

ביקורת ספרים

אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין – ישראל ומשפחת העמים

גדעון ספיר

בשנים האחרונות מתנהל בארץ פולמוס על הצדקת קיומה של מדינת-ישראל כמדינה יהודית. למתבונן מן הצד נדמה לעיתים כי לפחות בעולם האקדמיה, קולו של הצד הטוען להיעדר הצדקה הוא הדומיננטי. כך, לפחות, אם נשפוט לפי כמות הכתיבה הביקורתית.¹ לאחרונה ניכרת תחילתה של מתקפה, רעיונית כמובן, של האינטליגנציה היהודית אל מול האתגר הפוסט־ציוני, וספרם של יעקובסון ורובינשטיין² הוא אחת הסנוניות הראשונות המבשרות את בואה של מתקפה זו.³ לדידו של מי שנמנה, כמוני, עם המחנה המאמין בצדקת דרכה של הציונות, הספר הזה חשוב במיוחד, חשוב בשל תוכנו וחשוב בשל זהות מחבריו.

* תודתי לחברי יעקב בן־שמש, אילן סבן, דני סטטמן, ניר קדר וחיים שפירא על הערותיהם המועילות.

1 הטיעון הפוסט־ציוני אינו מתמקד רק בשלילת הלגיטימיות מהמודל של מדינת־הלאום היהודית, אלא גם מאשים את התנועה הציונית וממשיכתה, מדינת־ישראל, בקולוניאליזם, בדיכוי וכיוצא בזה. אין טעם למנות כרוכל את שפע המאמרים בנושא זה. נסתפק בהפניה לשני ספרים: **ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות** (פנחס גינוסר ואבי בראלי עורכים, 1996) (קובץ מאמרים של כותבים משני המחנות); **L.J. Silberstein The Postzionism Debates — Knowledge and Power in Israeli Culture** (New York and London, Routledge, 1999) (סקירה אוהדת של תופעת הפוסט־ציונות על היבטיה השונים). יצוין כי הגישה הפוסט־ציונית זוכה בייצוג רב בכל מחלקות האוניברסיטה, אולם לחשיפה מיוחדת היא זכתה בדיסציפלינה ההיסטורית. ספרים כמו זה של בני מוריס **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947–1949** (1987), סימנו את ראשיתה של אסכולה שזכתה בכינוי "ההיסטוריונים החדשים". דווקא בדיסציפלינה זאת זכתה הפוסט־ציונות בתגובת־נגד מסוימת. ראו, למשל: Anita Shapira "Politics and Collective Memory: The Debate over the 'new historians' in Israel" **History and Memory** 9 (1995); אפרים קארש **פיברוק ההיסטוריה הישראלית** (1999).

2 אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם** (ירושלים ותל־אביב, שוקן, התשס"ג) (להלן: הספר).

3 ראו, למשל, רות גביון "המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה" **תכלת** 13 (התשס"ב);

באשר לתוכן: כל ישות מדינית חייבת, לשם המשך קיומה, להחזיק באתוס משותף הכולל גם אמונה בצדקתו ונחיצותו של הקולקטיב המדיני. הדברים הללו אמורים קל וחומר במדינה כמדינת-ישראל, המצויה מיום היוולדה ועד היום במצב חירום, ואין כוונתי להגדרה הפורמלית, אלא לעובדה שישראל נלחמת, למן הקמתה, על קיומה ובטחונה, מלחמה הגובה מאזרחיה מחיר כבד. לאתוס המשותף ולתחושת הצדק נודעת בנסיבות כאלה חשיבות עליונה. כפי שציין אלתרמן באחד משיריו, התעלול הגרוע ביותר שהשטן יכול לעולל לעם היהודי היושב בציון הוא אובדן האמונה שלו עצמו בצדקת דרכו.⁴ ספר המבאר בצורה בהירה, עניינית ובלתי-מתלהמת את היסוד המוסרי של מדינת-ישראל כמדינת הלאום היהודי עושה אם-כן שירות גדול לחיזוקה של המדינה היהודית אל מול האתגרים שעוד ממתינים לה.

הספר חשוב לא רק בשל תוכנו, אלא גם בשל זהות מחבריו. דעה רווחת, המושמעת מדי פעם, היא שרק הימין יכול לעשות שלום, והכוונה היא לכך שהחלטות כואבות וטעונויות כל-כך הכרוכות בתהליך השלום, או בתהליך התנתקות ללא שלום, יכולות להתקבל במדינת-ישראל מבלי שיקרעו לגזרים רק אם גורמים המוחזקים בציבור כימניים יובילו את ביצוען. הייתי אומר שכבתמונת-ראי, רק השמאל יכול להציל את החזון הציוני.⁵ שני המחברים היו בעברם חברי מר"צ, וככאלה הם באים מלב הקונסנזוס השמאלי, ודווקא משום כך יש לדבריהם משקל מיוחד, גדול יותר מאשר אילו נאמרו דבריהם על-ידי איש ימין.

ביקורות ספרים מתחלקות לסוגים מספר. יש המציעים סקירה מקיפה של הספר, ובעיני ראויים הם לשבח, שכן סקירתם מעידה עליהם שקראו את הספר בעיון עד תומו. יש הבוחרים לבחון רק נקודה או נקודות מסוימות שהספר עוסק בהן, וגם בכך יש היגיון מסוים, בבחינת

הקובץ בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה יהודית (יחיעם ויץ עורך, 1997); ולאחרונה,

הקובץ תשובה לעמית פוסט-ציוני (טוביה פרלינג עורך, 2003).

4 נתן אלתרמן **מגש הכסף – מבחר שירים** 233 (התשל"ד).

5 איני מרמז חלילה לכך שהשמאל המתון כבר אי-פעם בצדקת קיומה של המדינה. יש להבדיל בין השמאל הקיצוני יותר, שהתנגד (בדרך-כלל) למדינה, לבין השמאל הלא-רדיקלי (שהוא למעשה מרכז סוציאלי-דמוקרטי), אשר היה זה הוא שהקים פה את מדינת-הלאום היהודית. כמובן, הוא עשה זאת יחד עם חוגים אחרים מכל קצווי הקשת הפוליטית, אך אין להתכחש לכך שלמן שנת 1933 היתה זו תנועת העבודה העברית, שייצגה סוציאליזם לא-מרכסיסטי, שהנהיגה את התנועה הציונית בארץ ובעולם והיא היא שהובילה את המהלך להקמתה של מדינה יהודית עצמאית בחלק של ארץ-ישראל. כל שאני טוען הוא שלמתקפה הרעיונית נגד הטיעון הפוסט-ציוני יש סיכויי הצלחה רבים יותר כשהיא באה מפיהם של אנשי שמאל, מאשר כשהיא מנוסחת על-ידי אנשים המזוהים עם הימין, וזאת משום שאת טיעוניהם של אנשי השמאל בזכות הלאומיות היהודית לא יהיה ניתן לדחות בקש בטענה שהם נובעים מיסודות לאומניים חשוכים ומבטאים אותם.

"תפסת מרובה לא תפסת". יש הבוחרים בדרך קשה יותר: הם מנסים להבהיר ואולי לחשוף את המסר או המסרים המרכזיים של הספר, ולהעריכם. ויש המשתמשים בספר כמקפצה בלבד לדיון במסרים וברעיונות שהם עצמם חפצים לפתח. את הרשימה הזאת החלטתי לערוך בדרך חמישית, ובמסגרתה אגע בכמה עניינים שהמחברים העידו על עצמם כי בחרו **לא לבחון**, ואביע ספק בתבונה שבהימנעות. מתוך כך אבוא לומר כמה דברים על מה שכן נידון בספר.

כבר בפרק המבוא המחברים מדגישים כי אינם מתכוונים להיכנס לעומקו של הדיון הערכי-המוסרי בשאלת הלגיטימיות של מדינת-לאום ומידת התאמתה לעקרונות דמוקרטיים וליברליים. הם מעידים על עצמם כי יתבססו "בעיקר על הנסיון המצטבר בעולם החופשי בימינו".⁶ הם מנמקים אסטרטגיה זו בטיעון שהם "מניחים כי מעבר לכל ויכוח על הגדרות, המשטרים הדמוקרטיים הקיימים היום באירופה... והכפופים לשיפוטו של בית-הדין האירופי לזכויות האדם, צריכים להיחשב לדוגמאות מובהקות של דמוקרטיה מודרנית מתוקנת".⁷ ואם יתברר שבין אותם משטרים יש כאלה המתפקדים כמדינת-לאום, הרי שמכאן ראייה שלאומיות היא דבר ראוי ושדמוקרטיה ולאומיות יכולות להתיישב זו עם זו.

הטיעון כשלעצמו אינו נטול היגיון, במיוחד אם הדיון המוצע מכוון נגד מי שתוקף באופן קונקרטי את עצם זיהויה של ישראל כמדינת-לאום. אם ישראל נוהגת בשיטה פסולה בעצם הגדרתה את עצמה כמדינת-לאום, יש לה שותפות מכובדות רבות, ואם איננו רוצים להטביע בכולן אות-קין, עלינו להניח שמשוהו בטיעון הבסיסי נגד ישראל אינו משכנע.⁸ עם זאת התאכזבתי מעט מצמצום זה של גבולות הגזרה של הדיון, משלושה נימוקים. האחד נעוץ בטעמי האישי והשניים האחרים עקרוניים יותר. אני עצמי מוצא תמיד עניין רב יותר בדיון הערכי הנורמטיבי, ופחות בהיבט ההשוואתי. לכן, גם בסוגיית הצידיק לקיומה של ישראל כמדינת-לאום, חרף היריעה ההשוואתית העשירה והמרתקת שפורשים המחברים, אני מיצר על חסרונן של פולמוס עם כותבים, כגון חיים גנז, המנסחים טיעון מורכב ועשיר המביע התנגדות עקרונית לרעיון של מדינת-לאום אתנית על בסיס מערכת הערכים הליברלית.⁹

אבל אכזבתי המסוימת אינה נובעת רק מנטיותי האינטלקטואליות, אלא גם מן האמונה

6 הספר, לעיל הערה 2, בעמ' 15.

7 שם.

8 גם רות גביזון משתמשת בסוג הטיעון הזה להצדקת האופי הלאומי-היהודי של המדינה. ראו גביזון, לעיל הערה 3 בעמ' 39.

9 ראו, לאחרונה: Chaim Gans **The Limits of Nationalism** (Cambridge University Press, 2003). כאן אולי המקום לציין שלאורך הספר המחברים נכנסים לאחת לדיון בעל אופי נורמטיבי ואינם מסתפקים בפן ההשוואתי. עם זאת, מרכז-הכובד של הספר נותר באופן מובהק במימד ההשוואתי וההיסטורי.

שההימנעות מכניסה למגרש המשחקים הנורמטיבי לגופו מחלישה את הפרויקט כולו. הטיעון נגד הפרקטיקה הישראלית אינו נשען על ההיבט ההשוואתי, לפחות לא באופן בלעדי. הטענה היא שעצם הרעיון של מדינת־לאום שרוי במתח עם ערכים דמוקרטיים וליברליים. כמה דוגמות שלא נביא, כל עוד לא נשיב תשובה ברורה לטיעון עקרוני זה, ימשיך הספק לנקר. כבר קרה מעולם שהרוב השליט והנאור טעה, ובגדול, ואיני רואה כל טעם להניח שהפעם, ובנושא זה, אין הטעות אפשרית.¹⁰

אבל חיוניותו של הדיון הערכי נובעת לא רק מהצורך לעקור משורשו את הספק המנקר, אלא גם מהצורך לקבוע בבירור את המותר והאסור גם במסגרתה של מדינת־הלאום. לשם כך עלינו לעסוק בערכים, ועוד לפני־כן, בהגדרות. מהי בדיוק מדינת־לאום?¹¹ ולשם מה היא קיימת? אילו פרקטיקות היא חייבת להפעיל כדי להגשים את יעדיה? ואילו פרקטיקות עשויות לסייע לה בהגשמתם גם אם אינן הכרחיות. התשובות לשאלות אלה אינן מובנות מאליהן, ולכן הדיון בהן הכרחי. מהי דמוקרטיה ומהי דמוקרטיה ליברלית ומה הם הטעמים לאימוצה כצורת המשטר

10 חיים גזז מבקר מתודת הצדקה זאת בנימוק נוסף. לדעתו, "הטענה הזו, [טענת "כך עושים כולם"] היא לרוב טענת הצטדקות, טענה להצדקת הלא צודק. אין משתמשים בה כדי להצדיק את מה שממילא צודק". ראו חיים גזז "ימין ושמאל: אי־ציות אידיאולוגי בישראל" **אליפיים** 27, 9 (2004). לדעתי, טענתו של גזז מבוססת על תיאור מוטעה של מרכז־הכובד בטיעונם של המחברים. יעקובסון ורובינשטיין אומרים לא רק שכך עושים כולם, אלא גם שהפרקטיקה הרווחת אינה זוכה בגינוי ממנגנוני ההגנה הבינלאומיים השונים על זכויות־אדם. צירופם של שני הנתונים הוא המעניק לדעתם חזקת כשרות לפרקטיקה הרווחת.

11 יש הכללים במסגרת מדינת־הלאום שני דגמים, שסבן מכנה אותם דגם מדינת־הלאום האזרחית ודגם מדינת־הלאום האתנית. ראו אילן סבן "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי־פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו" **עיוני משפט** כו 241, 257–258 (התשס"ב). הדיון של יעקובסון ורובינשטיין מתמקד כמובן בדגם השני, הנוהג בישראל. גם מאמרנו מתמקד בדגם האתני, כך שכל אימת שנשתמש במונח מדינת־לאום תהיה כוונתנו למדינת־לאום אתנית. יצוין, אגב, שאחת הטענות המעניינות שהמחברים מעלים בספר היא שבניגוד לאינטואיציה רווחת, דווקא הדגם האזרחי עלול להיות בעייתי יותר מהדגם האתני מנקודת־מבטן של קבוצות־מיעוט תרבותיות. הם טוענים שבדרך־כלל, התבוננות, במבט היסטורי, במדינות שאימצו את הדגם האזרחי תגלה שהוא הושג לא בדרך ניטרלית, אלא בהתבסס על העדפה בוטה ולעיתים אלימה של תרבות הרוב. גם לאחר שגיבשו את זהותן האזרחית, מדינות התואמות דגם זה יגלו הרבה פחות רגישות והבנה לצורכיהן הייחודיים של קבוצות־מיעוט מן הסוג האתני המבקשות לשמר את ייחודן התרבותי. דוגמת־המופת שהמחברים מביאים לביסוס טענתם היא צרפת. ראו בספר, לעיל הערה 2, בעמ' 375–386. והשוו: Will Kymlicka *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* 23–27 (2001).

הראויה? אילו פרקטיקות הכרחיות, או מועילות לפחות, לשם הגשמת יעדיה? גם כאן התשובה אינה ברורה מאליה. אם לכל אחד מהפרויקטים יש קווי מינימום ומקסימום ושו"י עמימות, אין הדיון יכול להסתפק במימד ההשוואתי. גם אם יש מדינות־לאום בעולם המערבי, וקיומן אינו בלתי־מוסרי ובלתי־הוגן, עדיין יש צורך לבחון מה מדינת־לאום חייבת לעשות, מה היא יכולה לעשות ומה **אסור לה** לעשות לשם הגנה על יעדיה.

דעתי, שאבהירה ביתר שאת בהמשך, היא שזו למעשה גם השאלה האמיתית הניצבת כיום לפני הרוב היהודי הציוני במדינת־ישראל. לא השאלה המופשטת, אם מדינה דמוקרטית ליברלית יכולה להיות מדינת־לאום, אלא מה הם קווי הגבול בהתנהלותה של מדינה שחרתה על דגלה את שני הכתרים. מה מדינת־ישראל חייבת לעשות לשם מימוש ייעודה כמדינת הלאום היהודי? ומה, נוסף על כך, אפשרי וקשור למימוש החזון, אך אינו הכרחי? היכן פרקטיקות אלה מצויות במתח עם הדגם הדמוקרטי הליברלי? מהו המחיר שתשלם המדינה, כדמוקרטיה ליברלית, בכל מקרה ומקרה, ומתי הוא גבוה מדי? תשובה לשאלות אלה יכולה לצמוח רק מדיון מושגי ונורמטיבי.¹² הנקודה המעניינת היא שהמחברים עצמם, בניגוד להבטחתם במבוא להימנע כמעט לחלוטין מדיון כזה, עונים כבר במבוא עצמו, באופן לקוני, על חלק מהשאלות שהצבתי. הם טוענים שגם אם הפרויקט של מדינת־הלאום מוצדק, חלק מן הפרקטיקות הנהוגות בישראל בשמו אינן מוצדקות.¹³ איני רואה דרך לבסס טענה כזאת ללא דיון ערכי ומושגי מפורט מהסוג שהצעתי. ומכאן לעניין נוסף שהמחברים מעידים על עצמם כי בחרו לא לבחון. בסופו של פרק המבוא הם מבהירים: "ספר זה עוסק בנורמות בינלאומיות ובדוגמאות מהעולם; אין הוא עוסק באופי הייחודי של הקשר... של העם היהודי לארץ ישראל."¹⁴ במילים אחרות, המחברים מבהירים כי אינם עומדים לבסס את הצידוק לקיומה של ישראל כמדינת־לאום, אף לא באופן חלקי, על המימד ההיסטורי. עוד הם מבהירים כי לא יתבססו גם על הסבל הנוראי שסבל העם היהודי, בהיעדר מדינה משלו, במשך אלפיים שנות גלות בכלל ובשנות הארבעים של המאה האחרונה בפרט. הם מנמקים את החלטתם בטענה שזכותו של עם לעצמאות אינה מותנית בשורשים עמוקים במולדתו או בסבל שעבר בהיעדר מולדת. מבחינת הנורמות הבינלאומיות, מבהירים המחברים, "די במה שקובעת בעניין זה מגילת העצמאות הישראלית: 'זוהי זכותו הטבעית של

12 ההשוואה האמפירית לא תצלח בשאלת **גבולות** הלגיטימיות (להבדיל מעצם קיומה) גם משום שמדינות־לאום שונות נוקטות בסל העדפות ייחודי משלהן, הן ביחס לפריטים שבו והן במינוחם. בהנחה שאין מדינה שהפרקטיקות שלה חופפות לחלוטין את אלה של ישראל, ההשוואה האמפירית אינה יכולה לספק.

13 הספר, לעיל הערה 2, בעמ' 16.

14 שם, בעמ' 17.

העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית".¹⁵ לטעמי, החלטה זו של המחברים בעייתית במיוחד, והיא אף מאיימת על סיכויי ההצלחה של מפעלם הכולל. אבהיר את דברי.

אחד הביסוסים שהמחברים מביאים לזכותה של מדינת-ישראל להתקיים כמדינת-לאום הוא המנדט שניתן לכך עלי ידי אומות העולם במסמכים בינלאומיים מחייבים. והנה, דווקא מתיאורם המאלף של המחברים בפרק הרלוונטי למדתי שהמוטיבים המרכזיים שעליהם ביססו רבות מן המדינות התומכות בהקמת מדינת-היהודים את עמדתן, היו זיקתם ההיסטורית העתיקה של היהודים לארץ-ישראל וגורלו הנורא של העם היהודי בעבר הקרוב והרחוק, בהיעדר מדינה משלו.¹⁶ נראה בעיני תמוה לבסס את זכותם של היהודים למדינה משלהם על הסכמה בינלאומית, ובה בעת להשמיט את הבסיס המוסרי שעליו הושתתה ההסכמה.¹⁷ אבל ההחלטה לא להתבסס על מרכיבי ההיסטוריה והסבל היהודי בעייתית הרבה יותר. הזכות להגדרה עצמית בגבולות מדיניים היא למעשה המדרגה הגבוהה ביותר בסולם ההגשמה של זכות אחרת, הלא היא הזכות לתרבות.¹⁸ ככל זכות, גם הזכות לתרבות, שקנתה לה שביטה

15 שם, בעמ' 19.

16 הפרק הרלוונטי הוא פרק 1, שכותרתו היא "הקמת המדינה היהודית – הדיונים במוסדות האו"ם ב-1947". ראו, למשל, שם, בעמ' 35 (דברי נציג פולין בדיוני עצרת האו"ם); שם, בעמ' 36–37 (דברי נציג אורוגוואי בדיוני העצרת).

17 יצוין שהמחברים עצמם טוענים, לפחות לגבי הטיעון ההיסטורי, שחורף אזכורו, הן בדו"ח הוועדה והן בדברי התומכים בתוכנית החלוקה בדיוני העצרת, הנימוקים העיקריים בזכות המדינה היהודית היו אחרים. שם, בעמ' 62. עוד הם טוענים שגם הכרזת העצמאות מאמצת קו זה של הבחנה בין החשיבות של הקשר ההיסטורי "מבחינת הזהות היהודית והרגש היהודי, לבין האפשרות להסתמך עליו כיסוד העיקרי ללגיטימיות הבינלאומית של המדינה החדשה". שם, בעמ' 63. התרשמותי מן החומר הגולמי שהביאו המחברים בפרק נחרצת פחות מן המסקנה שהם, מבקשים לאנוס לטעמי, על אותו חומר. בהקשר זה מעניינים דברים שכתב וינסטון צ'רצ'יל במה שכונה "הספר הלבן של צ'רצ'יל" מיוני 1922: "חשוב שהוא (הישוב היהודי בארץ-ישראל) ידע כי נמצא הוא בארץ ישראל בזכות ולא בחסד... וכי באופן רשמי יוכר שהוא מושתת על קשר היסטורי עתיק. אכן, זהו הפירוש שממשלת הוד מלכותו נותנת להצהרה משנת 1917 (הצהרת בלפור)..." ראו דב יוסף השלטון הבריטי בארץ ישראל: פרשת כשלוננו של משטר 277 (התש"ח).

18 ראו, למשל: Avishai Margalit & Joseph Raz "National Self-Determination", 87 J. of Phil. (1990) 439, 442–447. מרגלית ורז מבססים את הזכות להגדרה עצמית על הזכות לתרבות באופן הבא: "people's membership in encompassing groups is an important aspect of their (1)"

בעשור וחצי האחרונים אפילו בשיח הליברלי,¹⁹ ניתנת למימוש ברמות אחדות, החל מהתביעה כלפי המדינה לא להקשות במכוון על חברי תרבות־מיעוט להמשיך לקיים את אורח חייהם, המשך בתביעות חיוביות ברמה זו או אחרת וכלה בתביעה לאפשר לחברי הקבוצה התרבותית לקיים ולשמר את ייחודם התרבותי במסגרת מדינית נבדלת.²⁰ בספרות העוסקת בזכות לתרבות,

personality, and their well-being depends on giving it full expression; (2) expression of membership essentially includes manifestation of membership in the open, public life of the community; (3) this requires expressing one's membership in political activities within the community. The political is an essential arena of community life, and consequently of individual well-being; (4) self-government is, therefore, inherently valuable, it is required to provide the group with a political dimension." Id., at p. 451

19 בעבר הוצגה שאלת ההכרה בזכות לתרבות כנקודת התפלגות מרכזית בין הליברליזם מזה והתפיסה הקהילתית מזה. להבחנה סטריאוטיפית בין שני הזרמים, תוך שיוך השאלה של מעמד הזכות לתרבות להבחנה זו, ראו יובל לבנת "פרט וקהילה: ביקורת קומוניטריאנית על בג"צ 205/94 נוף נ' משרד הבטחון" **משפטים** לא 219 (התש"ס). ספק אם היה אי־פעם בסיס לדיכוטומיה העמוקה בין שתי התפיסות בכלל ולמיקוד מחלוקתן בשאלת מעמדה הראוי של התרבות הקבוצתית בפרט. ראו, למשל: Stephen A. Gardbaum "Law, Politics, and the Claims of Community" 90 **Mich. L. Rev.** 685 (1992). כך או כך, החל בסוף שנות השמונים של המאה שעברה הופנמה חשיבות התרבות אל תוך השיח הליברלי בצורה ברורה ומפורשת. אחד הכותבים הליברליים המרכזיים האחראים למהלך הוא הקנדי וויל קימליקה. קימליקה ביקש להעמיד את הזכות לתרבות על ערך החירות, שהינו אחד הערכים הליברליים המרכזיים. ראו, למשל: Will Kymlicka **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights** (1995). להעמדת הזכות לתרבות על הזכות לחירות יש יתרון רב, אך גם חולשה מסוימת. גם אם ההקשר התרבותי מסייע לאדם לממש את חירותו, ספק אם ניתן לתארו כתנאי הכרחי למימוש החירות. ראו, לעניין זה, אבישי מרגלית ומשה הלברטל "ליברליזם והזכות לתרבות" **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית** 93 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר עורכים, 1998). מטעם זה הציעו מרגלית והלברטל, כמו גם כותבים ליברליים אחרים, לבסס את הזכות לתרבות על הזכות לזהות או על הזכות לכבוד. ראו שם. לביקורת על שני הרציונלים האמורים ראו ז'וזה ברונר ויואב פלד "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב־תרבותיות הליברלית" **רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית** 107.

20 ראו, למשל: Jacob T. Levy "Classifying Cultural Rights" in **Ethnicity and Group Rights** (Ian Shapiro and Will Kymlicka eds., 1996) 22, 32–34. לדעת לוי, לא רק שהגדרה עצמית ממוקמת בקצה המנעד של מימוש הזכות לתרבות, אלא שהתביעה להגשמתה מחייבת הצדקה מיוחדת, מעבר לזו הנדרשת ביחס לאופני המימוש האחרים של הזכות לתרבות.

מתנהל דיון לא רק בהצדקות לזכות באופן מופשט וכללי, אלא גם במשתנים האמורים להשפיע על היקפה הראוי בנסיבותיה של קבוצה תרבותית מסוימת.²¹ אני מתכוון להיכנס כאן לדיון באותם משתנים, אלא רק להדגיש את החשוב לענייננו: מתן זכות להגדרה עצמית בגבולות מדיניים עצמאיים לחלוטין הוא הצעד הקיצון במנעד הצעדים האפשריים במסגרת הגשמת הזכות לתרבות. סמוך לו וצמוד אליו מצויות כמה אופציות מרחיקות-לכת פחות, וביניהן שתיים שנשקלו בעבר ומוסיפות להישמע גם כיום בהקשר הארץ-ישראלי: מדינה דו־לאומית, או מסגרת פדרטיבית המורכבת מכמה אוטונומיות נפרדות, במקרה שלנו – האחת ערבית והאחרת יהודית.²² לכאורה, האינטרסים של קבוצה תרבותית נבדלת יכולים, במקרים מסוימים, להיות מוגנים דיים גם במסגרת פתרונות מעין אלה, המעניקים לקבוצה התרבותית פחות

21 יש המבקשים, למשל, להבחין בין קבוצה ילידית לבין מיעוט מהגר מרצון. ראו: Nathan Glazer **Ethnic Dilemmas: 1964–1982** (1983); Michael Walzer "Pluralism in Political Perspective" in **The Politics of Ethnicity** 1–28 (Michael Walzer ed., 1982); Michael Walzer "States and Minorities", in **Minorities: Community and Identity** 219–227 (Charles Fried ed., 1983); Kymlicka **Multicultural Citizenship**, ibid. קימליקה עצמו מציין שקו־הגבול בין הגירה מרצון להגירה כפויה אינו ברור, במיוחד בעולם שאין בו צדק חלוקתי בסיסי ושמידת ההגנה על זכויות־אדם בו שונה באופן דרמטי ממדינה למדינה. בשל כך, הוא מסביר, "we may be more sympathetic to demands for national rights... enabling immigrants from poor countries to re-create their societal culture may be a way of compensating for our failure to provide them with a fair chance at a decent life in their own country". Id., at p. 99 אולם בסופו של דיון הוא מותיר את ההבחנה דלעיל על כנה, וטוען כי "it is not clear that treating economic refugees to a new country as a national minority provides an appropriate way to redress injustices that must ultimately be solved in the original homeland." Ibid., at 100 משתנה מרכזי נוסף, מובן מאליו כמעט, המוזכר בספרות נוגע במידת הסכנה הנשקפת לתרבות הקבוצתית בהיעדר הכרה ותמיכה מצד המדינה. משתנה שלישי נוגע ב"עוביה" של התרבות הרלוונטית. ככל שהתרבות עבה יותר וחופפת־כל (קומפריהנסיבית), כן יש הצדקה רבה יותר, בשני מסלולי ההצדקה של הזכות, להכרה בה ולנקיטת צעדים לשימורה.

22 בספר, לעיל הערה 2, המחברים מצטטים מדברי יושב־ראש הוועדה, נציג שוודיה, בפגישה בין נציגי הוועדה לבין נציגי מדינות ערב בביירות, כפי שהובאו בספר שכתב נציג אורוגוואי בוועדה סמוך לאחר האירועים: "הבה נראה מהם הפתרונות האפשריים: ראשית, מדינה דו־לאומית עם הגירה מוגבלת; שנית, מדינה פדרלית המכילה שתי מדינות; שלישית, חלוקה המחייבת שתי מדינות עצמאיות שתחלטנה על ההגירה." הספר, שם, בעמ' 30.

ממדינה עצמאית. אם נניח, כפי שאטען בהמשך, שהבחירה באופציה הקיצונית של מדינת־לאום כרוכה במחיר מוסרי לא־מבוטל, יש צורך בטעם חזק כדי להצדיק נקיטה בה. והנה, הכותבים עצמם מבהירים בפרק 1 כי הטעם שהכריע את הכף אצל המצדדים בתוכנית החלוקה לטובת הרעיון של מדינה יהודית **עצמאית** היה בעיית הפליטים היהודיים, ובעיה זו היתה קשורה בטבורה לגורלם של היהודים בתקופת השואה ובגלות הארוכה שקדמה לה. ריכוז יהודי בכל מקום על פני הגלובוס עלול, ברמת סבירות גבוהה, לייצר או לעורר אנטישמיות ולהחזיר לאחור את גלגל ההיסטוריה. פתרון לבעיית היהודים יימצא רק אם יוכלו להגר, ואף יהגרו בפועל, לישות מדינית משלהם. לכאורה, ישות זאת יכולה להיות אוטונומיה במסגרת פדרטיבית או מדינה דו־לאומית שתכיר באינטרסים התרבותיים־הלאומיים של בני הלאום היהודי. אלא שהתומכים בתוכנית החלוקה גרסו שכל הסדר קיצוני פחות ממדינת־לאום עצמאית לא ייתן מענה לבעיה, משום שיחייב הגבלה של היקף ההגירה המותרת, לבל יופר האיזון הראוי בין הקבוצות השונות במסגרת הפדרטיבית או הדו־לאומית.²³ יוצא שדווקא גורלו הייחודי והטרגי של העם היהודי לאורך דורות רבים, כלומר הסבל שסבל ושקיצו אינו נראה באופק, הוא זה שמצדיק בשנת 1947 הקמתה של **מדינה יהודית**, ולא רק אוטונומיה יהודית במסגרת פדרטיבית. מכאן שבניגוד לטענת המחברים, הסבל היהודי והייחודיות של גורלו ארוך־השנים הם תנאי הכרחי כמעט להצדקת מימוש זכותו לשימור תרבותי במסגרת מדינה עצמאית דווקא. ואציין, המחברים עצמם דווקא פורשים בספר יריעה רחבה היכולה לבסס בדיוק את הטענות הנה, של הסבל היהודי בעבר ובהווה כבסיס חזק לזכותם של היהודים למדינה. אבל, דווקא משום כך, תמוה שהם עצמם מקפידים להצהיר בפתיח לספרם כי אינם עומדים להתבסס עליו. דברים דומים ניתן לומר על הזיקה ההיסטורית של היהודים לארצם. רות גבזון טענה לאחרונה²⁴ כי בכל האמור בשאלת הצידוק למדינת־ישראל כמדינה יהודית, יש לחלק את מאה ויותר שנות הציונות לכמה תקופות־משנה. לטעמה, בראשית המפעל הציוני בארץ, ולמעשה גם בשעה שניתנה הצהרת בלפור, לא היתה לעם היהודי זכות להקמת מדינה משלו בארץ־ישראל, אלא רק הזכות לפעול לשם יצירת מציאות דמוגרפית שתקנה לו זכות כזאת בעתיד. ערב הקמת המדינה, בעת החלטת האומות המאוחדות, כבר היתה בארץ, לדעתה, מסה קריטית כזאת של יהודים, נתון שהקנה ליהודים זכות למדינה. גם המחברים הולכים בכיוון דומה. הם טוענים כי "בעת שאושר המנדט הבריטי על ארץ־ישראל לא היה אפשר לדבר על זכות ההגדרה העצמית של שני העמים הנמצאים בפועל בארץ, שהרי היהודים בארץ היו רק מיעוט קטן".²⁵ הם ממשיכים וטוענים כי לנוכח נתון זה, נוצר, בעת מתן הצהרת בלפור והחלת המנדט הבריטי על ארץ־ישראל

23 שם, בעמ' 42.

24 גבזון, לעיל הערה 3, בעמ' 61.

25 הספר, לעיל הערה 2, בעמ' 57.

(שנועד בין היתר להגשימה), "ניגוד בין המגמה לתת לעם היהודי בית לאומי משלו... לבין הפירוש הרגיל והמקובל של עיקרון זה", שהרי העיקרון דיבר על מתן זכות להגדרה עצמית לתושביהן של טריטוריות נשלטות, והיהודים היו באותה עת "עם־פזורה נטול בסיס טריטוריאלי".²⁶

וכעת אני נבון. אם אנחנו משחקים במגרש המשחקים הסטנדרטי, שלפיו הגדרה עצמית מדינית ניתנת לקבוצת־לאום בעלת בסיס טריטוריאלי מובחן, וליהודים לא היה בסיס כזה בשלבים מתקדמים של המפעל הציוני, מה העניק ליהודים, לדעת גביון, את הזכות הפחותה יותר לנסות לשנות את המאזן הדמוגרפי? האם הם לא רמסו באותה עת, ללא צידוק, זכויות לאומיות של עם אחר, אולי העם הפלסטיני? רובינשטיין ויעקובסון היו יכולים לומר – ואולי הם אומרים זאת, אף שלא מצאתי אצלם את המבנה הלוגי הזה במדויק – שבתקופה המדוברת, שאכנה אותה תקופת ההרצה, לא היה בארץ־ישראל גם לאום מובהק, שהרי הם עצמם טוענים ש"הזהות הלאומית הפלסטינית התפתחה תוך עימות עם הציונות, כתגובה לתביעה הציונית על הארץ ולמפעל ההתיישבות הציוני בחסות המנדט הבריטי".²⁷ ואם לא היה בארץ לאום פלסטיני בעת שיהודים החלו להגר אליה בקצב משמעותי, הרי שהארץ לא היתה אולי ארץ שוממה, כפי שיש טוענים שהאתוס הציוני טען באופן מטעה,²⁸ אך היא היתה גם היתה נטולת בעלות לאומית ברורה; היא היתה ענק רדום מבחינה לאומית המצוי בתהליכי התעוררות. אבל רובינשטיין ויעקובסון גם סבורים בה־בעת, כי בעובדה זו אין "כדי לטשטש את הקושי והבעייתיות שהיו כרוכים מלכתחילה במפעל הציוני ובמשטר המנדט שהיה אמור לקדמו".²⁹ שהרי גם אם עדיין לא היו ערביי הארץ עם, בכל זאת היתה להם זכות, או לכל הפחות היה להם אינטרס מוכר, שלא ישנו לרעתם את ההרכב הדמוגרפי במקום שבו הם חיים.

וכאן יש לציין כי המחברים עצמם מסייגים את דבריהם ומסבירים שהבעייתיות היא רק "מנקודת ראותם של ערביי הארץ". ניסוח זה, להבנתי, הוא ממיטב המסורת של השיח הפוסט־מודרניסטי, שיח הנרטיבים והאמיתות הסובייקטיביות. אולם את מי שדבק בשיח המוסרי הקלסי, המנסה לנסח עקרונות צדק, כללים ככל שיהיו, שיוכלו להכריע במחלוקות מוסריות באופן אובייקטיבי, הניסוח הסובייקטיבי־הנרטיבי אינו יכול לספק. אם ההגירה היהודית לשטחי פלשתינה עמדה בניגוד לרצון התושבים שחיו בה באותה נקודת זמן, ואם לרצונם של

26 שם, בעמ' 58.

27 שם, בעמ' 56.

28 יעקובסון ורובינשטיין טוענים כי "מגוּכח ואנכרוניסטי להאשים את התנועה הציונית כי בתחילת דרכה, או בעת מתן הצהרת בלפור ואישור המנדט, היא 'התעלמה מקיומו של העם הפלסטיני'". שם, בעמ' 57.

29 שם.

אותם תושבים, עם או לא עם, יש משקל מוסרי, הרי שהמפעל הציוני, בתקופת ההרצה, היה כרוך בעוול מוסרי,³⁰ **אלא אם נמצא** שבמקביל לטיעון מן הצדק של האוכלוסייה הערבית שחיה בארץ בעשורים הראשונים של המפעל הציוני, היה גם למהגרים היהודיים לפלשתינה באותה תקופה טיעון מן הצדק משלהם, שאיזן את הטיעון הפלסטיני. היש טיעון כזה? לטעמי, התשובה חיובית. הזיקה החזקה של היהודים לארץ־ישראל, שהתבטאה במאות ארוכות של עצמאות מדינית מלאה או חלקית, באלפי שנים של זיקה רוחנית וברצף של קשר פיזי שלא ניתק מעולם, היא זאת שהקנתה להם את הזכות לשוב לארצם ולנסות להפיח רוח בעצמות היבשות.

הנתון המעניין הוא שרובינשטיין ויעקובסון עצמם מספקים את המידע והמבנה המחייבים ומאפשרים להשתמש בשני המרכיבים – הקשר ההיסטורי של העם היהודי לארצו והסבל היהודי האיום בשנותיו בגלות – כטעמים חזקים להצדקת זכותו למדינת־לאום בארץ־ישראל. שאלה מעניינת היא מה בדיוק מונע אותם מראות את מה שלפי דברי עד כה הינו לא רק **נכון**, אלא **הכרחי**? מדוע הם מתכחשים לנתונים הייחודיים של העם היהודי ומנסים לבסס את הלגיטימיות של מדינת־ישראל כמדינת־לאום על טיעון כללי בלבד? איני יכול להשיב בבטחה על שאלה זאת. אני יכול רק להציע תשובה אפשרית אחת שעלתה במוחי עם קריאת מאמר קצר שפרסם רובינשטיין ב"תכלת", שכותרתו היא "ישראל ומדינות הלאום החדשות".³¹ במאמר, רובינשטיין מדגים יפה כיצד הסוציולוגיה העולמית העכשווית מגלה התעוררות של נטיות לאומיות חזקות,

30 סוגיה מעניינת ודומה, שעשויה לשמש מקור להשראה ולהשוואה לשאלה שלפנינו, נוגעת בוויכוח המפורסם בין פרופסור הארט ללורד דבלין, ויכוח שנסב סביב מסקנותיה של ועדת וולפנדן שמונתה לבחון את המצב המשפטי בבריטניה בנושאים של זנות והומוסקסואליות. אחד מטיעוניה של דבלין נגד המלצת הוועדה לביטול האיסור הפלילי על קיום יחסים הומוסקסואליים התבסס על ההנחה ש"כל עבירה על הנורמות המוסריות שבני החברה מחזיקים בהן באינטנסיביות רבה דומה עקרונית לפעולה חתרנית, שכן היא חותרת תחת תמימות־הדעים המוסרית, שהיא־היא הקובעת את זהותה ואחדותה של החברה". רות גביון "מבוא" בתוך ה.ל.א. הארט **חוק, חירות ומוסר** 13 (אליה גילדין תרגמה, 1981). כפי שגביון מסבירה, דבלין יצא מנקודת־מוצא שלפיה "לחברה זכות להגן על עצמה מפני התפוררות, גם כאשר ההתפוררות נובעת משחיקת תמימות־הדעים בענייני מוסר". שם. הארט חלק על דבלין מטעמים מספר, חלקם מקומיים, כגון, כפירה בהנחה העובדתית של דבלין בדבר חיוניותה של תמימות־הדעים המוסרית ללכידותה של החברה (ראו שם, בעמ' 63–64), אך חלקם כלליים יותר ומערערים, מנקודת־מבט ליברלית, על הצידוק שבהטלת מגבלות על הפרט בשם האינטרס בלכידות והומוגניות חברתית. נימוקים אלה של הארט עשויים להיות רלוונטיים גם לענייננו.

31 אמנון רובינשטיין "ישראל ומדינות הלאום החדשות" **תכלת** 16, 47 (התשס"ד). הרעיון והמידע שבמאמר מופיעים בשינוי נוסח גם בספר.

וכיצד מסמכיהן המשפטיים של מדינות שונות ומסמכי זכויות־אדם בינלאומיים נותנים גושפנקה למגמה הזאת, כמובן תוך קביעת גבולות למותר במסגרת המהלך. המסר של המאמר מתומצת למעשה בכותרת־המשנה, שהוצמדה לו על־ידי מערכת כתב־העת, בתוכן העניינים של החוברת: "אנחנו כבר לא לבד".

להבנתי, ואני מודה ומתוודה שאין לי הכשרה בהיסטוריה ובהיסטוריוסופיה של הציונות, מוטיב מרכזי בהגות ובמעש הציוני היה ועודנו מוטיב ה"חזרה לנורמליות". להלן גלגוליו של המוטיב מפיו של אינטלקטואל חובב: העם היהודי היה בלתי־נורמלי במשך דורות רבים. אולי בשל כך ניחתו עליו חלק מהצרות שעבר, והאתגר הניצב לפניו בעת החדשה הוא להחזיר את עצמו למשפחת העמים, לנורמליות.³² בראשית ימיה של הציונות השתלבה שאיפה זאת עם המפעל הציוני, שהרי המאה ה־ט הייתה תורה־זהב של הלאומיות, ואם כך נוהגים כולם, הרי שההתעוררות הלאומית היהודית היא ביטוי מובהק למסוגלותו של עם זה לנורמליות. השאיפה לנורמליות צצה ועולה שוב על הבמה, בשינוי דגש מסוים, בכתיבה ישראלית מקורית בשנות השבעים והשמונים.³³ א.ב. יהושע, למשל, מדבר בזכות הנורמליות.³⁴ אליבא דיהושע, בדרכנו

32 ראו, לעניין זה, אלה בלפר **זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרחניות בעולם היהודי** (התשס"ד). התמה שבלפר מציגה ומפתחת בספר היא שמימד השיבה לנורמליות הוא רק אחד משני ממדים מנוגדים המחוברים במתח דיאלקטי שהזינו את המפעל הציוני מראשיתו ובאים לידי ביטוי גם במדינת־ישראל של היום. לדבריה, מדובר ב"הצטלבות סבוכה בין שבר לשיבה שבה מתנקזים בכל כובדם כיווניה המנוגדים של הציונות, שבקצה האחד שאפה לנורמליזציה לאומית־חילונית ואילו בקצה האחר ניזונה מן המשקעים הדתיים־הרומנטיים־הייחודיים הגלומים בציון ובשיבת ציון". שם, בעמ' 28. במאמר מעניין שהתפרסם לאחרונה מראה יוסף דן שבניגוד לניסיון הציוני, בעבר ובהווה, לשוות למדינת־ישראל אופי נורמלי וחילוני, "מנקודת המבט של שתי הדתות המונותיאיסטיות הגדולות האחרות יש דווקא משקל תיאולוגי גדול לעצם קיומה של ישות ריבונית יהודית, והדבר נוגע ביסודות דתן ומשפיע באופן מתמיד על מערכת היחסים בין הנצרות והאסלם ובין המדינה היהודית". יוסף דן "מדינת־ישראל כתופעה תיאולוגית" **תכלת** 15, 71, 72–73 (תשס"ד). דן מבטא תחושה שלפיה "האינטלקטואלים הישראלים אינם מודעים כלל או שאינם מודעים די הצורך לפער הגדול בין הדימוי העצמי החילוני של החברה הישראלית ובין תפישתה בעיני זרים כתופעה שיש לה חשיבות תיאולוגית מובהקת". שם.

33 אלה בלפר סוברת כי התעוררותה המחודשת של התביעה לנורמליות היא תולדה של "שינויים מבניים ונסיבתיים אשר העלו (מחדש?) על פני השטח נושאים לא פתורים במבנה העומק של הגדרת הזהות: מדובר בלהט ובזעזוע שבאו בעקבות הניצחון הגדול של מלחמת ששת הימים ב־1967; במכת ההלם ('המחדל') של מלחמת יום הכיפורים ב־1973; ובכיוונים הפוליטיים־התרבותיים החדשים שמצאו את ביטויים במהפך הפוליטי ב־1977". שם, בעמ' 107.

34 א.ב. יהושע **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות** (התש"ם).

לנורמליות, "אנו צריכים לראות את עצמנו כחלק אינטגרלי של האנושות, לא עליון ולא נחות... יש לעקור אחת ולתמיד את תחושת הצורך למצוא את ההבדל והשוני... אין לנו בשורה לעמים ואין לנו יעוד כעמדת יסוד א־פריורי..."³⁵ אבל אותה תביעה לנורמליות של יהושע, ושל שורה שלמה של כותבים, וביניהם אחד ממחברי הספר,³⁶ איימה ברגע מסוים להחריב את המפעל כולו, משום שאם בנורמליות אנחנו חפצים, עלינו לאמץ את הנחות היסוד הנאורות של השיח הליברלי שלאחר מלחמת העולם השנייה, ושיח זה הרי תולה רבות מן הרעות החולות בהיסטוריה של המחצית הראשונה של המאה העשרים בשד הלאומי.³⁷ הטיעון הזה יכול לבוא בגלגולים מספר, אבל הלז שלו אחד: מדינת הלאום היא רעה חולה ויש לעקרה מן השורש.³⁸ רובינשטיין ויעקובסון מזיהים את החרב המאכלת המונפת לעברם, ומשיבים, במידה רבה מאוד של צדק, כי להבה של החרב התהפך; שהשיח של עולם התרבות הנורמלי התהפך, ושהלאומיות, המרוסנת כמובן, שבה לעולם הנורמלי כמשתתף לגיטימי.³⁹ אבל אם ההצדק לקיומנו כמדינת-לאום

35 שם, בעמ' 62–64. וראו גם א.ב. יהושע "חזרה לאידאולוגיה" בתפוצות הגולה 17, 75–76 (1975). ("לעולם לא נגיע לאיזו נורמליות, לשלווה, לתיקון אמיתי של החברה, אם לא נשאף לכך. אם נוציא מראש כל אפשרות של היותנו עם ככל העמים... נחיה תמיד כחברה לא נורמלית, מבודדת ממשפחת העמים, בשולי ההיסטוריה, אם לא מחוצה לה." שם, בעמ' 36. מצוטט אצל בלפר, לעיל הערה 32, בעמ' 108.)

36 אמנון רובינשטיין **להיות עם חפשי** (תשל"ז). כותב נוסף שהתבטא ברוח זו הוא בועז עברון, בספרו **החשבון הלאומי** (1988), ראו בספר, לעיל הערה 2, בעמ' 263–264. אולם להבדיל מרובינשטיין ויהושע, היוצאים מנקודת-מוצא של ליברליזם חילוני, אצל עברון הקריאה המנרמלת מייצגת עמדה ניאור-כנענית של לאומיות ישראלית.

37 להצגת התפיסה השוללת באופו עקרוני את הלאומיות ראו המקורות המובאים בספר, שם בעמ' 284, ה"ש 82. לאפליקציה של הטיעון ביחס למקרה הישראלי ראו הדיון בספר בטיעוניהם של עדי אופיר ואריאלה אזולאי, שם, בעמ' 281.

38 שירו המפורסם של ג'ון לנון "דמיין" (Imagine) נתן ביטוי פופולרי חזק לעמדה/אמונה שהפלת החומות בין המדינות השונות ובין הלאומים השונים תביא לגאולת העולם. להתמודדות ביקורתית וחיננית עם המסרים העולים מן השיר ראו זאב מגן "דמיין: על ג'ון לנון ואהבה" **תכלת** 8, 90 (התש"ס).

39 פרופסור שלמה אבינרי פותח מאמר שפרסם לאחרונה בקביעה שלפיה "עד לעשור האחרון היה הדיון בלאומיות שולי למדי מבחינת המחשבה המדינית: רק ההתפתחויות הדרמטיות שלאחר שנת 1989 – התפרקות ברית-המועצות ויגוסלביה למרכיביהן הלאומיים והמלחמות הלאומיות בבלקן – העלו את הנושא למודעות מרכזית, הן אצל מקבלי החלטות והן אצל מומחי מדעי החברה". ועוד הוא מציין: "אחד מגדולי ההוגים הליברליים בסוף המאה העשרים, ג'ון רואלס, אינו מקדיש ללאומיות או לתודעה לאומית שום מקום בהגותו... האירוניה היא שבכך הפך רואלס במידה לא קטנה את הגותו שלו ללא-רלוונטית לדילמות המוסריות הקשות שניצבו לפני ההגות והמעשה המדיניים לנוכח הסכסוכים

עצמאית תלוי בנורמליות, הרי שיש להימנע, ככל שניתן, מלשרבב אליו מרכיבים מקומיים משלנו, ובמיוחד כאלה המעידים בעליל על עובדת היותנו פשוט לא־נורמליים. כל זה לשיטת רובינשטיין ויעקובסון השואפים לנורמליות.⁴⁰ ואני אומר: אנחנו אולי לא־נורמליים, אבל שפויים בהחלט, וחשוב מכך, גם צודקים חרף, ובעצם בזכות, היותנו שונים.

שונותו של המקרה היהודי מן המקרים המקבילים של לאומים ומדינות לאום אינה רק נחלת העבר. היא מוסיפה להתקיים, ולטעמי היא גם בעלת השפעה מכרעת לצורכי הדיון שהכרח לקיים לקביעת נקודת־האיזון המוסרית הראויה בין הדמוקרטיה והלאומיות. מיד אבהיר ואדגים את דברי, אך לפני־כן נחוצה הקדמה שבה אגע בקצרה בשאלת היחס בין דמוקרטיה ללאומיות, או בהקשר המקומי שלנו, ליחס בין "יהודית" ל"דמוקרטית" במסמכי־היסוד המכוננים של מדינת־ישראל. כידוע, לאחר חקיקת חוקי־היסוד, ובטרם החל "המשחק האמיתי", כלומר "המפץ הגדול" מתוצרת בית־המשפט העליון, מצאה האקדמיה זמן להשתעשע בשאלה מהו היחס בין שני מאפיינים מכוננים אלה של המדינה.⁴¹ כמובן, שאלה זו רחבה בהרבה מזו שבה אנו עוסקים ברשימה זאת, כי היא פותחת פתח נרחב לדיון בשסע פנימי אחר בקרבנו, הלא הוא

הלאומיים ביוגוסלביה־לשעבר או במדינות בתר־קומוניסטיות אחרות. שלמה אבינרי "זהות יהודית בין מסורת להגדרה עצמית" **תרבות דמוקרטית** 8, 7 (התשס"ד).

40 אחד הביטויים הבולטים לטעמי לנסיגה של יעקובסון ורובינשטיין (כמו גם של כותבים רבים אחרים) להתייחס לתופעה היהודית כאל תופעה נורמלית, או ככזו שיכולה לחזור למסגרת הנורמה, הוא אופן התמודדותם עם תופעת האנטישמיות. הם מסבירים כי העובדה שהאנטישמיות לא נעלמה עם הקמת מדינת־ישראל משמעה שהציונות ההרצליאנית אכן הכזיבה. אך הם תולים זאת בהיעדר הריאליות בציפייה שתופעה כה רחבה תימחק בהינף אחד. שם, בעמ' 421. מי שדבק בנורמליות אינו יכול לקבל אפילו כאפשרות שהשנאה אל היהודים אינה ניתנת בהכרח לרציונליזציה.

41 ראו, למשל, חוברת יט(3) של כתב־העת **עיוני משפט**, שהוקדשה לנושא. הפולמוס לא פסח גם על חברי הרשות השופטת. ראו, למשל, מאמרו של הנשיא ברק, ותגובתו, הנרגזת משהו, של המשנה לנשיא (אז כבר בדימוס) מנחם אלון. ראו אהרן ברק "המהפכה החוקתית זכויות אדם מוגנות" **משפט וממשל** א 9, 29–30 (התשנ"ב); מנחם אלון "דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית לאור חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו" **עיוני משפט** י"ז 659, 684–688 (התשנ"ד). דבריו של ברק עוררו מורת־רוח בקרב הציבור הדתי־לאומי, ואולי בשל כך ניסוחים מאוחרים יותר של ברק נוטים יותר חסד, לפחות רטורי, למרכיב היהודי שבהגדרה הכפולה. ראו אהרן ברק "ערכיה של מדינת־ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" **מנחה ליצחק – קובץ מאמרים לכבודו של השופט יצחק שילה בגבורותיו** 31, 35–39 (אהרן ברק ומנחם שאוה עורכים, התשנ"ט); אהרן ברק "מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" **עיוני משפט** כד 9, 10 (התש"ס).

השסע הפנים-יהודי.⁴² כך או כך, מבחינה אפרורית, כיווני התשובה האפשריים בשתי השאלות חופפים. אפרורית, ניתן להציע לשאלת הזיקה בין שני האפיונים שלוש תשובות לפחות. תשובה אחת יכולה להיות שהשניים אינם יכולים להלך יחדיו: המדינה יכולה להיות או יהודית או דמוקרטית, אך לא שני הדברים גם יחד.⁴³ זה למעשה הטיעון שרובנישטיין ויעקובסון יוצאים למלחמה נגדו. מן העבר האחר, יהיו ששיבו כי המתח בין שני האפיונים הוא מתח לכאורי בלבד. ברור שגרסות מנופחות של כל אחד מן האפיונים יעמדו בסתירה זו לזו, אולם אם נאמץ פרשנות רזה יותר, אך עדיין סבירה, לכל אחד מן האפיונים, הם יכולים לעלות בקנה אחד ללא כל מתח או סתירה ביניהם.⁴⁴ לפי קוֹרְטִיעוֹן זה, רעיון מדינת-הלאום אינו חייב לעמוד בסתירה לרעיון הדמוקרטי. יהיו כמובן שינסו להשתמש במדינת-הלאום כטעם להצדקתה של מדיניות המתנגשת חזיתית עם ערכי הדמוקרטיה, אך אלה נושאים את שם הלאומיות לשוא. באופן קונקרטי יותר, הטיעון הוא שמדינת-לאום – גם אם תקיים בהיבטים מסוימים זיקה מוגברת לקהילת הרוב הלאומית – אינה צריכה לפגוע בזכותם לשוויון של מיעוטים שאינם שייכים

- 42 ואכן, חלק נכבד מן המאמרים בחוברת-הנושא הנ"ל של **עיוני משפט** עסק כמעט באופן בלעדי בשסע הפנים-יהודי בלבד, קרי, במתח בין התכנים היהודיים-ההלכתיים לבין עקרונות הדמוקרטיה.
- 43 כפי שגביון מציינת, "שלילת המדינה היהודית היא מרכיב מרכזי בעמדתם של רוב נבחרי הציבור הערבי... לגבי דידם... מדינה יהודית אינה יכולה להיות דמוקרטית...". גביון, לעיל הערה 3, בעמ' 51. זו, כידוע, גם עמדת המגזר ה"פוסט-ציוני". להעמדת הטיעון הזה בלב העמדה הפוסט-ציונית ראו, למשל, אורי רם "זכרון וזהות: סוציולוגיה של ויכוח ההיסטוריונים בישראל" **תאוריה וביקורת** 8, 9 (1996).
- 44 המחברים מתנסחים בסגנון כזה במקומות אחדים בספר. ראו, למשל, בספר, לעיל הערה 2, בעמ' 245. זה גם הקו שרות גביון נוקטת בו לכאורה במאמרה "מדינה יהודית ודמוקרטיה: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט" **עיוני משפט** יט 631 (התשנ"ה). אחת הטענות שניתן להעלות נגד הניתוח של גביון היא שהגרסה הרזה של דמוקרטיות שהיא מציעה, גרסת הדמוקרטיה הפורמלית, רזה מדי. הטענה תהיה שדמוקרטיה אמיתית היא "דמוקרטיה מהותית", וזו מאמצת מערכת ערכים סובסטיבית מסוימת שאינה עולה בקנה אחד עם הרעיון של מדינת-הלאום. לעיתים, המושג "דמוקרטיה ליברלית" מחליף את המושג "דמוקרטיה מהותית" ואזי הטענה היא שיהדותה של המדינה עומדת בסתירה לערכי הליברליזם. ראו, למשל, גרשון גונטובניק "הזכות לתרבות בחברה ליברלית ובמדינת-ישראל" **עיוני משפט** כז 23 (התשס"ג). ("המחויבות ליהדותה של המדינה והמחויבות לערכי היסוד הליברליים הן מחויבויות סותרות. עלינו התומכים בהיותה של מדינת-ישראל מדינה יהודית הנאמנה בהבעת לערכי-יסוד ליברליים, נגזר לחיות את הסתירות. שם, בעמ' 26). לעמדה המבקשת לשמור על ההבחנה בין דמוקרטיה לבין דמוקרטיה ליברלית, והעומדת על החלופות ל"מקף, ליברלית", ראו פניה עודלצברגר "הדמוקרטיה הליברלית: מבט היסטורי על עניין לא פשוט" **תרבות דמוקרטית** 1, 97 (התשנ"ט).

ללאום – בראש ובראשונה בלזכות להשתתפות פוליטית מלאה, אך גם לשוויון במובן רחב יותר שלו, שוויון הזדמנויות ושוויון בהנאה מן המשאבים שהמדינה מקצה. להבנתי, בית־המשפט העליון נוקט קוֹת־שובה זה. תקצר היריעה מלהביא בזה אמירות של שופטי בית־המשפט העליון ברוח זאת.⁴⁵ אסתפק בדוגמה קונקרטית אחת. במסגרת הדיון בכמה וכמה עניינים, בית־המשפט מעלה את השאלה מהי הגדרת המינימום של מדינת־ישראל כמדינת־הלאום היהודית.⁴⁶ כל שופטי בית־המשפט העליון שעסקו בשאלה זאת כללו בגרסת המינימום גם את חוק השבות.⁴⁷ אבל כאן מתעוררת כמובן השאלה: האין בעיקרון המעניק זכות הגירה אוטומטית־כמעט לחברי הלאום הרשמי, והשולל זכות מקבילה מחברי הלאום האחר, משום פגיעה בעקרון השוויון? תשובתו של בית־המשפט שלילית. ההפליה, אם קיימת כזאת, אינה בין אזרחי מדינת־ישראל השונים, אלא בין זרים המבקשים להיות לאזרחים, ומדינת־ישראל,

45 ראו, למשל, דברי הנשיא שמגר בע"ב 1/88 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השתים עשרה, פ"ד מב(4) 177 (1988). ("קיומה של מדינת־ישראל כמדינתו של העם היהודי אינו שולל את אופייה הדמוקרטי, כפי שצרפתיותה של צרפת אינה שוללת את אופייה הדמוקרטי." פסקה 10 לפסק־דינו של הנשיא שמגר.)

46 הדיון מתקיים בדרך־כלל בערעורי בחירות על החלטות של ועדת הבחירות המרכזית, לפי סעיף 7א לחוק־יסוד: הכנסת, או של רשם המפלגות, לפי סעיף 5 לחוק המפלגות, לפסול או לאשר השתתפות בבחירות של רשימות שנטען לגביהן כי מצען או פעילותן שוללים את קיומה של מדינת־ישראל כמדינה יהודית. ואם הזכרנו סעיפים אלה, נציין רק כי אלה מעוררים שאלה קשה יותר מזו שמתוארת בגוף הטקסט. הדיון בגוף הטקסט עוסק בעמדות השונות ביחס להצדק שבהגדרתה של המדינה כמדינת־הלאום היהודי, ואילו הסעיפים הנידונים אוסרים לחלוטין כל ניסיון לשינוי ההגדרה. בקרב האקדמיה המשפטית בישראל רווחת הדעה כי שלילת ההשתתפות בבחירות של רשימה המבקשת לבטל, בדרכי שלום, את אופיה היהודי של המדינה אינה עולה בקנה אחד עם עקרונות הדמוקרטיה. ראו, לאחרונה, סבן, לעיל הערה 11, בעמ' 313–317. כך או כך, נראה שבפועל הפך בית־המשפט בפסיקותיו את עילת הפסילה הרלוונטית לאות מתה. ראו לעניין זה ברק מדינה "ארבעים שנה להלכת ירדור: שלטון החוק, משפט הטבע וגבולות השיח הלגיטימי במדינה יהודית ודמוקרטית: מחקרי משפט כ"ב 327–383 (תשס"ו).

47 כך, למשל, שררה בעניין זה הסכמה בקרב כל שופטי ההרכב בע"ב 2/88 בן שלום נ' ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד מג(4) 221 (1988), הן שופטי הרוב, שביטלו את החלטתה של ועדת הבחירות המרכזית על פסילת הרשימה המתקדמת, והן שופטי המיעוט, שביקשו לקיימה. ראו, למשל, השופט ש' לוין (רוב) ("מתוך מגמה שלא להיגרר להגדרות אידיאולוגיות מיותרות, אלא כשהדבר דרוש לצורך הכרעה במקרה שלפנינו, מוכן אני לקבל בנושא שלפנינו הגדרת מינימום, שאך היא דרושה במקרה שלפנינו, שאחד ממושכלות היסוד של המדינה הוא קיום של רוב של יהודים בה, מתן העדפה ליהודים על פני אחרים לשוב לארצם וקיום זיקת גומלין בין המדינה לבין יהודי התפוצות, הכול ברוחה של מגילת העצמאות."

ככל מדינה אחרת, אינה מחויבת לנהוג בשוויון במי שעדיין אינם אזרחיה והחפצים להיעשות לכאלה.⁴⁸ יעקובסון ורובינשטיין דנים אף הם בשאלת הלגיטימיות של חוק השבות כבניין־אב לשאלת הלגיטימיות של ישראל כמדינת־לאום. אולם נאמנים להתחייבותם לא להיכנס לעומקו של הדיון הנורמטיבי, הם מסתפקים בעיקר בהצגת נתונים אמפיריים חשובים שלפיהם חוק השבות עולה בקנה אחד גם עם הפרקטיקה במדינות מתוקנות רבות במערב וגם עם עמדתם של מסמכי זכויות־אדם בינלאומיים. עם זאת, לקראת סיום הדיון בחוק, הם מוסיפים משפט קצר שמרמז לקו־הטיעון של בית־המשפט, באומרם ש"במדינה דמוקרטית מודרנית כל האזרחים שווים, אולם כאשר מדובר במדינת־לאום של עם שחלק מבניו נמצאים מחוץ לגבולותיה – לא כל הלא־אזרחים שווים".⁴⁹

טיעון זה מנוסח באופן המבקש לעלות בקנה אחד עם השיח הפוליטי הליברלי המקובל. כפי שנעמה כרמי מציינת: "השיח הפוליטי הליברלי מתייחס רק או בהעיקר, לאופן שבו יש להסדיר את היחסים המוסריים בין מי שכבר חברים במדינה... שיח זה מקבל את הקהילה (לרוב, המדינה) כנתונה, וכקודמת לשאלות של צדק והוגנות... משמעות הדבר כי למרות שהאזרחות היא תנאי לקבלת כל הזכויות והחובות, אין לנו בסיס לשפוט על־פי אילו קריטריונים

שם, פסקה 2 לפסק־דין של השופט ש' לוי; השופט אלון (מיעוט) ("חוק השבות הוא אכן התשתית החוקתית למהותה של מדינת־ישראל כמדינתו של העם היהודי". שם, פסקה 13 לפסק־דין של המשנה לנשיא אלון).

48 ראו, למשל, דברי הנשיא ברק בבג"צ 6698/95 **קעדאן נ' מנהל מקרקעי ישראל**, פ"ד נד(1) 258 (2000) ("אמת, מפתח מיוחד לכניסה לבית ניתן לבני העם היהודי (ראו חוק השבות), אך משמצוי אדם בבית כאזרח כדן, הוא נהנה מזכויות שוות כמו כל בני הבית האחרים". שם פסקה 31 לפסק־דין של הנשיא ברק). עם זאת, שיקול הפליה אכן מועלה בפסיקה כטעם לפרשנות מצמצמת של חלק מסעיפי החוק. זה הנימוק שהשופט חשין מציג בבג"צ 3648/97 **סטמקה נ' שר הפנים**, פ"ד נג(2) 728 (1999), לפרשנות מצמצמת של סעיף 4ב לחוק המעניק זכות לשבות גם לבן־זוג של יהודי. חשין מסביר כי יש לפרש את הסעיף כעוסק בבן־זוג של יהודי שעדיין אינו אזרח המדינה, ולא במי שנישא ליהודי שהוא כבר אזרח המדינה מכוח לידה או מכוח שבות, שאם לא כן יהיה בו משום הפליה בין אזרחי המדינה, ולא רק בין מי שעדיין אינם אזרחיה. ("אלה דברים אמורים ביהודי השב לארצו – הוא ומשפחתו – אך לא ימצא לנו כל הצדק להעדיף יהודי היושב לבטח בארצו על־פני מי שאינו יהודי – שהראשון יוכל להקנות שבות לבן־זוג לא־יהודי ואילו אחרון לא יוכל... כי נכיר בזכותו של יהודי אזרח ישראל לזכות את בן־זוגו הלא־יהודי בזכות־של־שבות, ובהיבט נשלול זכות זו מאזרח ישראל לא־יהודי, נעשה מעשה חמור של הפליה ותכלית ראויה למעשה לא מצאנו". שם, פסקה 25 לפסק־דין של השופט חשין).

49 שם, בעמ' 239–240. הם מתייחסים כמובן גם להקשר היהודי־הפלסטיני, ומסבירים שמתן זכות שיבה ליהודים מחייבת זכות מקבילה לפלסטינים, והשתיים מעניקות לגיטימיות זו לזו. שם, בעמ' 311–312.

יש לחלק אותה עצמה.⁵⁰ הנחות המוצא של שיח זה אינן מובנות מאליהן. אולם הבה נניח לרגע שמטעם כלשהו – שלדעתי, יש לעמוד על טיבו מבלי להתחמק – ההבחנה בין בני לאומים שונים המבקשים להתאזרח בישראל אינה טעונה הצדקה או שהבעייתיות הכרוכה בה אינה משמעותית. גם אז איני משוכנע כלל ועיקר ששימת הצדקתו של חוק השבות הוכתרה בהצלחה. האין בהעדפתם של יהודים על מי שאינם יהודים משום הפרה של החובה לנהוג בשוויון בין האזרחים במדינה פנימה?⁵¹ וכאן אדגיש: הדיון המוסרי בשאלה של מדיניות ההגירה הינו סבוך, ואיני מתיימר לעסוק בו כאן באופן ממצה, ואפילו לא באופן חלקי.⁵² כל שאני מבקש לטעון, תוך שימוש בחוק השבות כהמחשה, הוא שהטענה כי לאומיות ודמוקרטיה עולים בקנה אחד זה עם זה הינה בעייתית למדי ואפשרות ביסוסה רחוקה מלהיות מובנת מאליה.

נניח לצורך העניין שחוק השבות, שהוא, לטעמם של רבים, מרכיב הכרחי בהגדרת המינימום של ישראל כמדינת-הלאום היהודי, מצוי במתח עם עקרון השוויון הדמוקרטי-הליברלי. האם פירושו של דבר שהשניים אינם יכולים להלך יחדיו? תשובתי היא: לא. וכאן עולה על השולחן התשובה האפרורית השלישית, שגם המחברים אוזחים בה במקומות אחדים בספר.⁵³ לפי

50 נעמה כרמי חוק השבות: זכויות הגירה וגבולותיהן 19 (2003).

51 זו, למשל, אחת מטענותיו של אסא כשר במאמרו Asa Kasher "Justice and Affirmative Action: Naturalization and the Law of Return" 15 *Israel Yearbook of Human Rights* 103 (1985).

52 לדיון בנושא ראו, למשל, חיים גנז "חוק השבות והפליה מתקנת" עיוני משפט יט 683 (התשנ"ה); חיים גנז "לאומיות והגירה" בתוך רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית 341 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר עורכים, 1998); כרמי, לעיל הערה 50.

53 ראו, למשל, בספר, לעיל הערה 2, בעמ' 205: "ניתן לומר כי עשוי להיות מתח בין עקרונות אלה, כמו בין הרבה עקרונות ראויים אחרים – כמו למשל בין השוויון לחופש; המטרה צריכה להיות מציאת האיזון הנכון בין העקרונות"; שם, בעמ' 219: "בין האופי היהודי של המדינה לבין אופיה הדמוקרטי מתעוררים מטבע הדברים מתחים היוצרים דילמות בחיי המעשה, אולם אין פירוש הדבר כי יש להכריע בין שני הערכים ולפסול אחד מהם". עם זאת, ספק אם המחברים אכן מוכנים להכיר במלוא המשמעות של הקונפליקט. ק'מחשבה דומה, המודה במתח שבין דמוקרטיה ולאומיות, מחד גיסא, אך המסרב להכיר בפה מלא בעוצמתו של המתח מאידך גיסא, ניתן למצוא אצל גביון. גביון מודה, מחד גיסא, כי האופי היהודי של המדינה תובע מחיר מאזרחיה הערביים. מאידך גיסא, בבואה להגדיר את המתח במונחים משפטיים, היא מתארת ומצדיקה פגיעה רק במונחים של אינטרסים והעדפות, ולא במונחים של זכויות, וטוענת כי תנאי להצדקתה של ישראל כמדינת-לאום יהודית הוא שהדבר אינו גורם פגיעה בזכויות האדם של אזרחי ישראל הערביים. גביון, לעיל הערה 3, בעמ' 59. עמדתה של גביון נראית לי בלתי-קוהרנטית: אם, לשיטתה, הפגיעה המותרת היא אך ורק ברמה של אינטרסים, אין זה ברור מדוע קיומה של המדינה כמדינת-לאום יהיה מוצדק רק אם הוא מהווה תנאי הכרחי למימושן של זכויות

גישה זאת, המתח בין אפיונה של המדינה כמדינה יהודית ואפיונה כמדינה דמוקרטית אינו ניתן להעלמה, גם אם נאמץ גרסות רזות שלהם, ועם זאת ניתן לחשוב על ישות מדינית שתהלך על חבל דק ביניהם. מלת־המפתח לפי גישה שלישית זאת היא איזון. לפי גישה זאת, חיינו מלאים קונפליקטים ערכיים גם לאחר שאימצנו מערכת הנחות ערכית מוסכמת. כשם שקיים מתח מתמיד בין זכויות־אדם, בין לבין עצמן או בין לבין אינטרסים וערכים ציבוריים, והמתח הזה מוכרע – אך לא נעלם – במסגרת תהליך האיזון, כך קיים מתח מובנה גם בין דמוקרטיה ולאומיות, ומכיוון ששני הקטבים משקפים ערך חשוב וטעון הגנה, הדרך ליישב ביניהם היא דרך הפשרה והאיזון.

לבחירה בכיוון התשובה השלישי יש אפקט כפול, מחשק ומשחרר. מצד אחד, העובדה שזיהויה של המדינה כמדינת־לאום – אפילו בהגדרת המינימום שלה ככזאת – מצויה במתח עם האידיאל הדמוקרטי מחייבת הצדקה נקודתית של כל פרקטיקה ופרקטיקה.⁵⁴ למעשה, היא מחייבת הצדקה מקומית לעצם כינונה של המדינה כמדינת־לאום. שהרי, כפי שהבהרתי

פרטיות וקיצוציות של היהודים, כפי שהיא טוענת שם. זאת ועוד, יהיו שיאמרו שכל עניין הקטלוג לאינטרסים ולזכויות אין בו ממש, והוא משמש כלי רטורי להצדקה בדיעבד. ראו, למשל, מיכאל בירנהק "הנדסה חוקתית: המתודולוגיה של בית־המשפט העליון בהכרעות ערכיות" **מחקרי משפט** יט 591, 604–612 (התשס"ג). מכל מקום, גם אם נצליח להבחין בין אינטרסים והעדפות לזכויות, דעתי היא שהגדרתה של מדינה כמדינת־לאום מחייבת מידה מסוימת של פגיעה בזכויות, ולא רק באינטרסים או בעדפות. כפי שטענתי בגוף הטקסט, להבנתי, מדינת־ישראל כמדינת־לאום, אפילו בהגדרת המינימום שלה, מצויה במתח עם ערך השוויון, למשל בהעדפה יהודים במדיניות ההגירה שהיא נוקטת. 54 כך, למשל, יהיו שיטענו כי אפילו אם נקבל כלגיטימית את הגדרת המדינה כמדינת־הלאום היהודי, לא יהיה ניתן להצדיק במסגרתה פרקטיקות המעדיפות את הלאום היהודי ותרבותו מעבר להעדפת יהודים בתחום ההגירה. כך, למשל, עולה מדבריהם של מרגלית והלברטל, הטוענים כי "מדינות יכולות להרשות לעצמן להימנע מלהתערב במרחב הציבורי שלהן, מכיוון שמלכתחילה הן קובעות את אופיו על־פי חוקי הכניסה למדינה. הואיל ולתרבות הדומיננטית מובטח רוב בזכות חוקים אלה, מוטב שתניח לפעילות־גומלין חופשית בין אזרחיה לקבוע את עיצוב המרחב הציבורי שלה". מרגלית והלברטל, לעיל הערה 19, בעמ' 104. לעמדה דומה ראו דבריו של אסא כשר בהקדמה לספרה של נעמה כרמי, לעיל הערה 50 ("המדינה היא יהודית בעיקר באשר יש בה ביטוי חברתי של העצמאות הלאומית של העם היהודי... מדינת־ישראל היא מדינה שבה האזרח היהודי הוא בן־חורין, לא מפני שדגלה הוא בצבעי הטלית, לא מפני שסמלה הוא בדמות המנורה העתיקה, לא מפני שהמנונה הוא ברוח התקווה הנושנה, אלא מפני שהאזרח היהודי שלה פטור מלחצי החיים בסביבה חברתית עוינת, מפני שהוא בן קבוצת הרוב המכריע. אחת הדרכים לקיום רוב מכריע של יהודים במדינת־ישראל עוברת בשער של חוק השבות. שם, בעמ' 14).

לעיל, הזכות לשימורה וחיוזקה של המערכת התרבותית של הלאום, שמדינת־הלאום מוקמת בשמה, ניתנת בנסיבות מסוימות לשימור גם בפחות מאשר עצמאות מדינית מלאה. מן הצד האחר, לקביעה כי לאומיות ודמוקרטיה מצויות במתח זו עם זו יש גם אפקט משחרר. אם כל פרקטיקה צריכה להיבחן לגופה, לא רק קו־הגבול התחתון אינו מובן מאליו, אלא גם קו־הגבול העליון. וכאן ניתן להעלות על הדעת, לפחות א־פריורית, קבוצות לאומיות שיהיו זכאיות לשם הגנה על קיומן ושגשוגן התרבותי לא רק להקים מדינת־לאום משלהן, אלא גם לפעול במסגרת מדינת־הלאום באופן אינטנסיבי להבטחת יעדים אלה. זה המצב, לטעמי, באשר למדינת־ישראל. גלי האנטישמיות המלחכים שוב, בפעם המיידע־כמה, את חופי אירופה, וסירובם של שכני העם היהודי, הקרובים והרחוקים, להגיע עמו לעמק השווה הם רק שתיים מן הסיבות שניתן להעלות על הדעת כהצדקה לא רק לקיומה של מדינת־ישראל כמדינת־הלאום היהודי, אלא גם לזכותו של הרוב היהודי בתוכה לנקוט צעדים ממשיים להגנתו ולהגנת העם היהודי כולו. חלק מאזרחיה היהודיים של מדינת־ישראל אינם מפנימים את ההצדק ובעצם את הכורח הזה, ואני חושש שלא ירחק היום שייאלצו להכיר בקיומו. אך לצד החשש יש בי גם תקווה. לטעמי, העם היהודי יזדקק תמיד למדינת־לאום לשם הגנה על קיומו וייחודו,⁵⁵ ועם זאת אני מקווה שיגיעו ימים שיהיה ניתן להסתפק בהם בפחות מן הנחוץ כיום לשם שמירה על קיומו הפיזי והרוחני של העם העתיק הזה.

55 הנחה זו מבוססת במידה רבה על תחושותי (תחושה במובן זה שאיני מתיימר להציג טיעון אמפירי ממצה לתמיכה בה) שהאנטישמיות שהעם היהודי מתמודד עמה זה אלפי שנים, הינה תוצר לא רק של היותו עם חסר מדינה או של יריבותו עם הדת הנוצרית. ואם האנטישמיות הקלסית, שהדגישה את המימד הדתי, והאנטישמיות המודרנית, שהדגישה את המימד הלאומי, הן רק גרסות שונות או תירוצים לאותה תופעה, היחלשותן לא תעלים אותה. לניתוח מרתק של יסודות האנטישמיות העכשווית בצרפת ראו, לאחרונה, אלן פינקלראוט בשם האחר: **הרהורים על האנטישמיות שבפתח** (שולמית הרן מתרגמת, התשס"ד).