

ציונות שוויונית וליברליזם פוליטי: על הזכות להגדרה עצמית של לאומים פזורים

יצחק בנבגי

מבוא

הציונות היא תופעה היסטורית עשירה ומורכבת. הוויכוחים האידאולוגיים על צדקתה מלווים אותה מראשית דרכה. מנהיגים ציוניים רבים ראו בה תנועה ליברלית הנאבקת, בשם עקרונות צדק אוניברסליים, להקמת "בית לאומי" ליהודים.¹ לשיטתם של הוגים אלה, הציונות תובעת בית לאומי בארץ ישראל בהתבסס על עיקרון ליברלי אוניברסלי המקנה לעמים זכות מוסרית להגדרה עצמית לאומית. בעקבות חיים גנו, אכנה את הפרשנות הליברלית של האידאולוגיה הציונית "ציונות שוויונית". הציונות השוויונית שאני מציג כאן דומה – אך לא זהה – לאידאולוגיה הציונית שפיתח גנו בחיבוריו הרבים בנושא.² בפרט, היא נסמכת על קריאה (שנויה במחלוקת) של התאוריה הליברלית של ג'ון רולס, ועל גרסאות מסוימות של ליברליזם תרבותי (או לאומיות ליברלית) מבית מדרשם של ויל קימליקה, אלן פאטן ואחרים המעוגנות בתאוריה זו.³

* מאמר זה תורגם מאנגלית בעזרתה של ד"ר דנה גור. המאמר האנגלי הוצג בכנס Historical Justice in the Context of the Israeli-Palestinian Conflict ועתיד להופיע בכתב העת *Theoretical Inquiries into Law* (TIL). אני מודה לדרור ינון, לאלכסנדר יעקובסון, לעפר מלכאי, לאמוץ עשהאל, לאבי שגיא, לעדיאל שרמר ולמשתתפי הכנס על שיחות והערות מפורטות, ולמערכת כתב העת 'ראשית' על הטיפול בגרסה העברית.

1 המונח לקוח מהצהרת בלפור (1917) – התרגום שלי.

2 ראו: חיים גנו, ציונות שוויונית, מסה על המעמד המוסרי של מדינת היהודים, ירושלים 2014, עמ' 149–189; וכן Chaim Gans, *A Political Theory for the Jewish People*, Oxford 2016, chaps. 1–3.

3 ראו: John Rawls, *Political Liberalism*, ו-John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, New York 2005. אני משתמש בעיקר בפרשנות שהציע קוונג לליברליזם הפוליטי של רולס. לפי פרשנות זו, המתח בין הספר המוקדם למאוחר קטן בהרבה ממה שנוטים לחשוב. ראו: Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford 2011. אני מניח בנוסף שקימליקה ופאטן מבקשים לגזור מתורת הצדק של רולס חובה של המדינה להכרה בתרבויות של מיעוטים. ראו Will Kymlicka,

הציונות השוויונית (כפי שאני מבין אותה) מבוססת על קביעה עובדתית. היא מניחה שהיהודים הם לאום אתגרתרבותי, היינו: קבוצה אתנית שחבריה חולקים תרבות חברתית (societal culture) וזהות לאומית. במישור הנורמטיבי, הציונות השוויונית קובעת שמאחר שגם לעמים אתגרתרבותיים (ולא רק לאומות אזרחיות) "זכות טבעית ... לעמוד ברשות עצמם ... במדינתם הריבונית",⁴ היהודים היו זכאים להקים מדינה (או יחידה תת-מדינתית) שבה הם מהווים רוב בסוף המאה התשע עשרה. יתר על כן, הייתה להם זכות להקים מדינה כזו במקום שבו הם ראו את מולדתם - פלשתינה/ארץ ישראל.⁵

להלן אניח פשר מקובל ופשוט לזכות להגדרה עצמית לאומית של עמים אתגרתרבותיים. זכותם של יהודים להגדרה עצמית ממומשת אם מדינת היהודים קובעת את העברית כשפתה הרשמית, לוח השנה שלה משקף את הזכרונות ההיסטוריים והערכים התרבותיים של היהודים, ובעיקר, תכניות הלימודים של בתי הספר הציבוריים והאוניברסיטאות הציבוריות (שנתמכות על ידי המדינה) משמרות את הערכים התרבותיים הללו. העם היהודי מממש את זכותו להגדרה עצמית לאומית במדינה שמכירה באופן אקטיבי בתרבותו, בשל היתרונות שמקנה הכרה תרבותית לחברים בקבוצה המוכרת - היא מאפשרת ליהודים לחוש בבית במרחב הציבורי שהמדינה מכוננת. מדינה כזו מאפשרת להם להזדהות עם המבנה המוסדי והמרחב הציבורי שבתוכו הם חיים. וכך, חייהם הציבוריים הופכים לבעלי משמעות רבה עבורם.⁶

Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford 1995, p. 75-131
 קימליקה מראה (שם, עמ' 126) שלפי העמדה של רולס נדרשת הכרה של מיעוטים תרבותיים ועריכת התאמות עבורם: "Recognition and accommodation of cultural minorities are required" by Rawls's view according to which justice demands removing or compensating for "undeserved or 'morally arbitrary' disadvantages". פאטן עושה מאמצים מפורשים יותר שלא לחרוג מהמסגרת הרולסיאנית. ראו: Alan Patten, *Equal Recognition*, New Jersey 2014. גם הפרשן הבולט של רולס, ג'ונת'ן קוונג, נדרש לזכויות מיעוטים ומראה שככלל, מדיניות המבטיחה אותן מתיישבת עם תאוריית הצדק של רולס. ראו: Jonathan Quong, 'Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities', *Journal of Applied Philosophy* 23 (2006), pp. 53-7; Jonathan Quong, 'Equality, Responsibility, and Culture: A Comment on Alan Patten's *Equal Recognition*', *Les Ateliers de L'éthique*, 10 (2015), p. 157-68
 'ליברליזם תרבותי' ו-'לאומיות ליברלית' לקוחים מכתביו של קימליקה: Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford 2001, p. 42

4 הכרות העצמאות של מדינת ישראל (1948), ראו: <https://main.knesset.gov.il/About/Occasion/Pages/IndDeclaration.aspx>

5 מכאן ואילך אניח ש'ארץ ישראל' הוא התרגום ל-'Palestine'. אין בהנחה זו כדי ללמד על עמדתו הפוליטית של המחבר.

6 ראו: פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 134-171. פאטן נסמך על וולצר: Michael Walzer, 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980).

עם זאת, אידאולוגיה ציונית היא שוויונית רק אם היא מחויבת מחויבות מלאה לליברליזם ולעקרונות החירות והשוויון העומדים בבסיסו. כמו כל מדינה, מדינת היהודים חייבת להתייחס לכל אזרחיה כחופשיים וכשווים. ולכן הציונות השוויונית קובעת שהמדינה שהיהודים זכאים לייסד חייבת להבטיח מגוון רחב של זכויות וחירויות לכל הפרטים החיים בה. אסור לה לפעול באופן שעלול "לפגוע בזכויות האזרחיות והדתיות של קהילות לא יהודיות החיות בארץ ישראל";⁷ עליה להגן על הזכויות האינדיבידואליות והקולקטיביות של אזרחיה "באופן שלא תלוי בגזע, דת, ולאום".⁸ במילים אחרות, לפי הציונות השוויונית, בעוד המדינה חייבת לקדם ולתמוך בתרבות הלאומית של הרוב החי בה, אסור לה לעשות זאת תוך פגיעה בעיקרון השוויון.

חלקו הראשון של מאמר זה טוען לזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. אני מראה שזכות מוגבלת כזו מתיישבת עם הליברליזם הפוליטי של רולס (אף על פי שלפי רבים, התאוריה הפוליטית הליברלית מצווה על הפרדה מוחלטת של הדת ושל כל תרבות אתנית מהמדינה). אני מראה שגם לפי רולס, במקרים מסוימים, לחברים בלאום אתנור תרבותי יש זכות (בעלת משקל מסוים) לחיות במדינה שבה שפתם היא שפה רשמית של המדינה, לוח השנה שלה משקף את האתוס הלאומי שלהם, והחינוך הציבורי מקדם את הערכים התרבותיים המכוננים את זהותם הלאומית. במילים אחרות, החלק הראשון מציע ניתוח רולטיאני של הזכות להגדרה עצמית לאומית ומגדיר באמצעותו גרסה של ציונות שוויונית.⁹

חלקיו הבאים של המאמר עוסקים בשתיים מהטענות המרכזיות שהושמעו, ועדיין מושמעות, כנגד הציונות. לפי טענה אחת – להלן אכנה אותה "הביקורת המדינית" – ללאומים אתנורתרבותיים אין בהכרח זכות להגדרה עצמית. ככלות הכול, יש מספר גדול של קבוצות לאומיות אתנורתרבותיות על פני כדור הארץ ומקום רק למספר קטן של יחידות

אבי שגיא פיתח הגות פוליטית המציעה ניתוח עשיר ומפורט של החובה של המדינה ליצור מרחב ציבורי הנחוה כביט על ידי האזרחים החיים בו. ראו בעיקר, אבי שגיא, העת הזו - הגות יהודית במבחן ההווה, ירושלים ורמתגן, 2017, עמ' 37-86. אינני דן בתאוריה של שגיא משום שהיא מיוסדת על ביקורת קהילתנית על הליברליזם הניטרליסטי המונח ביסוד הטיעון שלי במאמר זה. הצהרת בלפור (1917), תרגום שלי.

הכרות העצמאות של מדינת ישראל. גנו מעיר שחובת השוויון אינה מתפרשת כחלה על הזכויות הקולקטיביות של המיעוט הערבי. ראו גנו, ציונות שוויונית (לעיל הערה 2) עמ' 149-189. לטקסט משפטי חשוב בעניין זה, ראו בג"ץ 4112/99 עדאלה והאגודה לזכויות האזרח בישראל נגד העיריות והיועץ המשפטי לממשלה, פ"ד נו (5) 393: <https://supremedecisions.court.gov.il/Home/Download:path=HebrewVerdicts99/120/041/a10&fileName=99041120.a10&type=4>

שימו לב שקימליקה ופאטן משתמשים בתורת הצדק של רולס כדי לטעון לטובת הכרה תרבותית במיעוטים והזכות לחיות במסגרת פוליטית שבה חברים בקהילה אתנורתרבותית מהווים רוב אינה מעסיקה אותם.

פוליטיות. מבחינה מוסרית, אין זה נכון לייסד בית לאומי עבור כל אחת מהן.¹⁰ ולכן גם אם היהודים היו קבוצה לאומית בסוף המאה התשע עשרה, ייתכן שלא הייתה להם זכות לבית לאומי משלהם. בחלק השני של המאמר אני מברר מהם התנאים שבהתקיימם עומדת לקבוצה אתגרתרבותית זכות להגדרה עצמית. אני מראה שאף שהביקורת המדינית מבוססת על הנחה אמיתית – ייתכנו לאומים שאין להם זכות להגדרה עצמית פוליטית – ייתכן מאד שליהודים בסוף המאה התשע עשרה דווקא עמדה זכות כזו. בפרט אני טוען שללאומים "פזורים" (ראו להלן) זכות בעלת משקל מסוים להקים בית לאומי ולתבוע מהקהילה הבינלאומית ומהמעצמות המנהיגות אותה לאפשר להם לעשות כן.

בחלקו השלישי של המאמר אני עוסק בטענה שאכנה "הביקורת הלאומית". ביקורת זו מכוונת כנגד ההנחה העובדתית שהציונות השוויונית מבוססת עליה. דהיינו: לפי מבקריה של הציונות, בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים היהודים לא היו קבוצה לאומית, אלא קבוצה דתית או קבוצה של פרטים שמדמיינים את עצמם כבעלי מוצא אתני משותף, וקשורים זה לזה בדת שרבים אינם מחויבים לה עוד.¹¹ לפיכך, גם אם לעמים אתגרתרבותיים קיימת זכות טבעית (בעלת משקל מסוים) לעמוד ברשות עצמם במדינה משלהם, ליהודים בסוף המאה התשע עשרה לא עמדה זכות כזו.¹²

המאמר אינו עוסק בביקורת המרכזית והחשובה ביותר נגד הציונות, "הביקורת הטריטוריאלית". כידוע, נוסף על שתי הטענות שלעיל, מבקריה של הציונות טוענים שליהודים לא הייתה כל זכות להתיישב באופן חד צדדי בארץ ישראל ככוונה לייסד בשטחה בית לאומי. ארץ ישראל הייתה ארץ ערבית, וההתיישבות הציונית החד-צדדית בה הייתה הפרה בוטה של הזכות הטריטוריאלית של ערביי ארץ ישראל על חבל ארץ זה.¹³ אני מקווה לעסוק בביקורת הטריטוריאלית במאמר אחר. במאמר זה אניח לצורך הדיון, שיש מקום בעולם שבו התיישבות יהודית שמטרתה הקמתו של בית לאומי אינה כרוכה בהפרה של זכויות קנייניות או טריטוריאליות של יחידים או של קבוצות. חיבור זה אינו בוחן את הטענה הציונית שליהודים זכות להקים בית לאומי דווקא בארץ ישראל.

התגובה של חיים גנו לכל שלוש הביקורות (המדינית, הלאומית והטריטוריאלית) פונה לצרת היהודים: גם אם לא היו לאום במובן הרגיל של המילה, ליהודים, בראשית ימיה של הציונות, הייתה זכות לפרש את יהדותם כלאום, ולדרוש בית לאומי עבור הלאום

10 David Miller, *On Ernest Gellner, Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, p. 1–2
Nationality, Oxford, 1995, p. 21

11 לדיון המפורט יותר בהתנגדות זו, ראו ספרו האנגלי של גנו (לעיל, הע' 2) עמ' 20–57.

12 ראו יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918–1929, תל אביב, 1976, עמ' 55–23. וכן את הדיווחים בספר: Yossi Klein Halevi, *Letters to My Palestinian Neighbor*, New York, 2018, p. 52

13 לדיון בביקורת אלה, ראו גנו, ציונות שוויונית (לעיל, הע' 2), עמ' 43–73.

הזה דווקא בארץ ישראל שכן בראשית ימיה של הציונות צרת היהודים החריפה: יהודים רבים סבלו מפרעות, מרדיפות ומאפליה. רק במדינה יהודית הם יכלו להגן על חייהם וגופם בכוחות עצמם וללא תלות באחרים. זאת ועוד, גנז סבור שמאחר שהמקום היחיד שבו מדינת היהודים יכולה הייתה לקום היה ארץ ישראל, המתיישבים הציונים או לצו לפלוש לחבל הארץ הערבי הזה. לא הייתה להם ברירה אלא להפר את הזכות של הערבים לארץ ישראל. הכורח – טוען גנז – הוא זה הפוטר את הציונים מאחריות על העוול הכרוך בהתיישבות יהודית בארץ ערבית.¹⁴

לדעתי, הטיעון מן הכורח לטובת הציונות השווינונית סובל מחולשה בסיסית. נדמה לי שהפיתרון המתבקש לאנטישמיות הרצחנית שאיימה על היהודים במאות התשע עשרה והעשרים היה הגירה המונית למדינות ליברליות דוגמת ארה"ב וקנדה שכן, בהשוואה להקמת מדינה, הגירה כמעט ואינה גורמת לנטל מוסרי וחומרי על צדדים שלישיים, בעוד שהקמת מדינה בטריטוריה נתונה כמעט תמיד יוצרת מתחים עם האוכלוסייה הילידית החיה בטריטוריה הזו. החוקות הליברליות של מדינות העולם החדש הן לכאורה ערובה מספקת לביטחונם של אזרחיה. חוקות אלה מגינות הגנה מספקת (אם כי לא מושלמת) על מיעוטים מפני גזענות, אפליה, ופרקטיקות משפילות אחרות. אמנם כבר באמצע שנות העשרים של המאה העשרים סגרה ארה"ב את שעריה בפני מהגרים יהודים. אלא שגם אם נניח שהייתה עומדת בפני היהודים האפשרות להגר לארה"ב, עדיין, מרבית הציונים סברו שמלכתחילה הפיתרון הטוב ביותר לשאלת היהודים כרוך בהקמתו של בית לאומי. סברה זו עומדת במרכז של האידאולוגיה הציונית שאבקש לבסס בחיבור זה, ולכן הטיעון שאציע כאן אינו נשען על צרת היהודים כדי לבסס את זכותם של היהודים להגדרה עצמית לאומית.¹⁵

מאמר זה מנסה לבסס שלוש מסקנות מרכזיות: (1) הראשונה עוסקת בלאומים פזורים. לאום "פזור" (או "מפורד") הוא קבוצה לאומית אתגרתרבותית גדולה, המפורדת בין מדינות העולם, כשבכל אחת מהמדינות חברה מהווים מיעוט לאומי מבוטל או קטן. אני מראה שלפי תאוריה של צדק גלובלי הנסמכת על הליברליזם הפוליטי של רולס, בנסיבות מסוימות עומדת לפרטים המשתייכים ללאומים פזורים זכות כבדת משקל לעזוב את המדינות שבהן הם חיים, ולייסד בית לאומי משלהם. לבני לאום פזור עשויה לעמוד

¹⁴ ראו עמ' 21 בספרו האנגלי של גנז (לעיל, הע' 2).

¹⁵ תאודור הרצל הצדיק את הציונות שלו באמצעות הפנייה לאנטישמיות, ראו שלמה אבינרי, הרצל, ירושלים, 2007, עמ' 31–52. מנהיגים ציוניים אחרים הצטרפו אליה מטעמים הרבה יותר עקרוניים. בהקשר זה חשוב להעיר שהציונות הצליחה כתוצאה מצרת היהודים ולא צרת היהדות: "תוך ארבע שנים אוכלוסיית היישוב [הקהילה היהודית הלאומית הממוסדת בארץ ישראל] יותר מהכפילה עצמה (הערכה שניתנה ביוני 1927 אמדה את גודל היישוב ב-150,000 יהודים... בדצמבר 1936 האומדן עמד על 384,000; ובדצמבר 1939 האומדן הצביע על 474,000 יהודים)." Anita Shapira, *Israel: A History*, Boston, Mass., 2012, p. 115 (תרגום שלי).

זכות כזו גם אם המדינות שבהן הם חיים הן מדינות ליברליות שמכירות באופן אקטיבי בתרבויות של מיעוטים ומבטיחות להן זכויות תרבותיות. (2) יתור על כן, מעקרונות הצדק הגלובלי שאני גוזר מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה בבירור שבתנאים מסוימים, גם לחברים במיעוטים לא לאומיים, עומדת הזכות לעזור את המדינות הסובלניות שאליהן הם משתייכים על מנת לייסד מסגרת מדינית שבה הם מהווים רוב. ולבסוף (3) בחלק מהמקרים שבהם יש למיעוטים לא לאומיים הצדקה מלאה לפרוש מהחברות הפוליטיות אליהן הם משתייכים כדי להקים מסגרת פוליטית חדשה, יש להם – בנוסף – הצדקה להחיות או להמציא תרבות לאומית.

בחלק הראשון של המאמר אני משתמש בליברליזם הפוליטי של רולס כדי לטעון לזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. בחלק השני אני משתמש בתאוריה הפוליטית הזו כדי להשיב לביקורת המדינית. אמנם, ייתכנו עמים אתגרתרבותיים שאין להם זכות להגדרה עצמית בטריטוריה משלהם. עם זאת, אטען, מתאוריה של צדק גלובלי שכל כולה נסמכת על הליברליזם הפוליטי של רולס עולה בבירור שללאומים פזורים יש זכות (בעלת משקל מסוים) לבית לאומי משלהם. החלק השלישי מבקש להשיב לביקורת הלאומית: אני גוזר מהתאוריה שפיתחתי בחלק השני שייתכן שלמיעוטים פזורים עומדת זכות למדינה או יחידה תת־מדינית משלהם, גם אם הם אינם קבוצות לאומיות. חלק זה מראה בנוסף שייתכן שלמיעוטים אלה תהיה הצדקה להמציא או לגבש לעצמם תרבות חברתית וזהות לאומית.

חלק ראשון: ליברליזם פוליטי והזכות המוגבלת להגדרה עצמית לאומית

חלק זה מציע פרשנות מרוסנת של הזכות להגדרה עצמית לאומית ומראה שהיא מתיישבת עם הליברליזם הפוליטי של רולס. ככלל, מדינות הן ליברליות באשר הן משרתות את אזרחיהן. כלומר, לפעולה של מדינה יש הצדקה (לכאורה) אם היא מקנה לאזרחיה אמצעים לספק את ההעדפות שלהם, או – בניסוח הרולסיאני – לממש את תפיסת הטוב המקיפה שלהם. רולס טוען שמדינה ליברלית כפופה למערך של חובות הנובע מאמת נורמטיבית נוספת: היא צריכה להתייחס לכל אזרחיה כחופשיים וכשווים. ולכן, מדינה ליברלית תקפיד שההעדפות שהיא מסייעת לאזרחיה לספק לא תהיינה פוגעניות. למשל, היא תסייע לאדם למצוא עבודה מכבדת, אבל לא להקים עמותה גזענית. בחלק מחובתה להתייחס לאזרחיה כחופשיים, היא תקפיד שלא להפר את זכויות האדם ואת הזכויות הפוליטיות של אזרחיה. לבסוף, מכוח מחויבותה להתייחס לאזרחיה כשווים, עליה לקדם שוויון הזדמנויות הוגן ביניהם ולצמצם פערים לא צודקים בחלוקה של טובין ראשוניים. חובות אלה מביאות את רולס לתמוך בניטרליות של המדינה. ככלל, ניטרליות מתבטאת בהפרדת הדת מהמדינה. אבל הפרדה כזו אינה מספיקה. מדינה ניטרלית תפריד גם בין המדינה לבין התרבות האתנית של הרוב החי בתוכה. הזכות לחופש ביטוי, חופש דת,

חופש תנועה והזכות שלא להיות מופלה על בסיס גזע, לאום או דת אמורות לאפשר ליחידים המעוניינים בכך להתארגן—בכוחות עצמם וללא שום סיוע מצד המדינה—כדי לבנות קהילות תרבותיות. ולכן, חברה אזרחית צודקת מורכבת מקהילות דתיות תרבותיות ואתניות שנוצרו באופן וולונטרי. מסגרות וולונטריות אלה מאפשרות לחבריהן לשתף פעולה כדי לקדם את תפיסת הטוב המקיפה ("comprehensive doctrine") המאפיינת אותן.¹⁶

רולס סבור שהניטרליות של המדינה תבטיח יחס ראוי לאזרחיה ולקבוצות התרבותיות החיות בקרבה. לשיטתו, אזרחים במדינה ליברלית רשאים לאחוז בתפיסות טוב שונות לגמרי. ומאחר שמדינה צריכה לפעול בשם כל אזרחיה, אסור לה להעדיף תפיסת טוב סבירה אחת על פני זולתה.¹⁷ בפרט, דרישת הניטרליות שמטיל הליברליזם הפוליטי על מדינות נובעת מהאופן שבו הוא מצדיק הפעלת כוח מצד המדינה: אסור למדינה להתבסס על שיפוט ערך בדבר תפיסת טוב מסוימת כדי לכפות אותה על אזרחיה או כדי להניא אותם מלקדם תפיסת טוב אחרת.¹⁸ מאחר שמדינה ליברלית צריכה להתייחס לאזרחיה החילוניים, המוסלמים, הנוצרים והיהודים כחופשיים ושווים אסור לה לגבש שיפוט ערך על אודות תפיסת טוב מקיפה של מי מהם, ולתמוך בה. (כמובן שהיא לא צריכה להתחשב בתפיסות טוב בלתי סבירות, כגון אלה שלפיהן הגזע הלבן הוא הגזע העליון). ולכן, כששאר התנאים שווים, מדינות נדרשות לאפשר לאזרחיהן לבחור את ימי המנוחה שלהם בעצמם במקום לכפות עליהם יום מנוחה ספציפי שמבטא את המסורת התרבותית של הרוב. כששאר התנאים שווים, מדינה צריכה לעשות כל שביכולתה על מנת להפריט את החינוך, במקום לכפות על אזרחיה תוכנית לימודים שרוב האזרחים מעריכים.¹⁹ במילים אחרות, הליברליזם הפוליטי של רולס תובע מהמדינה להימנע ככל האפשר מהכרה בתרבויות ולשאוף להפרטה של 'ייצור' ואספקה של טובין תרבותיים. השאלה המתבקשת היא מדוע רולס מעדיף ניטרליות על הכרה שווה? כלומר, מדוע אסור למדינה לתמוך בתפיסות הטוב של אזרחיהן המבקשים לשמר את תרבותם הלאומית ואת זהותם הלאומית באופן שווינוני? בעקבות ג'ונתן קוונג אני מבקש להציע את התשובה הבאה: בחלק גדול מהמקרים, הכרה בתרבות מצד המדינה כרוכה בכפייה; במקרים אחרים היא כרוכה במניפולציה; ובמקרים נוספים, בפטרוניזם. ככלות הכול,

16 ראו המקורות בהע' 3 ובמיוחד הניתוח של העמדה הרולסיאנית אצל פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 122–130.

17 ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) בעמ' 2: "States, after all, purport to act in our name, and they are... nothing more than a large group of individuals acting in concert"

18 ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) בעמ' 15 ובעמ' 36–44.

19 דוגמאות אלו לקוחות מפאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 169–171. פאטן דן במה שהוא מכנה "the non-recognition alternative".

המדינה הפרפקציוניסטית, מדינה המבקשת לקדם את תפיסת הטוב הראויה בעיניה, גובה מיסים מכל אזרחיה ומשתמשת במיסים הללו כדי לקדם את תפיסת הטוב של חלק מהם. מדינה המכירה בתרבות של הרוב, מקדמת את תפיסת הטוב של אזרחים שרואים בתרבות שהמדינה מקדמת תרבות שראוי לשמר. ולכן, הכרה של המדינה בתרבות הרוב מפירה לעיתים תכופות את עקרון הנזק: ²⁰ אסור לממשלה להגביל חירות, במקרה שלפנינו, לגבות מיסים, בהסתמך על השיפוט שתפיסת הטוב של קבוצה מסוימת ראויה. ²¹

אמנם, ייתכן שהכרה תרבותית מצד המדינה אינה כרוכה בכפייה. חישבו על ממשלה שמסבסדת טובין תרבותיים מסוימים ובכך מעודדת את כל האזרחים לצרוך אותם. ²² היא משתמשת במיסים שנגבים בכפייה ("שלם, או שאטיל עליך סנקציה") ואז מציעה לאזרחים גישה קלה יותר לאוניברסיטאות ציבוריות או לבתי ספר ציבוריים, שבהם הערכים התרבותיים של הרוב נלמדים ונשמרים. הליברליזם הפוליטי רואה בפעולה המדינית הזו מניפולציה, שכן ללא הסובסידיה הממומנת מכספי המסים של כל האזרחים, האזרחים היו יכולים להחליט בעצמם איך להשתמש במשאבים שנגבו מהם בכפייה. מניפולציה היא הפרה של האוטונומיה שיחידים זכאים לה; היא "מעוותת את הדרך שבה אדם מקבל החלטות, מגבש עדיפויות, או מציב לעצמו יעדים." ²³

לבסוף, קוונג טוען שגם אם הכרה בתרבות הרוב אינה כרוכה בכפייה או במניפולציה, היא כמעט תמיד פטרנליסטית. חישבו על חברה שאזרחיה נהנים מחבילה סטנדרטית של זכויות וחירויות ומחלוקה הוגנת של הזדמנויות, הכנסה ועושר. מדוע פרטים בחברה צודקת כזו נזקקים לסיועה של המדינה בכניית תוכנית לימודים שמשמרת את ערכיהם התרבותיים? ככלל, טוען הליברליזם הפוליטי, הכרה בתרבות הרוב נסמכת על ההנחה שהיכולת של האזרחים לאמץ תפיסת טוב ראויה היא מוגבלת. ²⁴ כלומר, היא כרוכה בספקנות פטרנליסטית ביחס ליכולת של האזרח לגבש לעצמו תוכנית חיים עשירה ומספקת. המסקנה מהטענות האחרונות היא שניטרליות, הבאה לידי ביטוי בהפרטת יצורם של טובין תרבותיים, היא הדרך שמדינה צריכה לנקוט בה כדי למלא את חובתה להתייחס לאזרחיה כאל חופשיים ושווים.

ועם זאת, הליברליזם הפוליטי של רולס תומך בהכרה מרוסנת בתרבות הרוב וממילא בזכות מוגבלת להגדרה עצמית לאומית. בנסיבות מסוימות, גם מדינה ניטרלית חייבת לסייע לאזרחיה לממש את תפיסת הטוב המקיפה שלהם על ידי הכרה אקטיבית

²⁰ אני מחיל על הנושא הנדון בטקסט את הביקורת של קוונג על הפרפקציוניזם של רו. ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 45–75.

²¹ לדיון מפורט בעקרון הנזק הליברלי, ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 53–60.

²² ראו: Joseph Raz, *Morality of Freedom*, Oxford, 1986, p. 417. לדיון בטיעון של רו ראו: ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 52.

²³ ראו רו שם, בעמ' 378, וספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 61. תרגום שלי.

²⁴ ראו ספרו של קוונג (לעיל, הע' 3) עמ' 84–96.

בתרבותם הלאומית. כדי להבין את הסיבה לכך, אני מבקש להציע תשובה אפשרית נוספת לשאלה ששאלנו זה עתה: מדוע מדינה ליברלית מסייעת לחברי קבוצת הרוב לקדם את תרבותם? קל לראות שישנם מצבים שלמדיניות כזו אין שום קשר לפטרנליזם. במצבים אלה הצורך בהכרה נובע מאמת עובדתית שוויל קימליקה ניסח באופן הבהיר ביותר: כדי למלא את תפקידיה השונים והמגוונים, מדינה צריכה לעמוד בקשר עם אזרחיה באמצעות שפה כלשהי. היא חייבת לקבוע לעצמה לוח שנה. במקרים רבים, מעקרונות של צדק חלוקתי נובע שעליה להקים בתי ספר ציבוריים ואוניברסיטאות ציבוריות. ואם כך, עליה לנמק את בחירת השפה, לוח השנה ותוכניות הלימודים שהיא מספקת.²⁵ המדינה נדרשת לבחור לעצמה תרבות אזרחית, משום שהיא נדרשת להבנות (או בלשונו של פאטן "to format") את מוסדותיה בדרך כזו או אחרת.²⁶

בעקבות פאטן אני טוען שבמרבית המקרים המדינה צריכה להשתמש בשפה ובלוח השנה של תרבות הרוב, גם אם עומדת בפניה חלופה מעשית אחרת. למשל, היא לא צריכה לדבר עם אזרחיה באמצעות שפתם השנייה, במקום להשתמש בשפה הראשונה של הרוב. אמנם תקשורת באמצעות השפה השנייה מבטיחה התייחסות שווה, אם חברים בקבוצת הרוב ובקבוצת המיעוט קשורים (או אינם קשורים) לשפה הזו במידה שווה. אלא שמדינה ליברלית לא צריכה להשיג ניטרליות או יחס שווה על ידי leveling down. כלומר, אל לה למדינה להשיג שוויון באמצעות מדיניות שפוגעת בחלק מהאזרחים, ואינה מיטיבה עם אף אחד מהם. היא אינה צריכה, למשל, להתקין בפארק מתקני ספורט שאף אחד לא מעוניין בהם, כדי להימנע מלבחור בין ענפי הספורט השונים שאנשים שונים אוהבים. ואמנם, הפרדה חריפה בין המדינה לתרבות של הרוב הלאומי "יוצרת מוסדות שזרים ולא נוחים לכולם..."²⁷ במקום לדבר בשפה השנייה שכל האזרחים דוברים ברמה בינונית, מדינה צריכה לקבוע את השפה של הרוב הלאומי כשפה הרשמית הדומיננטית.

לבחירה בתרבות הרוב תיתכן הצדקה לא פרפקציוניסטית נוספת. כדי לעמוד על טיבה של הצדקה זו הבה נדמיין מדינה ניטרלית עם רוב יהודי שבוחרת בהפרטה של אספקת טובין תרבותיים. היא מפריטה את בתי הספר ואת האוניברסיטאות; היסטוריה יהודית וספרות עברית נלמדות ונחקרות אך ורק במוסדות פרטיים. הבעיה במדיניות הזו ידועה: היא מאפשרת ומעודדת 'טרמפיסטים' (free riding), כלומר פרטים שמפיקים תועלת מן הטובין שמוסדות פרטיים כאלה מייצרים מבלי לשלם עבורם. החינוך הפרטי שרק חלק מהאזרחים שילמו עבורו יעשיר את השפה שכולם משתמשים בה, ויהפוך את החיים הציבוריים למגוונים ומלאים יותר. כידוע, לאפשרות של 'טרמפי' תוצאה

25 כפי שקימליקה טוען: "The whole idea of 'benign neglect' is incoherent, and reflects a shallow understanding of the relationship between states and nations" (לעיל, הע' 3) עמ' 113.

26 ראו, פאטן (לעיל, הע' 3) עמ' 23–29 וכן עמ' 173–175.

27 ראו, שם עמ' 170.

מיידיית: ההיצע של הטובין התרבותיים שיסופק על ידי מוסדות פרטיים יהיה קטן מהאופטימום. ולכן, לדעתי, גם לפי הליברליזם הפוליטי, מדינה צריכה לספק טובין תרבותיים אם השוק החופשי לא מהווה מנגנון מתאים לאספקתם. ובכן, אף על פי שהליברליזם הפוליטי מתייחס לניטרליות, אי הכרה והפרטה כברירת מחדל ראויה, הוא מתיר הכרה מרוסנת בתרבות הרוב. בפרט, הוא מתיר הכרה בתרבות הרוב בכל מקרה שאי הכרה מירעה את מצבם של חלק מהאזרחים מבלי להיטיב עם אחרים. בנוסף, הוא מתיר הכרה בתרבות הרוב, אם היא נועדה להתגבר על כשלי שוק באספקתם של טובין תרבותיים. ואמנם, אם הטעם להכרה בתרבות הרוב הוא הצורך לבחור תרבות אזרחית, או אם המטרה להכרה בתרבות הרוב היא התגברות על כשלי שוק, הכרה תרבותית אינה כרוכה בהכרח בכפייה, מניפולציה או פטרנליזם.²⁸

כידוע, פילוסופים דוגמת קימליקה ופאטן נסמכים על עיקרון השוויון הרולסיאני כדי להוכיח שמדינה ליברלית חייבת להבטיח זכויות תרבותיות למיעוטים. הם טוענים שאי שוויון בין יחידים השייכים לרוב ובין יחידים השייכים למיעוט דומה לפערים כלכליים שרירותיים שנגרמים בשל התחרות בשוק החופשי. חברה צודקת נדרשת להקטין פערים כאלה באמצעות חלוקה מחדש.²⁹ מטעמים דומים, אם השפה של הרוב התרבותי במדינה היא השפה הרשמית הדומיננטית, חברים בקבוצה הזו נהנים מיתרון שאין לבני מיעוטים תרבותיים. אי השוויון הזה הוא שרירותי, וככזה, מדינה המתייחסת אל אזרחיה כשווים צריכה להיות מוטרדת ממנו.

²⁸ לפי המשטר שאני מציע, מדינה ליברלית S גובה מסים שיאפשרו לה לספק טוב ציבורי g באופן אופטימלי. ולכן היא לא תגבה מס מאדם p אם p מעדיף לא לצרוך את g ולא לשלם עבורו. שכן, S מפעילה כוח שמטרתו מניעה של free riding; בשונה מ-p, free riders פוטנציאליים מוכנים לשלם מחיר הוגן עבור g אם החלופה שעומדת בפניהם היא לחיות בלי g. זאת ועוד: S היא מניפולטיבית אם היא יוצרת ב-p* רצייה ב-g על ידי הורדת מחירו של g דרך המסים שהיא גובה מ-p*. אלא שאם S מרוסנת היא לא תשתמש במיסים ששילם p* לצורך ייצורו של g. אם S מרוסנת, היא תבקש לגבות מיסים מאנשים (שבשונה מ-p*) כבר מעוניינים ב-g, ומעוניינים לשלם עבור ייצורו, אם החלופה היחידה שעומדת בפניהם היא לחיות ללא הטוב הציבורי הזה.

²⁹ ראו, קימליקה (לעיל, הע' 3) בעמ' 128, קימליקה מתלונן על כך שרולס: "Equates the political community with a single 'complete culture', and with a single 'people' who belong to the same 'society and culture"; קימליקה טוען שכשמבחינים בכך שההנחה הזו שקרית, מבינים שתורת הצדק של רולס תובעת הכרה במיעוטים תרבותיים מכוח החובה למגר של פערים שרירותיים מבחינה מוסרית (שם, עמ' 126). אלא שכפי שפאטן מציין, הקשר בין תורת הצדק של רולס לרב תרבותיות של קימליקה מורכב יותר משום שהאחרון נדרש לשני טיעונים שונים ראו פאטן (לעיל, הע' 3) בעמ' 154: "...[A]n argument that appeals to the conditions of individual autonomy ... and an argument that appeals to an idea of fairness... שקשה להבין את היחסים בין שתי הטענות הללו.

להלן אניח שאלן פאטן מציע את הפרשנות הטובה ביותר לחובתן של מדינות ליברליות להתייחס לתרבויות שונות כשוות. לשיטתו, עיקרון השוויון מצווה על מדינה להכיר הכרה שווה בכלל הקבוצות התרבותיות החיות בתוכה. הוא מנסח את האידיאל הזה כדלהלן:

Two or more cultures (or religions, etc.) are equally recognized when the ... same kinds of rules, facilities, and resources that are offered to assist one are also offered to assist the other(s).³⁰

קבוצות תרבותיות זכאיות להכרה שווה שכן:

[The state ought to] try to assist each of them in some relevantly equivalent way. It might, for instance, designate Sundays as the default weekly day of rest but allow individuals to opt out of the default scheme and designate some different day that accords with their religious or cultural commitments.³¹

פאטן מסכים עם קימליקה שהשיטה הקנדית, שמקנה למיעוטים לאומיים שלטון עצמי בטריטוריה משלהם, עשויה להיות מימוש הולם של אידיאל ההכרה השווה. הוא מציין בצדק שבלא מעט מקרים הפיתרון הקנדי לא ישים: למיעוטים קטנים אין המשאבים להקים ולהפעיל בית לאומי. יתר על כן, גם במקרה הקנדי, החובה להתייחסות שווה תובענית יותר. בכל יחידה תת-מדינתית (בכל מחוז, או מדינה בפרדריציה) על הממשלה המקומית להציע שירותים ציבוריים באחת או יותר משפות המיעוט. למשל, בקנדה מיעוט צרפתי במחוז דובר אנגלית זכאי גם הוא להכרה בדיוק כשם שמיעוט דובר אנגלית במחוז צרפתי זכאי להכרה כזו, אף כי השפה העיקרית והתרבות המרכזית בשני המחוזות הן השפה והתרבות של הרוב. בית לאומי – קרי: שלטון עצמי בטריטוריה עם גבולת מוכרים – היא הפיתרון הרצוי רק בחלק מהמקרים.

חלק שני: צדק גלובאלי והזכות של לאומים פזורים (מפורדים) להגדרה עצמית

חלק זה עוסק בביקורת המדינית כלפי הציונות: לא לכל העמים זכות להגדרה עצמית לאומית, ולכן, תביעה ציונית צודקת לבית לאומי אינה יכולה להתבסס על העובדה שהיהודים מהווים עם. כדי להשיב לביקורת הזו, אני גוזר עיקרון של צדק גלובלי מהתאוריה הפוליטית שביסוד הטיעון הרולסיאני בעד הזכות המוגבלת של עמים אתנר-תרבותיים להגדרה עצמית ולטובת החובה של מדינות להכיר במיעוטים תרבותיים.

³⁰ פאטן (לעיל, הע' 3) בעמ' 161.

³¹ שם.

מהעיקרון שאגזור עולה שהביקורת המדינית צודקת בכך שלא לכל לאום אתגרתרבותי עומדת הזכות להגדרה עצמית. עם זאת, מעיקרון זה נובע שללאומים פזורים זכות בעלת משקל מסוים לייסד בית לאומי משלהם. אני מסיק שייתכן שבעבר היה לקהילה הבינלאומית טעם כבד משקל לאפשר לציונים להקים את מדינת היהודים ללא קשר לצרת היהודים או לחוסר הצדק שהיהודים סבלו ממנו.

הטענה שלא לכל לאום זכות להגדרה עצמית ואפילו לא להכרה תרבותית נגזרת מהקביעה הבאה של רולס:

If a comprehensive conception of the good is unable to endure in a society securing the familiar equal basic liberties and mutual toleration, there is no way to preserve it consistent with democratic values as expressed by the idea of society as a fair system of cooperation among citizens viewed as free and equal.³²

כדי להבין את הקביעה הזו, צריך לזכור שהליברליזם הפוליטי דורש מהמדינה לתת לכל אזרח הזדמנות הוגנת לפתח תפיסת טוב מקיפה (comprehensive doctrine) ולשמר אותה. בפרט, הוא תובע חלוקה הוגנת של המשאבים המאפשרים לחברים בקבוצה תרבותית לשמר את ערכיה התרבותיים (אם הם מעוניינים בכך). ייתכן אפוא שלמרות יחסה ההוגן של המדינה לפרטים השייכים לקבוצה תרבותית מסוימת, התרבות שלהם תתפורר, משום שחבריה השתמשו במשאבים שהוקצו להם באופן בלתי הולם. החלשותה של התרבות הזו אינה בעייתית מבחינה מוסרית שכן אי השוויון שנוצר בין הקבוצה שנחלשה לקבוצה תרבותית אחרת שחבריה השתמשו במשאבים שהוקצו לה בתבונה אינו שרירותי או בלתי צודק.

יתר על כן: התפוררות או היעלמות של קבוצות מיעוטים מסוימות לא תהיה בלתי צודקת, גם אם בניהם ובנותיהם לא עשו אף טעות בניצול המשאבים שהוקצו להם. כדי להבין זאת עלי להציג ביתר פירוט את אידיאל השוויון הרולסיאני שעומד בבסיס הטעון של פאטן בעד הכרה שווה בתרבויות של מיעוטים לאומיים, דתיים, אתניים ואחרים. לפי האידיאל הזה, חלוקה של טובין ציבוריים היא הוגנת אם היא עוברת מבחן שאכנה "מבחן השוק האידיאלי".³³ לפי המבחן הזה, חלוקה של טובין תהיה שוויונית וממילא הוגנת אם תתקבל בשוק שבו לפרטים הוקצה תקציב שווה לרכישת הטובין הללו. בשוק אידיאלי כזה, אנשים ששייכים לקבוצת הרוב ייהנו מאספקה גבוהה יותר של טובין תרבותיים יחסית למיעוטים קטנים, בעוד שמיעוטים "זעירים" (או "מבוטלים") ייעלמו, משום שכוח הרכישה המצטבר שלהם לא יהיה משמעותי. בניו ובנותיו של מיעוט זעיר לא יוכלו

³² ראו, רולס (לעיל, הע' 3) בעמ' 198.

³³ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, 2000, p. 68, 151-152

להרשות לעצמם לרכוש את הטובין התרבותיים שהם מעוניינים בהם גם בשוק האידיאלי שאנו מדמיינים כאן.

ולכן, לפי עיקרון השוויון הרולסיאני (שכזכור, הוא העיקרון שעומד בבסיס הטיעון בעד זכויות מיעוטים במסגרת הנורמטיבית המונחת פה) בעולם הריאלי, המדינה אינה חייבת לדבר עם בני מיעוטים זעירים בשפתם, לוח השנה שלהם לא יוכר כלוח שנה מחייב, ומערכת החינוך אינה צריכה לשמר ולפתח את המורשת התרבותית שלהם ואת הזיכרונות ההיסטוריים שלהם. התביעה שלהם להכרה בתרבותם היא ביטוי לטעם יקר: יהיה זה בלתי הוגן להשית את ההוצאות הכרוכות בסיפוקו על אזרחים אחרים. למשל, יהיה זה בלתי הוגן להפוך את לשונו של המיעוט הזה לאחת השפות המוכרות של המדינה.

מה דינם של לאומים פזורים ולאומים פזורים 'באופן קיצוני'? לאום פזור 'באופן קיצוני' הוא לאום שבכל מדינה שבה חבריו חיים הם מהווים מיעוט זעיר, היינו: מיעוט קטן מכדי שיהיה זכאי להכרה כלשהי מהמדינה שבה הוא נמצא. בפועל, הכרה תרבותית מצידן של כל אחת מהמדינות שבהן חיים בני ובנות מיעוט פזור היא לא הוגנת, משום שהיא מטילה נטל כבד מדי על אזרחיה האחרים. כלומר, הכרה בלאום פזור אינה יכולה להיות מושגת באמצעות הסדרים בתוך אף אחת מהמדינות הקיימות. פדרליזם, חלוקה, או אוטונומיה מקומית אינם פיתרון הוגן לבעיית הלאום הפזור.³⁴

אלא שבניגוד ללאום זעיר, פרטים המשתייכים ללאום פזור 'באופן קיצוני' מהווים עם, שבנסיונות אחרות יכול היה לחיות בבית לאומי משלו. ולכן, נראה לי שהיעלמותו של לאום פזור 'באופן קיצוני' היא בלתי צודקת אם חבריו יכולים לייסד בית לאומי משלהם ומעוניינים בכך. אף על פי שהדברים לא נאמרים במפורש על ידי פאטן ואחרים, מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה שלאומים פזורים זכאים לכאורה להזדמנות לייסד בית לאומי שייכר בתרבותם. העובדה שהם אינם זכאים להכרה במדינות השונות שהם חיים בהן בפועל היא מקרית, ולכן זה לא הוגן לשלול מהם את ההזדמנות לייסד בית לאומי שבתוכו התרבות שלהם תוכל לשגשג.

השאלה שסוגיית הלאום הפזור מעלה היא, באילו תנאים יש לפרטים המעוניינים בכך הצדקה לייסד מדינה, ובאילו תנאים הקהילה הבינלאומית צריכה לאפשר להם לעשות זאת? נניח, לצורך הדיון, שהיהודים בסוף המאה התשע עשרה לא יכלו לשמר את זהותם הלאומית במדינות השונות שבהן הם חיו משום שבכולן הם לא היו אלא מיעוט זעיר. לפי העיקרון שאני מחלץ מהליברליזם הפוליטי, הקהילה הבינלאומית הייתה צריכה לאפשר להם לייסד בית לאומי משלהם, בתנאי שהם היו מעוניינים בכך והקמתו הייתה בת-ביצוע. אם אין בהקמת בית לאומי ליהודים משום הפרה של זכויות צדדים שלישיים, ואם אין היא מטילה נטל כבד מדי על צדדים שלישיים, הרי ששלילה של ההזדמנות לייסודו של בית לאומי סותרת את עיקרון השוויון ההזדמנויות ההוגן.

³⁴ הדיון בפסקאות האחרונות מבוסס על הדיון אצל פאטן ראו: פאטן, (לעיל, הע' 3), עמ' 262.

זאת ועוד, כידוע, היו לא מעט מסגרות פוליטיות שבהן היהודים היו מיעוט לא מבוטל הזכאי להכרה. ועדיין, השיקולים שהוצגו לעיל מוכיחים שהייתה להם זכות (בעלת משקל מסוים) לבית לאומי משלהם, גם אילו היו נהנים מהכרה במדינות בהן חיו. שכן, במסגרת פוליטית שבה הם מהווים רוב, הסיכוי שלהם לשמר ולפתח את הערכים התרבותיים העומדים בלב תפיסת הטוב המקיפה שלהם גבוה במיוחד. כדי להבין מדוע, צריך לזכור שגם במדינה ניטרלית, שמתירה הכרה מוגבלת בתרבות הרוב ומבטיחה זכויות למיעוטים תרבותיים, קל יותר לפרטים השייכים לרוב לשמר את זהותם הלאומית. חישובו על מדינה עם רוב יהודי שעושה כל שביכולתה כדי להפריט אספקה של טובין תרבותיים, בדיוק כפי שהליברליזם הפוליטי דורש. הניחו כי מכוח החשיבות שהם מקנים לזהות הלאומית שלהם, סטודנטים מעדיפים ללמוד מדעי יהדות, היסטוריה יהודית וספרות עברית על פני ספרות אנגלית והיסטוריה אמריקאית. לביקוש הגבוה יש השפעה מיידית על זמינות הידע הזה ומחירו. ככלות הכול, עלות הייצור וההנגשה של מדעי היהדות, למשל, אינה עומדת ביחס ישר למספר הצרכנים שמשלמים עבורו. לכן, המחיר שכל צרכן יצטרך לשלם עבור טובין תרבותיים יקטן ככל שמספר הצרכנים יעלה. במילים אחרות, ליתרון הגודל (economies of scale) תפקיד מכריע בייצורם ובהנגשתם של טובין תרבותיים. במדינה ניטרלית, אזרחים המבקשים לשמר את התרבות של הרוב ייהנו מאספקה שוטפת של טובין תרבותיים במחיר נמוך יחסית, בעוד שמיעוטים תרבותיים ייאלצו להשקיע הרבה יותר כדי לקבל הרבה פחות טובין כאלה.

אני טוען אפוא שכיוון שהעם היהודי בסוף המאה התשע עשרה היה לאום פזור, ליהודים שלזהותם הלאומית מקום חשוב בתפיסת הטוב המקיפה שלהם, זכות בעלת משקל מסוים לבית לאומי משלהם; הם זכאים, לכאורה, לייסד מסגרת פוליטית שבתוכה הם יוכלו לשתף פעולה בשימורה ובפיתוחה של זהותם הלאומית. כשלעצמה, העובדה שאין בנמצא מסגרת פוליטית כזו אין בה כדי לשלול מהיהודים הזדמנות להקים בית לאומי.

הביקורת המדינית קובעת בצדק כי לא לכל הקבוצות הלאומיות זכות להפוך לרוב במדינה או ביחידה תת־מדינית. ראינו שמדינה אינה חייבת לסייע למיעוט זעיר לשמר את תרבותו, ואינה חייבת לייסד בית לאומי למיעוטים קטנים. ועדיין, ללאום פזור זכות להפוך לרוב במדינה חדשה (או ביחידה תת־מדינית חדשה) אם שני תנאים מתקיימים: ראשית, הוא גדול מספיק בכדי להוות רוב בבית לאומי משלו, ופרטים השייכים ללאום הזה מוכנים לשאת בנטל הכרוך בהקמתו. שנית, ייסודו של בית לאומי אינו כרוך בהפרה של זכויות של פרטים ושל קבוצות, והנטל המוטל על צדדים שלישיים מוצדק לאור היתרונות המוקנים לחברי הלאום הפזור והתועלת שהם יפיקו ממנו.

הטיעון שלעיל מסביר מדוע הפיתרון הציוני לשאלה היהודית טוב מההפיתרון האמריקאי עבורה, לפחות מבחינה אחת. נניח שבמונחים של גודל, היהודים יכלו להיות מיעוט מוכר בארצות הברית. נניח גם שהיא ממלאת את חובתה להכיר במיעוטים לאומיים הכרה שווה.

עדיין, לציונים יש טעם טוב להעדיף בית לאומי משלהם, בשל החשש שהזהות הלאומית והתרבות שהם מעוניינים בשימורן ייחלשו בחברה האמריקאית. כפי שוולצר מעיר, חברה קפיטליסטית מעודדת ניידות שמחלישה קשרים קהילתיים, ובמקום שבו מסגרות קהילתיות אינן יציבות, שימורה של תרבות של מיעוט קטן "היא לא וודאית במקרה הטוב".³⁵ לפיכך, דומה שיהודים המבקשים מסגרת פוליטית שתבטיח את שימורה של זהותם הלאומית רשאים להעדיף בית לאומי עצמאי. צריך גם לזכור שארצות הברית היא דוגמה למדינה שנבנתה סביב שפה אחת משותפת ותחושת זהות לאומית חזקה, ושהזהות הלאומית האמריקאית עשויה להתחרות עם הזהות הלאומית היהודית שהציונים ביקשו לשמר.

האם העובדה שיהודי ארה"ב לא איבדו את דתם ואת זהותם האתנותרבותית מוכיחה שהספקנות הציונית לגבי הפיתרון האמריקאי לשאלה היהודית חסרת בסיס? אני חושב שלא. בצדק העמידה ארצות הברית את השפה האנגלית בראש סדר העדיפויות החינוכי שלה—שפה משותפת היא הבסיס להצלחתה של דמוקרטיה המעודדת חיים אזרחיים תוססים והתגייסות למשימות לאומיות חשובות. אלא שאני משער שהמדיניות של אנגליה תחילה הביאה לכך שהשפה המדוברת של היהודים במזרח אירופה, יידיש, לא שרדה בארצות הברית, דווקא בשל השוויון שהיהודים זכו לו באמריקה. בנוסף, אני משער שהעברית והטקסטים הקאנוניים הכתובים עברית מהווים רכיב חשוב בזהות היהודית אמריקאית משום שזו השפה המדוברת בחברה היהודית בישראל. העברית של היהודים האמריקאיים הייתה נעלמת אף היא ללא בית לאומי ליהודים. אם השערות אלה נכונות, התביעה הציונית לבית לאומי מתחזקת: אם שאר התנאים שווים, מסגרת פוליטית כזו מאפשרת להם לממש את תפיסת הטוב שלהם בצורה טובה יותר בהשוואה לפיתרון האמריקאי.

חלק שלישי: האם היהודים הם עם?

הטיעון שהוצע לעיל בעד הקמתו של בית לאומי ליהודים מניח שהיהודים בסוף המאה התשע עשרה היו לאום פזור או מפורד. לפי הביקורת שחלק זה עוסק בה – הביקורת שכניתי "הביקורת הלאומית" – ההנחה הזו שקרית. היהודים לא היו לאום ולכן לא הייתה להם זכות להגדרה עצמית לאומית. אני מבקש בסעיף הבא להציג הצגה שלמה יותר של הביקורת הלאומית, ולהתמודד איתה בסעיף שלאחריו.

Michael Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory* 18 (1990),³⁵
p. 12

א. שתי גרסאות של ביקורת הלאום

מהם לאומיים (או עמים או אומות)? ההגדרה שאציע רחוקה מלהיות מספקת בעיקר משום שהיא מפנה למושגים שדורשים בעצמם הגדרה (כמו תרבות חברתית, זהות לאומית וכו'). אלא שכפי שניווכח מיד, לצורך הדיון שלי, ניתן להסתפק בהגדרה עמומה. בעקבות ארנסט רנן, דייוויד מילר ורבים אחרים, אניח שקבוצה מהווה לאום אם ורק אם יש לה חלק מהתכונות שלהלן:³⁶ ראשית (1) חברים בקבוצה חולקים תרבות חברתית (societal culture), שנתמכת במבנה מוסדי. מכוח עובדה זו, חברים בקבוצה דוברים שפה שהם רואים בה את שפתם. הם מחשיבים את הטקסטים המרכזיים הכתובים בשפתם לבעלי ערך. ההיכרות עם ההיסטוריה של הקבוצה שאליה הם משתייכים חשובה להם מאוד. כידוע, חברה מוגדרת באמצעות כללים חברתיים שזוכים לציות כעניין שבשגרה (habitual obedience) מצד מרבית הפרטים השייכים אליה. אם קבוצה חברתית מסוימת מהווה לאום, חברים בקבוצה הזו מצייתים לחלק מהכללים הללו משום שהם מגלמים את הערכים התרבותיים העומדים במרכז תפיסת הטוב המקיפה שלהם.

בעוד ש-(1) עוסק במאפיינים האובייקטיביים של קבוצות לאומיות, התנאים הבאים—(2) ו-(3)—נוגעים לאמונות ולדעות שיש לחברים וחברות בקבוצות לאומיות, אלה על אלה. לפי התנאי השני (2), חברים בקבוצה לאומית חולקים זהות לאומית. כלומר, הם סבורים, בצדק או שלא בצדק, שיש להם מוצא אתני משותף או היסטוריה משותפת או תרבות משותפת. יתר על כן, (3) הם סבורים שהקבוצה שאליה הם משתייכים היא סוכן קבוצתי—group agent—שקיים ככזה לאורך דורות. חברי הקבוצה מזדהים עם מנהיגים ודמויות היסטוריות אחרות שפעולותיהם עיצבו, לפי דעתם, את התרבות והגורל של הקבוצה הזו בעבר. חשוב להעיר שייתכן שהאמונות שמכוחן חברים בקבוצה חולקים זהות לאומית שקריות בחלקן. למשל, ייתכן שהאמונה כי העם היהודי של זמננו הוא המשכו של העם היהודי שהתהווה בעת העתיקה בארץ ישראל היא שקרית. עם זאת, אם יהודים מבינים את זהותם הלאומית לאורה של אמונה מעין זו, כי אז היא מהווה היבט חשוב של הלאומיות היהודית.

ההבחנה בין (1) מחד גיסא ובין (2) או (3) מאידך גיסא, מצויה ביסוד ההבחנה בין היבטים שונים של הביקורת הלאומית, שבה חלק זה עוסק. אבקש אפוא להציג את ההבחנה בפירוט מה. דמיינו מקרה שבו התנאי האובייקטיבי (1) מתקיים אבל לא התנאים הסובייקטיביים (2) או (3). הניחו למשל שתושבי ניריורק ולונדון חולקים תרבות חברתית דומה (ודוק: אניני טוען שזו המציאות, אלא מציע ניסוי מחשבה). הם דוברים אותה שפה, ומורשת תרבותית אחת עומדת במרכז תפיסת הטוב המקיפה שלהם. בפרט, בלונדון ובניר-יורק אזרחים רואים בהומרוס, בתנ"ך, בכתביו של ג'ון לוק, בחוקה האמריקאית,

³⁶ אני מציג הצגה חלקית של התיאור של David Miller את עמדתו של E. Renan. ראו, Miller, *On Nationality*, (לעיל, הע' 9) עמ' 29; השווה, גנו, ציונות שוויינית (לעיל, הע' 2) עמ' 75-110.

ובכתיבה של ויליאם שייקספיר והרמן מלוויל, חלק מהמורשת התרבותית שלהם. הם מעוניינים בהיכרות מעמיקה עם ההיסטוריה של בריטניה וארה"ב, ורוצים בבתי ספר ובאוניברסיטאות ציבוריים שמשמרים את הידע ההיסטורי הזה, מעצבים אותו מחדש, ופועלים כדי להקנות אותו לאזרחים מן השורה. בנוסף, ישנה חפיפה רבה בין מערכי הכללים החברתיים המקובלים בשתי הערים: חגים רבים נחגגים הן על ידי תושבי לונדון הן על ידי תושבי ניריורק; הם מעריכים עבודות ותחביבים דומים מאוד וכו'.

במקרה כזה, הקבוצה הכוללת את תושבי לונדון ואת תושבי ניריורק היא קבוצה שמקיימת את התנאי הראשון (1) שבאמצעותו אפיינתי קבוצות לאומיות, אלא שעדיין ייתכן שקבוצה זו לא מקיימת את שני התנאים הסובייקטיביים (2) ו-(3) לעיל. כלומר, תושבי שתי הערים רואים עצמם כשייכים לשתי קבוצות לאומיות שונות, וכמי שתרכותם החברתית שונה. במקרה ההיפותטי הזה הם חולקים תרבות חברתית אבל לא זהות לאומית. קל לראות שהכיוון ההפוך אפשרי גם הוא. ניתן לדמיין מצב שבו פרטים בקבוצה חיים לאורם של ערכים תרבותיים וכללים חברתיים שונים לגמרי, ועדיין מאמינים שהם בנים ובנות לאותה קבוצה לאומית. הביקורת הלאומית קובעת שהיהודים של סוף המאה התשע עשרה אינם עם משום שהם לא מקיימים את התנאי הראשון, ובנוסף, היא כופרת בכך שהם מקיימים את התנאים השני והשלישי.

לפי הביקורת הלאומית, בסוף המאה התשע עשרה יהודים חלקו דת ואולי גם מוצא אתני מדומיין, אבל לא תרבות חברתית מובחנת. לעברית (השפה שהוחייתה כדי ליצור תרבות חברתית יהודית מאוחדת) ולארץ ישראל (המולדת של הלאום שהוחייה) היה תפקיד מרכזי בדת היהודית, אבל השפה העברית וארץ ישראל לא היו היבט של תרבות לאומית משותפת.³⁷

מבקריה של הציונות מכירים בכך שליהודים שחיו במזרח אירופה דווקא הייתה תרבות לאומית משותפת. הם דיברו בינם לבין עצמם בשפה אחת—ידיש—וחיו לאורה של תרבות הנתמכת על ידי מבנה מוסדי משוכלל למדי. הם הקימו מרכזים יהודיים בין קהילתיים שקיימו תקשורת רציפה ושיתוף פעולה הדוק. ואולם מבקריה של הציונות טוענים (בעקבות תנועות יהודיות כמו הבונד)³⁸ שהקשרים התרבותיים בין יהודי מזרח

³⁷ הביקורת הזו הושמעה כבר בראשית ימיה של הציונות על ידי מנהיגים ואינטלקטואלים ערבים. ראו: פורת (לעיל, הע' 11) עמ' 43. הביקורת הזו מושמעת היום על יהודים פוסט-ציוניים כמו: Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry* 19 (1993), p. 693-725; Uri Ram, *Israeli Nationalism: Social Conflicts and the Politics of Knowledge*, New York, 2011 ואחרים.

³⁸ ראו: גנו בספרו התאגולי (לעיל, הע' 2) בעמ' 30: "The Bund, a Jewish labor organization in the Russian empire, opposed [Zionism] because it sought national rights only for the Jews affiliated with the Yiddish culture of Eastern Europe in the places where they lived, and not for the Jewish collective as a whole in the Land of Israel

אירופה ויהודי מערב אירופה היו רופפים למדי. נוסף על כך, הקשרים התרבותיים בין יהודים דוברי יידיש לצאצאי היהודים הספרדים, מגורשי ספרד, שחיו באימפריה העות'מאנית היו רופפים אפילו יותר. לקהילות הספרדיות הללו הייתה תרבות חברתית משותפת, שפה משותפת, ספניולית, ובעיקר, הם חיו בקהילות אוטונומיות שהתאפיינו במיסוד חלקי. הביקורת הלאומית מצביעה על ההבדלים העמוקים בין התרבות היהודית-ספרדית לבין התרבויות היהודיות במערב ומזרח אירופה. לבסוף, לקהילות היהודיות בעולם הערבי ובמזרח התיכון היו שפה ודרך חיים משלהם. לפי הביקורת הלאומית, הציונים הציגו מצג שווא, כאילו הפרטים בכל הקהילות היהודיות השונות הללו היו שייכים לאותה קבוצה לאומית.

התשובה המתבקשת לחלק הזה של הביקורת הלאומית היא, שאמנם ליהודים לא הייתה תרבות חברתית משותפת ולכן התנאי הראשון (1) אינו נכון ביחס אליהם. ועדיין, הם חלקו זהות לאומית משותפת. בסוף המאה התשע עשרה היהודים קיימו את שני התנאים הסובייקטיביים (2) ו-(3). אלא שהמבקרים כופרים גם בכך שליהודים הייתה זהות לאומית משותפת בתקופה זו. אמנם, לפי הדת היהודית, היהודים מהווים עם ("ממלכת כוהנים וגוי קדוש"³⁹); ולמעשה, אחד מהחגים היהודיים החשובים ביותר – פסח – מציין את יציאת מצרים כיום שבו בני ישראל הפכו לעם ("היום הזה נהיית לעם"⁴⁰). כלומר, ייתכן בהחלט שכשמרבית היהודים היו מחויבים לדת היהודית הם חלקו גם זהות לאומית. הביקורת הלאומית מצביעה על כך שבסוף המאה התשע עשרה יהודים רבים נטשו את הדת שמגדירה אותם כעם, וממילא נטשו את הזהות הלאומית שהדת הזו יצרה. תפיסות הטוב שיהודים אימצו לעצמם היו רבות ומגוונות, והיחס שלהם ליהדותם היה מגוון באותה מידה. ליברלים, סוציאליסטים ומרקסיסטים התייחסו להיבט היהודי בזהותם כמוצא אתני ותו לא. יהודים רפורמים בגרמניה ובארה"ב הצהירו במפורש כי היהדות היא דת ולא לאום.⁴¹ במצע פיטסבורג קובעים מנהיגי התנועה הרפורמית בארצות הברית שהם "מכירים בתורת משה כמערכת שתפקידה להכשיר את העם היהודי לחיים לאומיים בארץ ישראל". אולם לשיטתם, בעת ההיא יהודים לא היו צריכים לחשוב על עצמם כעם "אלא

39 שמות יט, ד-ו.

40 דברים כז. יש הטוענים כי בטקסטים היהודיים הקנוניים לעמיות (peoplehood) אין כל דבר במשותף עם עמים מודרניים, אולם זה לא משנה את העובדה כי טקסטים אלו יצרו זהות לאומית משותפת בקרב קוראיהם היהודיים. אכן, היהודים הוחשבו כקבוצה לאומית שונה בחברות שאליהן השתייכו. ראו: Alexander Jakobson and Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of Nations*, New York, 2009, p. 65–83

41 לתיאור מפורט של עמדות אלו בקרב יהודים גרמניים, ראו: עמוס אילון, רקוויאם גרמני - יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1933 – 1743, תל אביב, 2005.

כקהילה דתית, ולפיכך אל להם לצפות לשיבה לארץ ישראל... ולהחייאה של המערכת המשפטית הנוגעת למדינה יהודית".⁴²

מה אם כן מאחד את היהודים לפי ההתנגדות הלאומית? לקראת סוף המאה התשע עשרה – טוענים מבקריה של הציונות – היהודים נבדלו משכניהם בשני מובנים: מוצא אתני (מדומיין) והזיכרון ההיסטורי של דת אבותיהם. כפי שדיווח אדווין מונטגיו ב-1917:

The members of my family ... have no sort or kind of community of view or of desire with any Jewish family in any other country beyond the fact that they profess to a greater or less degree the same religion... of the same race, perhaps ... traced back through the centuries of the history of a peculiarly adaptable race.⁴³

בשנות החמישים המוקדמות של המאה העשרים, ביטא אחד ממנהיגי יהדות אמריקה עמדה דומה: יהודים אמריקאים חשים עצמם קשורים ליהודים אחרים בדתם ובמסורת היסטורית משותפת. אולם "יהודים אמריקאים הפכו לאמריקאים לכל דבר ועניין כמו כל שאר הקבוצות הנדכאות שהגיעו לחופיה של אמריקה", יהודים אלה "רוחנים נמרצות כל הצעה או השתמעות שלפיה הם מצויים בגלות".⁴⁴

ב. טעמים מוסריים להחייאה של תרבות לאומית

אני מבקש להתמודד עם הביקורת הלאומית מבלי להיכנס לוויכוחים עובדתיים. השאלה האם היהדות הייתה בסוף המאה התשע עשרה תרבות לאומית, והשאלה האם, בתקופה זו, יהודים חלקו זהות לאומית משותפת הן שאלות שקשה להכריע בהן. ולכן אניח שמבקרי הציונות צודקים: היהדות לא הייתה תרבות לאומית והיהודים לא ראו עצמם כעם. אניח את ההנחה הזו לצורך הדיון מבלי להתחייב לאמיתותה או לשקריותה. התשובה שאציע לביקורת הלאומית נדרשת להגדרה של יהודים ציונים. כיצד יתארו מבקריה של הציונות, אלה המכחישים את קיומו של עם יהודי, את תפיסת הטוב הציונית? מהי תפיסת הטוב הציונית, לפי הביקורת הלאומית? התשובה פשוטה: למרות העובדה שמרבית הציונים נטשו את דת אבותיהם, תפיסת הטוב הציונית מקנה לשפה שקשורה בדת היהודית – העברית – ערך עצום. יהודים ציונים מבקשים לחיות לפי לוח השנה היהודי ולציין את החגים שהיהודים חגגו, למרות היותם חילוניים. ולבסוף, תפיסת הטוב הציונית מקנה ערך מרכזי לטקסטים, למנהגים ולטקסים שקשורים ביהדות.

⁴² ראו המקור האנגלי <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-pittsburgh-platform>. (התרגום שלי).

⁴³ ראו: <http://www.balfourproject.org/edwin-montagu-and-zionism-1917/> Memorandum of Edwin Montagu on the Anti-Semitism of the Present British Government

⁴⁴ ראו התכתבות (באנגלית) בין Jacob Blaustein ורוד בן גוריון: http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/508.PDF. (התרגום שלי).

במילים אחרות, בניגוד ליהודים רבים אחרים (ליברלים מערב אירופיים, גרמנים וצרפתים בני דת משה, מרקסיסטים וכו'), הציונים מעוניינים בשימורה של העברית ובהחייאתה, הם מעוניינים בשימורה של תרבות חברתית המקנה חשיבות לזיכרון של ההיסטוריה היהודית, ומאפשרת להם להבין אותה על פי דרכם. גם אם צודקים מבקריה של הציונות בכך שהיהדות לא הייתה תרבות חברתית ממוסדת וגם אם הם צודקים בכך שהיהודים לא חלקו זהות לאומית, ברור שיהדותם של הציונים הייתה היבט מרכזי בזהותם העצמית. ראינו לעיל שמעקרונות של צדק גלובלי הנגזרים מהליברליזם הפוליטי של רולס עולה שלאומים מפורדים זכאים לכאורה להזדמנות לחיות בבית לאומי שבו הם מהווים רוב. אני מבקש לטעון עכשיו שמעקרונות אלה נובע שזכות דומה עשויה לעמוד גם למיעוט לא לאומי מפורד, שחבריו פזורים בקהילות סובלניות רב תרבותיות. בנסיבות מסוימות גם בני קבוצה לא לאומית יהיו זכאים לייסד בטרטוריה עם גבולות מוכרים יחידה פוליטית שבתוכה הם יוכלו לשמר את הערכים העומדים ביסוד תפיסת הטוב המקיפה שלהם ולפתחם בקלות יחסית.

דמיינו כי ציונים – שתפיסת הטוב שלהם מתאפיינת ברצון להחיות את העברית, לשמר את לוח השנה היהודי ואת הטקסטים הקאנוניים העומדים במרכזה של היהדות, הם קבוצה לא לאומית. הניחו גם שמדובר בקבוצה פזורה: בכל המדינות שבהן הם חיים, השפה ששמירתה חשובה להם עומדת להיעלם, וההיסטוריה של היהודים והטקסטים הקאנוניים היהודיים עומדים להישכח. הניחו, במילים אחרות, שהציונים חשים שהרכיב היהודי בזהות העצמית שלהם מאוים. הסיבה אינה רק אי הצדק שהם סובלים ממנו בחברות שבהן הם פזורים, אלא העובדה שבכל אחת מהחברות הללו הם מהווים מיעוט זעיר ומבוטל. או אז, לציונים יש טעם ברור לשתף פעולה כדי לייסד מסגרת פוליטית שבה יהיה רוב יהודי. שכן, הקמתה של מסגרת פוליטית כזו תאפשר לציונים לשמר ולקדם את ערכיהם המשותפים. ולכן, אם ייסודו של בית לאומי אינו כרוך בהפרת זכויות, הציונים זכאים להזדמנות לשתף פעולה כדי לממש את החזון הזה. אני מסיק, אפוא, שתיתכנה נסיבות שבהן גם חברים וחברות בקבוצות לא לאומיות החיים במדינות ליברליות וסובלניות למהדרין זכאים לייסד יחידה פוליטית שבה הם מהווים רוב.

יתר על כן, אני מבקש לטעון שגם אם היהודים לא היו קבוצה לאומית, ייתכן שלציונים היה טעם מוסרי כבד משקל לייסד לאומיות אתגרתרבותית יהודית. עלינו לעיין שוב במצע פיטסבורג שציטטתי לעיל. כזכור יהודים רפורמים בשלהי המאה התשע עשרה טענו שהיהודים היו קבוצה לאומית בעבר ושברבות השנים הם הפכו לקבוצה דתית. מובן מאליו שמבחינה עובדתית, מדובר בהליך הפיך. אם יהדות הייתה רק דת, הציונים החיו/המציאו זהות לאומית ותרבות חברתית על בסיס השפה, הזיכרונות ההיסטוריים והטקסטים שעמדו ביסודה של הדת הזו. בפועל, הציונים הפכו את השפה שבאמצעותה נכתבו הטקסטים הללו לשפה של אומה ילידית והפכו את ארץ ישראל – "ארץ הקודש" לפי היהדות – למולדתם.

האם הייתה למפעל הזה הצדקה מוסרית? אני מבקש לטעון שאם לציונים הייתה הצדקה מוסרית מלאה לייסד מדינה עם רוב יהודי, ייתכן שהייתה להם גם הצדקה לכאורה להחיות או לכונן לאומיות יהודית. הנימוקים התומכים בהחייאת תרבות לאומית קשורים להנחה האמפירית המרכזית שעומדת ביסוד הלאומיות הליברלית של דייויד מילר. התובנה של מילר נראית מבוססת למדי: ככלל, הסיכוי לשיתוף פעולה מוצלח בין חברים בקבוצות גדולות עולה מאוד אם לחברי הקבוצה זהות לאומית משותפת.⁴⁵ מוסדות מדיניים נבנים ופועלים כשורה בזכות רמה גבוהה של אמון ומחויבות בין השותפים השונים להקמתם ולהפעלתם. ולכן, אם לציונים הייתה הצדקה מלאה לייסד מדינה עם רוב יהודי, היה להם טעם (בעל משקל מסוים) לבנות מסגרת חברתית שתאפשר אמון בקרב האנשים שהתגייסו למפעל הציוני. כמובן, זהות לאומית משותפת אינה תנאי בל יעבור, וייתכן מאוד שסולידריות ואמון נוצרים גם בזכות דת משותפת, וזכרונות הסטוריים משותפים בקרב חברים וחברות בקבוצות לא לאומיות. עם זאת, דומה שבראשית ימיה של הציונות, זהות לאומית משותפת הייתה הדרך הטובה ביותר להבטיח את האמון שנדרש כדי להקים מדינה ולבנות את מוסדותיה.

הליברליזם הלאומי של מילר בנוי על תובנה נוספת. מילר משער שקבוצה שלחבריה זהות לאומית משותפת סיכויים טובים לכונן חברה צודקת ודמוקרטית משתפת. הוא משער, במילים אחרות, שסיכוייה של קבוצה שחבריה ערבים זה לזה להיות צודקת, וסיכוייה ליצור תרבות אזרחית תוססת ועשירה, גבוהים יותר, מכוח הסולידריות החברתית שמאפיינת אותה. השערות אלה מחזקות את הצידוק של הציונים המבקשים להקים בית לאומי ליצור ולהחיות תרבות לאומית יהודית.

חשוב להעיר בנקודה זו שזהויות לאומיות לא נוצרות יש מאין; הזהות הלאומית היהודית שהציונות החייתה התבססה על הזיכרונות ההיסטוריים המשותפים שהציונים ראו כבעלי ערך מכוח זהותם העצמית כיהודים. אמנם, היו הוגים—שכוננו "כנענים"— שדחקו במתיישבים הציוניים בארץ ישראל ליצור זהות לאומית אזרחית משותפת להם ולערביי הארץ.⁴⁶ ואולם, דומה שהסיכויים להקמת אומה אזרחית אחת בחבל ארץ זה, תרבות שאינה נסמכת על זהויות לאומיות פרטיקולריות יותר, יהודית וערבית, היו קטנים. למתיישבים הציונים ולתושבי הארץ הערבים זכרונות

⁴⁵ ראו: מילר (לעיל, הע' 10) עמ' 71–81. השוו ל: Joshua David Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, London, 2013, p. 148: "Our moral brains, [do] a reasonably good job of enabling cooperation within groups (Me vs. Us) but "[it is] not nearly as good at enabling cooperation between groups (Us vs. Them)"

⁴⁶ ראו: שפירא (לעיל, הע' 14) עמ' 258: "The nation [that these thinkers envisioned] would have a nonreligious identity, territory- and language-dependent, that would "appropriate the genealogy of a mythological past."

הסטוריים שונים, שפה שונה, ולוח שנה שונה. יצירתה של אומה אזרחית אחת שמוחקת את ההבדלים הללו עלולה הייתה להיות אלימה במיוחד.

ציונים רבים הציעו הצדקה פרפקציוניסטית להחייאת הלאומיות היהודית, שנראית לי תקפה וחשובה גם במסגרת הליברליזם הפוליטי של רולס. עקרונות צדק פרפקציוניסטיים פונים להשפעה שיש לתרבות החברתית של אזרחים על סיכוייהם לאמץ לעצמם תפיסת טוב עשירה, מספקת ובעלת ערך. רז ומרגלית קובעים ש- "familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable" התרבות החברתית היא המרחב שבו תפיסות טוב שונות מתגבשות, ולכן היא מהווה זירה שבה יחידים בוחרים את תוכנית החיים שלהם. הם גוזרים קשר בין דעיכת התרבות לבין ירידת הסבירות למימוש האפשרויות שהתרבות מקנה על ידי חבריה:

If the culture is decaying, or if it is persecuted or discriminated against, the options and opportunities open to its members will shrink, become less attractive, and their pursuit less likely to be successful.⁴⁷

אם רז ומרגלית צודקים, מובן מאליו שגם הכיוון ההפוך נכון: תרבות חברתית משגשגת מהווה מרחב שבו יחידים יכולים לאמץ לעצמם תפיסות טוב מעניינות ומאתגרות. ולכן, להחייאה של מסגרת תרבותית חדשה (המבוססת על המורשת היהודית שהציונים שימרו) יש הצדקה לכאורה אם התרבות הלאומית שהם החיו עוברת את המבחן הפרפקציוניסטי. דהיינו: התרבות הזו מהווה כר פורה לפיתוחן של מגוון רחב של תפיסות טוב עשירות ומספקות.

כפי שציניתי, הוגים ציוניים רבים תפסו את מחויבותיהם הציוניות במונחים פרפקציוניסטיים. הם ביקשו לכוון מסגרת תרבותית חדשה ובריאה יותר מזו שהיהודים במזרח אירופה אולצו לחיות בתוכה. בכתיבו של אחד העם ניתן למצוא את הדוגמה המובהקת לאידאולוגיה ציונית פרפקציוניסטית. הוא ותלמידיו ראו במפעל הציוני מזור לצרת היהדות ולא רק לצרת היהודים. הם האמינו כי יצירת אתוס יהודי חדש באמצעות הקמתו של מרכז רוחני יהודי בארץ ישראל חשובה מפני שהיא תגאל את התרבות היהודית מדעיכה.⁴⁸ בדומה לו, המנהיגים המיתולוגיים של הציונות בארץ ישראל, ברל כצנלסון,

Avishai Margalit and Joseph Raz, 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy* 87 (1990), p. 449

ראו: אחד העם, 'מדינת היהודים וצרת היהודים', כמו גם 'שלילת הגלות', כל כתבי אחד העם, תל אביב, תש"ז. עמדה זו היתה גם מנת חלקו של הסופר "הלאומי", חיים נחמן ביאליק ושל המשורר הבולט שהמשיך אותו, נתן אלתרמן; של מחייה השפה העברית, אליעזר בן יהודה, ושל מנהיגים אקדמיים כמו גרשם שלום, מרטין בובר ויהודה לייב מגנס. ראו: (לעיל, הע' 15), בעמ' 21-22.

דוד בן גוריון, יצחק טבנקין, יוסף שפרינצק ואחרים, ראו ביישוב היהודי בארץ ישראל את "קו החזית של מלחמת העם היהודי לרנסנס לאומי..."⁴⁹.

כפי שכבר הדגשתי, במרבית המקרים קיימים שיקולים כבדי משקל נגד החייאתה של תרבות לאומית. ייתכן בהחלט שהשיקולים שהבאתי לעיל לטובת החייאתה של התרבות הלאומית יוכרעו על ידי השיקולים הנוגעים לעלויות שפרויקט זה צפוי להטיל על אחרים. בנוסף, לשאלה האם להחייאתה של תרבות לאומית יהודית הייתה הצדקה מלאה ניתן להשיב רק אחרי השוואה לפתרונות אחרים שעמדו בפני היהודים. בחינה מקיפה של הפתרונות החלופיים הללו אינה אפשרית במסגרת זו.

ואף על פי כן, ברצוני לסיים בבחינה קצרה של אחד השיקולים נגד החייאתה של תרבות לאומית. טיעון הנגד שאבחן חשוב משום שהוא מערער על הקביעה שקבעתי לעיל, שהשיקולים הפרפקציוניסטים בעד החייאתה של תרבות לאומית וזהות לאומית מתיישבים עם הליברליזם הפוליטי של רולס. הביקורת שמשמיעים דוברי פוסט-ציוניזם ואנטי-ציוניזם קובעת כי בהגדרה, יצירה יש מאין של זהות לאומית כרוכה בהפרה של החירות של היחידים המגויסים לפרוייקט. הציונים, טוענים המבקרים, כפו על יהודים רבים תפיסת טוב שרבים מהם היו דוחים ללא התעמולה הציונית. גם אם אין מדובר בהפעלה של כוח, תעמולה למען זהות לאומית מומצאת ותרבות חברתית חדשה היא, במקרה הטוב, סוג של מניפולציה. במקרה הגרוע מדובר בכפייה, במובן הפשוט של המילה.

לדעתי, טיעון הנגד הזה אינו תקף. הוא מאשים את הציונות ואת מנהיגיה בהאשמת שווא. חישובו שוב על הביקורות של הליברליזם הפוליטי נגד תמיכה אקטיבית של המדינה בתפיסות טוב של אזרחים ונגד העדפתן על פני תפיסות של אזרחים אחרים. ביקורות אלה הוצגו בקצרה בחלק הראשון של המאמר. ואולם ביקורות אלה תקפות רק אם מדינה – ולא ארגון לא מדינתי – מבקשת לקדם תפיסת טוב מסוימת על בסיס השיפוט שתפיסת טוב זו ראויה יותר מחברותיה. הליברליזם הפוליטי קובע בצדק שעל מדינות לפעול בשם כל אזרחיהן מכוח חובתן הבסיסית להתייחס לכל אזרחיהן כחופשיים. ואמנם, מדינה המקדמת תפיסת טוב שחלק מאזרחיה אינם מקבלים אותה מפרה את החובה הזו. אמנם, כמו מדינות, גם מנהיגיו של ארגון לא מדינתי עלולים להשתמש בכוח ולהפעיל מניפולציה על פרטים שהם מעוניינים לגייס. אלא שבשונה ממדינה, על התנועה הציונית לא הייתה מוטלת חובה לייצג פרטים שהעדיפו לא להצטרף אליה. ולכן, מותר היה לציונים לנסות לשכנע יהודים אחרים להצטרף לתנועה באופן שמכבד את החירות שלהם.

⁴⁹ ראו: Yosef Gorni, *Converging Alternatives*, New York, 2006, p. 72, אפילו הרצל שראה בציונות פתרון לאנטישמיות ראה בעיני רוחו חברה יהודית מוסרית וצודקת ב-*Altneuland* שלו; ראו: Theodor Herzl, *Altneuland*, Leipzig 1902, (הסתמכתי על התרגום העברי של נחום סוקולוב. ראו: https://benyehuda.org/herzl/tel_aviv.html)

זו לדעתי הייתה דרכו של הרצל. הרצל העיד כי הציונות יצרה קשר הדוק בין "היסודות המודרניים ביותר של היהדות עם היסודות השמרניים ביותר. הואיל והדבר אירע, בלא שיצטרך אחד משני הצדדים לעשות ויתורים שלא לכבודו ולהקריב קורבנות נפשיים, הרי זו ראייה נוספת לכך, אם הייתה דרושה עוד ראייה, לעובדה שהיהודים הם עם".⁵⁰ למרות זאת, הוא הבהיר כי הציונות לא פועלת בשם יהודים שאינם ציונים, וכי הוא מכיר בחובה המוטלת עליו ועל מנהיגים ציוניים אחרים לכבד את הקיום היהודי לגווניו. האפיוודה הבאה מעידה על כך בצורה ברורה. יהודים גרמנים התנגדו לעריכת הקונגרס הציוני הראשון במינכן. הם חששו שעצם קיומו של קונגרס יהודי לאומי יטיל צל על זהותם העצמית כגרמנים.⁵¹ הרצל התרעם על היחס של היהודים הללו לרעיון הציוני. ולמרות זאת הוא וחבריו להנהגה החליטו להיענות לבקשתם ולקיים את הקונגרס הציוני הראשון בבאזל. בביטאון הציוני שייסד זמן קצר לפני כן, הוא התייחס לעמדה של יהודי מינכן בזו הלשון: "נראה לנו כי האיזוראליטים שאינם רואים עצמם כיהודים לאומיים אלא כשייכים לאומה אחרת צריכים להניח אותנו בשקט להרגשות העם שלנו. אין אנו מדברים בשמם אלא בשמנו בלבד. אנו מכבדים את לאומיותם וכבודו נא הם את שלנו, כנהוג בין עמים".⁵² במילים אחרות, הרצל הכיר בקיומם של יהודים הרואים את יהדותם כדת ולא כלאום, וכיבד את זכותם לבחור לעצמם זהות לאומית. ודוק: אינני טוען שהציונות לא הפעילה אמצעים פסולים בגיוס היהודים למפעל הציוני. אני מבקש להראות שבניגוד למנהיגיה של מדינה, מנהיגיה של התנועה הציונית עשויים היו לעשות נפשות לתפיסת הטוב הלאומית שלהם, מבלי להשתמש בכפייה או במניפולציה.

לסיכום, אם הטיעון שלי בסעיף זה תקף, החיאתה של תרבות לאומית יהודית ושל זהות לאומית יהודית עשויה להיות מוצדקת אם: (1) לציונים הייתה הצדקה מלאה להקים בית לאומי חדש משלהם, מפני שבמסגרות הפוליטיות הקיימות, היכולת שלהם לשמר היבטים חשובים בזהותם העצמית כיהודים הייתה מוגבלת; (2) זהות לאומית משותפת הייתה חשובה כדי ליצור את האמון הנדרש להקמתו של בית לאומי; (3) התרבות הלאומית שהציונים ביקשו להחיות עוברת את המבחן הפרפקציוניסטי - היא מהווה זירה

⁵⁰ נאומו של הרצל בקונגרס הציוני הראשון ב-1897; ראו: אבינרי, הרצל, (לעיל, הע' 14) עמ' 137.
⁵¹ סטפן צוויג מדווח בספרו, העולם של אתמול, זכרונות של בן אירופה (מגרמנית, צבי ארד), אור יהודה, 2012, ספרו של הרצל, מדינת היהודים, התקבל אצל יהודי וינה, הקהילה שבה הרצל חי ופעל, בדרך דומה: "מה עלה על דעתו של סופר תרבותי, אינטליגנטי ובעל הומור זה? מדוע עלינו ללכת לארץ ישראל? לשוננו גרמנית היא ולא עברית, ומולדתנו היא אוסטריה היפה... כלום אין לנו קיום הוגן ומעמד בטוח? האין אנו נתינים שווי זכויות, אזרחים ותיקים ונאמנים של וינה האהובה?" (עמ' 89).

⁵² מטור שפרסם הרצל בעיתון הציוני שייסד ב-1897, *Die Welt*, ראו בספרו של אבינרי על הרצל, (הע' 14 לעיל) בעמ' 128.

שבתוכה יוכלו פרטים שהצטרפו למפעל הציוני לגבש לעצמם תפיסת טוב מקיפה עשירה ומספקת.

סיכום

הטיעון בעד הציונות השוויונית שפיתחתי במאמר זה חשוב, מפני שבניגוד לטיעון של גנז, אין הוא פונה לאי צדק, לרדיפות ולאנטישמיות שאיימו על היהודים לאורך הדורות, כדי להצדיק את התביעה הציונית לייסודו של בית לאומי לעם היהודי. טענתי שעיקרון השוויון שביסוד הליברליזם הפוליטי של רולס מבסס תאוריה של צדק גלובלי – לחברים וחברות בלאומים מפורדים זכות בעלת משקל מסוים להזדמנות לייסד בית לאומי. יותר מזה, מעקרונות אלה עולה שבנסיבות מסוימות גם קבוצות לא לאומיות מפורדות זכאיות להזדמנות כזו. לבסוף, הראיתי שאם לציונים הייתה הצדקה לחתור להקמתה של יחידה פוליטית עם רוב יהודי, ייתכן בהחלט שהיה להם גם טעם מוסרי כבד משקל להחיות לאומיות יהודית.

יצחק בנבגי

אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום הרטמן

ybenbaji@tauex.tau.ac.il