזו, משום שה"אחרים" של העידן הניאוליברלי הם העניים, והעניים בישראל הם ה"אחרים" (פריפריה, חרדים, פלסטינים, יוצאי אתיופיה וכו').

הקונצנזוס הפטריוטי הזה, שהיה מאז שנות התשעים הקומון סנס, המובן מאליו, התערער לראשונה בזמן ההתפרצות הספונטנית – "מה שלא ניתן להשתלט עליו" – של קיץ 2011. במהלך המחאה החברתית דווקא נשאלה באופן ברור ונוקב השאלה "ההצלחה הכלכלית של מי?", והתשובה – של קומץ משפחות החולשות על הכלכלה והפוליטיקה בישראל, וקשורות זו בזו בקשרים משפחתיים, פוליטיים, עסקיים ובנקאיים ענפים – הייתה נפיצה. מערכת לחצים עממית וקומון סנס אנטי-אוליגרכי נחשפו אז לראשונה במלוא עוצמתם, וגם עם שוך המחאה ברחובות לא נעלמה לגמרי הביקורת הציבורית. התפרצויות נוספות כגון המחאה נגד הבנקים, המחאה נגד שחיתות ומחאת העצמאיים אינן נובעות משיח אינטלקטואלי ביקורתי על הניאוליברליזם או על הציונות, אלא מתוך המציאות היומיומית הקשה של רבים הנתונים במאבק הישרדות כלכלי ההולך ומתפשט לשכבות רחבות של מעמד הביניים.⁸

נקודה חשובה שעלינו לתת עליה את הדעת היא שבשתי הדוגמאות שבחנתי למעלה – הקונצנזוס סביב משטר ההפרדה והקונצנזוס סביב ההצלחה הכלכלית של ישראל – האליטות הוותיקות של החברה הציונית ממלאות תפקיד מרכזי. המדינה משקיעה משאבים ציבוריים עצומים בטיפוח האליטות הגלובליות. אליטות ישראליות

8 הגלגול האחרון הוא מחאת "אני שולמן" של בעלי העסקים העצמאיים, מחאת רשת שגייסה בתוך שעות ספורות כ-100,000 חברים ברשתות החברתיות. את הפוטנציאל הרדיקלי שלה ניתח עורך הדין ברק כהן, מתנגד משטר וממובילי מחאת "באים לבנקאים"; ראו כהן 2019.

מבוססות כלכלית הקימו בשנים האחרונות אפרטוסים מדינתיים למלחמת תעמולה גלובלית, המוגדרת במונחים של מאבק נגד "דה-לגיטימציה" ונגד "אנטישמיות" בחו"ל. כפי שהראיתי במקום אחר (Dayan 2019a), ישראל הפריטה את מערך ההסברה הישן שלה והיא מתגייסת להגנת אלה שמעמדם הגלובלי עלול להיפגע מכידוד מדיני ופוליטי של המדינה. ההשקעה המסיבית (החסויה מסיבות של "פגיעה בביטחון המדינה")⁹ בפעילות בחו"ל, שהלכה למעשה אין לה כל נגיעה לחיי היומיום של האזרח הממוצע בישראל, מהווה דוגמה לאופן שבו "בלוק הגמוני" הטרוגני, כפי שמדגיש לקלאו, התארגן סביב אינטרס משותף של דה-פוליטיזציה ונורמליזציה של משטר ההפרדה. לאינטרס זה שותפות גם אליטות ה"שמאל", המבקרות בדרך כלל את הכיבוש. כך למשל, האליטה באקדמיה הישראלית גויסה למאבק הפנטום בחרם האקדמי ובכך, למעשה, להגנה על האנומליה המשטרית.¹⁰ ל"בלוק ההגמוני" הפועל בשירות מפעלי התעמולה שותפים הן אליטות ההנהגה של מגזר המתנחלים, שהפנים את האינטרסים של האליטות הגלובליות החילוניות ורואה עצמו שותף להם, והן אליטות אינטלקטואליות של שמאל ציוני המתנגד לכיבוש. מלחמות תעמולה מעמידות במרכז את שאלת הנאמנות למשטר, וכך הפכה ציוניות של החברה היהודית בישראל ושל יהדות התפוצות לעניין לא מובן מאליו. קשר סנטימנטלי של התפוצות לישראל כבר איננו מספיק. בשנים האחרונות עולה הדרישה מיהדות התפוצות לספק לישראל הגנה אקטיבית בתחום ההסברה, כאשר ישראל ממשטרת, מסמנת וממיינת באופן גלוי ובוטה נאמנים, אויבים ו"יושבים על הגדר".¹¹ בניגוד לשנות התשעים, תקופת

9 פעיל זכויות האדם עורך הדין איתי מק הוביל מאבק משפטי לחשיפת נתוני ההתקשרויות של מדינת ישראל עם גורמים בחו"ל במסגרת המאבק בתנועת ה-BDS. לצורך מאבק זה ישראל שוכרת את שירותיהם של משרדי עורכי דין ושל חברות פרטיות בחו"ל. בתחקיר העין השביעית עולה ההערכה כי במסגרת קמפיין המאבק ב"דה-לגיטימציה" וב"אנטישמיות", המשרד לנושאים אסטרטגיים מוציא על התקשרויות מסוג זה כ-400 מיליון שקלים בשנה, תקציב חסוי שהפרטים לגביו לא ידועים לציבור הרחב (ראו ב"ז 2017). בית המשפט העליון דחה לאחרונה את ערעורו של מק על החלטת בית המשפט המחוזי בטענה שחשיפת המידע המבוקש עלולה לפגוע ביחסי החוץ של המדינה (סעיף 9(א)1) לחוק חופש המידע). ראו פסק דין בתיק ע"מ 6863/18, 23.9.2019.

10 המאבק בחרם האקדמי הוא מאבק פנטום משום שלאקדמיה הישראלית ולחוקרים ולחוקרות מישראל יש גישה לא פרופורציונלית למענקים מחו"ל ולאקדמיה הגלובלית באופן כללי. כך למשל, ישראל נוטלת חלק בתוכנית Horizon 2020 לפיתוח ולמחקר של האיחוד האירופי. בשנת 2015 מוקמה ישראל במקום השישי במספר הזכיות במלגות ERC של האיחוד האירופי מתוך 22 מדינות שהתחרו עליהן. אלה הן מלגות ענק של מיליוני אירו. גם הצלחה זו מולאמת כמובן, כפי שאפשר לראות בדבריו של אהרון אהרון, מנכ"ל הרשות לחדשנות (לשעבר משרד המדען הראשי במשרד הכלכלה והתעשייה), בכתבה על 14 הזוכים במלגות הענק. ראו שחף 2018. נוסף על כך באקדמיה הישראלית החלו לצוץ בשנים האחרונות תוכניות אקדמיות שמקדמות את מלחמות התעמולה של ישראל נגד "החרם" ו"האנטישמיות החדשה". דוגמה לשיתוף הפעולה של האקדמיה עם גופי המדינה ועם גופי תעמולה אזרחיים אפשר למצוא בקומניקט שפרסמה אוניברסיטת בראיילן בעקבות כנס שנערך בה ב-2016 תחת הכותרת "החרם האקדמי, אתגרים ומענים". ראו <https://tinyurl.com/vjagwem>.

11 דוח מ-2017 מטעם הליגה נגד השמצה ומכון ראות בחר לנסח בכותרתו את השאלה המכילה: מדוע למרות הגדלת ההשקעות בתעמולה פי עשרים לא השתנה הלך הרוח הביקורתי כלפי ישראל בעולם (Anti-Defamation League and Reut 2017). הדוח מנתח באופן מפורט את הכישלון וגם את ההשפעה השלילית של טקטיקות המשטר והמיון בשם דרישות הנאמנות. ראו גם Abunimah 2017.

מעבר שהתאפיינה בדיס-אורגניזציה ובפוליפוניה והתאפשר בה צמצום אידיאולוגי בחיי היומיום, הרי היום מבחר רחב של ארגוני תעמולה דוקטרינריים, "מלשינונים", עוסקים בהתקפות אד-הומינם ובסימון "אויבים אובייקטיביים" של הציונות (ברדה 2015).

דוקטרינריות זו מביאה אותנו לנקודת ההתחלה ולתיאוריה של הקומון סנס. בעוד שהפרדיגמה הישנה הייתה מובנת מאליה, הניאורציונות היא מגננה בלתי פוסקת על המובן מאליו. כאשר מוכרז מאבק על המובן מאליו, נחשפת גם ההנחה המובלעת שהמערכת הפרשנית אינה מוטמעת דיה או אינה מתפקדת באופן אופטימלי. הניאורציונות מבצעת האחדה קיצונית באופן גלוי; ככל שהאחדה נעשית בוטה יותר, כך הניאורציונות מחוברת פחות להטרונגיות שבמציאות. בנקודה זו עליי לחזור ולהדגיש שהטענה שדוקטרינריות היא סממן של חולשה פרדיגמטית איננה קריאה חתרנית. היא נשענת על התובנה בדבר יכולת הביקורת הנובעת מהשכל הישר, או מ"ריבוי של שכלים ישרים" במרחב החברתי במונחי התיאוריה הגרמשיאנית, מבלי להניח הנחה נורמטיבית ליברלית שלפיה דינמיקות של שינוי בקומון סנס הדומיננטי הן בהכרח אמנציפטוריות (שניר 2012, 204).

הדיון בפרויקטים הפוליטיים המרכזיים – משטר ההפרדה וההצלחה הכלכלית – מאפשר לעקוב אחר התהליך שבו הוגדרו מחדש והשתנו מיקומים חברתיים, תפיסות, ערכים, אתוסים ואפרטוסים, תוך כדי תהליך של צמצום דרמטי של אפשרויות שהיה להן ביטוי ציבורי בעבר. נוסף על כך, השינויים שהצבעתי עליהם מאששים את התזה בדבר ההשפעה המכרעת של ההיגיון הניאוליברלי הגלובלי על תפיסת הלאומיות. למעשה אין כבר הכרעות פוליטיות, אלא רק ביטויים של הקונצנזוס ההגמוני לגבי "מה שעובד" במונחים של הצלחה כלכלית. מדובר במגמה עולמית שיש לה ביטויים אנטי-דמוקרטיים חריפים בשיח הפוליטי בישראל (Biebricher 2015). הלאומיות, אם נסכם בפשטות, היא מה שהריאל פוליטיק מגדיר כיעיל ומצליח. אין אפוא להתפלא על כך שגילויי התרסה נגד מיתוס ההצלחה הכלכלית "של כולם" סומנו כעמדה אנטי-פטריוטית על ידי אליטות השלטון, כפי שקרה בתקופת המחאה החברתית ובעקבותיה. השינוי הפרדיגמטי מאפשר להראות כי עלייתו של קומון סנס אחר היא תמיד בגדר אפשרות היסטורית.

בפרק על שנות התשעים הזכרתי ייצוגים של סובייקטים ונראות של מאבקים אוונגרדיים שאתגרו את הפרדיגמה הישנה. אחד ממוקדי ייצור הידע הביקורתי הוא המאבק המזרחי, שעבר גלגולים רבים והיום הוא הטרונגני ומבוזר יותר מאי פעם. בפרק האחרון אפנה לתאר את גלגוליו של המאבק המזרחי בניסיון להשיב על השאלה כיצד ייתכן שתכנים של ביקורת מזרחית, שפותחו במחקר ביקורתי שנחשב פעם לרדיקלי ואופוזיציוני, מקבלים תהודה ציבורית גדולה ומהדהדים בשיח ההגמוני הניאורציוני. במילים אחרות, אבחן מדוע למרות מגמת הצמצום הדוקטרינרי וחסול ה"ריבוי" – ממאפייניה המרכזיים של הניאורציונות – בסוגיה המזרחית כן התאפשרו שינויים בקומון סנס.

”האליטות החדשות”

בשנים האחרונות אנו עדים למגמה של נראות חסרת תקדים למזרחים בישראל. אג'נדה מזרחית מיוצגת בתקשורת חדשות לבקרים, ובשדה התרבות ובמדיות השונות מורגשת התעוררות מזרחית, רנסנס שזוכה לפופולריות צרכנית משמעותית. את המגמה הזאת אבקש לפרש בהקשר של הניאו-ציונות, אך תחילה יש להדגיש כי למרות היסטוריה של התקוממויות נגד דיכוי ממסדי (שטרית 2004), ואף שמזרחיות היא קטגוריה סוציולוגית מבוססת במחקרים על החברה בישראל (משגב 2013), מה שמכונה בשיח הפופולרי העכשווי ”מאבק מזרחי” הוא למעשה מיסרקוגנישן. למעשה, אין מאבק מזרחי ובוודאי לא מאבק מזרחי אחד, אלא שורה ארוכה של מאבקים הטרוגניים, המבוזרים לאורך כל השדרות המעמדיות בחברה הציונית. דוגמאות למאבקים כאלה הן המאבק לשוויון במערכת החינוך, המאבק נגד סינון והסללה, המאבק על תקציבים לתרבות מזרחית, להפניית משאבים לפריפריה, להגנה על הזכויות של אוכלוסיית הדיור הציבורי ושל דיירי השכונות המזרחיות מול כרישי הנדל”ן, מאבקים בירוקרטיים של אימהות יחידניות, מאבקי דרום תל אביב, מאבק נגד הג'נטריפיקציה, מאבק נגד גזענות בפרסומות, מאבק נגד דיכוי יוצאי אתיופיה ונגד האלימות המשטרתית כלפיהם, המאבק להכרה בחטיפות ילדי תימן, המזרח והבלקן ועוד. כל אלה הם דוגמאות למאבקים מבוזרים שאין ביניהם חיבור פוליטי על בסיס זהות קולקטיבית. מאבקי העניים הם סיוזיפיים במיוחד, מתרחשים בשולי החברה ובדרך כלל אינם זוכים לנראות (Lavie 2018). גם לתוצרי התרבות המזרחית העכשווית אי-אפשר להתייחס כמקשה אחת והם מבטאים פלורליזם רדיקלי אסתטי, מעמדי ופוליטי. זאת ועוד, מה שהיה בעבר מאבק חברתי (הפנתרים השחורים), והתגלגל למאבק משפטי, אקדמי ותרבותי אנטי-הגמוני (הקשת הדמוקרטית המזרחית), הולך והופך לאג'נדה של השדרה המרכזית של החברה.¹² אחת ההשלכות של מגמת המיינסטרימיזציה היא שנוסף על הפרגמנטציה שלו, המאבק אינו חורג מהדפוס ההגמוני של זמננו.

ובכל זאת, למושג מאבק מזרחי יש גנאלוגיה ספציפית בפוליטיקת הייצוגים של השיח הציוני, פוליטיקה שהתנסחה במושגיה של ההגמוניה האשכנזית (“לא נחמדים”, “שד עדתי”). את המאבק המזרחי יש להבין בהקשר של מבנה אידיאולוגי המשמר את הדיאספוריות הפרה-ציונית כמעין דבק משותף לכלל החברה היהודית בישראל. בחברה הציונית העבר נותר מרכזי לתפיסת הלאום, וכך נותרה “גלות בתוך ריבונות”, כפי שניסח זאת אמנון רז-קרקוצקין (1993). אבל כפי שטען ראיף זרייק, שימור התודעה הדיאספורית בחסות המבנה האידיאולוגי מכשיר את הקרקע להכחשת ההקשר הקולוניאלי, שכן סיפורו הקולקטיבי של “העם” הוא סיפורם של מי שהם בה בעת גם ילידים וגם עקורים, פליטים וצאצאי פליטים. החברה הישראלית היא מקרה פרטני של חברת מתנחלים (settler-society).

12 מובילות ומובילי השיח המזרחי עמדו על ההשלכות המורכבות והסותרות של שאלת המיינסטרימיזציה של התודעה המזרחית. ראו למשל בטור של אינס אליאס “מזרחית מדוברת” בעיתון הארץ (אליאס 2020).

היא חברה של מתנחלים-פליטים (settler-society of refugees) (Zreik 2016) שעבורה הדיאספוריות דווקא מעגנת את טענת הילידיות בהקשר הקולוניאלי ולא מחלישה אותה, כפי שהיה אפשר לצפות.

אך כנגד הסיפור הקולקטיבי ההגמוני שהתגבש והוטמע, מאבקים מזרחיים נוטים לייצר דיסוננסים חריפים וחושפים חוסר הסכמה מהותי בנוגע לאחדות "העם" (רימון-אור 2002; Dayan 2019b). וכך, פרקים קשים בתולדות המזרחים בישראל מתועדים ונחשפים לציבור, ובשנים האחרונות זוכים לתשומת לב חסרת תקדים. דוגמאות לכך הן התהודה שעוררו סדרות הטלוויזיה "סאלח, פה זה ארץ ישראל" (2018) ו"מעברות" (2019), שייצגו חוויה טראומטית, ומנגד הפריחה של מפעלי תרבות כמו פסטיבל פיוט, המייצגים חוויה תרבותית-אסתטית מסחרית, אך כזו המייצגת תרבות "גבוהה", המשוחררת מהדיכוי התרבותי של שנים עברו. אלא שהייצוגים הללו לסוגיהם מתקבלים ומוכּנים בתוך מסגרת פרשנות ציונית, המיתרגמת למשל לתביעה להכרה תרבותית במורשת יהודית, להכרה במזרחים כחלוצים מפריחי שממה או כניצולי שואה ופרעות. פרשנות ציונית "חיובית" למורשת מזרחית, שדוחה את האוריינטליזם הבוטה של הפרדיגמה הישנה של הציונות ומכלילה את הסיפור המזרחי בסיפור הקולקטיבי ההגמוני והדיאספורי, היא מהלך חדש ומוצלח יחסית של ריקליימינג של מורשת, שליבתו היא כתב האשמה נגד המדינה ("מדינת אשכנז") ותביעה לדיון בפשעי העבר. עמדות כאלה יכולות להיתפס בה בעת כלאומיות או כחותרות תחת דרישת הנאמנות, שהיא כאמור אחד המאפיינים הבולטים של הניאורציונות. מהלך פופוליסטי קלאסי באג'נדה המזרחית הוא סימון של אויבי העם – האליטות – וקריאת תיגר על הקבוצה ההגמונית בחברה. ואולם המהלך הזה נוטה שלא לערער על הגיון המדינה ולא לייצר תביעה לשוויון, אלא תביעה להיפוך ביחסי הכוח. היסטוריה מזרחית אלטרנטיבית מתנסחת אפוא כריאקציה להיסטוריה הקולקטיבית המזרחית של עידן הציונות הקלאסית תחת שלטון מפא"י, עידן שבו היה למדינה כוח בלתי מוגבל לעצב את גורלם של המזרחים לדורות, אבל היא נכתבת בחסות הקומון סנס הניאוליברלי כפי שהוא מתנסח היום.

על רקע זה, כיצד ננתח את הנראות והפופולריות של ההיסטוריה המזרחית האלטרנטיבית, המוגשת בחסות ערוץ 2, ישראל היום והרשתות החברתיות? זוהי שאלה מורכבת, שמחייבת מבט היסטורי ועיון מדוקדק במזרחיות כתופעה היסטורית וסוציולוגית. השאלה הספציפית המנחה אותי בדיון זה היא: האם הפופולריות של ייצוגי המאבק המזרחי סותרת את התזה של חברה-ללא-אופוזיציות, או שמא זוהי התפתחות מתבקשת במסגרת הפרדיגמה הניאורציונית? האם הפופולריות הזו מבטאת פופוליזם במובן החיובי (הדמוקרטי) או פופוליזם שלילי (אנטי-דמוקרטי)? האנטגוניזם לשמאל הציוני, המזוהה עם ההגמוניה האשכנזית, יכול להיות מובן כפופוליזם מהסוג הראשון. תכנים מזרחיים אינם יכולים להיות מזוהים עם מונחי השמאל הציוני האשכנזי ובוודאי שאינם מנוסחים במונחים אלה, שכן על פי הלוגיקה הדמוקרטית שלהם, האליטות הוותיקות בישראל הן נפויטיסטיות,

משעתקות אפליה גזעית ומשמרות את הסטטוס קוו. אולם חשוב להדגיש כי פרשנות שאיננה מבטלת את התוכן הדמוקרטי של היגיון פופוליסטי, גם כאשר זה לא מתנסח במונחי השמאל (Mouffe 1992; 2018), איננה הגישה המקובלת לפופוליזם, שהרי לפי התפיסה המקובלת פופוליזם הוא באופן עקרוני תופעה אנטי-דמוקרטית. נדיה אורבינטי טוענת למשל, בהקשר של מעמד אזרחי שוויוני, כי פופוליזם איננו תביעה לשוויון פוליטי ולהכרה כשווה, אלא תביעה לכוח פוליטי לקבוצת השווים (Urbinati 1998, 119). ברוח זו נוכל להסביר את הפופולריות של ייצוגי המאבק המזרחי כהתפתחות דה-דמוקרטית דווקא: כתביעה לעוד כוח לקבוצת העליונים בהקשר הקולוניאלי.

בעקבות ניתוח זה מתחדד סממן בולט נוסף של המעבר לפרדיגמה החדשה, לניאור-ציונות: הקומוץ סנס בדבר העליונות היהודית השתנה והפך מעמדה מובלעת ומוכנת מאליה, שאין כלל צורך לבטאה בשיח ציבורי, לעמדה דוקטרינרית שיש להגן עליה ולתקף אותה כעת באופן מפורש, חוקי, כפי שאמנם נעשה בחוק הלאום. אג'נדה מזרחית היוצאת נגד היררכיות וגזענות פנים-יהודית, ובה בעת מדירה את האוכלוסייה הפלסטינית בשם אותו שיח פנים-יהודי, נוטה להשתלב יפה בשיח העליונות, והימין החדש אינו מתקשה לנכס אותה. מסקנה עגומה זו היא גם אחת התובנות המרכזיות של החוקרת העצמאית שושנה גבאי, שניתחה את הפופולריות העצומה של הייצוג המזרחי בתקשורת (גבאי 2015). לדרכי גבאי, הייצוג הזה אינו מבטא הצלחה של המאבק המזרחי או הישג היסטורי של הזהות הקולקטיבית המזרחית; תחת זאת, הייצוג המזרחי בתקשורת קשור באופן הדוק למצב הניאוליברלי המבוזר, המטיל את כל האחריות להצלחה על הפרט. גבאי מראה כיצד פרקטיקות של מיתוג עצמי – שאותן היא מכנה "הכישרון של הנראות העצמית: הכישרון לשווק את עצמך כל הזמן ולהפוך זאת לעיסוק המרכזי שלך" – הפכו לאמצעי הביטוי הדומיננטי והגלוי ביותר של כל "סיפור הצלחה", וגם של המאבק המזרחי (גבאי 2016). בעידן המקדש את מיתוס ההצלחה האישית הכלכלית, שהיא כאמור ביטוי של פטריוטיזם, הנראות מבטאת כבר בפני עצמה הצלחה. יתרה מזו, עם הצלחה לא מתווכחים: הצלחה היא לכאורה מושג נטול משמעות פוליטית, ולכן גם המאבק הפך לחסר משמעות פוליטית. את מיתוס ההצלחה מבטא באופן המובהק ביותר השיח על מזרחים כ"אליטות חדשות" בחברה הציונית, שיח שהוא מוטיב מרכזי במופעי המתח הגזעי בישראל. לטענת גבאי, השיח על "אליטות חדשות" מהווה מראה מושלמת של הנרקיסוזם הניאוליברלי, שנתניהו הוא נציגו האותנטי ביותר והמרדכי הגדול ממנו, לצד מרוויחים נוספים כגון שלטון ההון, תאגירי התקשורת, הרשתות החברתיות וכו'. בדומה ליהודה שנהב, הניתוח של גבאי אינו מותיר צל של ספק: אין מאבק מזרחי, יש חברה-ללא-אופוזיציות. הפרגמנטציה של המאבק, לדלולו והסתגרותו בתוך פוליטיקת הייצוגים של חברה הראווה הקפיטליסטית הם הדפוס ההגמוני של זמננו.

נראה כי הקריאות שסקרתי מאפשרות לעמוד על השינוי הפרדיגמטי במלוא מורכבותו. הניאור-ציונות איננה פונדמנטליזציה של הפרדיגמה הישנה של הציונות, אלא היא תוצר של היכולת לתעל ביקורת עממית מבוזרת, ולעיתים אף חריפה ואנטגוניסטית למדינה,

לקונצנזוס המשלב למשל בין נוסחת ההצלחה האישית ובין עליונות יהודית המעוגנת בחוק. המאבק המזרחי מאפשר להבין את ההתפתחות הזאת בראייה היסטורית, ביחס לפרדיגמה הישנה של הציונות, שבמסגרתה לא היה אפשר להבין מזרחיות וייצוג מזרחי אלא במונחים של "ישראל השנייה", כביטוי ליחסי גזע וליחסי ההיררכיה הממוסדים. ייצוגים אלה אותגרו באופן בלתי הפיך בשנות התשעים, אז עברה הפעילות לשדות שעד לאותה עת לא הייתה למזרחים דריסת רגל בהם כמו הממסד החרדי, האקדמיה ובית המשפט העליון. פריצה זו היא שהניחה למעשה את התשתית לריבור על מזרחים כ"אליטה חדשה". אם נתבונן למשל באחת הדוגמאות הבולטות מאותה תקופה, העתירה של הקשת הדמוקרטית המזרחית הידועה בכינוי "בג"ץ הקרקעות", נוכל להבין מדוע רעיון "האליטות החדשות" פונה לקומון סנס, אף שהסדר החברתי עצמו לא השתנה. עתירה זו הניבה החלטה דרמטית: לקיבוצים אין זכויות קניין פרטיות על קרקעות המדינה. היא נתפסה כעזות מצח לשמה, עלייה למגרש הבית של ההגמוניה האשכנזית. ואכן מהלך של ערעור על פריבילגיות של תנועת ההתיישבות, שנחשבו לזכות ראשונים והיו מובנות מאליהן, היה חסר תקדים. אלא שהלכה למעשה, בג"ץ הקרקעות היה ניצחון משפטי ותו לא; בפועל, התנועה הקיבוצית לא ויתרה על שליטתה על משאב הקרקעות. מדיניות ההפרטה הפכה אותה לאימפריית גדל"ץ המקדמת יזמות פרטית. יזמות זו זוכה למשאבי קרקע ולהשקעות מדינה ועל כן היא משגשגת, בניגוד למאבקי העוני והדירור הציבורי של אוכלוסיות שמהן המדינה מושכת השקעות ציבוריות.¹³ אם כן בפועל, למרות עליית המעמד הבינוני המזרחי והתבססותו, הרחבת מעגלי ההשכלה הגבוהה למזרחים, הצלחה בתקשורת ובמהלכי ריקליימינג, הנחיתות המובנית של מזרחים בסדר החברתי-כלכלי לא השתנתה. ואולם בעידן הניאור־ציוני, הכישלון דה־פקטו של המאבק המזרחי נעטף ונמכר כסיפור הצלחה, בדומה למיתוס ה"סטרט־אפ ניישן".¹⁴

13 בתקופת בג"ץ הקרקעות הותקפו מנהיגי ומנהיגות הקשת הדמוקרטית המזרחית ונטען כלפיהם שהם פוסט־ציונים. הם רחו את המושג הזה, חלקם בהיותם ציונים וחלקם בטענה שהוא אינו רלוונטי להם אלא לאשכנזים בני הדור השני, המונעים מתחושת אחריות לקום המדינה ומרגשות אשמה על הנכבה הפלסטינית (יונה ואחרים 2007), בעוד שלהם אין תחושת בעלות על המדינה. עמדות אלה מעידות על התודעה המזרחית של אותה תקופה, שהטרימה את תודעת בעלות הבית של השיח הפופוליסטי העכשווי. באותה תקופה התפרץ לראשונה מאבק גלוי על מסגרת הפרשנות הציונית ונבחן יחסם של הסובייקטים השונים אליו. על עסקי הנדל"ן של הקיבוצים ראו פטרסבורג 2019.

14 המושג "סטרט־אפ ניישן" הוא דוגמה מובהקת של מיסרוקוגנישן. האומה מדומיינת כיצרנית וכמי שעומדת בחזית הקדמה והיזמות העולמיות, ואילו במציאות המגור הטכנולוגי־יזמי תורם רק שישה אחוזים מהתוצר הלאומי הגולמי של ישראל. פריון העבודה בישראל נמוך באופן משמעותי מזה שבכל כלכלה מתקדמת בעולם המערבי; העובד הישראלי הממוצע עובד הרבה יותר שעות מהעובד האירופי ואילו התפוקה שלו נמוכה בהרבה. כפי שמודים ראשי תעשיית ההיי־טק בישראל בגיליון מיוחד של עיתון הארץ (2019) המוקדש לחברה וטכנולוגיה בישראל, באופן כללי התושבים אינם מרגישים שהם חיים במדינה טכנולוגית, והם מתנהלים כצרכנים ומול הרשויות באמצעים המפגרים באופן משמעותי אחרי העולם המערבי. ישראל מובילה בטבלת שיעורי העוני בארצות המערביות המפותחות, שנייה אחרי רומניה, ורק תשעה אחוזים מן הישראלים הם במעמד בינוני־גבוה או גבוה. ראו בגנו 2018; הארץ 2019.

הכישלון שמיוצג כהצלחה מחזיר אותנו לתזה של חברה-ללא-אופוזיציות. אפשר לראות כיצד המאבק המזרחי מוגבל מראש על ידי הקונצנזוס הציוני החדש ועל כן הוא הופך באופן מובהק למאבק ניאוליברלי שסוכב סביב ערך הנראות כמשאב מרכזי; במילים אחרות, המאבק המזרחי הופך לנרקסיסטי ולחסר משמעות פוליטית. עם זאת, פוליטיזציה מחדש של המאבק המזרחי, ברוח הניתוח של מישל פרי, היא תמיד בגדר אפשרות היסטורית. פוליטיזציה יכולה להיות למשל דרישה להערכה של נורמות השיפוט של ההון האנושי ולהגדרה מחדש של ערך לפי קריטריונים חדשים. פוליטיזציה, למשל, תבקש לתרגם את הקומון סנס החדש לגבי "אליטות חדשות" להישגים דה-פקטו, שישנו את המציאות האמפירית ועימה את הזהות הדומיננטית בחברה. כמובן שאין לנו יכולת לחזות לאן יוביל "המאבק המזרחי" בגלגוליו החדשים, אולם מכל מקום אין ספק שהמתח הגזעי שהדיאספוריות הפרה-ציונית עדיין מייצרת מוסיף לשלהב את הדמיון של החברה הציונית גם היום. הניאור-ציונות משעתקת את המתח הגזעי למטרות קצרות טווח של רווח ו"טרפיק", כפי שמשממע מטענותיה של גבאי, אבל אין לה למעשה תשובה דוקטרינרית הולמת לפער ההולך ומתרחב בין הנחיתות בפועל של המזרחים תחת הגמוניה אשכנזית יציבה וסדר חברתי-כלכלי המשמר אותה ובין הייצוג של המאבק המזרחי כסיפור הצלחה. בשלב מסוים הפער הזה עלול להפוך לבלתי נסבל ולהיתפס כלא הגיוני; כל עוד הפער הזה קיים ונוכח, ימשיך המתח הגזעי לייצר דיסוננסים ואפקטים דמוקרטיים ודה-דמוקרטיים, שאין לנו יכולת לחזות מראש את כיוון התפתחותם.

סיכום

המחאה החברתית שפרצה בקיץ 2011 חוללה משבר זמני כשיצרה פוליטיזציה של הקומון סנס החדש שהתגבש לאחר שקיעתה של הפרדיגמה הישנה של הציונות. ואולם הפרדיגמה החדשה, דהיינו הניאור-ציונות, גילתה יציבות ניכרת והצליחה לצלוח את המשבר. כעת נשאלת השאלה האם ההגמוניה המובילה את הדוקטרינה הציונית החדשה, הגמוניה הנתונה בעצמה בשנים האחרונות תחת מערכת לחצים סביב משברים כלכליים חריפים, משבר האקלים ומשבר הדמוקרטיה הליברלית, תמשיך להתקיים ולעצב את הניאור-ציונות בעתיד.

לאורך המאמר ביקשתי להפריך את ההנחה הנורמטיבית כי החברה הציונית פסעה בשנות התשעים בנתיב ליברלי, חילוני ודמוקרטי יותר ואילו היום היא הפכה ללאומנית, דתית ומסתגרת יותר. בניתוח שהצעתי, גילויי ההקצנה שבאים לידי ביטוי בדוקטרינריות אובססיבית, במשטור באמצעות דרישה לנאמנות ובחקיקה המעגנת את העליונות היהודית באופן מפורש, אינם סימפטומים של לאומיות חזקה או של פונדמנטליזם דתי, אלא הם מעידים דווקא על חולשה פרדיגמטית ועל פערים בין המציאות החברתית ובין הפרשנות ההגמונית שלה. הניאור-ציונות איננה אולטרה-ציונות אלא הגמוניה הנאבקת על מעמדה כמובנת מאליה, הגמוניה שעדיין ניכרים בה סימני המשבר של עידן הספקנות. בהנחה (שקשה להיאחז בה, יש להודות) המבוססת על התיאוריה של גרמשי, שלפיה דמוקרטיזציה

היא אפשרות שקיימת תמיד בקומון סנס, אפשר לשער שככל שהניאורציונות תהפוך לדוקטרינרית יותר ובעלת משמעות-יתר, כך תלך ותיחלש היכולת שלה לשמור על לכידותם של "בלוקים הטרוגניים" ולתעל את הקומון סנס לקונצנזוס. לסיכום, מהן אפשרויות ההתנגדות בחברה-ללא-אופוזיציות ואיזה ביטוי פוליטי יכול להיות להן? כשלים דוקטרינריים, פערים וסתירות בקומון סנס מהווים חומר גלם מצוין להתעוררותה של ביקורת עממית ולהיווצרותה של תפיסה עצמית חדשה של החברה – אולי אף כחברה מזרח תיכונית. הביקורת האנטי-אוליגרכית אמנם דוכאה בהצלחה ב-2011, אולם המציאות הכלכלית הקשה לא השתפרה מאז ואף החמירה. כל זה אין בו כדי להפריך את התזה בדבר חברה-ללא-אופוזיציות, אלא להתעקש על הבנה לא דטרמיניסטית שלה. בתשובה לשאלה מדוע מאבקים ואנטגוניזמים אינם מאתגרים את הסטטוס קוו אלא נוטים לשקף את הקונפורמיזם המבהיל של חברת מתיישבים-פליטים קולוניאלית, יש לומר שלא מדובר בכישלון ידוע מראש של קולקטיבים קוהרנטיים ויציבים. מדובר בכישלון היסטורי-קונטינגנטי, המעיד על השפעתם של תהליכים גלובליים ועל כוחם של תהליכי הנורמליזציה של האנומליה המשטרית של ישראל בעידן הניאוליברלי.

אמסטרדם יוניברסיטי קולג'

ביבליוגרפיה

- אליאס, אינס, 2020. "איך משפיעה המהפכה המזרחית של העשור החולף על החברה הישראלית?", **הארץ**, 16.1.2020.
- בגנו, יובל, 2018. "רוח העוני: כשליש מהילדים עניים, ישראל בראש סולם העוני של המדינות המפותחות", **מעריב**, 21.12.2019.
- ב"ז, איתמר, 2017. "צבא האמת של מדינת ישראל", **העין השביעית**, 24.12.2017.
- בן-פורת, זיוה, 1986. "האידיום הישראלי של דודו גבע וקובי ניב: על טיבם ומעמדם של 'ספר מגוחך' ו'בנו של מגוחך'", **סימן קריאה** 18, עמ' 189-214.
- ברדה, יעל, 2015. "על האויב האובייקטיבי והריק הפוליטי", **"המשפט" ברשת: זכויות אדם ג, עמ' 116-127**.
- גבאי, שושנה, 2015. "אנו הסנטימנטלים: המאבק המזרחי כמשרתה הנאמן של התקשורת הניאור-ליברלית", **העוקץ**, 16.1.2015.
- _____, 2016. "אנו הפלכאים: טריבונית העם", **העוקץ**, 1.9.2016.
- האייק, פרידריך, 1998 [1944]. **הדרך לשעבוד**, בתרגום אהרן אמיר, ירושלים: שלם.
- הארץ, 2019. "איך דואגים שגם הציבור הישראלי ייהנה מהפיתוחים הטכנולוגיים הישראליים? – השאלה הזוהה", **הארץ**, 29.5.2019.
- הרצוג, חנה, 2013. "מבט דורי ומגדרי על מחאת האוהלים", **תיאוריה וביקורת** 41 (קיץ), עמ' 69-96.

- יונה, יוסי, יונית נעמן, ודוד מחלב (עורכים), 2007. קשת של דעות: סדר יום מזרחי לחברה בישראל, תל אביב: ספרי נובמבר.
- כהן, ברק, 2019. "תנו לשולמן יד: מחאת העצמאים ברשת עשויה לסחוף את הרחובות", המקום הכי חם בגיהנום, 7.11.2019.
- משגב, חן, 2013. "פרוץ'קטור על החצר האחורית של ישראל: מחאת האוהלים מנקודת מבט פריפריאלית-עירונית", תיאוריה וביקורת 41 (קיץ), עמ' 97-119.
- פילק, דני, ואורי רם (עורכים), 2004. שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פר, מישל, 2011. "הון אנושי", מפתח: כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 3, עמ' 131-150.
- פטרסבורג, עופר, 2019. "כך מרוויחים הקיבוצים עשרות מיליוני שקלים מעסקאות נדל"ן", ynet, 8.6.2019.
- קרמפף, אריה, 2015. המקורות הלאומיים של כלכלת השוק, פיתוח כלכלי בתקופת עיצובו של הקפיטליזם הישראלי, ירושלים: מאגנס.
- רבינוביץ, דני, וח'אולה אבו בקר, 2002. הדור הזקוף, ירושלים: כתר.
- רוזנהק, זאב, ומיכאל שלו, 2013. "הכלכלה הפוליטית של מחאת 2011: ניתוח דוריי-מעמדי", תיאוריה וביקורת 41 (קיץ), עמ' 45-68.
- רוזן-קרוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 23-55.
- רייכנר, אלישיב, 2014. "למה הדתיים לא היו חלק מהמחאה החברתית?", מקור ראשון, 28.7.2014.
- רימון-אור, ענת, 2002. "ממות הערבי עד 'מוות לערבים': היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו", תיאוריה וביקורת 20 (אביב), עמ' 23-56.
- רם, אורי, 2005א. "הזמן של ה'פוסט': הערות על הסוציולוגיה בישראל מאז שנות התשעים", תיאוריה וביקורת 26 (אביב), עמ' 241-254.
- _____, 2005ב. הגלובליזציה של ישראל: מקוורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים, תל אביב: רסלינג.
- שגב, תום, 2001. הציונים החדשים, ירושלים: כתר.
- שחאדה, אמטאנס, 2016. "רוח מחקר: מדינת הרווחה של המתנחלים", תיאוריה וביקורת 47 (חורף), עמ' 203-222.
- שחף, טל, 2018. "קרן ההשקעות של האיחוד האירופי תשקיע בישראל 20 מ' ד'", גלובס, 13.9.2018.
- שטרית, סמי שלום, 2004. המאבק המזרחי בישראל 2003-1948, תל אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד.
- _____, 2013. "הקרנבל: מחאה בחברה ללא אופוזיציות", תיאוריה וביקורת 41 (קיץ), עמ' 121-145.
- שניר, איתי, 2012. "שכל ישר", מפתח: כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 5, עמ' 179-213.

- Abunimah, Ali, 2017. "Leaked Report Highlights Israel Lobby's Failures," *The Electronic Intifada*, 28.4.2017 (online).
- Algazi, Gadi, 2006. "Offshore Zionism," *New Left Review* 40, pp. 27–37.
- Anti-Defamation League and The Institute by Reut Reut, 2017. "The Assault on Israel's Legitimacy: The Frustrating 20x Question: Why Is It Still Growing? Condition, Direction and Response," New York, January.
- Appadurai, Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berardi, Franco "Bifo", 2009. *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-alpha Generation*, London: Minor Compositions.
- Berda, Yael, 2017. *Living Emergency: Israel's Permit Regime in the Occupied West Bank*, Stanford: Stanford University Press.
- Biebricher, Thomas, 2015. "Neoliberalism and Democracy," *Constellations* 22(2), pp. 255–266.
- Bishara, Azmi, 1998. "Reflections on the Realities of the Oslo Process," in George Giacaman and Dag Jorund Lonning (eds.), *After Oslo: New Realities, Old Problems*, London, Chicago: Pluto Press, pp. 212–226.
- Boltanski, Luc, and Eve Chiapello, 2005. *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliott, London: Verso.
- Bottici, Chiara, and Benoît Challand, 2006. "Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy," *European Journal of Social Theory* 9(3), pp. 315–336.
- Brown, Wendy, 2003. "Neo-Liberalism and the End of Liberal Democracy," *Theory & Event* 7(1), pp. 37–59.
- , 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Cambridge, MA: MIT Press.
- , 2016. "Sacrificial Citizenship: Neoliberalism, Human Capital and Austerity Politics," *Constellations* 23(1), pp. 3–14.
- Dayan, Hilla, 2009. "Regimes of Separation: Israel/Palestine and the Shadow of Apartheid," in Adi Ophir, Michal Givoni, and Sari Hanafi (eds.), *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, New York: Zone Books, pp. 281–323.
- , 2019a. "Neozionism: Portrait of a Contemporary Hegemony," *Settler Colonial Studies* 9(1), 22–40.

- , 2019b. “Mizrahi Memory-of and Memory-Against ‘The People’”, in Chiara De Cesari and Ahyon Kaya (eds.), *European Memory in Populism*, New York: Routledge, pp. 257–275.
- Feher, Michel, 2018. *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative age*, New York: Zone Books.
- Gans, Chaim, 2016. *A Political Theory for the Jewish People*, London: Oxford University Press.
- Hall, Stuart, 1988. “Learning from Thatcherism,” in *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, London, New York: Verso.
- Handel, Ariel, Galit Rand, and Marco Allegra, 2015. “Wine-Washing: Colonization, Normalization, and the Geopolitics of Terroir in the West Bank’s Settlements,” *Environment and Planning A* 47(6), pp. 1351–1367.
- Lavie, Smadar, 2018. *Wrapped in the Flag of Israel: Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture*, revised ed., Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Keldor, Mary, 2003. *Global Civil Society: An Answer to War*, Cambridge: Polity Press.
- Kimmerling, Baruch, 1999. “Religion, Nationalism, and Democracy in Israel,” *Constellations* 6(3), pp. 339–363.
- Krampf, Arie, 2018. *The Israeli Path to Neoliberalism: The State, Continuity and Change*, New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto, 2014. *The Rhetorical Foundations of Society*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal, 1992. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London: Verso.
- , 2018. “For a Left Populism,” Talk at the Vienna Humanities Festival, September 29, www.youtube.com/watch?v=Msa5jK_dH4I
- Nitzan, Jonathan, and Shimshon Bichler, 2002. *The Global Political Economy of Israel*, London: Pluto Press.
- Pappe, Ilan, 2014. *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge*, London and New York: Verso.
- Reinhart, Tanya, 2002. *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*, New York: Penguin, Random House.
- Segev, Tom, 2002. *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel*, New York: Metropolitan Books/ Henry Holt.

- Shohat, Ella, 2003. "Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews," *Social Text* 21(2), pp. 49–74.
- , 2017. *On the Arab-Jew: Palestine and Other Displacements*, London: Pluto Press.
- Silberstein, Laurence J., 1999. *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York: Routledge.
- Snir, Itay, 2016. "'Not Just One Common Sense': Gramsci's Common Sense and Laclau and Mouffe's Radical Democratic Politics," *Constellations* 23(2), pp. 1–12.
- Urbinati, Nadia, 1998. "Democracy and Populism," *Constellations* 5, pp.110–124.
- Zreik, Raef, 2016. "When Does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani)," *Constellation* 23(3), pp. 351–364.
- Zuidhof, Peter-Wim, 2016. "Towards a Post-Neoliberal University: Protest and Complicity," *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy* 2, pp. 49–55.