

א. תאוריה פוליטית לעם היהודי: 1. מושג הציונות; 2. ארבע גישות לציונות: פוסט-ציונות ושלוש ציונויות. ב. מושג הציונות: על הרשימה של דימיטרי שומסקי. ג. היסטוריות וא-היסטוריות: על אסף מלאך. ד. על ההבחנה בין ציונות קניינית, ציונות היררכית וציונות שוויונית: 1. על עצם ההבחנה בין הציונות הקניינית, הציונות ההיררכית והציונות השוויונית; 2. על יישומים היסטוריוניים וייחוסים ליברליים של טיפוס הציונות. ה. אינטלקטואלים, טריבונלים והציונות: על רשימתו של אסף שרון.

דימיטרי שומסקי הוא היסטוריון. אסף מלאך הוא מומחה לפרשנות ותרבות. אסף שרון הוא פילוסוף. שלושם הם גם פעילים אינטלקטואליים רבי השכיבות בפוליטיקה הישראלית: הראשון בתפקידו הפובליציסטי בעיתון "הארץ", השני בהיותו ממונה על תחום לימודי האזרחות במשרד החינוך והשלישי היה ממקימי מכון המחקר "מולד" והוא אחד ממנהליו. אני אסיר תודה לשלושתם על שהתפנו מכל העיסוקים האקדמיים והאינטלקטואליים-פוליטיים שלהם כדי לקרוא את ספריי ולכתוב עליהם.

שומסקי מתייחס לשני היבטים בעבודתי: האופן שבו אני משתמש במושג הציונות והאופן שבו אני מחיל את ערך השוויון. שרון בונה את רשימתו סביב מיצוב ספרי במסגרת מה שהוא מאפיין כאתגר הכפול שתופעת הלאומיות – ולפיכך גם הציונות – מעמידה לפני אינטלקטואלים: מצד אחד "הכרה בממשותה ובכוחה כמוטיבציה פוליטית מרכזית", ומהצד האחר התמודדות עם הסכנות הכרוכות בעובדה זו. מלאך מתייחס לשאלת ההיסטוריות או הא-היסטוריות של כתיבתי על הציונות, לעצם עיסוקי ולאופן עיסוקי בשאלת הצדק במדינאות, ולהבחנה שספרי תאוריה פוליטית לעם היהודי בנוי סביבה – ההבחנה בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשוויונית.

כדי שאוכל להגיב על דבריהם על אודות חלק מן הסוגיות הנזכרות – בעיקר על דבריו של שומסקי בנוגע למושג הציונות ועל דבריו של מלאך בנוגע להבחנה בין שלושת הפירושים שהצעתי לרעיון המדיני ולתנועה הציונית ההיסטורית – אקדים ואציג בתמציתיות, בחלק הראשון של רשימה זו, את המושג והפירושים האלה ואת השיקולים שעל יסודם אני מבין

* קיבלתי הערות רבות-ערך לגרסות קודמות של רשימה זו מדוד אנוך ומאסף שרון ואני אסיר תודה להם. לעורכי הגיליון הנוכחי של כתב העת אני חב תודה לא רק על הערות מועילות אלא אף על היוזמה לכלול את הדיון על ספריי בגיליון זה. הרבה טענות בטקסט המאמר מייחסות עמדות לאישים ולמוסדות שונים בלי להביא לכך אסמכתאות בגוף המאמר. למשל, הטענה בעמוד 109 להלן, כי הציונות של ארגון הלח"י היא קניינית ואילו הציונות של השופט מנחם אלון היא היררכית, מופיעות בלי הפניות לאסמכתאות המאששות את הסיווג הזה. הרשיתי לעצמי זאת מפני שהאסמכתאות מופיעות בספריי הנדונים כאן.

או מציע אותם בספרי הנזכר ובזה שקדם לו, ציונות שווינונית. אעשה זאת גם מפני שאני מחשיב סוגיות אלה כמכריעות לצורך מחשבה צלולה ושיטתית על מוסריותה של ההיסטוריה הציונית, ובעיקר על מוסריותו של הרעיון המדיני הציוני ועל הדרכים האפשריות והרצויות להמשך מימוש. בחלק השני של הרשימה אתיחס לביקורת של שומסקי, בעיקר על מושג הציונות המשמש אותי בספריי. בחלק השלישי אתיחס תחילה ובקצרה לביקורת של אסף מלאך בעניין הא-היסטוריות שהוא מייחס לדיוני בציונות. בחלק הרביעי אדון בהבחנה בין שלושת טיפוסים הציונות שאני מציע. על שלילתה של הבחנה זו קראתי אצל מלאך ושמעתי על-פה גם מרות גביון ככנסים שונים, והיא גם עומדת במרכז רשימה שפרסם התאורטיקן הפוליטי פיטר ברקוביץ' בכתב העת האינטרנטי *Mosaic*¹; אתיחס גם לדבריהם. בחלק החמישי אגיב לרשימה של אסף שרון.

א. תאוריה פוליטית לעם היהודי

1. מושג הציונות

הציונות היא רעיון מדיני ליהודים שיושם על ידי תנועה פוליטית והיסטורית. היו ויש לרעיון זה פירושים רבים. עיקרי הגרעין שלו, אלה שעליהם חלים הפירושים הרבים שניתנו לרעיון, צריכים לעמוד בשני תנאים: ראשית, עליהם להיות עיקרים מופשטים דיים, כך שתמיכה בהם תאפשר לזהות כציוני כל מי שהזדהה וזוהה ככזה בשיח ההיסטורי של הציונות ובשיח ההיסטורי עליה מאז שנותיה המכוננות; שנית, עליהם להיות כאלה שהתנגדות לאחד או יותר מהם אופיינית למי שהזדהה וזוהה בהיסטוריית שיח הציונות כמתנגדים לציונות. לדעתי, שלושה עיקרים עומדים בתנאים אלה: (א) ההיסטוריה היהודית מספקת אפשרות ממשית לפירוש לאומי של הקולקטיביות היהודית; (ב) לקולקטיבים לאומיים יש זכות להגדרה עצמית לאומית; (ג) שאיפת היהודים לממש זכות זו בארץ-ישראל החל בסוף המאה התשע-עשרה היא שאיפה ניתנת להצדקה. עיקרים אלה מנוסחים באופן רחב דיו כדי לכלול את כל מי שראה את עצמו וזוהה על ידי אחרים כציוני במשך ההיסטוריה היהודית מאז המאה התשע-עשרה ועד היום, החל במאיר כהנא מימין וכלה בחנה ארנדט (בתקופה מסוימת שלה) משמאל. עיקרים אלה אף מנוסחים באופן המאפשר להוציא מגדר הציונות את כל מי שראה את עצמו כלא ציוני או כאנטי-ציוני במשך היסטוריה היהודית מאז המאה התשע-עשרה ועד היום, החל ביהדות החרדית של סוף המאה התשע-עשרה, המשך בטריטוריאליסטים שפרשו מהציונות אחרי קונגרס אוגנדה וכלה בסוצילוגים וההיסטוריונים הפוסט-ציונים של ימינו. ספרי *ציונות שווינונית*² מטפל בעיקרים השני והשלישי הנזכרים לעיל של הציונות, בשני אופנים. ראשית, הוא בוחן אם הטענות שנטענו בפועל במשך ההיסטוריה הציונית מראשיתה, בזכות העיקרים האלה, יכולים להצליח – ובאיזה אופן. שנית, הוא בוחן את ההשלכות

1 Peter Berkowitz, *What Was Wrong with the Old Zionism?*, Mosaic (Mar. 30, 2016), <http://mosaicmagazine.com/observation/2016/03/what-was-wrong-with-the-old-zionism/>
מדובר בכתב עת היוצא לאור מטעם קרן תקוה במכון הובר, מכון מחקר הממוקם באוניברסיטת סטנפורד.

2 חיים גנו *ציונות שווינונית* (2013).

שיש לטיעונים המצליחים לבסס את העיקרים האלה על סוגיות הגבולות הטריטוריאליים, הדמוגרפיים והמוסדיים של האומה היהודית שהחיתה הציונות בארץ־ישראל. בחינה זו נעשית בספר מנקודת המבט של הליברליזם, כפי שרואים אותו פילוסופים אנליטיים בני זמננו. הספר מצדיק היבטים רבים של הציונות כפי שהתנהלה בעבר, אבל גם מבקר בחריפות היבטים רבים אחרים שלה, בעיקר כפי שהיא מתנהלת בעשורים האחרונים.

ספרי תאוריה פוליטית לעם היהודי³ עוסק בהשוואת משמעותה של הציונות כפי שהיא עולה מהספר **ציונות שוויונית** לגישות העיקריות הרווחות היום כלפי הציונות: הפירושים הניתנים לה בישראל ומחוצה לה על ידי סוכניה, תומכיה ומתנגדיה, והביקורות עליה מצד מתנגדיה, בעיקר האינטלקטואליים – ההוגים הפוסט־ציוניים העכשוויים.⁴ אחת מביקורותיהם המרכזיות על הציונות נוגעת להנחתה בדבר האפשרות של היות היהודים לאום. הביקורת הפוסט־ציונית בסוגיה זו היא חזרה לביקורת הפנים־יהודית שרווחה מאוד נגד הציונות בראשית ימיה, בסוף המאה התשע־עשרה. מאוחר יותר נהפכה ביקורת זו בעיקר לנחלת המבקרים הערבים של הציונות. האינטלקטואלים הפוסט־ציוניים בני זמננו חידשו את ההשמעה התוך־יהודית של ביקורת זו בעיקר בעקבות החידושים, בעשרות השנים האחרונות, במחשבה ההיסטוריונית והסוציולוגית על הלאומיות, בעיקר זו שקיבלה ביטוי בגישות המודרניסטיות של גלנר, אנדרסון והובסבאום ובגישות הפוסט־מודרניסטיות והפוסט־קולוניאליות של הוגים כמו הומי באבא וגיאטרי ספיבק. בגלל התחדשות הדיון הישן הזה בשאלת הלאומיות היהודית, במונחי המחקר הרלוונטי של עשרות השנים האחרונות, ובגלל ששאלה זו לא נדונה כלל בציונות שוויונית, דנתי בה בהרחבה בתאוריה פוליטית לעם היהודי.

הדיון באפשרות הפירוש הלאומי של היהדות, ובהשלכות ביסוסיה של אפשרות זו על ההיסטוריוגרפיה היהודית, חייב לנסח בספר זה לא רק גרעין של המכנה המשותף הנורמטיבי של כל גרסאות הציונות, אלא אף גרעין שיכול להיות מכנה משותף היסטורי־עלילתי שלהן.⁵ גרעין העלילה הזו, כמו גרעין העקרונות הנורמטיביים שנדרונו בציונות שוויונית, צריך להיות מופשט דיו כדי שיוכל לכלול את כל מי שנחשב בהיסטוריה של הציונות כציוני בעיני עצמו ובעיני אחרים, ולהוציא מגדר הציונות את כל מי שחלק על פרטיו. תוספות אלה הצריכו ואפשרו לספר האחרון לעסוק גם בשאלות של הציונות או על אודותיה שלא יכלו להתברר בספר הראשון: ראשית, שאלות על ההיסטוריוגרפיות האפשריות של היהדות

3 חיים גנו תאוריה פוליטית לעם היהודי (2013).

4 בגרסה העברית של הספר (שם) נכללו רק הפוסט־ציונים הישראלים. בגרסה האנגלית – CHAIM GANS, A POLITICAL THEORY FOR THE JEWISH PEOPLE (2016) – נכללו גם פוסט־ציונים אמריקנים שעמדתם שונה במידה ניכרת מזו של הפוסט־ציונים הישראלים. כאשר אתאר להלן את הספר, אעשה זאת על בסיס גרסתו האחרונה, האנגלית, אבל הערות השוליים יפנו לגרסה העברית, ככל שהיא חופפת לזו האנגלית. אפנה לגרסה האנגלית רק בעניינים שאינם מופיעים בגרסה העברית. הטיעונים והחלקים שעליהם מגיבים שרון, מלאך ושומסקי מופיעים בשתי הגרסאות, ותגובתי לדבריהם לא תתבסס על השינויים שבגרסה האנגלית, שאותה הם לא ראו בעת שכתבו את דבריהם.

5 תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 11–12.

הטרנס-ציונית שהציונות יכולה לאמץ; שנית, שאלת מעמדם של היהודים בישראל – לא רק יחסית לערבים וללא יהודים אחרים בארץ-ישראל, אלא אף יחסית ליהודים שמחוץ לישראל. מאחר שתאוריה פוליטית לעם היהודי עוסק בהבהרת ההבדל בין פירוש הציונות שבציונות שווינית לבין פירושים אחרים שלה והגישות השוללות אותה, הוא עוסק לא רק בשאלות של מחשבה מדינית נורמטיבית אלא גם בשאלות הקשורות בהיסטוריה של המחשבה המדינית הציונית: שאלות עובדתיות ופרשניות על מחשבת הוגיה, מנהיגיה, פעיליה, מונהגיה הפסיביים ומוסדותיה של הציונות, כפי שמחשבה זו מבוטאת בכתביהם, בנאומיהם, בהצהרותיהם, בהתנהגויותיהם, בהחלטותיהם ובמעשיהם כל סוכני הציונות האלה לנוכח המציאות שבמסגרתה הם פעלו ופועלים. ספר זה מבחין בין כמה גישות לרעיון המדיני הציוני ולהיסטוריה של הגשמתו.

2. ארבע גישות לציונות: פוסט-ציונות ושלוש ציונויות

מדובר, אם כן, בגישה הפוסט (אנטי)-ציונית ובשלוש עמדות ציוניות.⁶ אשר לגישה הפוסט-ציונית, גם היא נחלקת לשלושה סוגים: הראשונה מכונה בספר תאוריה פוליטית לעם היהודי גישה "אזרחית". לפיה על ישראל להיפך למדינה של אומה אזרחית ישראלית, ללא הבחנה בין יהודים לערבים ברבדים החוקתיים. יהודים בארצות אחרות צריכים לעשות אותו דבר במקומותיהם: להיות חלק מהאומה האזרחית של ארצותיהם. חלק מהאינטלקטואלים הישראליים הפוסט-ציונים מחזיק בעמדה זו; חלק אחר מהם מחזיק בעמדה פוסט-ציונית שנייה, שאותה כיניתי "פוסט-קולוניאלית".⁷ לפי גישה זו, בדרך אל הגשמת האידאל האזרחי של הפוסט-ציונות האזרחית (שהוא, כאמור, כינון אומה ישראלית של כל אזרחיה), הקבוצות בישראל שסבלו מידי הקולוניאליזם הציוני – בעיקר הערבים והיהודים הערבים (המזרחיים)⁸ – זכאיות לפיצוי בצורת זכויות קבוצתיות. העמדה הפוסט-ציונית השלישית היא ה"נאורתופוצית" ומחזיקים בה בעיקר אינטלקטואלים יהודים בארצות-הברית. לפי גישה זו ראוי ליהודים לשוב אל קיום תפוצתי לא רק בתפוצות. אפילו ליהודים הישראליים ראוי לשוב אל "גלות בתוך ריבונותם": לחדול מצבאיותם ומהמאצ'ואיזם שלהם ולאמץ

6 מאז שנות התשעים של המאה הקודמת ניטשת מחלוקת בקרב מלומדים ושותפים לוויכוח על אודות הפוסט-ציונות בשאלה אם הפוסט-ציונות היא בהכרח אנטי-ציונות. ראו שם, בעמ' 221, הערת סיום 7. הפוסט-ציונות שבה דנתי בתאוריה פוליטית לעם היהודי ושעליה אני מדבר כאן היא פוסט-ציונות המחויבת מכוח יסודותיה התאורטיים לשלול את הציונות.

7 השתמשתי בכינוי הזה בגרסה האנגלית של הספר. בגרסה העברית קראתי לה "פוסט-ציונות רב-תרבותית". אני מעדיף את המונח שבגרסה האנגלית מפני שגרסת הרב-תרבותיות שבגרסה העברית היא הגרסה הפוסט-קולוניאליסטית של הרב-תרבותיות – גרסה בעלת תכנים שונים מאוד מהרב-תרבותיות הליברלית. האחרונה מאפשרת לאומיות ואילו הפוסט-קולוניאליזם דוחה את הלאומיות. מאחר שהמחברים הישראליים המייצגים את מה שכונה בגרסה העברית של הספר "פוסט ציונות רב-תרבותית" מתנגדים ללאומיות, היה זה מטעה לכנותם כפי שכיניתי אותם שם, והרבה יותר מדויק לכנותם כמו בגרסה האנגלית של הספר – "פוסט-ציונים פוסט-קולוניאליים".

8 יהודה שנהב, הדובר המרכזי של הפוסט-ציונות הפוסט-קולוניאלית, משתמש במושג "יהודים ערבים" כנרדף ליהודים המזרחיים. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות (2003).

כולם את מידות היהודי מן התפוצות: השכלה, למדנות, מעודנות, פשרנות, יכולת לחיות בצד לא יהודים ובקשת שלום עםם.⁹

כאמור, גם העמדות הציוניות מסווגות בספר לשלוש: המהותנית-קניינית, ההיררכית והפרשנית-שוויונית. שלושתן נזקקות לשלושת הטענות המוסריים המרכזיים להצדקת הציונות המופיעים בהכרות העצמאות של ישראל: הטעון בדבר הקשר ההיסטורי בין היהודים לארץ, הטעון המבוסס על הזכות להגדרה עצמית לאומית והטעון המתבסס על רדיפות היהודים. המשקל המוענק לטעונים האלה, ותפקידם במסגרת כל אחת מן הגרסאות האלה של הציונות, יוצרים נפקא-מינות הרות גורל ביניהן בכל השאלות המוסר-מדיניות מעוררות המחלוקת בתוך הציונות – ובינה לבין מתנגדיה מראשיתה ועד היום: מדוע מוצדק היה ומוצדק היום ליהודים לממש זכות להגדרה עצמית לאומית ופוליטית? מדוע ראוי היה לעשות זאת דווקא בארץ-ישראל? מדוע מותר היה לעשות זאת בארץ-ישראל אף שהייתה ערבית בדמוגרפיה שלה ובתרבות המרחב הציבורי שלה? מה מעמדם האזרחי והפוליטי של היהודים יחסית לערבים בארץ-ישראל? אילו הם הגבולות הטריטוריאליים של ההגדרה העצמית היהודית במסגרתה? מה מעמדם של היהודים בישראל יחסית ליהודים שמחוצה לה – ביהדות ככלל ובישראל בפרט?

הגרסה הקניינית מצדיקה את הלאומיות היהודית ואת זכות היהודים להגדרה עצמית פוליטית בארץ-ישראל, על בסיס פירוש הקשר ההיסטורי בין היהודים לארץ-ישראל כקשר קנייני וכקשר שהוא ממהות היהדות. מדובר בקשר שבזמן הגלות התנתק רק באופן פזי וכפוי, אך לא באופן נפשי ורצוני. זו הסיבה שהיהדות לא פסקה אף לרגע – גם כשהייתה רק מכלול של תפוצות קהילות גלותיות – מהיות גם אומה במהותה וגם בעליה של ארץ ישראל בזכותיותה. פירוש זה של הציונות מספק באבחה אחת מענה שלם לכל השאלות המוסר-מדיניות המכריעות של הציונות שהוצגו לעיל, בלי צורך להיזקק לטענות האחרים הנזכרים בהכרות העצמאות. הטעון שארץ-ישראל היא מהות היהדות וקניינה מבהיר מדוע מוצדק היה ליהודים לשוב לארץ ישראל (הם בעליה ורק בה הם מממשים את מהותם האמתית); מדוע מוצדק היה לעשות זאת אף על פי שישבו בה ערבים (כי ברמה הקולקטיבית לפחות, האחרונים מחזיקים ברכוש גזול); מה מעמדם של היהודים (כולם, לא רק הישראלים) בארץ-ישראל יחסית לערבים (אדונים כנגד מחזיקי רכוש גזול); היכן גבולותיה הטריטוריאליים הראויים של המדינה היהודית (גבולות ארץ-ישראל) ומה מעמדם של יהודי ישראל יחסית ליהודי התפוצות (הראשונים יהודים אותנטיים, לאחרונים צריך לאפשר ואולי גם לגרום לתקן את היעדר האותנטיות שלהם בשבות אל ארץ-ישראל, מקום מימוש מהותם, ולבזו להם ולרחם עליהם כל עוד אינם עושים זאת).

כפי שהספר מראה, הגרסה הקניינית של הציונות בולטת בהרבה התבטאויות של מנהיגים והיסטוריונים ציוניים חשובים ובמצעים של תנועות ומפלגות ציוניות רבות-השפעה. חלקם נזקקים גם לטענות האחרים של הכרות העצמאות (הזכות להגדרה עצמית ורדיפות היהודים)

9 כאמור, הדיון בפוסט-ציונים הנאו-תפוצתיים מתקיים רק בגרסה האנגלית של תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 4, בעמ' 127-140. הביטוי "גלות בתוך ריבונותם" לקוח מכתרת מאמרו של אמנון רז-קרקוצין, פוסט-ציוני ניאור-תפוצתי מרכזי, "גלות בתוך ריבונות" תיאוריה וביקורת 4, 23 (1993).

ולטיעונים נוספים, אבל מנקודת המבט של הגיון הטיעון הקנייני, הטיעונים האחרים הם רק טייענים חביבים ומועילים; הם לא הכרחיים. יתרה מזו: הספר מראה כי הפירוש הקנייני של הציונות לא רק יכול לספק בכוח הגיונו הפנימי תשובות לכל השאלות המוסריות המרכזיות של הציונות, אלא הוא גם עושה זאת בפועל. להרכבה מעשי חקיקה ומדיניות של ישראל, בעיקר בעשורים האחרונים, הוא מספק הסבר טוב יותר מהפירושים האחרים של הציונות, ולפחות למדיניות אחת – מדיניות ההתנחלות המעצבת את חייה של ישראל בעשורים האחרונים – הוא מספק את ההסבר היחיד.¹⁰

הציונות השוויונית נשקפת מהתבטאויות ומתכניות פעולה של מנהיגים ופעילים ציוניים רבים, הן של ז'בוטינסקי והן של ברית-שלום, אבל המשקל שמילאה בציונות של ציונים שונים הוא שונה ולפעמים מכריע, כפי שאפשר להבין מהדוגמאות שהזכרתי זה עתה. ציונות זו קיבלה עיבוד שיטתי בספר ציונות שוויונית. היא מצדיקה שם את הלאומיות היהודית ואת זכות היהודים להגדרה עצמית בארץ-ישראל מאחר שהיא מפרשת כל אחד משלושת הטיעונים המוסריים שמשמיעה הכרזת העצמאות (הקשר ההיסטורי, הזכות להגדרה עצמית ורדיפות היהודים) כרכיב הכרחי בהצדקת הציונות – ורק את השילוב של שלושתם יחד כיוצר הצדקה מספקת. הציונות השוויונית מפרשת את הקשר ההיסטורי בין היהודים לארץ-ישראל כקשר של זהות ולא של קניין. ככזה, בהתאם לה, אין הוא יכול לבסס זכויות קניין על הארץ כולה, אבל אפשר לראות בו שיקול מכריע למימוש ההגדרה העצמית היהודית בה. הציונות השוויונית מפרשת את זכות ההגדרה העצמית של אומות אתגרת-תרבותיות כזכות שווה של אומות-מולדת לפריבילגיות בקידום טובתן הלאומית על ידי המדינות השולטות במולדתן – פריבילגיות בהבטחת כוחן הפוליטי ובנוכחותן במרחב הציבורי ובשפות המדינה. אולם, מדובר בפריבילגיות שיש לאומות-מולדת על פני קבוצות מהגרים, אך לא על פני קבוצות-מולדת אחרות. הציונות השוויונית מפרשת את הזכות להגדרה עצמית של אומות – כמו גם את ההיזקקות לקשר ההיסטורי בין אומות למולדתן לצורך קביעת מקום מימוש הגדרתן העצמית – כחלק ממערך עקרונות של צדק גלובלי אידאלי בחלוקה של טריטוריות העולם ושל הכוח הפוליטי בו בין אומותיו. כדי שיישומו של הצדק הגלובלי הזה יהיה צודק, צריכים להתלוות אליו מוסדות לחקיקה, לשפיטה ולאכיפה, שיתנו לעקרונותיו ביטוי ישים ושיאכפו אותם על כל נתיניהם – כל אומות העולם. בלי מוסדות כאלה צריך להשעות פעולה לפיו, מאותה סיבה שבגללה יש להשעות גבייה של מס צודק רק מנישום אחד כשאין דרך לגבותו מכול הנישומים או מרובם.

ובכל זאת, הציונות ההיסטורית הסירה את ההשעיה שצריכה לחול על הפעלת הצדק הגלובלי ומימשה את זכות היהודים להגדרה עצמית בארץ-ישראל/פלסטין על חשבון הפלסטינים בלבד. הפירוש השוויוני מצדיק זאת בפנייה אל הטיעון המוסרי השלישי בהכרזת העצמאות, זה הנובע מרדיפות היהודים. לפי ציונות זו, הרדיפות הללו יצרו צורך הצלה במוכן שיש למושג זה במשפט הפילי. הן מצדיקות (או לפחות פותרות מאחריות) את

10 אני מדבר על הסברים מנקודת המבט הציונית. ההסברים שמחוץ לנקודת המבט הזו למדיניות ההתנחלות הם רבים, כך, למשל, אפשר להסבירה בחמדנות סתם, בשאיפות נדל"ן גולמיות, בטיעוני צורך ב"מרחב מחיה" וכיוצא באלה, אבל אלה אינם הסברים המבוססים על הרעיון המדיני הציוני.

היהודים על אי-הצדק שעשו לערבים ככוננם לעצמם הגדרה עצמית בארצם, ברומה לאופן שבו פציעה קטלנית מצדיקה או פוטרת פורץ מאחריות פלילית כלפי בעלי בית מרקחת אם פרץ כדי ליטול תרופה מצילת חיים.

הטיעון הזה, כמו הטיעון של הציונות הקניינית, מספק תשובות ברורות לכל השאלות המוסריות המכריעות של הציונות. באופן לא מפתיע, תשובותיו שונות לחלוטין וגם לא נוצרות באבחה אחת. מאחר שצדקת הציונות מבוססת, בהתאם לציונות השוויונית, בעיקר על הזכות להגדרה עצמית לאומית ובכלל לא על זכות קניין, ומאחר שזכות זו נתפסת במסגרתה כזכות שווה של אומות-מולדת – מבחינת הציונות הזו, מעמד היהודים בארץ-ישראל יחסית לערבים הוא מעמד שווה, לא מעמד של אדונים לעומת גולנים או מחזיקי רכוש גזול או דיירי-משנה. מאחר שעל פי הציונות השוויונית הקשר ההיסטורי של היהודים עם הארץ מבסס לא זכות קניין עליה אלא רק את בחירתה כמקום המימוש של הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית, ואילו רדיפות היהודים מסבירות את בחירתה אף על פי שהייתה ערבית – עמדתה של ציונות זו בסוגיית הגבולות הטריטוריאליים של ההגדרה העצמית היהודית בארץ-ישראל מבוססת על הגבולות שנקבעו לה בסוף שנות הארבעים של המאה העשרים. אז, הצורך שיצרו רדיפות היהודים היה צורך חירום. הניצחון הישראלי במלחמת ששת הימים חתם את הספקות שיכולים היו להתקיים עד אותה מלחמה בעניין זה. אם מאז יש ליהודים צורך בטריטוריות נוספות, מדובר בצורך במרחבי מחיה ולא בצורך של הצלה.

הציונות ההיררכית, כמו זו השוויונית, רואה את הזכות להגדרה עצמית לאומית כאבן הראשה בהצדקת הציונות. מי שנותנים ביטוי משוכלל לציונות הזו הם כמה אנשי אקדמיה בולטים, ייצוגיים ורבי-השפעה בציונות הישראלית: רות גביון, אמנון רובינשטיין ושלמה אבינרי,¹¹ אולם עמדתם רווחת מאוד גם בקרב פוליטיקאים ובקרב הציבור כולו, וחשוב יותר: היא מהווה בפועל בסיס או דרך לפרש חוקים מרכזיים כמו חוקי היסוד המצהירים על ישראל כעל יהודית ודמוקרטית. אף על פי שהציונות ההיררכית, כמו הציונות השוויונית, ממקמת את זכות ההגדרה העצמית במרכז טיעונה לצדקת הציונות, יש ביניהן שני הבדלים ניכרים. הראשון והמכריע הוא שלפי הציונות ההיררכית מדובר בזכות לפריבילגיות של היהודים על פני כל הלא יהודים בישראל, גם ערבים, ואילו לפי הציונות השוויונית מדובר בזכות שווה של יהודים וערבים לפריבילגיות על פני אזרחים שאינם נמנים באומות אלה (למשל: אזרחים ממוצא פיליפיני או רוסי החיים בישראל). הנימוק של הדוברים האקדמאים שהזכרתי לעיל, לכך שהזכות להגדרה עצמית יוצרת פריבילגיות של יהודים על פני ערבים, מסתמכת על הטענה שזו משמעות הזכות להגדרה עצמית בכלל ועל הטענה שכך מקובל לפרשה בעולם. הספר ציונות שוויונית מראה כי טיעונים אלה מטעים באופנים רבים ברמת העובדות של המשפט והפרקטיקה הבינלאומיים, וכי ברמה הערכית אין הם ניתנים לכיסוס. תאוריה פוליטית לעם היהודי מתמצת סוגיה זו.

הבדל שני בין הציונות השוויונית לציונות ההיררכית נוגע לתפקיד של שני הטיעונים האחרים לצדקת הציונות הנזכרים בהכרזת העצמאות – טיעון הקשר ההיסטורי וטיעון הרדיפות – במסגרת שתי הציוניות האלה. הדוברים האקדמאים של הציונות ההיררכית

11 לחיבוריהם המבססים טענה הזו ראו הפניות בפרק ג' בציונות שוויונית, לעיל ה"ש 2, ובפרק השני בתאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3.

מכירים בתפקיד שהטיעונים האלה ממלאים בהצדקת הציונות, אבל אינם מבהירים באופן שיטתי את התפקיד הזה. כתוצאה מכך הציונות ההיררכית נותרת עם תשובה ברורה רק לאחת מהשאלות המוסריות המכריעות שההגדרה העצמית היהודית בישראל עומדת לפנין: שאלת מעמד היהודים יחסית לערבים במדינת ישראל. לפי הציונות ההיררכית, היהודים הם דיירים ראשיים שלה והערבים הם דיירי־משנה. לשאלת ההצדקה של השיבה היהודית לארץ ולשאלת הגבולות הטריטוריאליים של ההגדרה העצמית היהודית, אין לציונות ההיררכית – כפי שטוענים לה דובריה הנזכרים – תשובות ברורות, מספקות ויציבות.

לסיכום: החלק העיקרי של מה שנאמר בתאוריה פוליטית לעם היהודי מוקדש להבהרת הטיעונים ששלוש הציונויות הנדונות בספר מספקות לעקרון המאחד את עיקרי הליבה של הציונות, שהוא מימוש ההגדרה העצמית הלאומית היהודית בארץ־ישראל, ולביקורות שהעמדות הפוסט־ציוניות מותחות על העיקרון הזה. מדובר בהבהרת הטיעונים הללו על רקע ניתוח של השקפות העולם ותורות המוסר המונחות ביסוד – או מתבקשות – מטיפוסי הציונות והפוסט־ציונות השונים. רכיב אחר של הספר, משני אך נוכח, מוקדש להמחשת נוכחותן ועוצמתן של כל העמדות האלה בשיח הציונות ובשיח על אודותיה, ובמעשי הציונות ובמעשים כלפיה, כפי שהם מתנהלים במציאות. חלק שלישי של מה שנאמר בספר – ומבחינה מעשית הוא החשוב ביותר – מוקדש לניתוח של הברלי השלכות שיש לכל אחת מגרסות הציונות והפוסט־ציונות על השאלות המוסר־מדיניות המכריעות שהציונות ניצבת לפנין מראשיתה ועד היום. לניתוח הברלים בין השלכות של גרסות הציונות והפוסט־ציונות על השאלות המוסר־מדיניות האלה נוסף בתאוריה פוליטית לעם היהודי דיון בתפיסתן את אפשרות לאומיותה של היהדות ודיון בהשלכות שיש לתפיסות אלה על ההיסטוריוגרפיה הציונית של היהדות בכלל ועל ההיסטוריוגרפיה הציונית של הציונות עצמה. דיון זה איפשר לדון במסגרת הספר לא רק בהשלכות שיש לגרסות השונות של הציונות והפוסט־ציונות על יחסי יהודים וערבים בישראל/פלסטין, אלא גם על יחסי היהדות הישראלית עם יהדות התפוצות.

ב. מושג הציונות: על הרשימה של דימיטרי שומסקי

דימיטרי שומסקי פותח את הערותיו על תאוריה פוליטית לעם היהודי בשבחים על העזתו (בעמודים הראשונים של הספר) להציע תמצית למכנה משותף לכל גרסות הנרטיב הציוני של היהדות והציונות. לדעתו מדובר בהעזה, מפני שלמרות היעדרה של הכשרה היסטוריונית אני מציע תמצית גם של העלילה העובדתית – ולא רק של העקרונות הנורמטיביים – שמהם מורכב הנרטיב הציוני. אולם, אחרי ששומסקי משבח את ההעזה ההיסטוריונית שלי, הוא מבקר את האופן שבו היא מתממשת. לדעתו, לגרעין הסיפור הציוני שניסחתי צריך להוסיף שני רכיבים כדי שיוכל באמת להיחשב לגרעין הסיפור הציוני: ראשית, לדעתו הציונות שאפה לא רק לכונן הגדרה עצמית טריטוריאלית ליהודים, אלא גם להשתמש בטריטוריאליות הזו כדי לתקן את אופיים הלאומי ולשרש ממנו את האתניות והדת; שנית, הציונות על כל גרסאותיה, הוא סבור, שאפה להגדרה עצמית המסתמכת על רוב יהודי. בעניין שאיפת הרוב שומסקי מותח עלי לא רק ביקורת של היסטוריון – על כך שהשמטתי אותה מהגרעין ההיסטורי של הסיפור הציוני המקורי, אלא גם כתאורטיקן של מוסר מדיני – על שהוספתי

אותה לשאיפות הנורמטיביות הלגיטימיות של הציונות העכשווית. היא הייתה חלק מהגדרת הציונות בראשיתה, אבל עכשיו לדעתו אין לה הצדקה והיא גם לא לגיטימית. אסביר מדוע אני חושב שהוא טועה. לדעתי, יש להימנע מלכלול את השאיפה לקיום רוב יהודי בגרעין ההיסטורי של הסיפור הציוני, וזאת מכמה סיבות; אחת עובדתית והאחרות – עיוניות. אשר לסיבה העובדתית: אם להאמין לספרות היסטוריונית שניונית שקראתי, לנשיא הראשון של ישראל הציונית – האיש שהשיג את הצהרת בלפור – חיים וויצמן, וליוסף שפרינצק, היושב-ראש הראשון של הכנסת אחרי קום ישראל, היו רגעים שבהם חשבו כי הציונות לא מוכרחה לשאוף לרוב יהודי.¹² אנשי ברית שלום ואיחוד החזיקו דרך קבע בעמדה שכדי להגשים את הציונות נחוצים יהודים רבים בארץ-ישראל, אך לאו דווקא רוב.¹³ הקרדיטים הציוניים של אנשי ברית שלום ואיחוד אמנם פחות חזקים מהקרדיטים הציוניים של וויצמן ושפרינצק, אבל גם אותם (שלא לדבר על וויצמן ושפרינצק ברגעים שבהם היו נכונים לוותר על דרישת הרוב) לא נראה לי רצוי להוציא מגדר הציונות. נכון שהם עמדו בשוליה, אבל שוליה של תופעה הם חלק מהתופעה. בלי להניח זאת, מושג השוליים יהיה לא אפשרי ומיותר.

לטיעון העובדתי הזה מצטרפים טיעונים שעל יסודם באופן עקרוני לא ראוי לכלול את דרישת הרוב כמושג הגרעיני של הציונות. הם קשורים לתפקיד שיש לדרישת הרוב בכלל – לא רק במקרה של הציונות – במסגרת תביעות להגדרה עצמית לאומית, ולמקומה של הדרישה הזו יחסית להיבטים אחרים של זכות זו. ברור שללא נוכחות מספרית מסיבית של הקבוצה המבקשת לממש את זכותה להגדרה עצמית בטריטוריה נתונה, אי-אפשר יהיה לממש את ההיבט התרבותי וגם לא את ההיבט הפוליטי של זכות ההגדרה העצמית, כלומר: לאפשר לחברי הקבוצה להיות במסגרת תרבותם ולהיות בעלי כוח פוליטי ממשי. אולם, דרישת הנוכחות הדמוגרפית המסיבית, שמוכרחה להתממש כדי לממש את זכות ההגדרה העצמית, לא מוכרחה להיות דרישה לקיומו של רוב.¹⁴ מדובר בדרישה מועדת למניפולציות יחסית לממדים אחרים של זכות ההגדרה העצמית.

עובדה זו קיבלה תמיד, וממשיכה לקבל, ביטויים קונקרטיים מוחשיים מאוד בפולמוסים תוך-ציוניים. בן-גוריון וויצמן ניהלו מסע שכנוע מוצלח בקונגרס הציוני העשרים לתמיכה בתכנית החלוקה של לורד פיל מ-1937, תכנית שכונתה על ידי רבים ביישוב היהודי דאז "תכנית למדינה על שתי גדות הירקון". בשתי גדות הירקון היה אז רוב יהודי. האם צריך לראות בהתעקשותם של בן-גוריון וויצמן אז על רוב יהודי, תוך הצטמצמות טריטוריאלית שהיום קשה להעלותה על הדעת מבחינת מה שיכול להיות קביל על הציבור הציוני, התעקשות המאפשרת לכלול את בן-גוריון וויצמן של תכנית פיל בתוך הציונות – ואילו אנשים השואפים להגדרה עצמית לעשרה מיליון יהודים בארץ-ישראל, גם אם אינם מהווים רוב ככולה אלא רק באזורים מסוימים שלה (דוגמה היפותטית או לא), לא צריכים להיכלל

12 ראו תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 222, הערת סיום 10.

13 ראו ציונות שווינונית, לעיל ה"ש 2, בעמ' 225-226, הערת סיום 4.

14 הגדרה עצמית – ואני טוען כאן טענה המתארת את המשפט הבינלאומי ואת השיח בקרב תאורטיקנים פוליטיים – לא מוכרחה להיות במסגרת מדינה הנתפסת כשייכת רק לקבוצה בעלת ההגדרה העצמית. ראו CHAIM GANS, THE LIMITS OF NATIONALISM ch. 3 (2003).

בגרעין הסיפור הציוני? דברים דומים צריך לומר על מניפולציות של שאלת הרוב עם האפשרויות השונות של הממד המוסדי של הציונות: מדינה עם הגמוניה יהודית, מדינה דו-לאומיות, מרכז רוחני: כולן אפשרויות שנשקלו על ידי ציונים מרכזיים במהלך תולדות הציונות תוך שילוב עם הממדים האחרים של השאיפה להגדרה עצמית לאומית יהודית – ממד ההיקף הטריטוריאלי שלה וממד ההיקף הדמוגרפי שלה. שלושת הממדים היוו תמיד כלים שלובים, ואין טעם לדבר על עמדות הראויות להיחשב ציוניות בקשר לאחד הממדים האלה בלי להביא בחשבון גם את העמדות הנלוות באשר לממדים האחרים.¹⁵ אעבור עתה לטענתו של שומסקי שבגרעין מושג הציונות צריך לכלול גם את הרפורמה המסוימת שהציונות ההרצליאנית ביקשה לחולל באופי הקיום היהודי באמצעות טריטוריאליזציה של היהדות. גם כאן, לדעתי הוא טועה. גם בסוגיה זו היו ויש ויכוחים בקרב מי שראו עצמם ציונים, שמקובל על רוב מי שרואים את עצמם ציונים או אנטי-ציונים לראותם ציונים. לא הרי משמעותה של הטריטוריאליזציה עבור הציונות הדתית והציונות הכהניסטית כהרי משמעותה עבור הציונות ההרצליאנית ששומסקי מגייס לתמוך בטענתו הנוכחית, או עבור הציונות של רב בר בורוכוב וזו של א.ד. גורדון שאותן הוא לא מגייס. מאחר שביקשתי לנסח את גרעין הסיפור הציוני, זה המהווה מצע לפירושים שונים של הציונות, הייתי חוטא למטיתי אילו העדפתי לכלול בגרעין הסיפור הציוני עצמו את הפירוש של הרצל לטריטוריאליזציה הציונית של היהדות, וטוען משום כך שהציונות הדתית או הסוציאליסטית אינן בגדר ציונות מפני שיש להן עמדה שונה בקשר לטריטוריאליזציה הזו. אני מקווה ששומסקי ההיסטוריון אינו רוצה לחקור את ההיסטוריה של הציונות כשהוא מוציא את הציונות הדתית מתוכה, וששומסקי איש הערכים והמוסר רוצה לבסס את התנגדותו לציונות הדתית של כהנא או בנט לא על הטענה שהן לא ציונות, אלא על הערכים והנימוקים המוסריים שבגללם ראוי להתנגד לציונות של כהנא ובנט.

שומסקי, נרמה לי, מבבל את השאלה "מהי הציונות הרצויה" עם שתי שאלות אחרות: "מהי ציונות מותרת" ו"מהי הציונות עצמה". אני יכול לחשוב על עצמי מצביע עמו על היבטים מסוימים של הציונות ההרצליאנית כחלק מהתשובה לשאלה "מהי הציונות הרצויה", טווח הציוניות המותרות – אלה שבעיקר בהן עסקתי בספריי – נראה לי רחב הרבה מציוניות היכולות להיחשב רצויות. טווח התשובות לשאלה "מהי הציונות עצמה" הוא כמובן רחב לא רק מטווח התשובות לשאלה "מהי הציונות הרצויה", אלא גם מטווח התשובות לשאלה "מהן הציוניות המותרות". מדובר בשאלה הנסבה על מושג היסטורי ועל עובדות היסטוריות בדבר השיח באמצעות המושג הזה והשיח עליו. אין זו שאלה של מוסר מדיני והתשובה עליה לא כפופה למגבלות של מוסר כזה. מושג הציונות כולל לא רק את אפשרויות פירושה הרצויים, ולא רק את אפשרויות פירושה המותרים, אלא גם את אפשרויות פירושה האסורים, כמו זה הדומיננטי בימינו. את הציונות של כהנא (ולדעתי גם של בנט ונתניהו) צריך לדרות לא מפני שאינה ציונות, אלא מפני שהיא ציונות אסורה, ממש

15 על הרקע ההיסטורי של הדיון התאורטי הזה אפשר ללמוד מספריהם של גל-נור ושל דותן הנזכרים בציונות שווינית, לעיל ה"ש 2, בעמ' 224, הערת סיום 2: יצחק גל-נור ושבו בניס לבנולם (התשנ"ה); שמואל דותן פולמוס-החלוקה בתקופת המנדט (התש"ס).

כשם שאת המקצועות "גנב", "מחסל" או "יצאנית" צריך לדחות לא מפני שאינם משלח יד ומקור פרנסה, אלא מפני שמדובר במשלחי יד ומקורות פרנסה לא רצויים או אסורים מוסרית. כאמור, בעניין שאיפת הרוב שומסקי מותח עלי לא רק ביקורת היסטוריונית על כך שהשמטתי אותה מהגרעין ההיסטורי של הסיפור הציוני המקורי, אלא גם ביקורת של מוסר מדיני על שהוספתי אותה לשאיפות הנורמטיביות הלגיטימיות של הציונות העכשווית במסגרת פתרון שתי מדינות לסכסוך היהודי-פלסטיני על בסיס גבולות 1967. לדעת שומסקי, בעשרות השנים הראשונות של הציונות הייתה השאיפה הזו גם חלק מהגדרת הציונות ההיסטורית וגם מוצדקת, ואילו היום אין היא מוצדקת. "לעניות דעתי", הוא אומר –

אם הזכות לכבוד היא חלק משמעותי מזכויות האדם, אזי עצם ההכרזה שלפיה חלק מאזרחי המדינה, השייכים ללאום מסוים, צריכים להבין שמוטב להם להישאר במיעוט – עצם ההכרזה הזאת פוגעת מניה וביה בכבוד האדם. כאשר רעיון הרואה באור חיובי צמצום או אי-צמיחה דמוגרפית של חלק מאזרחי המדינה מציג את עצמו כרעיון שוויוני, חוששני שיש בעיה מהותית עם ההגדרה של "שוויון".¹⁶

שומסקי מפרש כאן את דבריי שלא כהלכה. עמדתי, שלפיה במקרה של היהודים בארץ-ישראל יש לרוב היהודי הקיים רשות לנקוט אמצעים מסוימים (מאוד) כדי להישאר רוב, אינה "הכרזה" המושמעת למיעוט ש"מוטב לו" להישאר מיעוט: גם מפני שאין היא הכרזה וגם מפני שאין היא מושמעת כלפי ציבור מסוים. זו מסקנה של טיעון נורמטיבי מפורט ששומסקי כלל לא דן בו, טיעון הנוגע למה שמותר ואסור לעשות בשם הלאומיות. מסקנה זו גם לא גוררת דרישה כלפי מיעוט לאומי לצמצם את צמיחתו הדמוגרפית או להימנע מצמיחה כזו, כפי שמשמעת מהאופן שבו שומסקי מציג את דבריו. כל הזוגות בעולם זכאים לשאוף לכך שיהיו להם ילדים רבים יותר משכניהם. זכות זו לא גוררת זכות לדרוש מהשכנים להגביל את ה"פרו ורבו" שלהם. אני דן באריכות בשאלה מדוע מוצדק ליהודים לשאוף להיות רוב ולהישאר בעתיד הנראה לעין רוב במסגרת גבולות 1967. אני דן באופן מפורט למדי באמצעים שהיהודים רשאים לנקוט למען המטרה הזו ובהגבלות המוטלות על האמצעים האלה. למשל, אני מציע גרסה מוחלשת של חוק השבות ומסביר ביותר מדרך אחת מדוע חוק השבות, כמות שהוא קיים היום, בעייתי מבחינה מוסרית. אני גם מסביר את ההבדלים בין חוק השבות המוחלש שאני מציע כאמצעי לגיטימי לשימור דמוגרפי לבין שימוש באיסור על איחוד משפחות פלסטיניות שישראל מטילה כאמצעי כזה; מדוע איסור כזה, בניגוד לחוק השבות, פוגע בזכויות האדם. מדובר בדיון מתחום המחשבה המוסרית והמשפטית, המשתרע על פני עמודים לא מעטים בציונות שוויונית ויש לו המשכים גם בתאוריה פוליטית לעם היהודי. מדובר גם בדיון המבוסס על עמדה עקרונית בסוגיה זו, שעליה אני מתדיין עם חוקרים העוסקים בה כשאלה אוניברסלית ולא רק ישראלית.¹⁷ ייתכן שאני טועה; אולם שומסקי, במקום להראות זאת, מתעלם מן הדיון ומפעיל אינטואיציות לא מעובדות כדי לשפוט את מסקנתו.

16 דימיטרי שומסקי "הסדקים בסיפור הציוני מאת חיים גנו" בכרך זה, בעמ' 70.

17 ראו ה"ש 49 ו-54 להלן.

ג. היסטוריות וא־היסטוריות: על אסף מלאך

בניגוד לתגובה שהגבתי לעיל על שומסקי, ובניגוד לרוב הדברים שאומר בחלקים הבאים של המאמר, הדברים שאומר בחלק הזה אינם עוסקים בהבנת הציונות. הם ילמדו הבחנות לא כל כך חשובות בתאוריה פוליטית ובמשפט. אולי גם בעברית.

יש לו, למלאך, כמה ביקורות על הציונות שאני טוען לה בספריי. אחת מהן היא שמדובר בציונות א־היסטורית. הוא מבקר אותה על א־היסטוריות אף על פי שהדיון לאורך רוב הפרקים בספריי, כפי שעולה גם מהתיאור שתיארתי אותם לעיל, מתנהל על בסיס טיעונים שניטלו מן הרפרטואר ההיסטורי של הארגומנטציה הציונית. כולם מופיעים בהכרזת העצמאות של ישראל: הטיעונים על אודות הקשר ההיסטורי של היהודים לארץ־ישראל, ההיסטוריה של רדיפותיהם וזכותם להגדרה עצמית. הטיעונים לא רק לקוחים מהרפרטואר ההיסטורי של הארגומנטציה הציונית, הם גם נעוצים בהיסטוריה של היהדות. יתרה מזו: אני מדבר בספריי על עוצמתם ועל השתלבותם זה בזה לאור משקלם הסגולי מצד אחד, ולאור משקלם הנסיבתי המשתנה בתקופות היסטוריות שונות של הציונות עצמה מראשיתה ועד היום. אני מעיר על ההרקוליאניות הנחוצה – במושגים של זמן והכשרה – למי שמבקש לעסוק בניתוח מוסרי מדויק של צדקת הציונות בזמנים ובנסיבות המשתנים בהיסטוריה שלה, על השלכותיהם המוסריות והמעשיות המשתנות של הזמנים האלה. משום כך אני מסייג את היקף עיסוקי בספר – בניתוח השאלה של צדקת הציונות – בשכבות הזמן השונות שלה.¹⁸

על מה מבסס אפוא מלאך את טענתו שהדיון שלי, והציונות שדיון זה מוליך אליה, הם א־היסטוריים? הוא מסתמך, בין השאר, על האפיון האגבי שאני מעניק לזכות היהודים להגדרה עצמית במסגרת הבחנתה ממה שמכונה בארגומנטציה הציונית "הזכות ההיסטורית" לארץ־ישראל. האחרונה היא היסטורית, אני טוען, במובן זה שהעובדה או העובדות הספציפיות המצדיקות אותה או מקנות אותה הן העובדות ההיסטוריות הספציפיות של הקשר בין היהודים לבין ארץ־ישראל (באופן כללי: אלה המתנסחות בפסקה הראשונה של הכרזת העצמאות). לעומת זאת, (על בסיס הבחנות מקובלות הנלמדות בקורסי מבוא בתורת המשפט ובמחשבה מדינית), אני טוען, זכות היהודים להגדרה עצמית היא זכות א־היסטורית מפני שהיא מוקנית מכוח השתייכות לקטגוריה כללית – במקרה שלנו: לאום – ולא מכוון של עובדות היסטוריות פרטיקולריות.

למה הדבר דומה? חישבו על זכויותיו של אדם שנפגע בתאונה ביום מסוים, בשעה מסוימת, ונעשה נכה. זכות אחת שתקום לו עקב התאונה היא לקבל פיצויים בגינה ממי שפגע בו או מחברת הביטוח. זכות אחרת שאולי תקום לו עקב התאונה היא זכות לקצבת נכות מהביטוח הלאומי. העובדה המקנה את הזכות לפיצויים על התאונה היא העובדה ההיסטורית של התאונה הספציפית; העובדה המקנה את הזכות לקצבת נכות היא עובדת היותו נכה ולא העובדה ההיסטורית הספציפית (התאונה) שהפכה אותו לנכה.

הטענה שמכוח העובדה שהוא נכה מוקנית לו זכות לקצבת נכות אינה מוליכה למסקנה שעובדה זו נוצרה באופן לא היסטורי. אין ספק שאדם נהפך לנכה בגין משהו שקרה בהיסטוריה שלו: אולי נולד נכה, אולי נפצע פעם או יותר מפעם ונהפך לנכה, אולי חלה וכתוצאה מכך

18 ראו תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 217-218.

נהפך לנכה וכולי. בניגוד לזכות לפיצויים בגין התאונה שהפכה אותו לנכה, הזכות לקצבת נכות אינה מוקנית ישירות ואינה מוצדקת ישירות על ידי העובדות ההיסטוריות האלה, אלא על ידי העובדה שהוא נכה.¹⁹

בדיוק לכך מכוון האפיון שלי את הזכות להגדרה עצמית לאומית כזכות א־היסטורית. כשם שהזכות לקצבת נכות מוצדקת ומוקנית לנכים מכוח היותם נכים ולא מכוח העובדות ההיסטוריות הספציפיות שעשו אותם נכים, כך הזכות להגדרה עצמית לאומית מוקנית לאומות מכוח היותן אומות ולא מכוח העובדות ההיסטוריות הספציפיות שגרמו לכל אחת מהן להיהפך לאומה או שעיצבו אותה כאומה. מלאך החמיץ כנראה את הנקודה הזו. מאחר שאני מכנה את הזכות להגדרה עצמית לאומית א־היסטורית מהטעמים שזה עתה הבהרתי, הוא מייחס לי את המחשבה שלאומיות של אומות בכלל ושל היהודים בפרט היא א־היסטורית. הוא נתפס לעניין הטרימינולוגי הזה – שכפי שכבר הזכרתי, הוא אגבי למדי במסגרת טיעוני – כהוכחה לא־היסטוריות של הטיעונים האלה, אף שהוא מוכרח להיות מודע לכך שספריי כוללים פרקים שלמים וחלקי פרקים העוסקים בדיוק ביחס בין סוגיית הלאומיות היהודית לבין ההיסטוריה היהודית.

אם הביסוס המתואר לעיל של הביקורת, שלפיה הציונות הנדונה בספריי היא א־היסטורית, נשען על העלמת העיקר ועל היתפסות לאגבי – מתוך א־הבנה גם של האגבי הזה, הביסוס השני שמלאך מספק לא־היסטוריות שהוא מייחס לטיעוני נשען על היתפסות לשולי תוך סילופו. בתאוריה פוליטי לעם היהודי אני מעיר הערת "גילוי נאות":

ענייני בביקורת הפוסט־ציונית על עלילת הסיפור הציוני אינו נעוץ בעימות בין מחברים פוסט־ציונים לבין מחברים ציונים בנוגע לפרטים אלה או אחרים של תולדות הציונות ושל תולדות היהודים לפנייה. נושא זה הוא גם מחוץ לתחומי הכשרתי. עיקר ענייני כאן הוא בביקורת שמותחים הפוסט־ציונים על הנחות העבודה הבסיסיות של ההיסטוריוגרפיה הציונית הנוגעות לאחדותו וללאומיותו של הקולקטיב היהודי, וכן בביקורתם על קווי המתאר המרכזיים של העלילה ההיסטורית שהיא מספרת.²⁰

מלאך מסיק מתוך ההערה הזו (הנוגעת להשכלתי הפורמלית, לא זו הממשית, המשתקפת בספר) כי מה שאני אומר על עצמי הוא שאני לא מוכשר לעסוק בנושאים היסטוריים.²¹ על בסיס שיבוש זה של משמעות הערה שולית בספרי הוא מפיך ביסוס נוסף לטענתו שהדיון שלי בציונות הוא א־היסטורי. הטיעון הוא בערך זה:²² איך יכול מי שמעיד על עצמו כי אין

19 צריך להבחין בין העובדה מייצרת הנכות בתור הסיבה להשתייכות אדם לקטגוריה של הנכים, לבין העובדה מייצרת הנכות כעובדה המשמשת הצדקה או חלק מההצדקה לפיצויים בגין עצם גרימת היווצרותה של הנכות.

20 תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 30 (ההדגשה הראשונה הוספה, השנייה – במקור).

21 אמנם באופן עקרוני ייתכנו בעברית שתי משמעויות לביטוי "לא מוכשר": "חסר הכשרה" ו"חסר כישרון", אבל השימוש הרווח בעברית מדוברת ב"לא מוכשר" מייחד אותו ל"חסר כישרון".

22 אסף מלאך "הציונות ההיסטורית": חלופה לגישתו של חיים גנו לבחינת הציונות" בכרך זה, בעמ' 73.

לו כישרון להיסטוריה לעסוק בציונות באופן היסטורי? הוא כנראה לא יכול, ומכאן נובע שהוא עוסק בה באופן א־היסטורי.

לא־היסטוריות של העיסוק בציונות שמלאך מייחס לי יש אצלו גם צד שני: לדעתו אני עוסק בציונות כאילו הייתה "נוסחה אנליטית שיש לבחון את תקפותה ככלים מתחום הלוגיקה הפורמלית – [ש]איננה הולמת את טבעו של האדם".²³ כדי לבסס טענה זו הוא מצטט מספרי תאוריה פוליטית לעם היהודי כמה משפטים:²⁴ "ספר זה דן בהנחות העיוניות הפילוסופיות והמושגיות המצויות ביסוד עלילת הנרטיב הציוני על העם היהודי, בפילוסופיות מוסר ותורות מוסר מדיני הנוגעות למעמד היהודים לעומת מעמדם של הערבים בארץ ישראל..."²⁵ במילים אחרות, זה מה שמלאך חושב: (1) "ההנחות העיוניות הפילוסופיות והמושגיות" הן לוגיקה פורמלית; (2) לוגיקה פורמלית בכתיבה פילוסופית היא חיסרון; (3) מדובר בחיסרון משום שלוגיקה פורמלית מנוגדת לטבע האדם. אשאר לקוראים להשיב בעצמם על השאלה מה ראוי לחשוב על מי שחושבים מחשבות כמו אלה ועל היעדר ההיסוס שלהם לבטאן בפורום אקדמי. לא אמשיך לדון בביקורות האחרות של מלאך על ספריי. גם הדיון שלעיל לא נעשה מתוך הכרה שמדובר בביקורות הראויות לדיון אלא כדי להמחיש שאין במה לדון. מסיבות הקשורות לא רק במלאך אני נוטה להאמין שאולי יש לזה חריג אחד, ועל כך להלן.

ד. על ההבחנה בין ציונות קניינית, ציונות היררכית וציונות שוויונית

בחלק של רשימתו שמלאך מייחד להבחנה שלי בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשוויונית הוא טוען כי הבחנה זו היא ביטוי נוסף לא־היסטוריות של כתיבתי, שכן לדעתו היא מייצגת הפשטות פילוסופיות המנותקות מהממשות ההיסטורית. לטענתו אין למיין את האישים והפעילים הציוניים ל"קנייניים", "היררכיים" ו"שוויוניים" מפני שרובם "משלבים בין הטענה [של הזכות ההיסטורית], הטענה האוניברסלית בדבר הזכות להגדרה עצמית לאומית הראויה לכל עם ושורה של נימוקים ועובדות היסטוריות הקשורות באופן הראוי של יישומה".²⁶ בניגוד לנימוקיו בדבר א־היסטוריות כתיבתי על הציונות, שנדונו לעיל, ובניגוד לרוב הדברים האחרים שהוא אומר במאמרו, הנימוק הנוכחי אינו נובע מסילוף של דברי או מכשל בהכנתם. שמעתי בדיונים אקדמיים טענות דומות נגד ההבחנה מפי רות גביון, וקראתי הסתייגויות פחות רדיקליות משלו ברשימת ביקורת של פיטר ברקוביץ.²⁷

ההבחנה שאני מציע, כפי שאפשר ללמוד מהאופן שבו תיארתי אותה בחלק הראשון של המאמר, מיועדת לאפשר מחשבה עיונית ומעשית מדויקת יותר מאלה הרווחות על אודות אפשרויות המוסר המדיני וההיסטוריוגרפיה היהודית שבבסיס הציונות, ועל אודות הפתרונות הנובעים מהאפשרויות האלה לבעיות המעשיות הגדולות שלה, כפי שהיא מתנהלת בעשרות השנים האחרונות. כפי שהבהרתי, ההבחנה עושה זאת באמצעות הגברת

23 שם, בעמ' 73.

24 שם, בעמ' 73, ה"ש 7.

25 תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 9.

26 מלאך, לעיל ה"ש 22, בעמ' 79.

27 לעיל ה"ש 1.

הרזולוציה של פרטי ביסוסיה ההיסטוריים של האידאולוגיה הלאומית הזו. אם טענותיהם של מלאך, גביון וברקוביץ' נגד ההבחנה הן מבוססות, האפשרות שאני מציע – לחשוב בבהירות ובדייקנות רבות יותר מהמקובל על בעיותיה המוסריות והמעשיות של הציונות מנקודת המבט שלה עצמה (על רקעיה העיוניים האפשריים) – היא אפשרות כושלת. לכן חשוב להתייחס לטענותיהם.

הטענה של מלאך וגביון שהזכרתי לעיל היא נגד עצם ההבחנה בין ציונות קניינית, היררכית ושוויונית או נגד כשרותה של הבחנה זו, מפני שמקרים המגשימים כל אחד מרכיביה לא הופיעו באופן טהור בהיסטוריה הציונית. ברקוביץ' אינו כופר בעצם ההבחנה אבל טוען כי היא פגומה מפני שהיא "טעונה" או מוטית ערכית, וגם נשמע כמי שתוהה – בהתחשב בקיומה של ההבחנה הידועה והעתיקה בין הציונות המדינית, התרבותית והדתית – לשם מה היא נחוצה.²⁸ חלק נוסף של הביקורות שמשמיעים מלאך וברקוביץ' על ההבחנה עוסק ביישומיה ההיסטוריוניים כמו גם בייחוסם הליבראלי של מרכיביה. אדון ככול הביקורות האלה להלן. אתחיל הביקורת על עצם כשרות ההבחנה.

1. על עצם ההבחנה בין הציונות הקניינית, הציונות ההיררכית והציונות השוויונית

אינני חולק על הרכיב העובדתי שבבסיס הטענה של מלאך וגביון נגד עצם ההבחנה שאני מציע בין שלושת טיפוסים הציונות, היינו: על העובדה שציונים רבים שילכו ומשלבים כמה מהצידוקים הידועים מהרפרטואר ההיסטורי של הציונות. יתרה מזו: מבחינתה של עובדה זו, הביקורת של מלאך וגביון היא התפרצות לדלת פתוחה. חלק לגמרי לא זעיר ממה שאני עושה בספר עצמו הוא לספק דוגמאות ואסמכתאות לעובדה זו, החל במנהיגים ציוניים חשובים כז'בוטינסקי ובן-גוריון, המשך במי שמוצג בספר כהיסטוריון הבית של הציונות הקניינית – בן-ציון דינור, וכלה באנקדוטה מהביוגרפיה האישית שלי: באחת מהערות השוליים בספר אני מספר שכשהייתי בן 19, מיד אחרי מלחמת ששת הימים, נהגתי בגסטו בשומר מטעם הווקף המוסלמי של הר הבית ודרשתי שיאפשר לי להיכנס להר כי הוא "שלנו" (היהודים).²⁹ אם כן, התנהגתי בהתאם לציונות הקניינית; אני גם זוכר שהייתי בעיקר כזה. היום, חמישים שנה ושני ספרים על הציונות מאוחר יותר, אני תומך מובהק בציונות השוויונית.

מה ההשלכות של העובדה הזו – היינו: שסוגי הציונות המוצעים בהבחנה בין הטיפוסים הקנייני, ההיררכי והשוויוני אינם מתגשמים הרבה פעמים באופן טהור – ודאי לא במשך חייהם של מנהיגים ופעילים ומוסדות ציוניים, אבל גם לא במעשים ובהתבטאויות יחידים שלהם? הרי חוץ מצמר ופשתן, השילוב של דברים והיפוכם, ושל פחות מהיפוכם, מתרחש באופן גולמי לגבי אינספור התגשמויות של אינספור מושגים וסיווגים שהלשון האנושית, המדע ותאוריות שונות משתמשים בהם, עושים אותם או מציעים אותם. אנשים רבים מאוד משלבים בחייהם או בדיבור אחד שלהם אמת ושקרים. אנשים רבים מאוד משלבים בכיורגרפיות שלהם או במעשה ובאמירה יחידים מידות של בוגדנות ומידות של נאמנות. הרבה מהזהב הגולמי, כפי שמוצאים אותו בטבע בנפחים שמישים, מעורבב בסיגים של חומרים

28 שם, בתחילת המאמר.

29 אני מספר זאת בגרסה האנגלית של הספר, לעיל ה"ש 4, בעמ' 233, הערת סיום 12.

אחרים. האם נובע מכך שההבחנה בין זהב למתכות אחרות היא בעייתית או חסרת ערך, או שההבחנה בין שקרנים לדוברי אמת או בין בוגדנות לנאמנות הן הבחנות פסולות או חסרות ערך? האם מכך שאנשים רבים משלבים בין ההפכים האלה בחייהם המעשיים נובע כי אין אנשים שבעיקרם (ואולי אף ככוליותם) שייכים רק לאחת מהקטגוריות האלה ולא להיפוכה? כדי להראות שהבחנות או מושגים הם חסרי ערך צריך לטעון טענות נוספות מלבד הצבעה על העובדה הגולמית שבמציאות הקונקרטי אין בכלל, אין לרוב או אין הרבה התגשמויות טהורות שלהם. הדוגמאות שהזכרתי לעיל ממחישות זאת. אף על פי שמבחינה מציאותית הכרחי להניח כי אין אדם שלא אמר אמת בחייו, וסביר להניח גם שאין אדם שלא שיקר מימיו, בכל זאת חשוב להבחין בין שקרנים לדוברי אמת, ודומה גם בין בוגדנות לנאמנות. ההבחנות האלה חשובות גם עבור מי שערכי המוסר שהן מייצגות חשובים לדידו לכשעצמם וגם עבור מי שסיווגים אלה מהווים לדידו רק בסיס לחזות התנהגויותיהם העתידיות של אנשים במצבים שונים. דברים דומים או אנלוגיים אפשר לומר על הבחנות בין מתכות. איני יודע אם זהב טהור בנפחים שמישים מופיע באופן גולמי בטבע, אבל אני משוכנע שמושג הזהב וחפצים העשויים באופן טהור או עיקרי מהמתכת הזו ימשיכו למלא תפקיד בהיבטים מסוימים (כלכליים, אסתטיים, דנטליים) בחיי אנשים רבים, ויהיו מי שיצטרפו את המתכת התואמת למושג זה.

למעשה, כפי שכבר אמרתי לעיל, הניתוח שהצעתי לציונות – בעיקר כרעיון מדיני, אך גם כתנועה היסטורית – הוא ניסיון לצרוף שילובים של חומרי הגלם הציוניים (הטענות המוכרות מהרפרטואר הציוני) לשלושה סוגי טיעונים. במסגרת כל אחד מהטיעונים האלה ניתנים לשלוש ההצדקות הגולמיות המרכזיות של הציונות – הזכות ההיסטורית, הזכות להגדרה עצמית וטענת רדיפות היהודים – פירושים שונים ותפקידים שונים מאלה שיש להם בטיעונים השייכים לסוגים האחרים. משום כך, ההצדקות שטיעונים אלה מספקים לעקרונות הליבה של הציונות שצוינו בפתח המאמר הזה שונות זו מזו;³⁰ הראיתי זאת. כתוצאה מכך – וגם זאת הראיתי – גם השלכותיהן על פתרון השאלות המעשיות השנויות ביותר במחלוקת בתוך הציוניות וכינה לבין מתנגדיה הן שונות. מדובר במחלוקות על ההתחליות ועל החזרה של ישראל לגבולות 1967, על מעמד היהודים יחסית לערבים בארץ, על חוק השבות ועל מעמד יהודי העולם בארץ וכדומה.³¹ מי שסבור כי מדובר במחלוקות חשובות ומבקש להבינן

30 למשל, הטענה על הזכות ההיסטורית של היהודים בארץ ישראל מתפרשת במסגרת הציונות הקניינית כטענה על מהות היהדות וקניינה, ובדרך זו מצדיקה את לאומיות היהודים ואת זכותם להגדרה עצמית לאומית בארץ ישראל. במסגרת הציונות השוויונית הזכות ההיסטורית מתפרשת רק כטענה על קשר זהות בין היהודים לארץ, ולכן היא לא יכולה לבסס תשובה לכל השאלות המכריעות של הציונות אלא רק לספק נימוק טנטטיבי לשאלה היכן בעולם למקם את ההגדרה העצמית היהודית – נימוק שצריך היה וצריך גם היום לשקול כנגד העובדה שבמקום הזה יושבים ערבים. דוגמה נוספת: הזכות להגדרה עצמית לאומית מתפרשת במסגרת הציונות ההיררכית כזכות לפריבילגיות פוליטיות וסימבוליות של אומה אחת על פני כל האחרות, ואילו במסגרת הציונות השוויונית היא מתפרשת כזכות לפריבילגיות של אומות מולדת על פני קבוצות מהגרים וכולי.

31 ביום שבו אני כותב דברים אלה מתפרסמת בעיתון "הארץ" תגובה של שר החינוך בנט לרשימה של רוגל אלפר הנוגעת למעמדם של יהודי העולם בארץ. נפתלי בנט "רוגל", אתה חותר תחת

ולהכריע בהן על בסיס ההצדקות המסורתיות של הציונות, באופן המבליט את המשמעות שהוא מייחס להצדקות אלה על רקע יסודות פילוסופיים, מוסריים והיסטוריוגרפיים שונים שאפשר להעניק להן – יחשוב שהדיון שלי וההבחנות שבמסגרתו הם מועילים. מובן שביכולתו לבקר את ההבחנות, להראות בדרך זו או אחרת כי הן אינן מדויקות, להציע לתקנן או להציע טובות מהן. מכל מקום, אחרי שהראיתי בספר כיצד ההבחנות משפיעות על פתרון השאלות העמוקות ביותר והשנויות ביותר במחלוקת בין ציונים לבין עצמם ובין ציונים לבין מתנגדיהם – ברור כי אי־אפשר לדחות הבחנות אלה ושכמותן רק באמצעות הצבעה על העובדה הגולמית שכעניין היסטורי ציונים רבים "שילבו" באופן זה או אחר בין טענות מהרפרטואר המוכר של האידיאולוגיה והתנועה הציוניים. דחיית ההבחנה שהצעתי בין סוגי הציונות רק על בסיס זה כמוה כדחיית ערכן של ההבחנות בין בוגדנות לנאמנות או שקרנות ליושר רק מפני שאנשים רבים מאוד – רובם ככולם – משלבים בין שתיהן. אנחנו משתמשים בהבחנות אלה גם כדי לסווג אנשים שאופיים המוסרי כבר התגבש ושצברו היסטוריה אישית, וגם כמצפנים מוסריים להתנהגויותינו העתידיות שלנו, לתכונות שאנו רוצים להקנות לילדינו באמצעות חינוכם, לבחירת חברינו ושותפינו לחיים וכולי. גם בהבחנות בין שלושת טיפוסים הציונות שהצעתי אפשר להשתמש לשתי המטרות: המטרה ההיסטוריונית של תיאור תולדות הציונית וסוכני־המשנה שלה בעבר ובהווה – והמטרה הנורמטיבית של בניית מצפן להתנהגות הציונית מכאן ואילך. הניסיון של מלאך בכתב ושל גביון על־פה לפסול את ההבחנה כושל ביחס לשתי מטרותיה. כשם שמהעובדה שאנשים רבים משלבים שקרנות ויושר אין להסיק שאין אנשים שהם בעיקר דוברי אמת ואנשים שהם בעיקר שקרנים, כך מהעובדה שרוב האישים והמפלגות הציוניים משלבים את טיעון הזכות ההיסטורית עם טיעון ההגדרה העצמית ועם טיעון הרדיפות אין להסיק שאין ציונים שהם בעיקר קנייניים (ארגון הלח"י, "כך" של כהנא וכולי), כאלה שהם בעיקר היררכיים (אמנון רובינשטיין, רות גביון, השופט מנחם אלון), וכאלה שהם בעיקר שוויוניים (הרצל, פינסקר, אחד העם, וייצמן, משה שרת, ברית שלום, מר"ץ, ציונות שני הספרים שלי). גם אילולא היו אנשים שהם בעיקרם שקרנים וכאלה שהם בעיקרם הם ישרים, וכל האנשים היו שקרנים ודוברי אמת באותה מידה – ההבחנה בין שקרנות ליושר היא עדיין הבחנה רבת־ערך להנחיית התנהגותנו בעתיד. בה במידה, גם אלמלא היו להיסטוריה של הציונות סוכנים שהם בעיקרם קנייניים, כאלה שהם בעיקרם היררכיים וכאלה שהם בעיקרם שוויוניים – ההבחנה בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשוויונית עדיין יכולה לשמש מצפן למי שמחויבים לציונות ונגדה מכאן ואילך. הבחנה זו מציירת שלוש מפות דרכים שונות לעתיד המעשי והמוסרי של הציונות מנקודת המבט של הציונות עצמה, לא מנקודת המבט של שיקולים חיצוניים לה, והיא עושה זאת כנגד מפות הדרכים שמציירים לה מתנגדיה הפוסט־ציונים.

קיומנו" הארץ 10.7.2016 1.3002467 premium-1. www.haaretz.co.il/opinions/. אלפר סבור שאין לו כל קשר עםם; בנט סבור שישראל היא מדינת הלאום של כל יהודי העולם. במקרה הזה, עמדת הציונות השוויונית שלי הרבה יותר קרובה לעמדה של בנט מאשר לזו של אלפר, אבל ההבדלים בין ההשלכות המעשיות שיש לאופן שבו אני מצדיק את העמדה הזו, לבין הצדקתה על בסיס ציונות מהותנית וקניינית מסוג זה שבנט מבטא בהרבה הזדמנויות, הם הבדלים שבין שמים לארץ.

הנקודה האחרונה מספקת מענה גם לרטינה של ברקוביץ' נגד ההבחנה שלי, כפי שהיא עולה מהכותרת ומהפתיחה של מאמרו על ספרי. הכותרת היא "מה רע בציונות הישנה?", והפתיחה היא דיווח לקוראים על ההבחנה הישנה והרווחת של סוגי הציונות למדינית, תרבותית ודתית.³² בקיצור: ברקוביץ' שואל לשם מה לעזאזל נחוצה ההבחנה החדשה בהתחשב בקיומה של ההבחנה הישנה. יש כמה תשובות לשאלה הזו.

ראשית, מדובר בהבחנה מסוג שונה לגמרי מההבחנה בין הציונות המדינית, התרבותית והדתית שהזכיר ברקוביץ'. היא שונה גם מהבחנה חשובה היסטורית אחרת בין טיפוסים ציונות שברקוביץ' לא מזכיר: ההבחנה בין הציונות המעשית לבין הציונות המדינית. זו האחרונה היא הבחנה המייצגת מחלוקת היסטורית בציונות באשר לאמצעים שהציונות צריכה לנקוט כדי לקדם את מטרותיה. ההבחנה בין הציונות הדתית, התרבותית והמדינית מייצגת מחלוקת באשר למטרות הציונות או לשאיפותיה הראויות. לעומתה, ההבחנה בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשוויונית היא הבחנה בין שלושה טיפוסים של ציונות על פי שלושה טיפוסים של הצדקות אפשריות שלה. שלילת נחיצותה של אחת מההבחנות האלה בגלל שכבר נעשו אחרות כמוה כשלילת ההבחנה בין רהיטי ברזל לרהיטי עץ כי כבר יש הבחנה בין רהיטי בית לרהיטי משרד.

שנית, לפחות מאז קמה ישראל – ולדעתי הרבה לפני כן – ההבחנה בין הציונות המדינית, התרבותית והדתית וההבחנה בין הציונות המעשית והמדינית הן הבחנות שכלל אבד עליהן כלה, לפחות מבחינה זו שהן לא מייצגות מחלוקת מעשיות משמעותיות בקרב ציונים עכשוויים. החל בשלב מסוים הציונות כולה היא גם מדינית וגם תרבותית. האם יש מישהו שחושב מאז קמה ישראל כי עליה לאמץ את דגל שבעת הכוכבים של הרצל או את השפה הגרמנית שבה דוברים גיבורי אלטנוילנד – היינו: היש מי שחושב שישאל צריכה להיות מדינה ליהודים אך לא לתרבות יהודית? או שצריכה להתקיים בה רק אוטונומיה תרבותית ליהודים בלי כוח פוליטי? מלאך אמנם מייחס לי את העמדה האחרונה, אבל זו תוצאה נוספת של הדרכים שבהן הוא לא מבין (או בוחר שלא להבין) את דבריי.³³ בקרב התומכים כיום בציונות, איש לא חולק ברצינות על כך שהיא צריכה להיות מדינית ברוחו של הרצל ולא תרבותית בלבד על פי פירוש אפשרי אחד של אחד העם, ואיש לא חולק על

32 ראו תחילת רשימתו של ברקוביץ', לעיל ה"ש 1.

33 הוא אומר (מלאך, לעיל ה"ש 22, בעמ' 79): "לדעת גנז, לזכות להגדרה עצמית לאומית ראוי בדרך כלל לתת פירוש תת-מדינתי; כלומר: ליישמה כסוג של אוטונומיה תרבותית במסגרת המדינה ולא כהזדהות מוחלטת של המדינה עם קבוצה אחת". הדיכוטומיה הזו היא שקרית ברמת המשפט הבינלאומי, ברמת המחשבה המדינית וברמת הציונות וההיסטוריה שלה. בדרך שבין "אוטונומיה תרבותית" לבין "הזדהות מוחלטת של המדינה עם קבוצה אחת" יש הרבה קטגוריות ביניים שאינן תרבותיות בלבד אלא מדיניות לגמרי. אפילו הציונות המדינית בגרסה הז'בוטינסקאית שלה מציבה קטגוריות כאלה. הן הספר הכללי שלי על הלאומיות והן ספריי על הציונות דנים ארוכות באפשרויות הביניים האלה. אמנם ברמה העקרונית אני אכן חושב שההגדרה העצמית של אומות אתגור-תרבותיות – יהודים, ערבים או גרמנים – צריכה להיות תת-מדינית מבחינה חוקתית, אך במקרה הפרטי של היהודים בישראל אני טוען גם שלתת-מדינית של מעמדם החוקתי צריכה להתלוות הגמוניה פוליטית המתאפשרת באמצעות רוב יהודי. שומסקי, לעיל, מתח עלי ביקורת בעניין זה.

כך שהיא צריכה להיות גם תרבותית ברוחו של אחד העם ולא מדינית בלבד ברוחו של הרצל. אפילו הציונות הדתית היא מדינית ותרבותית בד בבד עם היותה דתית. משום כך, ההבחנה בין הציונות המדינית, התרבותית והדתית היא אולי בעלת ערך לתיאור ההיסטוריה הציונית בראשית דרכה של הציונות ומייצגת מחלוקת שהייתה בעלת חשיבות מעשית גדולה אז. לא היום.³⁴ לא כן ההבחנה בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשוויונית: הבחנה זו מאפשרת נקיטת עמדה מבוססת על מחשבה מדינית, משפטית והיסטוריוגרפית באשר למה שמחוללות ישראל והציונות בעשרות השנים האחרונות, מחוץ לגבולות 1967 וכתוכם. היא מאפשרת לנקוט עמדה מבוססת ומושכלת בפולמוס התוך-ציוני ובזה שבין הציונות לפוסט-ציונות. לברקוביץ' יש רטינה נוספת נגד ההבחנה שלי, המכוונת לא נגד ערכה או נגד נחיצותה אלא נגד אמינותה. הוא אומר כי הבחנה זו טעונה ערכית בדעות הקדומות שלי ומוטית לטובת הציונות השוויונית וכנגד הציוניות האחרות. אודה ולא אבוש שיש לי הטיה ערכית ודעה קדומה בעד שוויון, ולכן גם בעד תורות מדינה ומדינות המקיימות אותו. אודה גם כי יש לי הטיה ערכית נגד היררכיות חסרות הצדקה ונגד פגיעה בזכויות אדם, ולכן גם נגד תורות מדיניות ומדינות המייצרות היררכיות ופוגעות בזכויות אדם. הודיתי באשמה זו גם בגוף הספר.³⁵ ברקוביץ' נשמע כמתכוון לטעון לא רק שאני "סובל" מההטיות הנזכרות, אלא גם שהטיות אלה גורמות לי לתאר את המציאות לא כפי שהיא.³⁶ דבריו רומזים כי לא על בסיס נימוקים אובייקטיביים העולים מטקסטים רלוונטיים – מצעי מפלגות ותנועות, מאמרים אקדמיים ופסקי דין – תיארתי עמדות כמו אלה של ארגון הלח"י ומפלגות התחייה, מולדת והבית היהודי קנייניות, ועמדות כמו אלה של רות גביון ואמנון רובינשטיין כהיררכיות;

34 הרברים אמורים בעיקר באשר להבחנה בין הציונות התרבותית לזו המדינית. הציונות הדתית היא מקרה שונה, משום שאם היא מובנת כציונות שמקורותיה בדת היהודית ולא ברעיון מדיני שאינו דתי, אזי היא חשובה לא רק מבחינת אפיון של ציונות העבר. למקורותיה הרעיוניים ממשיכים וימשיכו תמיד להיות השלכות מעשיות שונות במידה ניכרת על מדיניותה של ישראל בהווה ובעתיד. הציונות הדתית אינה חלק מהדיון שלי מפני שדיון זה הוא פילוסופי ולא דתי. אולי חשוב להעיר גם כי הקטגוריה של הציונות הדתית נראית לי צולבת, לפחות חלקית, את ההבחנה בין הציונות השוויונית, ההיררכית והקניינית: אין ספק שלציונות הקניינית-מהותנית יש גרסה דתית חשובה המסתמכת על הזכות ההיסטורית – לא במובנה כטענת חזקה ראשונה ("היינו כאן קודם ולכן זה שלנו") אלא בגלל הכטחה אלוהית. איני מתמצא די במקורות היהדות כדי לומר אם תיתכנה גם גרסאות דתיות של הציונות ההיררכית והשוויונית. אני יכול לשער כי בקרב הקבוצה הסוציולוגית המכונה "ציונות דתית" יש מיעוט (למשל: קבוצת "נתיבות שלום") ששייב בחיוב על השאלה הזו לפחות בקשר לציונות השוויונית, היינו: יחשוב שתיתכנה גם ציונויות דתיות שוויוניות ברמה הרעיונית.

35 תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 215-216.

36 כתבתי "נשמע כמתכוון לטעון" ולא "טוען" כי הוא לא טוען זאת במפורש. הדבר משתמע מדבריו וזה הדבר שהוא מבקש לטען בקוראיו, שכן אחרת מאי רבותא בכך שקטגוריות נורמטיביות כמו "שוויוני" ו"היררכי" הן טעונות נורמטיבית?

על בסיס הדעות הקדומות הפוליטיות שלי עשיתי זאת. הקוראים מוזמנים, אם יש להם זמן ורצון לעשות זאת, לברוק אם זה אמנם מה שעשיתי.³⁷ כדי לערער בריצנות על תוקפה של ההבחנה בין הציונות הקניינית, ההיררכית והשווינונית צריכים היו ברקוביץ', מלאך וגביון לעסוק בטיעונים הפילוסופיים, ההיסטוריוגרפיים, התורת-משפטיים והתורת-מוסריים שעל יסודם הצעתי אותה: טיעונים שהם נשמת הספר ורוב-רובו של הטקסט בו. מלאך וברקוביץ', אחרי שנמנעו כליל מהתמודדות עם טיעונים אלה ואף הטעו את קוראיהם באשר לאופי הספר – בהימנעם מהקדשת תשומת-לב לעובדה שטיעונים אלה הם עיקרו של הספר – מנסים לזנב בו ולעשות לו דיסקרדיטציה. הם עושים זאת באמצעות התייחסות לרכיבי-משנה או לרכיבים שוליים וטפלים של הדיון בספר: יישומים היסטוריוניים מסוימים שאני מיישם את ההבחנה בין שלושת טיפוסים הציונות וסוגיית ייחוסם הליברלי של רכיביה. אעבור לדון בניסיונות הזינוב האלה.

2. על יישומים היסטוריוניים וייחוסים ליברליים של טיפוסים הציונות

במסגרת הטענות שמלאך מייחס לי מופיעה טענה שלפיה הזרם המרכזי של הציונות הסתמך על הציונות הקניינית. הוא אומר כי לדעתו הציונות הזו "הייתה ועודנה נחלתם של מעטים בלבד בתנועה [הציונית]".³⁸ אלא שמלאך מייחס לי טענה זו בלי להקפיד על מלוא מורכבותה. אני טוען כי הזרם המרכזי של הציונות מאופיין גם בציונות קניינית וגם בציונות היררכית כדלקמן: הפוליטיקאים בהתבטאויותיהם מתנודדים בין השניים. דוברים

37 בעיקר בפרק 2, בחלקו הנוגעים לציונות הקניינית והיררכית, ובהערות השוליים שלהם. אעיר עוד כי אני מניח שיכולתי להציג את ההבחנה באופן קצת שונה מבחינה טרמינולוגית. הייתי יכול להבחין בין "ציונות הקניין" מצד אחד – זו המבססת את הציונות על הקשר ההיסטורי בין היהודים לארץ-ישראל כקשר של מהות וקניין, לבין "ציונות ההגדרה העצמית" מהצד האחר – זו המבססת את הציונות על קיומן בסוף המאה התשע-עשרה של הצדקות לאימוץ פירוש לאומי של היהדות ומשום כך על זכות היהודים להגדרה עצמית במקום המזוהה כמולדתם כלאום. במסגרת ציונות ההגדרה העצמית הייתי יכול להבחין בין שתי קטגוריות-משנה – השווינונית וההיררכית. יש יתרונות וחסרונות ברמות שונות ומסוגים שונים לחלוקה שבה בחרתי בספר לעומת החלוקה שעליה אני מצביע כאן. הבדלים מהותיים ממשיים אין: הטרמינולוגיה שבה בחרתי, בין שהייתי מצניע את חלקה בהבחנה ראשית בין ציונות הקניין לציונות ההגדרה העצמית והופך אותו חלק של הבחנת-משנה בתוך ציונות ההגדרה העצמית, ובין שלא, היא טרמינולוגיה המבוססת על האופן שבו הדוברים של כל אחת מהגישות לציונות מצדיקים את עיקריה הגרעיניים של הציונות. הטרמינולוגיה שבחרתי מתארת נאמנה את מה שהם אומרים וכותבים; היא לא מבוססת על הטיות מוקדמות שלי.

38 מלאך, לעיל ה"ש 22, בעמ' 79. מלאך מעיר מדי פעם בהערות השוליים של מאמרו הערות הנוגעות לטענות עובדתיות היסטוריות פחות הכללתיות מזו הנדונה כאן, בבקרו אותן כמוטעות או לפחות בהצביעו על כך שהן שנויות במחלוקת בין היסטוריונים. ייתכן שפה ושם יש נימוקים טובים לטעון טענות מסוג הזה נגד נקודות מעטות בעבודתי, אם כי אני בטוח שמדובר בנימוקים מכריעים. ככל מקרה, גם אם הם כאלה, לא מדובר בעובדות היסטוריות חשובות דיין כדי לערער מהותית את טיעוני – לא ההיסטוריים וודאי לא הנורמטיביים. במסגרת זו אני יכול להסביר זאת בנוגע לכל טענה וטענה כזו שהוא משמיע.

אקדמאים ומשפטנים של הצינונות, בעלי מעמד ציבורי, מבטאים בעיקר ציונות היררכית, ואילו רוב הישראלים היהודים הם ציונים קנייניים. אני מביא ראיות ואסמכתאות והפניות למחקרים סוציולוגיים המבססים טענות אלה. בשונה ממלאך, ברקוביץ' מייחס לי טענה קרובה אך אחרת, שלפיה רוב היהודים בישראל היום הם ציונים קנייניים, והוא מבטל טענה זו באומרו שהראיות שאני מביא לה הן דלילות. גם בעניין זה – ולא רק בנוגע לרמיזותיו כאילו דעותי הקדומות עומדות ביסוד תיאורי את המציאות – אפשר לקרוא את העמודים הרלוונטיים בספר ולשפוט אם מדובר בראיות דלילות.³⁹

יותר מדבריהם של מלאך וברקוביץ' חשובה התעלמותם מהיישום החשוב ביותר של הבחנתו בין שלושת סוגי הצינונות: יישומה על ההיסטוריה הציונית עצמה ועל סוכניה הראשיים. לא מדובר בפוליטיקאים ובאנשי חזון ובמה שהם נואמים, לא באנשי אקדמיה ובשופטים ובמה שהם כותבים, ולא באנשים מן השורה ובדעות שהם מדווחים עליהן לעורכי סקרים. מדובר ביישוב היהודי בארץ-ישראל באמצעות מוסדותיו ומעשיו, ואחר כך בישראל עצמה באמצעות מוסדותיה ומעשיה. חשוב לזכור כי הצינונות אינה רק רעיון מדיני ואינה רק ההתבטאויות של אנשי החזון וההוגים והמנהיגים והמונהגים שלה; הצינונות היא בעיקר מה שהיא עושה. זו תנועה הפועלת באופן היסטורי; היא סוכן היסטורי. ככזו, מעשיה הם מושא לפרשנות. פרשנות זו, אף שעליה להיות מושפעת וניזונה באופן נרחב מפרשנות הדברים והמעשים של הפרטים והמוסדות הנמנים בה, היא פרשנות נפרדת מכל אלה (ממש כשם שפרשנות שירה או פרשנות חוקים – אף שהן אמורות להיות ניזונות ממה שאומרים משוררים מחוץ לשיריהם על כוונותיהם בשיריהם וממה שאומרים מחוקקים מחוץ לחוקיהם על כוונותיהם בחוקיהם – הן פרשנויות נפרדות מהפרשנויות של דברי המשוררים והמחוקקים על שיריהם או חוקיהם). על כך אני אומר בעמוד 138 של הספר:

על פי הצהרותיה הרשמיות, על פי נסיבות המציאות שבהן פעלה ועל פי הישגיה עד אז, אפשר לייחס לעיקר פועלה של הצינונות עד 1967 את המטרות שמייחס לה פירושה השוויוני: כינון בית לאומי לעם נרדף. לעיקר פועלה מאז 1967 – ההתנחלות והנצחת הכיבוש הנלווית לה – אי-אפשר לייחס רק את המטרות האלה. אי-אפשר לפרש את ההתנחלויות ואת כל אשר נעשה סביבן אלא באמצעות המטרות של הצינונות הקניינית.⁴⁰

39 תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 68–72 על הערותיהם.

40 חשוב לשים לב כי נטען כאן שהצינונות השוויונית היא פירוש אפשרי של הצינונות עד 1967, ואילו הצינונות הקניינית היא פירוש הכרחי של הצינונות שאחרי כן. על פי התבטאויות רבות של דוברים מרכזיים של הצינונות (ראו למשל את דיוני בספר בכך-ציון דינור או כמה שהקנתה מערכת החינוך הישראלית מראשיתה לילדי ישראל), ועל פי הטקסט של הכרזת העצמאות, הפירוש הקנייני הוא אפשרות פירוש בולטת של הצינונות גם לפני 1967. רקעה ההיסטורי של הצינונות בכללותה ומה שעשתה עד 1967 – כינון מדינה ליהודים אחרי שרדיפותיהם הגיעו לשיאן – וגם הטקסט של הכרזת העצמאות מאפשרים לפרש את פעולתה המדינית של הצינונות בכינונה של ישראל על פי תפיסתה השוויונית. אם מהלכיה ההיסטוריים של הצינונות יוסיפו לבטא את פירושה הקנייני, כפי שהם מאז שנות השבעים של המאה הקודמת, והיא לא תכלול פרק חדש של תיקון – ייתכן שנצטרך לומר שהצינונות הייתה קניינית מראשיתה, אלא שאי-אפשר היה לממש זאת עד 1967. נוכל לומר שהכיבוש אפשר לצינונות לחשוף את "אופייה

מלאך וברקוביץ' אינם מתייחסים אל היישום ההיסטוריוני הזה של ההבחנה, אף שהוא חשוב מהיישומים שאליהם הם טורחים להתייחס. אני איני רואה דרך לפרש את פועלה של הציונות ההיסטורית אלא בדרך זו – לפחות ככל שמדובר בפועלה המדיני או הבינלאומי, שאולי צריך להבחין אותו (כפי שכבר רמזתי לעיל) מפועלה האזרחי, או הפנימי, בתוך ישראל.⁴¹ אמנם, מלאך וברקוביץ' מותחים ביקורת על היישומים שאני מיישם את ההבחנה בין שלושת טיפוסים הציונות, אך לביקורת זו יש גם היבט חיובי מבחינת מה שהתכוונתי להשיג באמצעות ההבחנה האמורה. ברמה שאפשר אולי לכנותה "רמת המטא", נראה שאחרי כל רקיעות הרגליים והפעלת הרעשנים האחרים שלהם נגד ההבחנה, הם מאמצים אותה והיא עובדת גם עבורם. אמנם מלאך חושב כי ההבחנה מייצגת הפשטות פילוסופיות המנותקות מן הממשותף ההיסטורית, וברקוביץ' חושב שדי בהבחנות המסורתיות בין ציונות מדינית, דתית ותרבותית, אך שניהם מוצאים את עצמם משתמשים בהבחנה שלי. יתרה מזו: הם עושים זאת לא רק בנוגע ליישומיה ההיסטוריוניים והסוציולוגיים כפי שראינו לעיל, אלא גם כדי לבטא את עמדותיהם הערכיות כלפי הציונות. שניהם אומרים כי הם דוחים את הציונות הקניינית, מתנגדים לשוויונית ותומכים בהיררכית. כדי לראות כמה תשומת לב

האמיתי". מובן שספרי נכתב על בסיס הנחה שקנייניות אינה "אופייית האמיתי" של הציונות ושהיא סטייה שלה מאופייית השוויוני, אבל אולי זו משאלת לב. איני יודע.

41 אשר לזירה הפנימית אכן צריך לסייג את הדברים המובאים כאן מן הספר, וזו נקודה חשובה: בזירתה הפנימית של ישראל הייתה הציונות בעיקרה היררכית, גם בתקופה שבין הקמת המדינה ל-1967 וגם בתקופה שאחר כך, לפחות עד שובו של נתניהו לשלטון ב-2009. הכרזת העצמאות של ישראל (הכרזה על הקמת מדינת ישראל, ע"ר התש"ח 1) היא ביטוי והצהרה על זכותם הקולקטיבית של היהודים בלבד להגדרה עצמית לאומית. ההכרזה מכירה בזכויות האזרחיות האינדיבידואליות השוות של ערביי ישראל, אך לא מבטאת הכרה כלשהי בזכויותיהם הקולקטיביות במדינה. בתור שכזו היא מייצרת היררכיה בין אזרחותם של היהודים לאזרחותם של הערבים במדינה. מבחינה ישראלית פנימית קיבעה הכרזת העצמאות היררכיה חוקתית בישראל בין יהודים לערבים. חוקים מסוימים שנחקקו ופסקי דין מסוימים שניתנו מאז קום המדינה לפני 1967 ואחריה חיזקו את נוכחותה של התפיסה ההיררכית והלא שוויונית הזו בין יהודים לערבים בישראל: תחילה פסקי הדין והחוקים המגבילים את הזכות לבחור ולהיבחר לכנסת למי שאינם חולקים על היהודיות הבלבדית של המדינה (ע"ב 1/65 ירדור נ' יושב-ראש ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השישית, פ"ד יט(3) 365 (1965); חוק-יסוד: הכנסת (תיקון מס' 9), ס"ח התשמ"ה 196), ואחר כך חוקי היסוד מראשית שנות התשעים של המאה הקודמת, המכריזים על היותה של ישראל יהודית (בלבד) ודמוקרטית (חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו; חוק-יסוד: חופש העיסוק). החוקים שהוצעו מאז שיבת נתניהו לשלטון ב-2009, ההולכים ונחקקים בשנים האחרונות – חוק הלאום (הצעת חוק-יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי), חוק העמותות (חוק חובת גילוי לגבי מי שנתמך על ידי ישות מדינית זרה (תיקון), התשע"ו-2016, ס"ח 1054), חוק ההדחה (חוק-יסוד: הכנסת (תיקון מס' 44), ס"ח התשע"ו 1086) ועוד – שוחקים לא רק את השוויון האזרחי בין יהודים לערבים בישראל, שלא התקיים מעולם, אלא מהווים התחלה של פגיעה בזכויות האדם של האחרונים וגם בזכויות האדם של יהודים ישראלים התומכים בציונות שוויונית או מתנגדים לציונות. כמובן זה נראה לי כי את הציונות של השנים האחרונות צריך לתאר כציונות מהותנית וקניינית לא רק בזירה הבינלאומית. צריך לתארה כציונות שזו מגמתה גם בזירה הפנימית.

הם מקדישים וכמה הבנה עניינית יש להם בנוגע לטיעונים המוסריים וההיסטוריוגרפיים הרבים המופיעים בספר בסוגיה הזו, נשאר לברוק כיצד מלאך וברקוביץ' דוחים את הציונות הקניינית ומאמצים את ההירארכית.

את המסקנה שלי שהציונות הקניינית ראויה לדחייה הם מנמקים בכך שאי-אפשר להשמיעה בזירה או בשיח הבינלאומיים העכשוויים. שניהם לא רק משמיעים את הנימוק הפרגמטי הזה כנימוקם-שלהם נגד הציונות הקניינית, הם גם מייחסים אותו לי.⁴² הספר מלא בטיעונים נגד הציונות הקניינית: טיעונים מגוונים נגד ביסוסיה המוסריים האפשריים, טיעונים מגוונים נגד ההיסטוריוגרפיה היהודית שהיא מניחה וטיעונים המעוגנים בתוצאותיה הממשיות הבלתי-נמנעות. הטיעון הפרגמטי שמלאך וברקוביץ' מייחסים לי לא מופיע בספר. לא שאני מתנגד לו – להפך; אבל בספר לא טענתי אותו. הטיעונים שלי, שאולי גרמו למלאך וברקוביץ' לייחס לי אותו, הם טיעונים על אפשרות הפיתוח של הנימוק הקנייני לכלל אוניברסלי, אפשרות העומדת בבסיס המוסריות.⁴³ האפשרות המוסרית אכן מעצבת במידה רבה תשובות לשאלות על האפשרי והבלתי-אפשרי מבחינת הפרגמטיקה של השיח הבינלאומי, אבל אני לא דיברתי על הפרגמטיקה של השיח הזה אלא על האפשרות המוסרית

42 ברקוביץ', לעיל ה"ש 1, אומר: "Gans is again correct that a claim of ownership deriving from religious belief and ancient history cannot, in the court of contemporary world opinion, defeat claims grounded in individual rights, the realities of politics, and international law". מלאך, לעיל ה"ש 22, מייחס לי בעמ' 79 מחשבה דומה: "אני מסכים עם גנז שהציונות הקניינית איננה יכולה לספק צידוק ראוי ומספק לציונות בשיח הבינלאומי העכשווי".

43 אני מתכוון לעקרון האוניברסליות לאו דווקא במונחו של קנט. אפשר להסתפק בעקרון ההכללה כפי שניסה אותו הפילוסוף הבריטי R.M. Hare. יש לי רושם שמלאך וברקוביץ' מייחסים לי את נימוק דעת הקהל הבינלאומית כנימוק שלי נגד הציונות הקניינית בגלל הדברים הללו: הקושאן שהעניק התנ"ך ליהודים על ארץ ישראל אמנם מייצר זכות, אבל לזכות הזו לא יכול להיות תוקף, אלא בעיני הקהילות הדתיות שהתנ"ך הוא כתב הקודש שלהן: יהודים אורתודוקסים ואוונגליסטים אמריקנים. לא לשווא מתעלמת הכרות העצמאות מן הקושאן הזה, שכן היא מתימרת לבטא טיעונים בעלי תוקף אנושי אוניברסלי. העובדה שמארץ ישראל הורישו היהודים לעולם את התנ"ך – בניגוד לעובדה שהתנ"ך הוריש ליהודים את ארץ ישראל – יכולה להיות בסיס לטיעון אוניברסלי, אם מנסים לבסס באמצעותה שיקול שהיהודים יכלו להסתמך עליו כשביקשו לבחור את המקום שבו יממשו את זכותם הא-היסטורית להגדרה עצמית ככל העמים ולא זכויות של בעלות יהודית על ארץ ישראל.

תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 96. דברים אלה, עם הדיון המורכב המתקיים בספר בהבחנה בין הזכות ההיסטורית כבסיס לקביעת מיקומה של הזכות הא-היסטורית להגדרה עצמית לבין הזכות ההיסטורית כבסיס לתביעות בעלות, הם דיון באפשרות המוסרית של הטיעון הקנייני ובאפשרות ההכללה (universalizability) שלו – ולא דיון באפשרות הפרגמטית שלו מבחינת השיח הבינלאומי, אפשרות שהיא עניין של סוציולוגיה פוליטית והערכת יכולות ביחסים בינלאומיים, ולא של תאוריה מוסרית.

של הטיעון הקנייני.⁴⁴ הטיעון שלדעתי הוא החשוב ביותר שהשמעתי נגד הציונות הקניינית הוא שתוצאותיה המעשיות שקולות מבחינת תפקודן לתוצאותיה של הגזענות. היא דנה את ישראל להפרה של זכויות אדם בסיסיות על בסיס יומיומי. זה הטיעון המרכזי שלי נגד הציונות הקניינית, אך מלאך וברקוביץ' מציגים את דיוני בסוגיה כאילו היה סטנוגרמה של דיון במשרד החוץ.

אחרי שהם דוחים את הציונות הקניינית, מלאך וברקוביץ' דוחים גם את הציונות השוויונית, כל אחד מנימוקיו שלו. על נימוקיו של מלאך בעניין זה לא אניב מסיבות שכבר הזכרתי: מדובר בנימוקים המבוססים על אי-הבנה של דבריי ושל הספרות הפילוסופית הרלוונטית להם. ברקוביץ' תומך בציונות ההיררכית נגד הציונות השוויונית – שוב לא באמצעות דיון לגופו של עניין בטיעונים שאני טוען לדחיית האחת ולאיימוץ האחרת. זו האסטרטגיה שלו: תחילה הוא מתייג אותי כ"ליברל שמאלני", ואחר כך הוא טוען שאני וליברלים שמאלנים אחרים לא מבינים מהו ליברליזם; הוא ממשיך לספר שליברליזם מבחין בין שוויון פורמלי שהליברליזם דורש לבין שוויון מהותי שאותו הליברליזם אינו דורש; הוא מסיים בטענה שההיררכיה לטובת היהודים ולרעת הערבים אמנם אינה עולה בקנה אחד עם שוויון מהותי אבל היא עולה בקנה אחד עם שוויון פורמלי – ומשום כך אין בעיה לתת תו תקן ליברלי לציונות ההיררכית, ולא מוכרחים מבחינת הליברליזם לקבל את הציונות השוויונית שלי. עוד הוא מציין שבציונות ההיררכית מחזיקים רובינשטיין ויעקובסון וגביוזן ואבינרי, הזוכים אצלו (בצדק לדעתי) לתואר "עמודי התווך" של ממסד השמאל-מרכז הישראלי.

ממה שאמרתי כבר מובן כי ההימנעות מהתעמתות עם הטיעונים הענייניים שהספר מלא אותם נגד הציונות ההיררכית ובעד השוויונית היא מקור האכזבה העיקרי שלי מהמהלך של ברקוביץ'; אבל ארון במהלך עצמו. אם "ליברליזם שמאלני" הוא הליברליזם השוויוני – זה שבמסגרתו מתנהל עיקר השיח ושיג בפילוסופיה ובמחשבה מדינית בקרב רוב ההוגים והחוקרים באוניברסיטאות המרכזיות של המערב בארבעים השנים האחרונות – אני מגיח שהתייג שברקוביץ' מתייג אותי, ואמירותיו על תוכן הליברליזם בכללותו, הם מבוססים.

44 קריאה זו של דבריי מצד מלאך וברקוביץ', והתעלמותם הגמורה מעיקר הספר – טעוניהם היסטוריוגרפיים, תורת-משפטיים, פילוסופיים ומוסריים – יוצרות רושם של קהות גמורה מצדם, או אי-התמצאות גמורה מצדם, בדיסציפלינה שבמסגרתה נכתב הספר. אין זו בושה לא להיות פילוסופים או להיות קהים לפילוסופיה; בושה היא לנסות לחוות דעה בדיסציפלינה שעליך לדעת שאינך מתמצא בה. יש לי רושם גם כי בהמירם את הטיעון המוסרי שלי נגד הטיעון הקנייני לטיעון פרגמטי מלאך וברקוביץ' מספקים הוכחה חיה נוספת לטענתי שרוב היהודים הישראלים הם ציונים קנייניים. בהכירם במגבלות הפרגמטיות של הטיעון הקנייני מבחינת השיח הבינלאומי, ואולי גם במגבלות פרגמטיות אחרות שלו (אין סיכוי שהערבים יקבלו אותו וצריך משום כך להכילם, כמו שאמר בנט, במעמד של "רסיס בתחת"), ישראלים מוכנים לוותר על מימוש המלא של הפירוש הקנייני. מכאן לא נובע שאין הם מאמינים בתוקפו המוסרי. המחקר של ברטל (ראו תאוריה פוליטית לעם היהודי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 236, הערת סיום 9), המייחס לרוב היהודים הישראלים את תפיסת הציונות שאני מכנה "קניינית", לא טוען שהם מבקשים לממשה במלואה; הוא טוען שהם מכירים במגבלותיה הפרגמטיות – ומסיבה זו, ולא מסיבות עקרוניות, הם מוכנים לוותר על מימושה. מכך לא נובע שלא לאורה הם מפרשים את צדקת הציונות.

היו הוגים כמו פרידריך האייק או רוברט נוזיק שלא ספק שייכים למסורת הליברלית ומתאפיינים במאפיינים מרכזיים שלה כמו הדגשת ערכי החירות והאינדיבידואליזם, ואכן אפשר לסווגם כימנים מפני ששוויון מהותי בין פרטים לא נחשב בעיניהם ערך חשוב דיו. אולם, עיצובה של ישראל על בסיס הציונות ההיררכית אינו תוצר של שוויון פורמלי. היא תוצר של חוקים או הכרזות בעלות תוקף משפטי המניחים שראוי לייצר אי-שוויון מהותי בין יהודים לערבים בישראל – ההכרזה הנותנת למדינה את שמה, חוק הדגל, חוק ההמנון, חוק ימי המנוחה, חוק השבות ועוד. ייתכן שחוקים אלה צודקים או לפחות מוצדקים. בספרי אני טוען לצדקתם תוך סיוגם. אולם, מה שחשוב להדגיש הוא שהשאלה אם הם צודקים או לא היא שאלה של צדק מהותי ולא של שוויון פורמלי, כפי שברקוביץ' סבור.⁴⁵

יש לי רושם שברקוביץ' מבלבל בין שתי הבחנות: ההבחנה בין שוויון פורמלי לשוויון מהותי וההבחנה בין ליברליזם עיוור צבעים לליברליזם רבי-תרבותי. הראשונה קשורה בפירושים שונים של ערך שלטון החוק, ערך שפרידריך האייק אכן עסק בו; השנייה קשורה במחלוקת פנימית בין שני טיפוסים של ליברליזם "שמאלני" או שוויוני (וכלל לא במחלוקת בין ליברליזם "שמאלני" ל"ימני"). לפי הענף עיוור הצבעים של הליברליזם השוויוני, חברי מיעוטים תרבותיים אמורים לממש את זהותם התרבותית במסגרת חירויות ליברליות כמו חופש ההתאגדות, חופש הדת וחופש העיתונות, בלי לקבל מהמדינה תמיכה חוקתית, משפטית וכלכלית. לפי הענף הרבי-תרבותי של הליברליזם השמאלני (או הלאומיות האתנר-תרבותית הליברלית),⁴⁶ לא די בחירויות הליברליות הנזכרות, ומיעוטים תרבותיים מסוימים – שאפשר לכנותם "מיעוטי מולדת" – זכאים לתמיכה חוקתית, משפטית וכלכלית דומה לזו שמקבלים הרוב או מיעוטי מולדת אחרים במדינה. לעומת זאת, מיעוטי מהגרים אינם זכאים לזכויות חזקות כאלה.⁴⁷ בדברו על "שוויון פורמלי" נראה לי כי ברקוביץ' חושב על הליברליזם עיוור הצבעים, ועל ישראל הוא חושב כנראה באופן שבו חושבים עליה הציונים ההיררכיים שהוא תומך בהם – גביון, רובינשטיין ושלמה אבינרי. כולם חושבים על ישראל כאילו הייתה גרמניה, היינו: מדינה שאין בה מיעוטי מולדת אלא מיעוטי מהגרים בלבד. מבחינתם של ברקוביץ' והציונים ההיררכיים, היהודים בישראל הם כמו הגרמנים האתניים בגרמניה, ואילו את הערבים בישראל הם תופסים כאילו היו אזרחים גרמנים ממוצא תורכי (ולא, למשל, כמו דוברי האיטלקית בשווייץ).

לכל זה אין כמובן שום קשר עם המציאות בישראל ובגרמניה ועם ההבחנה בין שוויון פורמלי לשוויון מהותי; גם אין לזה קשר להבחנה בין ליברליזם שמאלני וליברליזם לא

45 הספר שלי כולל, בין השאר, דיון בהצדקות אפשריות כאלה ובהשלכותיהן המעשיות, אם כי לא עיבדתי אותן בנוגע לכל החוקים הנזכרים כאן.

46 זה שקיבל תנופה עם עבודתו של ויל קימליקה; ראו בעיקר Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (1995).

47 חשבו על דוברי הגרמנית, הצרפתית, האיטלקית והרומנש בשווייץ כנגד השוויצרים ממוצא יהודי, סרבי או אוקראיני. האחרונים רשאים לשמר את תרבותם באופן אישי באמצעות החירויות הליברליות הרגילות (חירויות ההתאגדות, הביטוי והדת) ולפעמים גם באמצעות חוקים המחריגים אותם מחוקים שאחרים כפופים להם (למשל, חוקים המחריגים יהודים מחוקים המגנים על שחיטה הומנית כדי שיוכלו לשמור על כשרות). הם לא נוכחים כקולקטיב ברמת המשפט והחוק של המדינה.

שמאלני, שכן הוויכוח בין הליברליזם עיוור הצבעים לליברליזם הרב־תרבותי וללאומיות הליברלית הוא כאמור ויכוח בתוך הליברליזם השמאלני – זה המעניק ערך שווה לחירות ולשוויון, בניגוד לזה המעניק לחירות מקום מרכזי ואולי אף בלעדי. בתוך הליברליזם השוויוני, דווקא הליברליזם הרב־תרבותי והלאומיות הליברלית – ולא הליברליזם עיוור הצבעים שברקוביץ' מתכוון אליו בדברו על השוויון הפורמלי – נחשבים לעמדות הימניות.⁴⁸ כפי שאפשר לראות בהרבה מהדברים שכתבתי במסגרת הספרות הכללית של הליברליזם הרב־תרבותי והלאומיות הליברלית (להבדיל מספריי הספציפיים על הציונות), עמדי בוויכוח זה היא הלאומית ביותר בקשת העמדות האפשריות במסגרתו. פרק שכתבתי לאחרונה ל־ *Oxford Handbook of Citizenship* מתמצת זאת בבחירות.⁴⁹

אני מוכרח להודות שכל עניין התייגים הזה הוא לי לזרא. לא חשוב לי, וגם לא חשוב בכלל, אם ברקוביץ' מזהה אותי כליברל ואם הוא מעדיף לזהות את הליברליזם שלי כשוויוני או כשמאלני. בהקשר של הדיון בציונות גם לא חשוב לי אם צריך לזהות את הליברליזם השוויוני עם הליברליזם בכללותו או שיש עוד סוגים של ליברליזם. מעניינות אותי מסקנות המוסר המדיני שנחוץ לגזור בעניינן של זכויות לאומיות ותרבותיות בכלל, וזכויות היהודים והפלסטינים בארץ־ישראל/פלסטין בפרט, כתוצאה מאיזון ראוי בין ערכי החופש, השוויון וכבוד האדם. זה הדבר שבמסגרתו טענתי טיעונים בספרי. חטאו (האקדמי) הבסיסי של ברקוביץ' הוא לא בלבולו בלמדנות שבמסגרתה הוא עוסק בהענקת תווי תקן (למדנות הליברליזם), אלא בכך שהוא מבלבל את מחויבות החוקר שצריכה להיות לו לטיעונים ענייניים עם שאלות על אודות זכויות לתווי תקן.

ה. אינטלקטואלים, טריבונלים והציונות: על רשימתו של אסף שרון

כאמור, ענייני העיקרי בספר היה להתוות מפות דרכים למוסר המדיני העתידי של ישראל על יסוד המקורות הפנימיים של הציונות ועל יסוד הבחנה בין אפשרויות פירוש פילוסופיות, היסטוריוגרפיות ומוסריות שונות של הלאומיות היהודית הזו – וההתנגדויות לה מראשיתה ועד היום. אסף שרון בונה את רשימתו סביב מיצוב ספרי במסגרת מה שהוא מאפיין כאתגר הכפול שתופעת הלאומיות, ולפיכך גם הציונות, מעמידה לאינטלקטואלים: מצד אחד "הכרה בממשות ובכוח של הלאומיות כמוטיבציה פוליטית מרכזית", ומהצד האחר התמודדות עם הסכנות הכרוכות בעובדה זו.⁵⁰ הוא מעיר כי התגובה המסורתית של פילוסופים מדיניים, חוקרים ואינטלקטואלים אחרים לאתגר הכפול הזה היו אחת משתיים: התייחסות מבטלת על בסיס תחזיות בדבר היעלמותה – תחזיות שמאז המאה התשע־עשרה מתבררות כל פעם מחדש כתחזיות שווא, או התעלמות מהסכנות שהיא צופנת, "מהאסונות ומהעוולות שהיא מביאה עמה כמעט תמיד".⁵¹ לדעתו נפלו בפחים האלה גם סוציאליסטים וגם ליברלים, גם עד

48 ראו בחיבורי המוזכר בה"ש הבאה.

49 Chaim Gans, *Citizenship and Nationhood*, in THE OXFORD HANDBOOK OF CITIZENSHIP (Rainer Baubock et al. eds., forthcoming 2017).

50 אסף שרון "אתגר הלאומיות: על 'תאוריה פוליטית לעם היהודי' מאת חיים גנז" בכרך זה, בעמ' 55.

51 שם.

אמצע המאה העשרים וגם מאז, וכי נפילה זו מאפיינת גם את התגובות של אינטלקטואלים ישראלים לצינונות. בהתכוונו למי שדנתי בהם כפוסט-ציונים מצד אחד וציונים היררכיים מצד שני, גם הם מתחלקים לדעתו לכאלה הרוחים באופן גורף את צדקתה של הצינונות ומזמינים "התבוססות באשליות אוטופיות גם במחיר של שימור המצב הקיים",⁵² ומצד שני לכאלה המחפים "על עוולותיה בהצדקות תאורטיות עקרוניות (בעיניי – קלושות על פי רוב)".⁵³ שרון סבור שעבודותיי על הלאומיות והצינונות אינן נופלות באף אחד מהפחים האלה. אולם, באשר לעבודה על הצינונות, בעוד ביקורתי על מבטליה הפוסט-ציונים נראית לו "אפקטיבית", ביקורתי על מי שמעניקים לה חיפוי – האינטלקטואלים שכיניתי "היררכיים" – היא מוצלחת פחות.

הניתוח של שרון לאתגר הכפול שהלאומיות בכלל והצינונות בפרט מעמידות לפני אינטלקטואלים בכלל ולפני מי שעוסקים במחשבה מדינית בפרט נראה לי רב-חשיבות; גם איני יכול שלא להסכים לאופן שבו שרון ממקם את עבודתי במסגרת הניתוח הזה. אולם, השבח שלו על ייחודה של הימנעותי מליפול בפח היחס המבטל כלפי הלאומיות והצינונות ובפח החיפוי עליהן נראה לי קצת מוגזם ככל שמדובר בלאומיות ככלל. תאורטיקנים מערביים ליברליים רבים, אם כי לא כולם, חדלו מזמן להתייחס בביטול גמור אל הלאומיות. מחברים ישראלים או ישראלים לשעבר לקחו חלק חשוב בשינוי הזה שחל בספרות המחקר הליברלית על אודות הלאומיות, ובעניין זה רק הצטרפתי אליהם.⁵⁴ אשר לסייג ששרון מציב לשבחיו באשר לטיפולו בחיפוי שהציונים ההיררכיים מעניקים לצינונות – הוא מסביר אותו בטענה שבמקום להתמקד בעיקר בבעיה המרכזית של עמדתם, "האי-שוויון (שמבנה עמדה זו) בין יהודים לאזרחים שאינם יהודים במדינת ישראל", אני מבקר אותם על כך "שהם אינם מבססים [...] את זכותם המוסרית של היהודים להתיישב בארץ ולכונן בה קהילה פוליטית".⁵⁵ כמו כן הוא סבור שממש כמותם אני איני מציע פרוגרמה לתיקונה של הצינונות ולתיקונה של ישראל, בגלל שכולנו שבוים ב"תמונה של הפילוסופיה הפוליטית כבית המשפט [...]"⁵⁶ – ועובר לתיאור נרחב למדי של כשלי טיעוניהם של הציונים ההיררכיים בכלל ושל רות גביון בפרט בהצדקות שהם מספקים לפריבילגיות היהודים יחסית לערבים בישראל.⁵⁷

כפי ששרון טוען, אין לי ספק שכשלי הטיעונים של הציונים ההיררכיים, שעל בסיסם הם מבנים אי-שוויון בין יהודים לערבים בישראל, ראויים להיות מוקד הדיון באינטלקטואלים הציוניים האלה הרבה יותר מהבעיות המתעוררות עקב הדיון שלהם בכיסוס זכותם המוסרית של היהודים להתיישב בארץ-ישראל. בעיקר בגלל אי-השוויון הזה שהם מבנים בין יהודים לערבים, ובגלל חשיבות הבלטתו, הפרדתי את עמדתם מעמדת – אף שגם פירושם לצינונות

52 שם, בעמ' 63.

53 שם, בעמ' 56.

54 ראו Joseph Raz & Avishai Margalit, *National Self-Determination*, in JOSEPH RAZ, *ETHICS IN THE PUBLIC DOMAIN: ESSAYS IN THE MORALITY OF LAW AND POLITICS* 125 (rev. ed. 1994); Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (1993). אני הצטרפתי אליהם עם הספר NATIONALISM, לעיל ה"ש 14.

55 שרון, לעיל ה"ש 50, בעמ' 58.

56 שם.

57 שם, בעמ' 59-61.

וגם זה שבבסיס הציונות השוויונית מציבים את זכות ההגדרה העצמית הלאומית כאבן הראשה בהצדקת הציונות. אם שרון מתכוון לטעון שבתאוריה פוליטית לעם היהודי היטשטש המוקד הזה, אולי הוא צודק; אבל מכך לא נובע שמוקד הדיון שלי בציונים ההיררכיים אינו האי־שוויון שהם מבנים אל תוך המעמד היחסי של היהודים והערבים בישראל. פרקים ג' וה' בציונות שוויונית עוסקים באי־שוויון זה.⁵⁸

פרקים אלה בציונות שוויונית הם בסיס למענה גם לטענה של שרון שכמו הציונים ההיררכיים גם אני איני מציע פרוגרמה לתיקונה של הציונות ולתיקונה של ישראל, ולטענתו שעבודתם ועבודתם דומה לזו של בתי משפט. שרון מדבר בעיקר על התיקונים הנחוצים בפרוגרמה של ישראל באשר למעמד הערבים או הפלסטינים אזרחי ישראל של גבולות 1967 יחסית לזה של היהודים. בעניין זה הוא טורח לבקר ארוכות את כתיבתה של רות גביון, ביקורת המוספה נקודות חשובות לביקורת שביקרתי אותה בספריי.⁵⁹ רות גביון אכן לא מציעה פרוגרמה לתיקון מעמדם החוקתי של הערבים אזרחי ישראל, אולם בספרים שלי מוצעת פרוגרמה כזו. היא מתמזה בקיום שוויון חוקתי בין יהודים לערבים בישראל של גבולות 1967, בעלת רוב יהודי, לא רק במישור הזכויות האינדיבידואליות אלא אף במישור הזכויות הקולקטיביות. אני מציע שם להחריג מהשוויון הקולקטיבי הזה שני תחומים: ביטחון והגירה. אני טוען בספריי שאפשר להצדיק אי־שוויון זמני בתחומים אלה עד שיפוגו השיקולים שבגללם הוא מוצדק: שיקולים הנובעים מהיסטוריית הסכסוך היהודי־ערבי; מהעובדה שמדובר בשני צדדים שלא רק שיש ביניהם היסטוריית דמים, אלא אף שלילה הדדית של הלגיטימיות של עצם נוכחות הצד השני כקולקטיב בטריטוריה ששניהם רואים בה את מולדתם הלאומית; ומנחיתותם המספרית של היהודים מבחינת הדמוגרפיה האתגר־תרבותית של המזרח התיכון. את המדינה שתתקיים אם תתמשש הפרוגרמה הזו אני מכנה "יהודית בעיקרה", בניגוד לתפיסה של הציונות המיינסטרימית, הרווחת גם בבתי המשפט של ישראל, שלפיה ישראל היא יהודית לא רק בעיקרה אלא היא "יהודית בלבד". ההצעות הפרוגרמטיות האלה – שכמובן איני יכול לנמקן ולפרטן כאן אך הן מנומקות ומפורטות בספריי – עומדות, לדעתי, בקריטריונים ששרון סבור כי הנמקתה של גביון לעמדתה ההיררכית לא עומדת בהם.

58 נראה לי שהיו לי שני נימוקים טובים לצמק את הדיון בתאוריה פוליטית לעם היהודי בחיסרון המרכזי של הציונות ההיררכית: אי־השוויון שתפיסת הזכות להגדרה עצמית שלהם יוצרת בין יהודים לערבים בישראל, ולהרחיב שם את הדיון בעובדה שטיעוניהם חסרים ופגומים בשאלה מרכזית אחרת ביחס לצדקת הציונות, הצדקת מימוש הזכות היהודית להגדרה בארץ־ישראל דווקא. הציונות הקניינית – ופחות הציונות ההיררכית – מטילה על ישראל והיהדות בעיקר את מה ששרון מכנה בצדק ברשימתו "חרפה מוסרית". מאחר שאת השאון האקדמי שבחסותו הציונות הקניינית מקדמת את החרפה הזו יוצרת לא רק הציונות ההיררכית אלא גם הפוסט־ציונות, ומאחר שלא דנתי בציונות שוויונית כלל בפוסט־ציונות ובציונות הקניינית, היו לי גם סיבות מוסריות וגם סיבות של חלוקת עבודה להתמקד בספר האחרון בעיקר בציונות הקניינית ובפוסט־ציונות כיריבותיה העיקריות של הציונות השוויונית, ובאשר לציונות ההיררכית – לעסוק בחסרונותיה שבהם לא עסקתי בפרקים ג' וה' של ציונות שוויונית.

59 שרון, לעיל ה"ש 50, בעמ' 59–61.

אחת הסיבות שבגללן נראה כי שרון מייחס לי הימנעות מהצעת פרוגרמה לתיקונה של ישראל של גבולות 1967, אף שאני מציע פרוגרמה כזו, קשורה לסברתו כי "[...] ביסוד הדין של גנז והפולמוס שלו עם עמדות מתחרות עומדת תמונה של הפילוסופיה הפוליטית כבית המשפט [...]".⁶⁰ לדעתו בתי המשפט עוסקים רק בחריצת משפט על העבר ואינם מספקים פרוגרמות לתיקון המצבים שיצרו הסכסוכים שהם פוסקים לגביהם. אם אכן מה שתיארתי כתשובותיי לשאלות הפרוגרמטיות המעניינות את שרון הן תשובות לשאלות האלה, הדימוי של עבודת בית משפט שעל יסודו ממשיך שרון את עבודתי לעבודת בית משפט לא תואם את עבודתי כפי שהיא מופיעה בפועל בספריי. אולם, נראה לי כי שרון טועה לא רק בהצגת תמונת עבודתי בנקודה זו; הוא טועה גם בתמונה שיש לו על עבודתם של בתי משפט. אין זה נכון שבתי משפט אינם מספקים פרוגרמות לתיקון מצבים שיצרו הסכסוכים שבהם הם פוסקים. בתי משפט פליליים מתקנים מצבים כאלה בענישה ובדרכים אחרות; בתי משפט אזרחיים עושים זאת באמצעות סעדים אזרחיים; בתי משפט העוסקים בשאלות מנהליות וחוקתיות עושים זאת באמצעות סעדים מנהליים וחוקתיים; בתי משפט של דיני אישות עושים זאת באמצעות התוויה של הסדרי גירושין וכולי.

בסופו של דבר יוצא אפוא שאולי שרון צודק בכל זאת בהמשלה של עבודת המחשבה המדינית שלי על אודות הציונות לעבודת בית משפט, אבל הוא צודק מסיבה הפוכה לזו שבגללה הוא מציע את המשל הזה. הוא מציע אותו מפני שלדעתו גם בתי משפט וגם עבודתי אינם מציעים פרוגרמות לתיקון המצבים שיצרו סכסוכים שהם פוסקים בהם או מנתחים אותם – והדימוי הוא נכון מפני שגם פסיקת בתי משפט וגם עבודת הניתוח שלי כוללות פרוגרמות כאלה.

