

תוכן העניינים

9	הקדמה
	שער ראשון: בין האוניברסלי והלאומי
25	חדוה בן-ישראל – שיפוט מוסרי בחקר הלאומיות
45	חיים גנז – הערכים: שלוש ציוניות והביקורת הפוסט-ציונית
	אליעזר דון-יחיא – בדרכי שלום או בכוח הזרוע? תפיסות של
63	לאומיות ומוסר בציונות הדתית מראשיתה ועד לקום המדינה
	שער שני: מנהיגים והוגים בציונות
	יצחק קונפורטי – מדינה אתנית או אזרחית בחזונו של הרצל
101	ואחד-העם
	אריה נאור – "שם ירווה לו משפע ואושר" –
123	על יחסו של זאב ז'בוטינסקי לערבים בארץ ישראל
143	משה הלינגר – לאומיות, דת ומוסר במשנתו של ישעיהו ליבוביץ
	גבי שפר – משה שרת: גישתו המוסרית בסוגיית הסכסוך
177	הישראלי-ערבי
	שער שלישי: זרמים וגישות בציונות
	יוסף גורני – מוסר מעמדי ואינטרס לאומי במציאות מדינית
197	משנתה בארץ ישראל, בשנים 1908-1948
	שלום רצבי – "שליטת מדינת האומה": בין חנה ארנדט לבובר
213	ואישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" ובאגודת "איחוד"
	אביבה חלמיש – "השומר הצעיר" והשאלה הערבית: התמודדות
251	פוליטית וחינוכית עם דילמות קיומיות ומוסריות
	שער רביעי: עט ואתיקה ציונית?
271	דן לאור – דילמות של "לאומיות ומוסר" בכתביו של נתן אלתרמן
281	יוחאי אופנהיימר – עלייתו ונפילתו של השיח המוסרי
305	נורית גרץ וגל חרמוני – מלחמה, שואה וגירוש

שער חמישי – אתיקה, מוסר וצדק בשיח הציבורי
אוריאל אבולוף – "קיר-ברזל וקורי-עכביש": האתיקה הציונית

329

והשאלה הערבית

יעקב בר-סימן-טוב – צדק ומוסר בתפיסת השלום של ישראל

351

בתהליך השלום עם הפלסטינים

365

על המחברים

הקדמה

נפיצותה של האתנו־לאומיות היא מסימני המודרניות. זוהי נפיצות תרתי־משמע, שכן האתנו־לאומיות נפוצה בה־כמידה שהיא נפיצה, שכיחה ומתוחה בעת ובעונה אחת. אף כי הורתה בעידן הנאורות, בבקשת הדעת והחירות האנושית, נכרכה הלאומיות באלימות כמעט מראשיתה. מלחמות נפוליאון ומלחמות העולם, רציחות־עמים ואפליה גזענית – זוועות אלה ואחרות יחסו ללאומיות בכלל ולגרסתה האתנית בפרט. מבשריה ונושאי־דגלה של הלאומיות לא התחמקו מתשובה; ההיסטוריה של האומה היא גם ההיסטוריה של השיח המוסרי הלאומי, שיח ציבורי שחרג מכותלי מגדל־השן, וביקש לברר את הטוב והרע שבבניין אומה ומדינה. שיח זה לא פסח על המפעל הציוני. מאה שנים לאחר "אביב העמים" נוסדה מדינת היהודים והציבה אתגר עדכני, סבוך מתמיד, לאתיקה של האתנו־לאומיות. ציונים ומתנגדיהם כאחד לא חדלו לעמוד על "צדקת הדרך" וההולכים בה.

בקובץ זה ביקשנו להתחקות אחר השיח המוסרי הציוני על גלגוליו ורבדיו, לפענח את התמורות שחלו בו ולשרטט את דיוקנם והגותם של העושים במלאכתו.

אתנו־לאומיות: אוטונומיה ושברה ?

קהילה אתנו־לאומית, ככל קהילה אנושית, אינה שוכנת "מעבר לטוב ולרע", אינה יכולה להיות א־מוסרית, קל וחומר אנטי־מוסרית. המוסר טבוע בה בהכרח, בצורך לפענח את הטוב והרע וללמד זכות או חובה על האומה. הַכְרִיחַ הַתִּיכּוֹן לפענוח היסוד האתי־פוליטי של האתנו־לאומיות טמון במושג וברעיון ה"אוטונומיה", התחיקה העצמית. קו פרשת־המים המוסרי עובר במקום בו תפסה המודרניות את מקומה של המסורת. הדת לא סיפקה עוד את צרכיו המשתנים במהירות של האדם המודרני. את מקומה של המטאפיסיקה תפסה הפיסיקה, והפרט נזקק לעוגנים חדשים להבניית זהותו והבנת משמעות קיומו. מגדל־בבל ננטש מחדש, אך עתה לא בצו האל, אלא מכוח האדם שבחר להיות עם. המהפכה המהוללת בבריטניה (1688-1689) והמהפכה הצרפתית (1789-1799) התמירו את "ריבון העולמים" ב"ריבונות עממית": הסמכות הלגיטימית לשלטון ולמשפט נשללה מהאל והועברה לידיו של העם. האתניות הפכה לאתנו־לאומיות, והמדינה סיפקה בסיס לפטריוטיזם אזרחי. לא עוד "האחר"

האלוהי או השליט מטעמו; עתה היה זה ה"עצמי" שדרש עצמאות נורמטיבית: אוטונומיה.

להלכה שילבה הקריאה המודרנית לאוטונומיה את הטוב שבכל העולמות. ככלות הכול, מראשית נכרכה לא רק בצמיחת הנאורות המדעית ובהתהוותה של המסגרת המדינתית-טריטוריאלית, אלא גם בהיווצרותו של הליברליזם הדמוקרטי, האוניברסלי. האתנו-לאומיות נתפסה כנתיב מרכזי, ולפרקים חיוני, במימוש חירותו הטבעית של האדם. פוליטית, אוטונומיה אינה אלא "זכות ההגדרה העצמית": האתיקה האוניברסלית של ביטוי ה"עצמי" הפרטי והקיבוצי. זכות זו היא כפולה והדדית. "כפולה" שכן הזכות היא לזהות אישית ולהישרדות קיבוצית גם יחד: זכות האדם לברור בעצמו ולעצמו את בסיס השתייכותו החברתית וזכות העם להכריע בדבר צביונו הפוליטי. "הדדית" שכן שתי זכויות אלה אמורות להיות מנת-חלקם על "העצמי" ו"האחר" כאחד. דא עקא שבעולם המעשה הפך לעתים חלום האוטונומיה לסיוט. רבות התנועות שבשם הזכות להישרדות הקולקטיב שללו את הזכות לזהות מהפרט, ולמצער ביקשו לעצמן זכויות אלה בשעה ששללו אותן מפרטים ומעמים אחרים. בכך ניתצו את היסוד האתי של עיקרון האוטונומיה, ופתחו פתח לשיבה אל תחיקת-האחר, "הטרונומיה", או היעלמות המוסר, "אנומיה".

השיח המוסרי של האומה המודרנית מתחולל בין אימת-האנומיה למשאלת-האוטונומיה. אומות, ובפרט כאלה הרואות לנגד עיניהן את אפשרות כליון, אינן מסתפקות בכפוי וברצוי; הן מבקשות את הראוי – את יצירתה של לגיטימציה נורמטיבית לזהות הקיבוצית, לסמכות הפוליטית, למדינה העצמאית ולמדיניותה המעשית. בשעה שכפיה נשענת על הכרח והכנעה, ותועלתנות מבוססת לרוב על התמקחות, הלגיטימציה הנורמטיבית מושתתת על תהליך דיאלקטי הכרתי-חברתי מתמשך, הנועד ללמד על הקיום האתנו-לאומי זכות וטעם. אומות מחרות-מחזיקות אחר סנגורן המובהק ז'אן ז'אק רוסו, "החזק לעולם אינו חזק דיו כדי לשלוט, אלא אם הוא מתרגם את כוחו לזכות ואת הציות לחובה מוסרית". השיח האתי-אתני מטעים כי המגרעות המוסריות שנמצאו באתנו-לאומיות אינן מהותיות ומהותניות. לאומיות אינה אלימות או בהכרח לאומנות. לאומיות אינה הורתה של הגזענות יותר מכפי שהפטריוטיזם האזרחי חולל את הפשיזם, והסוציאליזם את הקומוניזם הסטליניסטי או המאוסיסטי. אלה כן אלה הן גלגול פסול, אך לא בלתי-נמנע, של עיקרון אוניברסלי נכון למעשה אנוכי. זאת ועוד, מחוזות פוסט-לאומיים לכאורה, ואירופה בראשם, אינם מבטאים את חורבנה של הלאומיות. להיפך: הגיאופוליטיקה של אירופה החדשה משרטטת את נצחונה המובהק, המוסרי והמעשי, של האתנו-לאומיות, שכן רק לאחר שהכירה היבשת בנפיצותה של התופעה ושרטטה מחדש את גבולותיה, זכתה

בשולם. כך מתהפכת הקערה המוסרית על פיה: האתנו-לאומיות הופכת ממשאלת-מוות לצורחיים.

השיח הציוני: באין חזון ייפרע עם?

אם הוקעת האתנו-לאומיות שאבה עדותה ההיסטורית מאירופה של המחצית הראשונה של המאה העשרים, היו אלה שלל סכסוכים אתניים עקובים מדם. ברחבי-העולם כולו, שמילאו תפקיד דומה במחצית השנייה של המאה ולאחריה. המקרה הציוני והסכסוך היהודי-ערבי היו למוקדים של שיח מוסרי חדש-ישן. האם ישנו עם יהודי? האם מוצדקת מדינת היהודים ומדיניותה? שאלות אלה היו לשדה-הקרב, לשדה-השיח, המוסרי המרכזי בבירור הלגיטימציה של האתנו-לאומיות בשלהי העידן המודרני. צחצוחי-המילים, בלב מחול החרבות והחרדות של הסכסוך היהודי-ערבי, יכריעו לשבט או לחסד את עתידה של האתנו-לאומיות בעולם כולו. ההגות הציונית מכילה עד להתפקע את המתח בין האוניברסלי לפרטיקולארי, בין ליברליזם סוציאלי-דמוקרטי לאתנו-לאומיות יהודית. והיא עושה זאת, לעתים קרובות, מתוך מודעות עצמית גבוהה לגודל השעה ולכובד הקושיה.

ב"קיר ברזל" שבנתה ביקשה הציונות לטעת, בינות לְבָנִים של כוח צבאי וכלכלה איתנה, מלט ערכי, המלמד זכות וטעם על הקיום היהודי הריבוני. "הרגש הלאומי הוא סיבת קיומנו", כתב אחד-העם, "אבל לבנו... אינו מוצא מרגוע בידיעת הסיבה בלבד. הוא מבקש גם תכלית לקיומנו... [על היהודי לדעת] שהוא חי וסובל לא רק מפני שאינו יכול למות אלא מפני שהוא צריך לחיות". שנים אחר-כך, עלה הקושי הרם שבו נתקלה מלאכת הכשרת המצע הנורמטיבי לציונות בדבריו של אליהו גולומב, בכיר מפקדי ה"הגנה", שב-1944 איבחן ש"בחלק מן הנוער העברי תוסס הפקפוק בצדקת בואנו ארצה, בצדקת הציונות... אותו ספק בצדקת מפעלנו. זהו אחד מן הדברים המסוכנים ביותר... ואם לא תהיה לנו תחושת הצדק לבוא לארץ שוממה, שיש בה מקום להתפתחותו של עוד עם – יחסר לנו גם הכוח לבצע את המפעל [הציוני]". וכך גרס גם בן-גוריון, שהרבה להביא מדברי משלי, ש"באין חזון ייפרע עם", וכך גם, בחטף אופייני, הגיבה, כמחצית יובל מאוחר יותר, ראש הממשלה גולדה מאיר ל"מכתב השמיניסטים": "אני מזועזעת שיש מטילים ספק בצדקתנו".

אותו פקפוק עצמי ביסוד האתי-פוליטי של הפרויקט האתנו-לאומי עודנו ניצב בלב השיח הציוני בן-זמננו. בקובץ זה אנו מבקשים להתוות את דרכו ולתהות על עתידו.

שורה ארוכה של שאלות מלוות את תולדותיו של השיח המוסרי הציוני. האם תנצח (או אולי כבר ניצחה) הציונות בזכות הכוח או מכוח הזכות? היו שטענו כי

אם העימות בין היהודים לערבים הוא משחק אלים שסכומו אפס, היה זה בעיקר בזכות הכוח הציוני העודף שהחזון הציוני התממש. אחרים ראו ביכולתו של הישוב העברי להצמיח מתוכו עדיפות חומרית ביטוי לחוסן רוחני, לדבקות בצורה־הקיום האתנו־לאומי. השיח המוסרי לא נותר קבוע בזמן. אם עד הקמת המדינה התמקד בשאלת הזכות היהודית להתיישבות ולריבונות בארץ (או עליה) לנוכח האתגר הערבי פלסטיני, הרי שלאחר המלחמה נסב השיח סביב הסכסוך הבין־מדינתי הישראלי־ערבי. כיבושי 1967 העתיקו את השיח המוסרי לשאלת הזכות לשלוט באחר ובהגדרתו של אותו אחר – האם מדובר בעם אחד בעל זכות הגדרה עצמית מקבילה לזו היהודית? האם וכיצד פוגע הכיבוש בציונות: האם באיום על עצם הקיום, בדחיקתה של המדינה היהודית אל תהום של כליה פיסית? האם בשמיטת הקרקע המוסרית מתחת לרגליה, בשחיקת איכותה המוסרית של הציונות? ואולי מבטל הכיבוש את תהודתו האוניברסלית של הרעיון הציוני, את עלייתו בקנה אחד עם משפט־העמים? שאלות אלה ממשיכות ללוותנו עד היום, אך אפשר כי בעקבות האינתיפאדה השנייה שב הגלגל המוסרי לימי־בראשית, לתהיות על עצם זכותה של מדינה יהודית כלשהי, יהיו גבולותיה אשר יהיו, להתקיים במרחב המזרח־תיכוני. ולנוכח שאלות חודרות אלה לא ניתן אלא לתהות – מה הקנה לשיח המוסרי בולטות כה מובהקת במקרה הציוני: האם המורשת היהודית? ההגירה וההתיישבות? הכיבוש והגירוש? האימים הקיומיים? בין כך או אחרת, קשה לדמיין את הציונות בלעדי השיח המוסרי, ואבחנו הוא מפתח להבנתה.

בקובץ זה חמישה שערים. בשער הראשון מובא מבט קונספטואלי על לאומיות ומוסר אוניברסלי, ועל מקורות השיח המוסרי בזרם המרכזי של הציונות ובציונות הדתית בשאלה הערבית.

במאמרה "שיפוט מוסרי בחקר הלאומיות", עמדה חדוה בן־ישראל על התפתחות השיח המוסרי במהלך חקר הלאומיות כתופעה היסטורית, בקרב הוגי דעות, היסטוריונים, מדעני חברה ופילוסופים. מסקנתה היא כי יש להפריד את שאלת הלאומיות מן השיפוט המוסרי על משטרים רעים. לדבריה, הלאומיות חדלה לתפקד כאידיאולוגיה כוללנית השואפת לשנות את העולם ומדינת הלאום שרדה כדפוס השולט בעולם, לא הודות לערך מוסרי הטבוע בה אלא מפני שהיא סבירה מבחינה דמוקרטית כמבטאת את זהותו ורצונו של העם. רוב האנשים בדמוקרטיות תרבותיות מפנימים ומכבדים כיום את הזהות התרבותית והלאומית לתוכה נולדו וחונכו, ועם זאת רואים עצמם חופשיים גם לתת קדימות לזהויות אחרות. הם אינם מציבים את האומה מעל להומניזם, למוסר, לצדק או לדת. הבעיה המוסרית העיקרית הכרוכה בלאומיות בימינו היא כיצד מתייחסות

מדינות לאום למיעוטים בתוכן. כפיית התבוללות נתפסת היום כבלתי מוסרית, ומחיקת הזהות התרבותית של מדינה לטובת משטר ניטרלי לתרבויות כל הקבוצות בתוכו, כולל קבוצת הרוב, היא בלתי מציאותית. הפתרון הוא בפשרה: צירוף שקול ומדוד של זכויות אזרח שוויוניות, הכרה בזהות התרבותית של מיעוטים ובזכויות הנובעות ממנה, והכרה באחריות כלפי מוסדות בינלאומיים לבצוע מחויבויות אלה. לדעת בן-ישראל, השאלה באיזו מידה ניתן לשלב אוטונומיה למיעוטים עם שוויון הזדמנויות על ידי חינוך אחיד היא בעיה מוסרית ופוליטית אמיתית של מדינת הלאום, שעדיין לא נפתרה.

חיים גנו בוחן במאמרו "הערבים: שלוש ציוניות ופוסט-ציונות", שתי תפיסות הרווחות בזרם המרכזי של הציונות ומציע שלישיית במקומן. האחת היא קניינית ובהתאם לה נתפס מעמד היהודים בארץ ישראל כמונחים של דיני הקניין. לפי פירוש זה הציונות הייתה והינה תנועה להחזרת החזקה הפיזית של היהודים בארץ שהם בעליה למן הזמן העתיק. פירוש זה מוצא לפועל על ידי המדינה, לרבות במעשה ההתנחלויות. התפיסה השנייה היא היררכית ומתבססת על פירוש הגמוני של הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית של עמים. בהתאם לפירוש זה הזכות להגדרה עצמית היא זכות למדינה המעניקה יתרונות לעם שהמדינה מזוהה עמו. פירוש זה רווח בקרב אנשי אקדמיה בתחומים של מדינה ומשפט. במקום שתי גרסאות אלו גנו מציע תפיסה שוויונית. בהתאם לה מוצדקים מהלכיה ההיסטוריים של הציונות לא על בסיס צדק קנייני אלא על בסיס צדק חלוקתי בין אומות שראוי היה לממשו בארץ ישראל בגלל קשר זהות של היהודים עמה ולא בגלל קשר קניין ורדיפותיהם. טענתו היא, כי הציונות השוויונית תואמת יותר מן הציונות הקניינית ויותר מן הציונות ההיררכית את נסיבות צמיחתה בסוף המאה ה-19 ונסיבות הצלחתה באמצע המאה ה-20. חשוב מכך, היא הציונות היחידה שניתן לנסות להגן עליה מנקודת המבט של תורות צדק ליברליות אוניברסליות.

במאמר "בדרכי שלום או בכוח הזרוע? – תפיסות של לאומיות ומוסר בציונות הדתית מראשיתה ועד לקום המדינה", דן אליעזר דון-יחיא בתמורות שחלו בתחום זה מראשית התנועה. ראשוני הציונות הדתית שפעלו בתקופת האמנציפציה והושפעו ממנה, דגלו בתפיסה של "לאומיות אוניברסלית" שעמדה על ייחודו הדתי והלאומי של העם היהודי וזכותו לחיים של חרות במולדתו, ויחד עם זה שללה שימוש בכוח למטרה זו, הכירה בזכויותיהם הלאומיות של עמים אחרים, ושאפה לכונן עמם יחסי שיתוף ואחוזה. לשאלת השימוש בכוח ניתן ביטוי אופרטיבי עם התגלעות הסכסוך האלים בין ערביי ארץ ישראל ליישוב היהודי המתחדש בארץ. מנהיגי התנועה שללו ברובם את מעשי הנקם כנגד הערבים. אולם בין מנהיגיה של מפלגת "המזרחי" נמצאו גם כאלה שלימדו

זכות על מעשים אלה, אף שגיננו את מבצעייהם משום שהפרו את חובת "המשמעת הלאומית" בכך שפעלו בניגוד להוראות הנהגת היישוב שנקטה במדיניות של "הבלגה". מנהיגי הציונות הדתית גם שללו ברובם את מעשי האלימות של אצ"ל ולח"י נגד הבריטים. לאחר קום המדינה חלה הקצנה בעמדות הציונות הדתית בשאלות השימוש בכוח והיחס לעמי העולם, בהשפעת המלחמות עם מדינות ערב, פעולות הטרור הערבי ובידודה של ישראל. במיוחד הושפעה התפתחות זו משואת יהודי אירופה ועמידתם מנגד של עמי העולם לנוכח סבלו של העם היהודי. עם זאת, מנהיגי הפוליטיים של הציבור הציוני דתי נקטו בדרך כלל בעמדות מתונות בתחום המדיני והביטחוני, ביניהם חיים משה שפירא שנימק את עמדותיו בשיקולים מוסריים ופרגמטיים. הניצחון במלחמת ששת הימים עורר התלהבות משיחית שסחפה חוגים רחבים בציונות הדתית והחריפה תהליכים של רדיקליזציה לאומית בקרבם. שפירא בלם ניסיונות להקנות לתהליכים אלה ביטוי במישור המדיניות המעשית, אך מנהיגי התנועה שבאו אחריו לא עצרו כוח לרסן את גילויי ההקצנה במישור הרעיוני והמעשי שבאו לידי ביטוי הן בשאלות הנוגעות לסכסוך הישראלי-ערבי והן בסוגיה הרחבה של יחסי ישראל והעמים.

בשער השני מובאות עמדותיהם של מנהיגים והוגים שונים בציונות ביחס לשאלה הערבית.

במאמר "מדינה אתנית או אזרחית בחזונום של הרצל ואחד-העם", דן יצחק קונפורטי בהבחנה בין לאומיות אתנית-מזרחית ללאומיות אזרחית-מערבית, כפי שבאה לידי ביטוי בתנועה הציונית שמראשיתה הושפעה מיסודות אתניים, כמו תנועת חיבת-ציון, ומיסודות אזרחיים בהשפעת הדמוקרטיה המערבית. הוא מנתח את החזונות האוטופיים של הרצל ושל אחד-העם על בסיס הבחנתו של הנס קוהן, לפיה הלאומיות האתנית היא מדירה (exclusive) ושוביניסטית ולעומתה הלאומיות האזרחית היא מכילה (inclusive) ודמוקרטית. לדברי קונפורטי, הפולמוס בין אחד-העם להרצל בשנת 1902, הבליט את המתח בין הציונות המזרחית האתנית לבין הציונות האזרחית המערבית, ועיון במקורות התקופה מאפשר דיון על אודות החזון הציוני הקלאסי באשר לאופייה הרצוי של מדינת היהודים. טענתו היא כי הדיכוטומיה בין לאומיות אתנית ללאומיות אזרחית במקרה הציוני (כמו גם במקרים רבים אחרים) לא עומדת במבחן המציאות. חזון המדינה של הרצל היה קרוב אמנם יותר לדגם האזרחי וחזונו של אחד-העם היה קרוב יותר לדגם האתני, אבל עמדתם לא הייתה מנוגדת בכל תחום. ההבחנה ביניהם מיטשטשת במיוחד ביחסם לסוגיה הערבית בארץ ישראל. קונפורטי מראה כי הרצל ראה בערבים תושבי הארץ כחברים שווי

זכויות וחובות בחברה החדשה שתיכון בארץ. הוא סבור כי החוויות היהודיות המודרניות השונות, של יהודי המערב ויהודי המזרח, באו לידי ביטוי גם בדרך שבה דמיינו מנהיגי הציונות את העתיד היהודי ואת אופייה הראוי של מדינת היהודים, ומכאן שמקרה המבחן הציוני הוא דוגמה מובהקת לשילוב בין היסוד המזרחי והמערבי, האתני והאזרחי.

אריה נאור, במאמרו "שם ירווה לו משפע ואושר" – על יחסו של זאב ז'בוטינסקי לערבים בארץ ישראל", מציג את עמדותיו של ז'בוטינסקי בשאלה הערבית תוך תיאור התפתחותן והמקורות מהם שאב והושפע בגיבושן. בעיני ז'בוטינסקי הארץ כולה, משני עברי הירדן, שייכת בדין לעם ישראל – אולם כל תושבי הארץ, בלא הבדל דת ולאום, יהיו אזרחים שווי זכויות, ותהיה להם שותפות בשפע ובאושר. הארץ תהיה מדינת היהודים שכן הם יהיו הרוב, והערבים החיים בה יהיו מיעוט לאומי שיהנו מזכויות לאומיות משלהם. עמדה זו נבעה מהצורך שראה ז'בוטינסקי להעניק אוטונומיה למיעוטים לאומיים על יסוד תפיסה ביולוגית של הלאומיות, וברוח המרקסיזם השולל את ההתבוללות ואת דיכוי המיעוטים הלאומיים כאמצעי לייצוב מערכות השלטון. הוא הצדיק את הלאומיות ואת התביעה להגדרה עצמית, וראה בביטוייה הפרטיקולאריים של הלאומיות מימוש קולקטיבי של האינדיבידואליות, ובכלל זה הגדרתו העצמית של המיעוט הלאומי במדינה רבת-לאומים. בהתאם לתפיסתו בדבר כבוד האדם, הוא שלל את רעיון ה'טרנסספר' וקבע כי תמיד יהיו בארץ שני עמים. כך מיזג את הלאומיות והליברליזם, שני מרכיבי המרכזיים של השקפת עולמו. לאחר שהתברר שערביי הארץ אינם מוכנים להשלים עם כינון הבית הלאומי היהודי, ז'בוטינסקי פיתח את רעיון 'קיר הברזל', מתוך הערכת הממד הלאומי של התנגדותם המבטאת זהות קולקטיבית. הוא הכיר בלאומיות הערבית אך לא בלאומיות פלסטינית נפרדת. לדעתו, התביעה הלאומית הערבית באה על סיפוקה בהקמת מספר מדינות ערביות, משמע שהזהות הלאומית שלהם היא פאן-ערבית. במאמר "לאומיות, דת ומוסר במשנתו של ישעיהו ליבוביץ", עומד משה הלינגר על יחסו של ליבוביץ מאז מלחמת ששת הימים (1967), ועוד יותר מכך לאחר מלחמת לבנון (1982), ללאומיות היהודית: הציונות, לדמותה של מדינת ישראל ולבעיות המוסריות הקשות השלכות בהן. הלינגר בוחן את גלגולי גישתו של ליבוביץ לסוגיה זו ומוצא כי קיימת הלימה עמוקה, בתקופות השונות בחייו, בין עמדותיו היהודיות לבין עמדותיו המוסריות והדמוקרטיות ביחסו לזיקה שבין לאומיות יהודית לבין מוסר. לדבריו, הזיקה בין לאומיות, דת ומוסר, הפכה להיות אחד הגורמים המעצבים של השינוי הרדיקלי שעברה משנתו ביחס למשמעותה הדתית והערכית של הציונות ושל מדינת ישראל. הלינגר קובע, כי משנתו המאוחרת של ליבוביץ היא ביטוי לקריאה מחדש של הלאומיות היהודית

בכלל ושל דמותה של מדינת ישראל בפרט. זו נבעה במידה רבה מהמפגש הטעון שהתרחש במציאות הישראלית בין תפיסות יהודיות ציוניות, תפיסות יהודיות דתיות ותפיסות מוסריות אוניברסליות, מאז האחידה היהודית בחבלי י"ש"ע וההתיישבות בהם. אמירותיו הפרובוקטיביות של ליכוביץ בסוגיות הקשורות ללאומיות ציונית ולמוסר, וכן עמידתו בחזית המאבק לסירוב פקודה ואף למרי אזרחי כנגד המשטר במדינת ישראל, ביטאו את שבירת המוסכמות שביחסו לזיקה שבין לאומיות יהודית לבין מוסר. ליכוביץ התפכח מציפיותיו המשיחיות ממדינת ישראל בכלל ומהציונות הדתית בפרט, שאפיינו את תחילת דרכו, והפך בעיני רבים למטיף בשער ולנביא חברתי, פוליטי ומוסרי, דווקא בשל קריאה זו. במאמר "משה שרת: גישתו המוסרית בסוגיית הסכסוך הישראלי-ערבי", מתאר גבי שפר את תמיכתו העקבית של שרת בדרושיח עם הפלסטינים ועם מנהיגים במדינות ערב השכנות. גישה זו תאמה את השקפתו המוסרית והסוציאלי-דמוקרטית בדבר הצורך להנמיך את סיפי הסכסוכים החברתיים-פוליטיים, למתן קונפליקטים, כולל הקונפליקט היהודי-ישראלי-ערבי/פלסטיני, ולהביא בהדרגה לפתרון. שפר מבהיר, כי עוד משנות העשרים המוקדמות שרת היה פסימי לגבי האפשרות ליישב באופן מידי את הסכסוך היהודי-ערבי על כל היבטיו, וברוח זו טען כי יש צורך במוכנות צבאית אך במקביל גם בפעולה פוליטית-דיפלומטית אינטנסיבית. לפי התפישה המוסרית הסוציאלי-דמוקרטית בנוסח הפרגמטי והריאליסטי שבה דבק, הוא טען כי "לא על חרבנו נחיה לעולם ועד". תפישת שרת הייתה של "ניהול הסכסוך" באמצעות הידברות בדרך לפתרון הבעיה הפלסטינית והיחסים עם מדינות ערב. שרת לא הרפה מניסיונות לממש את תפישתו הפוליטית למרות חילוקי דעות עמוקים והתנגשויות עם דוד בן-גוריון. שרת הצליח להטביע חותם בנוגע ליחסים עם הערבים והפלסטינים. בין היתר השפיע על אימוץ תכנית החלוקה, יזם וניהל משא ומתן עם ראשי מדינות ערביות והפלסטינים, הוביל את המדיניות למניעת כיבוש הגדה המערבית על ידי ישראל ולהעברתה לידי הירדנים, פעל להפחתת פעולות התגמול, והתנגד למלחמה ב-1956.

בשער השלישי מוצגים זרמים וגישות בתנועה הציונית כלפי השאלה הערבית. במאמר "מוסר מעמדי ואינטרס לאומי", קובע יוסף גורני כי הדיון המוסרי העקרוני במהות היחסים בין הערבים והיהודים בארץ ישראל החל בתקופת העלייה השנייה עם פרסום מאמרו של יצחק אפשטיין, "השאלה הנעלמה". המאמר עורר ויכוח פנימי ביישוב ממנו צמחו גישות לאומיות-מוסריות שונות ביחס לערבים תושבי הארץ. תנועת הפועלים, במרכזה מפלגת פועלי-ציון, אימצה את הגישה "הסוציאליסטית המעשית". במפלגה התנהל דיון על היחסים

בין הפועלים משני העמים, במיוחד בכל הנוגע לתחום העבודה במשק העברי במושבות, שבה נבחנה הסולידריות הלאומית והפרולטרית כערך מוסרי. ההשקפה הסוציאליסטית הלאומית של פועלי-ציון נקלעה מראשיתה לכמה סתירות, שנגלו במפגש עם החברים הערבים שעבדו במושבות היהודיות ביהודה, בשומרון וגם בגליל, למשל בין ההכרה המוחלטת בזכות ההיסטורית היהודית בארץ ישראל לבין המציאות החברתית אשר הייתה קיימת בה ביחסים בין שני העמים; בין ערך הסולידריות המעמדית העל-לאומית לבין העניין הלאומי המובהק של העם היהודי; בין האידאלים הסוציאליסטיים של העתיד לבין הצרכים הלאומיים המעשיים בהווה. גורני מנתח את הגותם של מנהיגי תנועת העבודה בשאלות אלו, ומסיק כי יש להבחין בין 'מוסר לאומי', לבין 'מוסר ולאומיות'. בצירוף הראשון קיימת אחדות אתנוצנטרית אורגנית בין שני המושגים, שהיא בלתי תלויה בשינויים ההיסטוריים, ואילו כל אחד משני הרכיבים בצירוף השני עומד בפני עצמו, כאשר הקשר ביניהם נקבע בהשפעת ההתפתחות ההיסטורית שכתוצאה ממנה הם מזינים ומאזנים זה את זה. לפיכך, הצירוף בין האידאל המוסרי והכורח המדיני והלאומי הוא הבסיס לפשרה הקיומית ההכרחית בין "לאומיות" ו"מוסר" במציאות של עימות לאומי.

במאמרו "שלילת מדינת האומה: בין חנה ארנדט לבובר ואישי מרכז-אירופה ב'ברית שלום' ובאגודת 'איחוד'", נדרש שלום רצבי למשמעותו השונה של הרעיון הדרו-לאומי בתפיסה הלאומית והחברתית של בובר וחברי ה'איחוד' לעומת זו של חנה ארנדט, שמקורה בתפיסות עולם וציוניות שונות. הרעיון הדרו-לאומי של ארנדט, מקורו בשלילת 'מדינת האומה' מכאן ובתפיסת הציונות כתנועת לאומית פוליטית של העם היהודי – מכאן. רעיון המדינה הדרו-לאומית בהגותה של ארנדט מופיע על בסיס תפיסתה את העם היהודי כעם נורמאלי וכתביעה פוליטית קיומית המנותקת מתפיסות תרבותיות או תיאולוגיות אלה או אחרות. במסגרת זו היא ראתה בציונות תנועה לאומית במובן השגור, שבמרכזה השאיפה לשחרורו של העם באמצעים פוליטיים. לעומתה, לא זיהו בובר ובני חוגו בציונות תנועה פוליטית אלא תנועת רנסאנס של העם היהודי. ומכאן, לגרסתם, יש להגדיר את מטרותיה של הציונות במושגים תרבותיים ודתיים שבמרכזם חידושה של היהדות ותפיסת העם היהודי כעם מיוחד, דהיינו כקולקטיב שהוא אומה וכנסייה בעת ובעונה אחת. חרף שונות מהותית זו, טוען רצבי כי עיון במערכת הנימוקים לשלילתה של מדינת האומה מלמד שאין להתייחס לרעיון המדינה הדרו-לאומית – הן בהגותה של ארנדט והן בהגותם של בובר ואישי מרכז אירופה ב'ברית שלום' וב'איחוד' – כאל קטגוריה פוליטית במובן השגור, אלא כראש וראשונה כעמדה פוליטית מוסרית השוללת את מדינת האומה. הוא מצביע על מכנה משותף שאף בו יש כדי להסביר את תמיכתם

הלא־מסויגת ברעיון המדינה הדו־לאומית, שמקורו ברקע הגרמני־יהודי התרבותי והחברתי הדומה שלהם.

אביבה חלמיש עומדת במאמרה "השומר הצעיר והשאלה הערבית: התמודדות פוליטית וחינוכית עם דילמות קיומיות ומוסריות", על יחסו של השומר הצעיר לשאלה הערבית בתקופת המנדט. תחילה, משלהי שנות העשרים, עמד במרכז רעיון "הארגון המשותף" לשני העמים, שהתפוגג באמצע שנות השלושים. מראשיתו היה גוף זה מוגבל בהיקפו ושימש יותר לסימון ההבדל בין השומר הצעיר לבין גורמים אחרים בתנועת הפועלים, ופחות מכך כמסגרת לארגון פועלי שני העמים. בסך הכול, "הארגון המשותף" סייע לפועל היהודי בתחרות עם הפועל הערבי על מקום עבודה במושבה. ברבע השני של שנות השלושים אימץ השומר הצעיר את הפתרון הדו־לאומי לשאלת ארץ ישראל, בהגדירו את המטרה הציונית כיצירת חברה סוציאליסטית דו־לאומית בארץ ישראל. כאשר פרץ פולמוס החלוקה בשנת 1937, הדריכה מטרה זו את השומר הצעיר בהתנגדותו לחלוקת הארץ, בה התמיד עד סתיו 1947. טענתו הייתה שחלוקת הארץ תשאיר שטח קטן להתיישבות יהודית בעוד הפתרון הדו־לאומי, שעל־פיו תוקם בעתיד פדרציה שתכלול את ארץ ישראל ואת הארצות השכנות, משאיר את כל הארץ, וגם את ארצות הסביבה, פתוחות להתיישבות יהודית. השומר הצעיר גם התנגד לטרנספר של ערבים אל מחוץ לארץ ישראל. ברם, השאלה הערבית לא תפסה מקום מרכזי בסדר היום של השומר הצעיר, ולרעיון הדו־לאומיות לא היה משקל רב באידיאולוגיה שלו, ועוד פחות מכך במעשיו. עם זאת, היו לעמדותיו בשאלה הערבית משמעויות חינוכיות, והן שימשו סיסמה מגייסת בעלת מסר ערכי, שנועדה להתמודד עם ההשלכות המוסריות של המאבק הלאומי.

השער רביעי מוקדש לביטויי השיח המוסרי בציונות בספרות ובקולנוע הישראליים.

במאמרו "דילמות של 'לאומיות ומוסר' בכתביו של נתן אלתרמן" מציין דן לאור כי הדילמה של "ציונות ומוסר" זכתה להתייחסות נרחבת בכתביו של אלתרמן, וזאת בשלושה הקשרים: שירי "הטור השביעי" שפורסמו בעיתון דבר בצמוד למאורעות השעה (מאז תחילת שנות הארבעים ועד מחצית שנות הששים); המחזור שירי עיר היונה (1957) שהוא האפוס על תקומת מדינת ישראל; קובץ המאמרים החוט המשולש שיצא לאחר מותו של המחבר (1971), הכולל את המאמרים שפורסמו במעריב בשנים 1967-1970. אלתרמן היה, קרוב לוודאי, אחד הדוברים המובהקים של "עלילת העל הציונית", אך הוא ניחן גם ברגישות רבה אל מול הבעיה הערבית, שניזונה מנאמנות לערכים הומניסטיים אך לא פחות מזה ממחויבות עמוקה כלפי "המוסר היהודי". עמדה

זו הועמדה במבחן בשנות חייו האחרונות, שבה נפרד המשורר מן המסורת הפוליטית שהתגלמה במפא"י ואימץ את רעיון "ארץ ישראל השלמה". לאור מגדיר את טיב עמידתו של אלתרמן בתחנות שונות של חייו נוכח הדילמה שבין לאומיות (ציונית) למוסר, ומציג את דרכי הביטוי הנגזרות ממנה, ובוחן האם חלו בה שינויים עקב התמורה הרעיונית שאותה חווה בעידן שלאחר מלחמת ששת הימים.

במאמרו "עלייתו ונפילתו של השיח המוסרי", מתאר יוחאי אופנהיימר שני רגעים בתולדות הסיפורת הישראלית: הראשון מציין את הופעתו של השיח המוסרי שמוצג ככלי ביקורתי המערער על תקפות שיקולי המערכת הצבאית-פוליטית בנוגע לגירוש ערבים ולהריסת כפריהם, ועל ערכי התרבות שמוצאים באירועים אלה את ביטויים. השיח מופיע בצורה של הנגדה בין ערכים אוניברסליים לבין דפוסי חשיבה לאומיים אשר מצדיקים גרימת סבל לאחר או נותנים הכשר להתעלמות ממנו; הרגע השני קשור להיעלמו של השיח המוסרי מהסיפורת בשל חוסר הרלוונטיות שלו, ולהופעת שיח חדש של סימפטומים פתולוגיים אשר מיוחס למחיקת סיפור הכפרים הערביים על ידי המדינה והשלכותיה של מחיקה זו. נקודת המוצא שלו היא ההנחה שקיומו של שיח מוסרי מחייב את קיומה של סמכות אישית (הקול הדובר בספרות) וסמכות המיוחסת למערכת ערכים מוגדרת, אשר מוצגת כקנה מידה לשיפוט המציאות. בהקשר זה ניתן לראות בשירי אלתרמן או בשירי אורי צבי גרינברג מתקופת המלחמה דוגמאות לקול בעל סמכות (ביטחון עצמי, הצגת עמדה חד משמעית) אשר מייצר תגובה ביקורתית או תומכת כלפי אירועים במציאות, אגב ניסוח ערכים לאומיים. לדברי אופנהיימר, בעוד השירה הצליחה להציג קולות סמכותיים ושיח מוסרי, הבליטה הסיפורת את ערעור הקול הסמכותי ובמקביל לכך את הקושי לשלב את השיח המוסרי בספרות. הוא מדגים טענה זו באמצעות "תְּרִבַּת חֶזְעָה" של ס. יזהר (1949) ו"מול היערות" של א.ב. יהושע (1963). כמו כן הוא מביא את סיפורו של יזהר כמציג את הקול הסמכותי החצוי, האמביוולנטי, ומבהיר את גבולותיה של העמדה המוסרית המוצגת בטקסט. סיפורו של יהושע מציג במקום זאת את הגיבור החדש שפירוק סמכותו מעתיק את תשומת הלב מהעמדה המוסרית הרציונלית המודעת (שלא קיימת כבר בסיפור זה) לפתולוגיה של הלא מודע; זו הופכת לגורם מרכזי בהנעת העלילה ובפריסת העולם הנפשי של הדמות.

במאמר "מלחמה, שואה וגירוש", עומדים נורית גרץ וגל חרמוני על הטראומה העמוקה והמודחקת של החברה הישראלית-היהודית, שעדיין לא סופרה ולא עובדה ונותרה כפצע פתוח שאינו מאפשר להתמודד עם טראומות הגרעין המרכזיות של החברה הישראלית, השואה והמלחמות של ישראל עם הערבים,

ולרפא אותן. כוונתם היא לפצע של העוולות שביצעה החברה הישראלית במלחמות השונות, ובעיקר סיפור גירושם של ערביי הארץ ב־1948. טראומה זו ערערה על אחת מאבני היסוד של הנרטיב הציוני: על זהותו של הסובייקט הציוני כקורבן מתמשך של עוולות, זהות שנתנה משנה תוקף למפעל הציוני כולו. הפיכת הקורבן למעוול במלחמת תש"ח בפרט ובמלחמות ישראל ככלל, היא אירוע טראומתי המערער על המהלך הציוני, שיכול היה לאפשר התמודדות עם טראומת השואה ועיבודה. באמצעות בחינתם של סרטים ישראלים על פי מודל הטרואומה של פרויד, מנתחים גרץ וחרמוני את הטרואומות הגרעין על מופעיהן בסרטים ובתרבות. מסקנתם היא שסיפור השואה והתקומה ששלט בשיח הציבורי, ביטא את השילוב שהיה ביסודה של הציונות: בין אתיקה ללאומיות, בין גאולת האדם וגאולת הלאום, בין האמונה בכך שמטרת היהדות לשמש בסיס למוסר אוניברסלי ובין האמונה שהתקומה הלאומית תאפשר לממש את המטרות האוניברסליות האלה. הסבל שעבר על היהודים אמור היה לשמש בסיס והצדקה לעמדה מוסרית מעין זו. אלא שהשילוב בין לאומיות לבין מוסר, ניתק כשהתגלה חוסר התואם שבין הסיפור שבאמצעותו העם היהודי מבין את עצמו ומארגן את עברו כקורבן וכנושא של צדק אוניברסלי, לבין סיפורה הממשי של המלחמה, סיפור של אלימות, כיבוש וגירוש. הטרואומה שנוצרה במקרה זה, מקורה בפיצול שתי הזהויות, האתית והלאומית, זהותו של היהודי כקורבן השואה וזהותו של הישראלי הלוחם.

בשער חמישי מובאים מאמרים שעניינם באתיקה, מוסר וצדק בשיח הציבורי הישראלי.

במאמר "קיר-ברזל וקורי-עכביש": האתיקה הציונית בדור האחרון", משיב אוריאל אבולוף על השאלה כיצד התפתחה האתיקה הציונית ביחס ל"שאלה הערבית". בתוך כך הוא מותח קווים לדמותה של "האתיקה הציונית" ככלל ובדור האחרון בפרט. באמצעות ניתוח השיח המוסרי הציוני, מעלה המאמר ארבע טענות עיקריות: ראשית, האתיקה הציונית מתייחדת מהאתיקה של תנועות לאומיות אחרות בדגש הרב ששמה על עצם הצדקת התנועה ושאיתה, דגש המונע על ידי ספק מתמיד ביחס לתוחלת המפעל הציוני. שנית, בלב האתיקה הציונית נתון המוסר של "קיר-ברזל", שעיקרו זכות ההגדרה העצמית לעמים. שלישית, במהלך המאה העשרים אותגר המוסר של קיר-ברזל על ידי שורה של התפתחויות, ואולם לקראת שלהי התקופה נדמה היה כי נחל הצלחה. סימן-השאלה לא נתפש כמרחף מעל עצם קיומה של המדינה היהודית, אלא מעל רצונה המוסרי ויכולתה המעשית לשלוט בשטחים שמחוץ לריבונותה. כפועל-יוצא, קרא שיח-צדק גואה להכרה בזכות ההגדרה העצמית של העם הפלסטיני.

רביעית, האינתיפאדה השנייה ומלחמת לבנון השנייה בישרו תפנית, והביאו להערכה-הכרה שקיר-הברזל עדיין לא בשל, אולי אף כושל. את מקומו של שיח-הצדק באתיקה הציונית תפס (מחדש) שיח-ההישרדות, שנתלה בדימוי "קורי-העכביש" של מנהיג חזבאללה, חסן נצראללה. כך, נד המוסר הציוני בדור האחרון בין "קיום בצדק" ל"קיום לשם קיום". אם קיר-הברזל הוא האופק המתעתע של האתיקה הציונית, קורי-העכביש הם המנסרה דרכה נשקפת התהום. במאמרו "מוסר וצדק בתפיסה הישראלית בתהליך אוסלו", קובע יעקב בר-סימן טוב כי ההתייחסות הישראלית לשאלה המוסרית בסכסוך עם הפלסטינים מוגבלת לשני תחומים: שאלת האחריות ליצירת בעיית הפליטים הפלסטינים וקבלת זכות השיבה, והמשך השליטה על הפלסטינים. בתחום הראשון אין לישראל תחושה של חבות מוסרית, אולם מתגבשת הבנה שיהיה צורך להכיר בסבל הפלסטיני בסכסוך בתמורה להכרה פלסטינית בסבל היהודי בסכסוך, ונכונות לקלוט מספר מוגבל של פליטים מטעמים הומניטאריים ובמסגרת איחוד משפחות, ולא על בסיס זכות השיבה. בתחום השני, יש בולטות מסוימת לשאלה המוסרית לשליטה על עם אחר, אולם היא קשורה בעיקר בצורך לשמר את ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. החל מתהליך אנאפוליס ישראל העלתה דרישה להכרה פלסטינית בישראל כמדינת הלאום של העם היהודי. דרישה זו קיבלה מעמד דומיננטי בשנים האחרונות והיא מוצגת כדרישה ישראלית צודקת והוגנת נוכח נכונותה של ישראל להכיר בפלסטין כמדינת העם הפלסטיני. לדעת בר-סימן טוב, הציבור ומעצבי המדיניות בישראל אינם חשים בהכרח בעיה מוסרית בניהול ויישוב הסכסוך עם הפלסטינים, שכן ישראל עצמה היא קרבן של הסכסוך לא פחות מן הפלסטינים ואולי אפילו יותר. גישה זו מקובלת בסכסוכים עיקשים ומאפיינת את האמונות החברתיות המצדיקות את היעדים בסכסוך, כולל הקורבניות, ונוטות לעשות דה-לגיטימציה ודה-הומניזציה של היריב. בר-סימן טוב מעריך, שהמסד והציבור הישראלי אינם בשלים בשלב הזה לראות בהיבט המוסרי פן מרכזי ביישוב הסכסוך.

ד"ר אפרים לביא, מנהל מרכז תמי שטיינמץ למחקרי שלום
ד"ר אוריאל אבולוף, החוג למדע המדינה

אוניברסיטת תל-אביב