

מפעלו של תיאודור הרצל: חירות, לאומיות ודמוקרטיה

מגילת העצמאות של מדינת ישראל מכנה את תיאודור הרצל "הוגה חזון המדינה היהודית". בכך היא נותנת לו, ובדין, את הבכורה בין אבות התנועה הציונית. הרצל לא היה ראשון הציונים, וגם לא ההוגה הפוליטי השיטתי ביותר של התנועה. בראשית דרכו הוא לא היה פוליטיקאי מקצועי, ולא היה פעיל בחיים היהודיים. למעשה, אף שמעולם לא חשב ברצינות להמיר את דתו או לוותר על הגדרת זהותו כיהודי, במשך רוב חייו היה רחוק מן היהדות כדת, כתרבות וכקהילה. הוא היה אדם מצליח למדי מחוץ לעולם היהודי: מעורה בתרבות אירופה, מבוסס כלכלית, ואף על פי שחלומו להשאיר חותם על עולם הספרות והתיאטרון לא עלה יפה, הוא היה עיתונאי בעל שם באחד העיתונים החשובים באירופה (ה"נויה פרייה פרסה" הווינאי).

רק תשע שנים לפני מותו החלה לבעור בו "שאלת היהודים" והוא החליט להקדיש את עצמו לפתרונה. בתשע שנים אלה השיג לפחות שלושה הישגים מרכזיים, קשורים זה לזה, ששינו את ההיסטוריה היהודית והעולמית: הוא תפס בבהירות יוצאת דופן את האופי הלאומי של "שאלת היהודים" הן מצד מצוקתם והן מצד פתרונה, והוא שכנע בכך רבים; הוא הפך את הציונות מרעיון נידח שהסתובב בין קומץ אינטלקטואלים בשולי החברה היהודית לבעל נוכחות ממשית בזירה הבינלאומית; והוא יצר את המוסדות שהתגלגלו והפכו בסופו של דבר ממוסדות התנועה הציונית למשטר הדמוקרטי של מדינת ישראל.

בכל אחד משלושת ההישגים האלה היה כדי להבטיח לו מקום בולט בתולדות הציונות. שלושתם יחד עשו הרבה יותר: הם עיצבו וניתבו תהליך היסטורי שהוביל לעצמאותם הפוליטית של היהודים. כמו מגילת העצמאות כך גם רבים מבני זמנו,

יהודים ולא יהודים, ראו בו, ובצדק, מנהיג מייסד של התנועה שחוללה את העצמאות היהודית.

החיבור הציוני החשוב הראשון של הרצל הוא הקונטרס הפוליטי הקצר "מדינת היהודים", שפורסם בשנת 1896, ושב הציג הרצל לראשונה בפני הציבור הכללי את תוכניתו לפתרון "שאלת היהודים" באמצעות מדינה משלהם. הקונטרס הוא גלגול מאוחר של מה שהיה קודם לכן נאום שאותו התכוון הרצל לשאת בפני בני משפחת רוטשילד כדי לגייסם לתוכנית.

רעיונותיו של הרצל, כמו כישוריו הפוליטיים, התפתחו מאוד בין פרסום "מדינת היהודים" לבין פרסום החיבור החשוב השני של הרצל, הרומן "אלטנוילנד", אשר ראה אור בשנת 1902. "אלטנוילנד" הוא יצירת ספרות מז'אנר האוטופיות. הרומן עוקב אחרי קורותיו של יהודי אירופי המבקר בארץ ישראל בעתיד הרחוק, בשנת 1923, אחרי עשרים שנות פרישות על אי בודד. הוא מגלה שם, במקומה של העזובה שראה עשרים שנים קודם לכן, מדינה יהודית, מודרנית, יצרנית, דמוקרטית ומשגשגת. עלילת הרומן משמשת את המחבר בעיקר כקולב לתלות עליו בפירוט את רעיונותיו הפוליטיים, שהם עיקרו של הספר. "אלטנוילנד" הוא אמנם אוטופיה מבחינת הז'אנר, אבל הוא מקדיש מאמצים ניכרים כדי להראות שהתוכנית בת-הגשמה, כמאמר המוטו לספר "אם תרצו – אין זו אגדה". החל בפירוט אמצעי ההוצאה לפועל של מפעל הגירה המוני, דרך שרטוט דיוקנה של כלכלה מודרנית ויעילה, ועד לתיאור הספירה הפוליטית והחברה, הרצל מציע כאן תמונה מקיפה ביותר של המדינה והחברה שאותן חזה בעיני רוחו.

הרצל היה מן הראשונים להבין את כוחה של הכתיבה הפובליציסטית (והתעמולה בכלל) בחברת ההמונים המודרנית, ומכל מקום הראשון שידע לנצל כוח זה באפקטיביות רבה כל כך. ראוי לזכור, לכן, ששני החיבורים אינם עיון תיאורטי גרידא בבעיותיהם של היהודים ובדרכים האפשריות לפתרונן, אלא מכשירי תעמולה ושכנוע המבקשים להדוף טיעוני נגד אפשריים ולתמרן במסגרת אילוצים פוליטיים מבית ומחוץ. הרצל ביקש לא רק לרומם את רוחם של היהודים, אלא גם לשכנע אותם, את דעת הקהל הכללית באירופה ואת שליטיה ושועיה באפשרויות ובכדאיות של התוכנית שלו. פועלו של הרצל אינו משתקף אפוא במלואו בחיבורים אלה וראוי לעיין בהם בתוך ההקשר הכללי של המפעל, ולאור שלושת הישגיו העצומים של מחברם שמנינו לעיל: הצבת שאלת היהודים כסוגיה לאומית,

העלאתה על סדר היום הפוליטי היהודי והעולמי, והקמת המוסדות שלימים יהיו לנושאי עצמאותם של היהודים.

תפישותיו של הרצל בנוגע לאופייה הלאומי של שאלת היהודים נבעו מתוך הבנתו את האנטישמיות מצד אחד, ואת הלאומיות המודרנית, על סכנותיה ואפשרויותיה הפרוגרסיביות, מצד שני.

האנטישמיות הטרידה את הרצל עוד מבחרותו, אף שקשה לומר כי סבל ממנה ישירות, למעט אולי עלבון אקראי פה ושם. בהיותו סטודנט קרא את ספרו של האנטישמי אויגן דיהרינג על היהודים, וכפי שמעיד יומן הקריאה שלו, הוא נרעש עמוקות; כאשר אחד מחברי אגודת הסטודנטים שאלה השתייך הרצל בווינה, אגודת "אלביה", נשא נאום אנטישמי בטקס לזכרו של ריכרד וגנר, כתב הרצל מכתב נזעם והודיע על פרישתו מן האגודה. אבל כרבים מבני זמנו, ובעיקר יהודים מבני המעמדות המבוססים והמשכילים, הוא קיווה בנעוריו שהמודרניזציה, הליברליזציה, הדמוקרטיזציה והקדמה יגרשו את הרוח הרעה של האנטישמיות, יחד עם שאר האמונות האי-רציונליות, ירושת ימי הביניים. אלא שבניגוד לרוב בני זמנו ומעמדו, הוא לא דבק ברעה זו לאורך זמן והכיר בכישלון האמנציפציה לא רק בפועל או באופן זמני, אלא בעיקרון. הוא תפש מוקדם יחסית, שהסדר הפוליטי המודרני יחריף את האנטישמיות ואת בעיית היהודים ולא יפתור אותה. הוא הבין, במילים אחרות, שהקשר בין דמוקרטיזציה ולאומיות (והאמנציפציה שהיתה חלק מתהליך זה) יוליד מצב בלתי-נסבל ליהודים.

כמי שהשקיף מבפנים – קודם מבודפשט ואחר כך בווינה – על האימפריה האוסטרו-הונגרית, הוא נוכח בקשר בין דמוקרטיזציה, אפילו חלקית, לבין עלייתם של כוחות לאומיים: תחת משקלם של משטרי עריצות ומלוכות אבסולוטיות אפשר לדכא את המתחים האלה, אבל מרגע שמתאפשרת לאזרחים החירות לבטא את מאווייהם הפוליטיים, מרגע שהם חופשיים לבחור את דרכם, ימצאו המאוויים הלאומיים דרך לעלות על פני השטח. הוא ראה את התגברות המתחים בין צ'כים לגרמנים בפראג, בווינה, במוסדות הייצוגיים של האימפריה האוסטרו-הונגרית; הוא נוכח (כשם שאדולף היטלר נוכח באותו מקום, קצת יותר מאוחר) איך דווקא הנהגת בחירות חופשיות לראשונה בווינה מינתה לראשות העיר הקוסמופוליטית הזאת,

למורת רוחו של הקיסר פראנץ יוזף, את האנטישמי קארל לואֶגר. כשליח של עיתונו בפריז הוא ראה גם איך בצרפת, שקיימה שלטון רפובליקני, עלתה האנטישמיות בגלגולה הלאומי החדש: למרות מספרם הקטן של היהודים בצרפת, לוו שערוריות השחיתות שפקדו את הרפובליקה הצרפתית בצלילים אנטישמיים צורמים ובהאשמות כלפי היהודים, הונם, חתרנותם, ובוגדנותם.²⁵ משמע, שדווקא הליברליזציה והדמוקרטיזציה מעוררות ומגרות את אותן רוחות הרפאים שנדמה היה שמלכתחילה נועדו לגרשן. שחרור ההמונים, התברר, נושא בחובו את אלימות ההמון כלפי זרים ומיעוטים. הרצל צפה, לכן, שככל שיתרחב תחומה של החירות הפוליטית, כך יעלה כוחם של אותם המונים ותתחזק זהותם הלאומית. בתוך סדר לאומי כזה תלבש האנטישמיות צורה מודרנית: הניסיון לשלב את היהודים בתוך עולם המתארגן על בסיס לאומי ידגיש דווקא את זרותם.

אם כן, מהי אותה זרות של היהודים בעיני עמי אירופה? הרצל סבר, בצדק, שזרות זו תיתפש בתנאים החדשים פחות כשאלה תיאולוגית, ויותר כשאלה לאומית וגזעית. אף שאת שנאת היהודים זקף לעתים קרובות לחובת עיוות האופי היהודי במאות שנים של דיכוי, דחייה, הדרה והשפלה, הרי שההתנגשות בין הזהויות הלאומיות היא, לדעתו, בלתי-נמנעת, שכן גם הזהות היהודית היא בסופו של דבר לאומית. "הננו עם," קבע הרצל ב"מדינת היהודים", "עם אחד!" ובעידן המודרני, ה"עם" במובן הישן מתגלגל בלאומיות במובן החדש. על כן, השאלה היהודית, הוא כתב, "שאלה לאומית היא". וזאת סיבה מספקת לכך שתקוות האמנציפציה, תקוות ההשתלבות של היהודים בסדר האירופי המודרני כיהודים, כלומר מבלי לוותר על זהותם, נידונה לכישלון. אם זהות זו אינה יכולה להצטמצם לתחום הפרט, אלא יש לה ממד קולקטיבי חזק, ואם הממד הזה הוא, כפי שסבר הרצל, לאומי, אזי שמירת הזהות היהודית תוך היטמעות מלאה בלאומים אחרים היא סתירה פנימית. הלאומיות היא אפוא המשתנה המגדיר את השאלה כולה. כך הוא ניסח זאת ב"מדינת היהודים":

האישיות הלאומית של היהודים אינה יכולה, אינה רוצה ואינה מוכרחה לחדול מהיות. אינה יכולה, מפני שצוררים מבחוץ מאחדים אותה. אינה רוצה, זאת

25. בניגוד לדימוי הרווח, שגם הרצל עצמו טיפח בדיעבד, לא היה זה משפט דרייפוס שהוביל את הרצל למסקנה הציונית. דרייפוס עצמו העסיק אותו מעט מאוד בזמן שמשפטו התנהל, והוא לא ראה בו עניין אנטישמי עד לשלב מאוחר יחסית, כאשר מסקנותיו שלו על האנטישמיות היו מגובשות.

הוכיחה בשני אלפי שנות ייסורים מאין כמוהם. אינה מוכרחה, זאת אנסה להוכיח בחיבורי הזה, אחרי אשר עשו זאת לפני כמה יהודים, אשר לא נואשו מתקווה. ענפים רבים וכן שלמים ימותו ויפלו מעץ היהדות; העץ חי וקיים.

לאופי הלאומי של השאלה השלכות מכריעות. אם השאלה היא אכן "שאלה לאומית", פתרונה הוא פוליטי-מדיני, שכן טבעם של הלאומים המודרניים, סבר הרצל, שהם מחפשים לעצמם חופש לבטא את רוחם ואת זהותם הקולקטיבית בדמות עצמאות פוליטית. שחרורם של היהודים כפרטים אינו יכול לפתור את הבעיה. מבלי להזדקק לעיון שיטתי בפילוסופיה פוליטית או בהיסטוריה הפוליטית של אירופה, פיתח הרצל תפישה מורכבת ומעמיקה של הלאומיות: הוא הבין שהיא טומנת בחובה סכנה לחירות ושהיא מעוררת עדריות ואלימות (כפי שהדגימה האנטישמיות החדשה), אבל הוא הבין גם שאותה לאומיות עצמה היא, בה-בעת, גם פרי של החירות וגם משענתה של החירות (נושא שיתבהר לו עוד יותר כשיעתיק את תוכניותיו מניסיונות שכנוע של פילנתרופים לפוליטיזציה של ההמונים). זו אינה תובנה טריוויאלית, והרצל קלע כאן לשאלה שהעסיקה את הפוליטיקה ואת המחשבה הפוליטית לפני זמנו, ומוסיפה להעסיק אותן גם בימינו, שכן היחסים בין חירות, דמוקרטיה, ולאומיות היו ועודם עניין רב-פנים, והדבר מתבטא בעוצמה סביב "עניין היהודים" באירופה.

אחרי זוועות המאה העשרים, אחרי הפשיזם והנאציזם, קשה לשכוח את צדו האחד של המטבע, את הסכנה שמציבה הלאומנות לחירות, לדמוקרטיה ולשלום וביטחונם של מיעוטים. אבל אם עד לא מזמן, בעידן הדה-קולוניזציה והמלחמה הקרה עוד הזכירו לנו תנועות לשחרור לאומי – מהודו ואלג'יר ועד פולין וצ'כיה – את קשר החיזוק ההדדי בין לאומיות לבין חירות ודמוקרטיזציה, הרי שבעידן שאחרי המלחמה הקרה, עידן האיחוד האירופי והגלובליזציה, רבים נוטים לשכוח את הצד הזה של המטבע. אלא שצד זה הוא מרכזי להבנת הלאומיות מחד גיסא והדמוקרטיה מאידך גיסא: הדמוקרטיה המודרנית לא במקרה נולדה יחד עם הלאומיות המודרנית. התופעות שהרצל זיהה באופן אינטואיטיבי כקשורות, אכן היו בעלות שורשים משותפים עמוקים.

לפני המהפכות הגדולות באמריקה ובצרפת היה נהוג להניח ששלטון בידי האזרחים, שלטון רפובליקני ודמוקרטי, לא יוכל להתקיים אלא במדינות זעירות (דוגמת הפוליס היוונית, או עיר המדינה של הרנסנס האיטלקי). במדינות גדולות יהיה קשה, אולי בלתי-אפשרי, לגרום להמוני האזרחים לראות לנגד עיניהם אינטרס משותף, מופשט. יהיה קשה, אולי בלתי-אפשרי, לחנך אותם להתגבר על האגואיזם שלהם ולהעדיף את תבונתם על יצריהם. ואם לא תגבר תבונתם על יצריהם האנוכיים, ואם לא יראו לנגד עיניהם אינטרס ציבורי מובחן, איך אפשר יהיה להבטיח שישתמשו בכוחם הפוליטי בלי להטביע את ספינת המדינה?

מעטים העלו בדעתם שטובת הכלל תהיה שיקול מכריע אצל הרבים, ולא משום שיהפכו למשכילים, או "יחונכו" להשתמש בתבונתם, ואפילו לא משום שילמדו לראות קשר רציונלי בין טובתם האישית לבין טובת הכלל, אלא מפני שקורי רגש, הרגש הלאומי, הופכים את האינטרס הציבורי ליקר ללבם. עוצמתו וחשיבותו של הרגש הלאומי התבררו בחדות כאשר פרצו המהפכות הגדולות באמריקה (1776) ובצרפת (1789): קריאת הקרב של המהפכנים, משני צדי האוקיינוס האטלנטי, היתה "פטריוט!"

הפטריוט הוא מי שאוהב את מולדתו ואת עמו ולכן אפשר להפקיד בידו את הכוח הפוליטי. מתוך אותה נאמנות לבני עמו, הוא גם יהיה קנאי לחירותם ולעצמאותם ויגן עליהם מפני עריצותם של מלכים מבית ומפני התקפותיהם של זרים מבחוץ. ואף על פי כן, למרות נאמנותו לבני מולדתו, הפטריוט, כפי שדמיינו אותו המהפכנים, אינו יריבם של בני עמים אחרים. להפך, הוא ידידם. הפטריוט הצרפתי או האמריקני, הם סברו, יהיה ידידו "הטבעי" של הפטריוט בארצות אחרות, שהרי גם הפטריוט הצרפתי וגם הפטריוט האמריקני, וכמוהם בני דמותם הגרמנים, האיטלקים, הרוסים או הספרדים, כולם שותפים למערכה אחת גדולה על החירות, למלחמתם של "כל העמים כנגד כל המלכים".

החזון האופטימי הזה לא התגשם כפשוטו. הקשרים בין רגשות לאומיים, חירויות אזרחיות ויחסי מדינות התבררו כמסובכים הרבה יותר, ובני השכבות המשכילות בזמנו של הרצל הכירו את התפוכות הללו: הידרדרותה של המהפכה בצרפת לטרור בשם הפטריוטיזם, ואחר כך קיסרות נפוליאון וכיבושיו, התפרקותה של הקיסרות הנפוליאונית והרסטורציה של הסדר המלוכני, אביב העמים בשנת 1848, העבדות ומלחמת האזרחים בארצות הברית, איחודן של מדינות על בסיס לאומי כמו במקרה הגרמני והאיטלקי, קיומן של אימפריות רב-לאומיות לא רק באמצעות קולוניות של אירופה ביבשות אחרות, אלא גם בשולי אירופה עצמה (האימפריה העות'מאנית)

ובתוכה (האימפריה האוסטרו-הונגרית), משטרים מלוכניים קונסטיטוציוניים מחד גיסא ואבסולוטיים מאידך גיסא, התנדדותה של רוסיה בין לאומנות סלאבופילית לנטיות אירופיות, ועוד ועוד ועוד. החירות, הלאומיות, המדינה הריכוזית, הדמוקרטיזציה והעריצות הופיעו, אם כן, בשלל צירופים שקשה למינם. מה שכן התברר עד זמנו של הרצל, אם כי לא במידה המוכרת לנו אחרי זוועות המאה העשרים, הוא שללאומיות יש גם צד אפל ואלים בהרבה מכפי שחשבו ראשוני המהפכנים וחלוצי הדמוקרטיה המודרנית.

הרצל לא היה זקוק לתזכורת בנושא זה, כמובן. האנטישמיות לעולם עמדה לנגד עיניו כשהפך בסוגיה הלאומית, אבל אותה לאומיות שיכולה להוליד איבה ומלחמות, לסכן את המיעוטים ואת חירותם של כלל האזרחים, היתה בעיניו לא רק הבעיה אלא גם הפתרון. הרצל הבין שהתרופה האפקטיבית ללאומנות היא לאומיות. הוא האמין שהחירות הפרטית אינה מתקיימת בנפרד מן השחרור הקולקטיבי ומזכותן של קבוצות לתת ביטוי פוליטי לזהותן, ומכאן נגזר גם שהדמוקרטיזציה והשלום הבינלאומי יצטרכו להישען על מדינות לאום.²⁶ בדומה לג'וזפה מאציני ולוודרו וילסון אחריו ראה הרצל בזכות הקולקטיבית להגדרה ולביטוי עצמי תנאי הכרחי (אם כי לא מספיק) לחירותם של יחידים ולשלום בין העמים: "כל בני האדם ראויים למולדת", אומרת בשם המחבר אחת הדמויות ב"אלטנוילנד". "רק אז הם יתנהגו בנדיבות לב כלפי זולתם. רק אז הם יבינו זה את זה טוב יותר. רק אז הם יאהבו האחד את השני."

"מולדת" לעם היהודי היא אפוא הפתרון לבעייתם של היהודים. המולדת תאפשר להם להיות שותפים במשפחת העמים, להיות בני חורין ומודרנים, מבלי לוותר על זהותם. הגשמת הזכות למולדת (וכך גם הצורך בה) תקרין גם על אותם יהודים שלא ייטלו בה חלק, ואף על אלה מבין האורתודוקסים מחד גיסא, והמתבוללים מאידך גיסא, הדוחים את עצם ההגדרה של היהודים כלאום – והרצל כיבד בחירות אלה – מפני שעמי העולם מתייחסים לעם בן-בלי-בית אחרת משהם מתייחסים לעם שיש לו ארץ משלו. המולדת תזקוף את גבם הכפוף של יהודי העולם, תוציא את הגטו מתוכם ולא רק אותם מתוכו.

26. גם בזמננו, הלאומיות היא משענתה היציבה של הדמוקרטיה. גופים "שהתעלו" מעבר למדינות הלאום – בית הדין הבינלאומי בהאג, הבנק העולמי, תאגיד הענק הבינלאומיים, ועוד – לעתים קרובות "התעלו" גם מעל הדמוקרטיה: הם מפעילים מדיניות כלפי בני אדם ועמים שאינם בעלי שליטה אורחית דמוקרטית באותם גופים.

אולם הרצל הוסיף והזהיר – וגם בזה הרחיק לראות – כי היחס של עמי העולם אל יהודי התפוצות תלוי גם ביחסם של היהודים במולדתם אל המיעוטים שבתוכם. על מדינת היהודים לנהוג במיעוטים כפי שהיתה רוצה שינהגו ביהודים במקומות אחרים. היא צריכה להיות מופת ללאומיות סובלנית ושוחרת שלום, לניגודה של הלאומנות.

איך, אם כן, לנתב את הלאומיות למסילות קונסטרוקטיביות כאלה ולמנוע ממנה לסטות אל האלימות, אל הדכאנות ואל שנאת הזרים? הדבר אפשרי, על פי הרצל, אם מדינת הלאום תחרות על דגלה את האידיאלים הפרוגרסיביים יותר של אירופה בת-זמנו: עליה לקדש את החירות האישית, לקיים מדינת רווחה ענפה ולהציב לעצמה כמטרה את השלום ואחוות העמים. אבל בעיקר, הוא חשב, עליה לטפח את הסובלנות כלפי זרים בתוכה כערך לעצמו. כדי שכישלון האמנציפציה לא יחזור על עצמו בקיפוח זכויותיהם של מיעוטים במדינה יהודית, צריכים הפלורליזם והסובלנות להיות מטרה מפורשת. הרצל חזר והדגיש את הנושא הזה ואף הפך אותו לצוואתו של הנשיא הקשיש של החברה היהודית החדשה ב"אלטנוילנד". המילים האחרונות ששם הרצל בפי הנשיא השוכב על ערש דווי הן אלה: "הזר צריך להרגיש אצלנו טוב!" או כפי שאומר דוד ליטבק, גיבור מרכזי ברומן, יש רק "דרך אחת" והדרך הזאת היא "סובלנות, סובלנות בדרגה הגבוהה ביותר. סיסמת הבחירות שלנו צריכה להישמע מעכשיו ולתמיד: בן אדם, אחי אתה!"

האחוה האוניברסלית הזאת אינה דיכוי של הלאומיות או "התגברות" עליה, אלא להפך, תוצר של הגשמתה. עוד הרבה לפני שהלאומנות הפשיסטית הרצחנית הציגה את עצמה כמין תיקון ל"השפלה לאומית", סבר הרצל שרק לאומיות המוצאת לעצמה ביטוי פוליטי יציב ובטוח בעצמו, המספקת לאזרחיה מקלט, תעסוקה וזכויות סוציאליות נרחבות, יכולה להיות נדיבה כלפי זרים. לאומיות מדוכאת, מעורערת או מושפלת, סופה להתמסר בקלות להתלהמות לאומנית, לשנאת זרים, למחרחרי מלחמה. כאשר בני אדם חופשיים להגשים את מאוייהם הלאומיים הם גם, הוא כתב, "חופשיים מרגשות לאומניים".

בתפישה זו של הלאומיות תרם הרצל לעיצוב ולביסוס הזרם המרכזי בציונות, וישראל אכן נוסדה מתוך התכוונות אל עיקרים אלה בחזונו של "הוגה חזון המדינה היהודית": רעיון המדינה היהודית והדמוקרטיה נשען על הבנת הקשר בין הדמוקרטיה ובין הלאומיות כשני ביטויים, תלויים זה בזה, של החירות. המדינה היהודית תהיה יהודית משום שהיא דמוקרטית, ומאותן הסיבות ההופכות, למשל, את

איטליה לאיטלקית משום שהיא דמוקרטית. כאשר הריבונות מסורה בידי האזרחים, הכרעתם הדמוקרטית תעצב את מוסדותיהם, את לוח השנה שלהם, את יום המנוחה שלהם ואת דיוקנה של הספרה הציבורית על פי מסורתם וזהותם. זה אותו הקשר שראה הרצל באימפריה האוסטרו-הונגרית ושכני זמננו ראו בהתמוטטות הקולוניאליזם האירופי, ואחר כך בהתפוררות הגוש הסובייטי. כאשר האזרחים מקבלים לידיהם (או נוטלים בכוח) את החירות הפוליטית, הם מבטאים את זהותם הלאומית. פירוש הדבר הוא שאפשר לעשות את ישראל ללא-יהודית (או את איטליה ללא-איטלקית) רק כאשר שוללים מן האזרחים את הזכות לעצב את גורלם, כלומר רק אם תבטל הדמוקרטיה. דיכוי הלאומיות מתאפשר רק עם דיכוי זכויותיהם של האזרחים.

אבל מובן שהתמונה אינה כה פשוטה, והרצל ידע זאת. כבכל מדינות הלאום, הסולידריות הלאומית יוצרת מתח בין הרוב למיעוטים. את שאלת היחס למיעוט לא ניתן לצמצם לשאלת היחס ליחידים בתוכו. הלוא זה היה לקח האמנציפציה: לא די לתת ליהודים זכויות פרטיות אם במקביל שוללים מהם את הממד הקולקטיבי של זהותם. מגילת העצמאות של מדינת ישראל – מסמך פרוגרסיבי, מתקדם מאוד יחסית לזמננו – ביקשה ליישם את הלקח הזה בדיוק: בתיאוריה (ולעיתים קרובות בניגוד צורם לפרקטיקה של ממשלות ישראל) תבטיח המדינה היהודית לא רק זכויות אזרחיות לכל היחידים, בין שהם חברים בלאום ובין שאינם חברים בו, אלא גם זכויות קולקטיביות להגנת אופיים של מיעוטים לאומיים – "דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות".

במודל הצרפתי, שאותו ראה הרצל מקרוב ושבו (בניגוד לרוב הדמוקרטיות הלאומיות בנות-זמננו) הלאומיות והאזרחות אחת הן, אין מקום למי שמבקש להיות "לא צרפתי" או לא לגמרי צרפתי. צרפת היא אולי הדוגמה הבולטת ביותר בימינו לרוח האמנציפציה המקורית: צרפת מעניקה זכויות פוליטיות ליחידים בלבד ואינה מכירה בזהויות לאומיות קבוצתיות בתוכה. מי שקיבל אזרחות צרפתית, עליו לקבל על עצמו זהות ותרבות צרפתית. המדינה היהודית שראה הרצל בעיני רוחו, והמדינה שתיארה מגילת העצמאות, תוכל להימנע מלהיקלע למצב הזה על ידי כך שתותיר מרווח בין האזרחות ללאומיות. במרווח הזה יוכלו בני קבוצות מיעוט לאומיות לשמר לא רק זכויות אזרחיות פרטיות אלא גם זהות קולקטיבית (ואמנם לקח זה נלמד גם באירופה, ומוסדות האיחוד האירופי קבעו קריטריונים דומים הנוגעים ליחס נאות כלפי מיעוטים לאומיים).

התלבטותו של הרצל סביב המתח שיוצרים יחסי הרוב והמיעוט היא מרתקת, כיוון שלמסקנתו הלאומית הגיע מלכתחילה מתוך מצוקתם של מיעוטים. מה יהיה אפוא אותו מופת ביחס כלפי המיעוטים שהמדינה היהודית אמורה לגלם – כאות ודוגמה לכל העמים? ראשית, בניגוד להבנתו את השאלה היהודית כשאלה לאומית, הרצל לא ראה את ערביי ישראל כבני לאום פלסטיני עתידי. בזה הרצל אינו יוצא דופן, כמובן. מעטים, אם בכלל, הן באירופה והן בין הערבים, היו יכולים להעלות על הדעת את עלייתה העתידית של תנועה לאומית פלסטינית. למעשה, בזמן חיבורו של "אלטנוילנד" לא היו בעולם הערבי תנועות לאומיות של ממש. מובן גם שנוח היה להרצל שלא להעלות בפני קוראיו אפשרות עתידית כזאת, אם אמנם עלתה בדעתו. לפחות חלק מדינו בשאלה הוא פרי הלשון והעמדה שהיתה נהוגה בזמנו ובמקומו כלפי אוכלוסיות ילידות: העידן הוא עידן קולוניאלי ודעת הקהל המשכילה באירופה הניחה כמובן מאליו שאירופה היא תרבותית ונעלה ביחס לעמים אלה, שנתפשו כחסרי תרבות או כבעלי תרבות לקויה, ראשונית, חסרה. לכן כיבושיה של אירופה, שליטתה ואף מנגנוני הניצול והדיכוי שלה בקולוניות תוארו, לעתים בציניות ולעתים בתמימות, כחלק מחובתה האזרחית והתרבותית: היא מביאה את הקדמה אל העמים הפרימיטיביים. ואכן, הרצל ביקש לשכנע את קוראיו, כשם שניסה לשכנע את שליטי אירופה, שמדינה יהודית, שתהיה פרוגרסיבית בנוסח האירופי, תשמש חזית של קדמה ובסיס קדמי של תרבות אירופה על גבול אסיה ואפריקה (לעיתים אנו הציע הרצל את ההפך: היהודים יעזרו לתורכים להגן על האימפריה שלהם מפני כרסום בידי צרפת ואנגליה).

הנחותיו הפרוגרסיביות של הרצל ספוגות בהתנשאות תרבותית אירופית, ולשונו לקוחה מעולם מושגים אירופי שבו הקולוניאליזם הוא מובן מאליו. אבל אין לבלבל בין "שיח" ועולם מושגים לבין עמדה ופרקטיקה: השקפתו של הרצל היא אנטי-קולוניאלית מובהקת. אחרי ביקור חטוף במצרים הוא התרשם (כפי שהתרשם קארל מרקס מהמקרה של הודו) שהקולוניאליזם האנגלי זורע את זרעי חורבנו שלו: בהביאו קדמה הוא מספק לתושבים את הכלים ואת הרעיונות שיאפשרו להם למרוד באימפריה הבריטית בשם תפישותיה שלה. דיכוי העמים בשם טובתם שלהם יעורר אותם לחפש את טובתם בהתנערות מאדוניהם הזמניים. אבל חשוב עוד יותר, התוכנית שרקם הרצל למדינה יהודית דחתה מכול וכול את המודל הקולוניאלי: היה

לו ברור שה"ילידים" הערבים יהיו אזרחים לכל דבר ויקיימו בידם את הזכות לבחור ולהיבחר. המדינה של הרצל, בהיפוך לקולוניאליזם, היא מדינה שבה כל התושבים אזרחים, כלומר שותפים בריבונות.

ואף על פי כן, הרצל המעיט, ככל בני זמנו, בערכן של בעיות דומות העשויות להתעורר מתוך הגשמת המפעל הציוני, והניח שהבאת הקדמה לערבים תושבי ארץ ישראל לא תביא בכנפיה דבר הדומה להתעוררות של לאומיות מודרנית או תנועת שחרור לאומי. עם זאת, מעניין גם שלמרות ההתעלמות מן האפשרות של ביטוי לאומי עתידי לזהות ערבית בפלשתינה, הרצל כן הביא בחשבון את הצורך לאפשר ביטוי לתרבותם ולזהותם של הערבים בתור קולקטיב מובחן. הרצל לא ביקש "לתרבות" אותם במובן שהיה נהוג בקרב האינטליגנציה האירופית בת-זמנו. הדברים עולים מתוך האופן שבו בחר לטפל במתח בין שני ערכים שאותם קידש: הפלורליזם מצד אחד ושוויון הזכויות לנשים מצד שני. הרצל צידד בזכויות מלאות לנשים, והקונגרס הציוני השני כבר הפקיד בידן את הזכות לבחור ולהיבחר (בשעה שאף פרלמנט באירופה עדיין לא נהג כך). גם ברומן "אלטנוילנד" הנשים הן שוות זכויות. איך, אם כן, על החברה היהודית להתייחס לאופי הפטריארכלי של תרבותם של אזרחיה הערבים?

הפתרון של הרצל היה, כמובן, לשביעות רצונו של יציר דמיונו, רשיד ביי, דמות הערבי הייצוגי שברומן. ביי שמח בקדמה שאותה הביאו היהודים, ולא רק מפני שהרצל האמין בקדמה אמונה שלמה (שבימינו ודאי תיראה נאיבית), אלא גם מפני שחיבור המבקש לכבוש את הלבבות שואף לשכנע את קוראיו שכולם יצאו נשכרים מן המפעל הציוני. אבל רשיד ביי היה יכול לשמוח בקדמה בהקשר זה של שאלת זכויות הנשים באחד משני אופנים: הרצל היה יכול לתאר את ביי ואת אשתו, פאטמה, כשבעי רצון מן הסידור הפטריארכלי המסורתי, ואת החברה היהודית כמאפשרת להם לשמר אותו; והוא היה יכול לתאר את שחרורה של פאטמה כחלק מאותה קדמה מבורכת שהיהודים מביאים עמם. הוא בחר באפשרות הראשונה, כלומר העדיף את הפלורליזם על פני הפמיניזם: החברה היהודית מקבלת את העובדה שפאטמה אינה לוקחת חלק במרחב הציבורי. הפתרון אינו בלתי-מלאכותי – פאטמה של הרצל שמחה בחלקה ונוטלת על עצמה מבחירה את מקומה המוכפף – אבל סוג כזה של פתרון מעיד על החשיבות שנתן הרצל לממד הקולקטיבי של קיומו של המיעוט בצד הזכויות הפרטיות.

אם מתוך הגיון החירות בכלל, וחירותם של היהודים בפרט, עולה המסקנה הלאומית, הרי שמטרתה ואמצעיה של התנועה הציונית צריכים להיות פוליטיים ומדיניים. לחתירה הפוליטית הזאת יש שני אפיקים: פנימי וחיצוני. הפנימי הוא ערוץ של בניית מוסדות שיגבשו את הלאום במובנו התרבותי לכדי חברה פוליטית; החיצוני הוא דיפלומטי וחותר הן להכרה בינלאומית ביהודים כלאום הזכאי לעצמאות, והן ליצירת בריתות פוליטיות בין הציונות לבין מעצמה (או מעצמות). מקובל לכתוב את מורשתו של הרצל "הציונות המדינית", כדי להצביע על פעילותו הענפה באפיק החיצוני, הדיפלומטי, ולהבדילה מן הציונות המעשית (או החלוצית) שעסקה בבניית חברה וכלכלה יצרנית. קל לצייר את הניגוד הזה בדמיון: דמות דיוקנו של הרצל בפראק ובצילינדר, עטור זקן מטופח, וכולו אומר הדר אצילי בסגנון המעמדות הגבוהים באירופה, עומדת בניגוד חד לדמותו של החלוץ השזוף, שבוץ דבק בנעלי העבודה שלו, והוא לבוש במכנסי חאקי קצרים. אך הניגוד הציורי מטעה. ככל שהמונח "ציונות מדינית" מדגיש את חשיבות מפעלו של הרצל בתחום הדיפלומטיה, הרי הוא קולע אל המטרה, אבל הוא מחטיא בהעמידו את הפעילות הזאת כניגוד של האפיק האחר, הפנימי, זה של בניית מוסדות פוליטיים, חברה וכלכלה.

את עלייתה של הציונות אל הזירה הבינלאומית חולל הרצל פחות או יותר בגפו, ומכל מפעלו אין ספק כי זהו הצד המלהיב ביותר. הרצל היה איש מרשים וכריזמטי, נסער, ולעתים נסחף בהתלהבותו, נוח להיפגע ומקפיד בגינוני כבוד. הוא הצליח להיפגש עם מנהיגים מכל הסוגים. במה שאין לתארו אלא כחוצפה מופלאה, הוא הציג את עצמו, על דעת עצמו, וגם לפני שהיתה לכך הצדקה ממשית, כמנהיגם של היהודים. הוא התקבל בין השאר אצל האפיפיור, הסולטן העותומאני, מלך איטליה, קיסר גרמניה, ראשי הממשלה ושרי החוץ של גרמניה, איטליה ואוסטרו-הונגריה, שרים בריטים ורוסים ורבים אחרים, וניהל עם כל אלה משא ומתן כדבר מנהיג אל מנהיגים. הוא השכיל לנצל את המיתוס על ממונם וכוחם הבינלאומי של היהודים, ולעתים אף ניצל את האנטישמיות של שומעיו. הוא פיתה, החניף, המתיק סוד, פרש תוכניות והציע בריתות, לעתים גם איים – הכול בשם העם היהודי. בזמן שהתקשה לממן את המלון שבו לן ואת כרטיס הרכבת לקושטא (שלא לדבר על הבקשיש שנאלץ לשלם שם ביד רחבה) הוא הבטיח לסולטן העותומאני שבכוחו – כמי שממונם של היהודים מצוי, לכאורה, בכיסו – לחולל לא פחות משינוי דרמטי ביחסי הכוחות הכלכליים בין מעצמות: לפטור את האימפריה העותומאנית מחובותיה הבינלאומיים העצומים, תמורת צ'דטר שיבטיח ליהודים כעין אוטונומיה בארץ

ישראל; הסולטן סירב. הוא התייצב בפני האפיפיור בקומה זקופה וסירב לנשק את ידו, ובתוך כך ביקש מן הוותיקן לתמוך במפעל הציוני, ואם לא, לפחות שלא להתנגד לו; האפיפיור סירב. הוא נפגש עם שר הפנים של רוסיה הצארית, מייאצ'לב פון פלֶוה האנטישמי, והציע לו "להיפטר" מן היהודים המאוסים עליו באמצעות הציונות, כדי שמצוקתם לא תרחף אותם לתנועות מהפכניות המערערות את היציבות במדינה הצארית. בתוך כך רמז שיביך את רוסיה בזירה הבינלאומית אם תסרב להצעה (הפעם היו שיניים לאיום: זה היה ערב כינוס נוסף של הקונגרס הציוני, ולאחר פוגרום קישינב, וממשלת רוסיה נחשדה בעיני האירופים, ובצדק, כמי שהעלימה עין מהפרעות שנערכו ביהודים, אם לא ממש שיתפה פעולה עם הפורעים). הוא שכנע את הבריטים לשקול הקמתה של ישות ציונית בחצי האי סיני; גם הרעיון הזה, אחרי מסע של משלחת מחקר שבדקה את ישימותו, נדחה.

כל המאמצים הפוליטיים האלה נשאו, אם כן, מעט פירות קונקרטיים. אבל במצטבר הם הבשילו לכדי הישג ממשי ואף מכריע: השאלה היהודית הפכה בעיני העולם לשאלה לאומית, והמעצמות הכירו בה ככזו. יתרה מזאת, הרצל צדק בהערכתו שכדי שעם קטן יזכה בעצמאות הוא זקוק לתמיכתה ולחסותה של מעצמה. פועלו של הרצל הבשיל ממש רק לאחר מותו ולאחר התפרקותה של האימפריה העות'מאנית, כאשר יורשתה כשליטה על ארץ ישראל, האימפריה הבריטית, העניקה ליהודים בשנת 1917 את הצ'רטר המיוחל בדמות הצהרת בלפור. מעט אחר כך נתן חבר הלאומים גושפנקה לדבר בכתב המנדט, והאו"ם (שירש את חבר הלאומים) הוסיף עוד חותמת לגיטימציה בינלאומית בדמות החלטת החלוקה משנת 1947.

במישור הפנימי, זה של בניית חברה ומוסדות, היו אמנם הבדלים של תפישה ושל סגנון בין הרצל לבין מה שיהפוך לתנועת העבודה, אבל אין יסוד לטענה שההבדלים מצטברים לכדי ניגוד: אכן, את אידיאל היהודי כחקלאי תפש הרצל כאנכרוניסטי, ואת הכלכלה הוא ביקש לבנות באוריינטציה מודרנית עם דגש על תעשייה ושירות. שלא כמו הסוציאליזם של תנועת העבודה הוא לא חשב שתנועת פועלים מאורגנת היא שתישא על גבה את עיקר המאמץ הציוני, והוא גם לא בז לבורגנות. בעיקר הוא סבר שהתיישבות בלי ערבות מדינית היא בנייה על חולות נודדים. אבל קשה להגזים בחשיבותה של העבודה בעיני הרצל, ובכך הוא מצוי בתמימות דעים מלאה עם יורשי מפעלו במפלגות הפועלים. "בשם העבודה ידגלו היהודים ההולכים אל ארצם החדשה", הוא כתב ב"מדינת היהודים". הפיכתם של היהודים לעובדים יצרניים היתה בעיניו בעלת חשיבות עליונה, תנאי להצלחת המפעל כולו. גם "מדינת היהודים" וגם

"אלטנוילנד" מלאים בהצהרות בנוסח זה ובתיאורים מפורטים של ארגון העבודה והכלכלה. הדגל שביקש הרצל למדינת היהודים – דגל לבן ובו שבעה כוכבי זהב – אף הוא אמור להמחיש זאת: שבעת הכוכבים מסמלים את שבע שעות יום העבודה.

גם דיוקנו של הרצל כבורגני וכעירוני, מהודר בלבושו, והדימוי שדבק בו, של ליברל וקפיטליסט, מוליכים שולל. את הארגון הכלכלי שהציע הרצל למדינה היהודית, שאת מבנהו פרש בהרחבה ב"אלטנוילנד", הוא תיאר בעצמו כ"מוטואליזם" (הדדיות). הצעה זו, ששאבה רבות מן הסוציאליזם האוטופיסטי, העניקה מקום מסוים לשוק חופשי, אבל בצדו אמורים היו להתקיים מדינת רווחה מפותחת, צורות שונות של ויסות הכלכלה בידי השלטון (לרבות ביצירת תעסוקה), בעלות ציבורית על משאבים, אמצעי ייצור ורכוש, וגם אגודות שיתופיות שונות: איגודי עובדים, יצרנים וצרכנים. בדרך זו, ומתוך הישענות על טכנולוגיה מודרנית, ביקש הרצל ליצור חברה שתמצא את שביל הזהב בין קפיטליזם לסוציאליזם: היא תאפשר תמריצים על ידי תחרות מבלי שתיצור יחסי ניצול ופערם נרחבים בין מעמדות.

את הכלכלה הישראלית בראשיתה בנתה בסופו של דבר תנועת העבודה, והיא לא כינתה את השקפתה "מוטואליזם" אלא "סוציאליזם קונסטרוקטיביסטי" (בניגוד ל"סוציאליזם מהפכני"). אבל המרחק למעשה קטן: המשק של היישוב ואחר כך של המדינה הצעירה היה שילוב בין אלמנטים סוציאליסטיים חזקים לבין שוק חופשי.

הניגוד הציורי בין החלוץ לבין הג'נטלמן בצילינדר גם מטשטש את העובדה שתנועת העבודה עצמה נולדה כסיעה בתוך ההסתדרות הציונית. הקונגרס הציוני הראשון שאותו יזם הרצל, כונן את ההסתדרות הציונית, שמתוכה יצאו לא רק תנועה זו אלא גם תנועות ומפלגות אחרות. גם המוסדות שבתוכם פעלו תנועות אלו, הפכו בסופו של דבר למוסדות הדמוקרטיים של ישראל: מתוך ההסתדרות הציונית קמו מגביות, בנקים, משרדים, סיעות, מנגנון בחירות דמוקרטיות על בסיס מס חבר ("השקל") וגופים נוספים. בראשו של הארגון המסועף הזה עמדה ההנהלה הציונית, שנתגלגלה בסוכנות היהודית, וממנה נולדה מנהלת העם, היא הממשלה הזמנית שהכריזה על עצמאות וכוננה את השלטון הישראלי. הקונגרס הציוני הראשון (1897) אכן היה, כפי שהרצל התכוון, ל"אסיפה מכוננת" של הלאום היהודי: הוא חולל פוליטיזציה של שאלת הלאומיות היהודית ויצר את המפנה התודעתי שאפשר להפוך את הצבעתם של המוני היהודים לכוח פוליטי ממשי. הקונגרס, ראוי לזכור, היה עשוי להסתיים בלא כלום כמו כינוסים רבים לפניו. במקום זאת הוא הוליד מערך ארגוני ענף, שגם מימן חלק ניכר מן ההתיישבות בארץ ישראל, לרבות זו של תנועת העבודה.

על התפתחות מחשבתו של הרצל בנושאים אלה, כמו באחרים, ניתן ללמוד לא רק מתוך פועלו הפוליטי, אלא גם מתוך עיון בהבדלים בין "מדינת היהודים" ו"אלטנוילנד". בראשית דרכו, כאשר ניסה הרצל לשדל את עשירי היהודים ליטול לידיהם את מימון התנועה, הוא היה ספקן לגבי האפשרות של דמוקרטיה יהודית. למעשה, "מדינת היהודים" פוסל במפורש את צורת השלטון הדמוקרטית וממליץ במקומה על רעיון שהוא מן התמוהים ביותר שהעלה הרצל מעולם: חוקה אריסטוקרטית על פי המודל של ונציה הרנסנסית (חוקה שבשעת כתיבת החיבור מלאו כמעט מאה שנים לביטולה). בתקופה זו גם טרם הבשילה בדעתו של הרצל ההכרה שארץ ישראל היא היעד היחיד האפשרי לתנועה הציונית: ב"מדינת היהודים" עודו מתלבט בין ארץ ישראל לבין ארגנטינה.

שאלת הדמוקרטיה אינה מטופלת במלואה גם ברומן "אלטנוילנד", אם כי בחיבור זה ברור מתוך תיאורי מערכת הבחירות שזו צורת השלטון של "החברה היהודית". אבל הרצל מקפיד שלא להבהיר את השאלה ולכנות את הישות המדינית הזאת "חברה" (Gesellschaft) ולא "מדינה" (Staat). הסיבות לכך הן פוליטיות. בזמן כתיבת הרומן עוד קיווה הרצל לשכנע את הסולטן לתת ליהודים צ'רטר, ומסע שכנוע זה היה צריך להבטיח לעותומאנים שאין בכוונת הציונים לקרוע נתח מן האימפריה שלהם ולדרוש עצמאות מלאה, אלא רק ליישב חלקת ארץ ביהודים שייהנו ממידה של אוטונומיה. עמימות זו שימשה את התנועה הציונית גם בהמשך, כאשר זכתה בסופו של דבר בצ'רטר המיוחל מאת האימפריה הבריטית: הצהרת בלפור, שדיברה לא על מדינה אלא על "בית לאומי" (השלטון הבריטי לא חרד כל כך לשאלת ריבונותה של האימפריה, שארץ ישראל ממילא הפכה לפיקדון זמני בידיה, אבל אותה עמימות הועילה בהקשר זה כנגד החשש לקומם את האוכלוסייה הערבית של ארץ ישראל).

אף על פי שגם החיבור המאוחר יותר אינו מכריז על דמוקרטיה במפורש, ברור מעל לכל ספק שהשינוי שעבר על הרצל מאז כתיבת "מדינת היהודים" היה עמוק ומכריע: הוא הבין שהנעת התהליך תלויה בפוליטיזציה של המוני היהודים, וזו לא תצלח אם אלה יראו את עצמם כמקבלים פסיביים של מתנות פילנתרופיות. מכאן שלא רק שמימון ההגירה וההתיישבות יצטרך לבוא משכבות רחבות אלא גם שהכוח הפוליטי לא יוכל להיות בידי איזו אצולת ממון (שממילא לא רצתה בו) – הוא יצטרך להיות בידי אלה שיגשימו את המפעל בגופם. החוליה החסרה במחשבתו של הרצל על הקשר

בין לאומיות לחירות – הפקדת הריבונות בידי כלל האזרחים – הונחה אפוא במקומה: באמצעות המימון העממי ודמי החבר בדמות "השקל", שהפך את החברים בתנועה לבעלי זכות הצבעה, הפכה הציונות לתנועת שחרור לאומית דמוקרטית בפועל. תפישה זו כבר הבשילה בדעתו של הרצל כשכינס את הקונגרס הציוני הראשון. הוא יצר במתכוון מוסד שיראה את עצמו כאסיפה מכוננת של לאום, או בלשון המהפכה הצרפתית (שהרצל עצמו נוקט), "אסיפה לאומית" (Nationalversammlung). הפסקה המפורסמת ביותר ביומניו אומרת: "בבאזל ייסדתי את מדינת היהודים". רבים כבר התפעלו גם מדיוקה של נבואתו זו: הרצל סבר שהכול ייווכחו בכך בדיעבד, לכל היותר בתוך חמישים שנה, ואכן, כעבור חמישים שנה בדיוק הכיר העולם בזכותם של היהודים למדינה, בהחלטת החלוקה בנובמבר 1947. אבל, כפי שהעיר שלמה אבינרי בהקדמתו למהדורה העברית של יומני הרצל, חלקה החשוב של הפסקה מופיע דווקא בהמשך:

יסודה של המדינה, בעיקרו של דבר, טמון במאווי העם למדינה... טריטוריה היא רק התשתית הגשמית; גם במקום שבו יש לה טריטוריה, תמיד המדינה היא משהו מופשט... יצרתי אפוא בבאזל את הדבר האבסטרקטי הזה, הנעלם, משום כך, מעיני רוב הבריות. [עשיתי זאת] בעצם באמצעים מזעריים. אט-אט דרבנתי את האנשים אל הלך המחשבה של המדינה והקניתי להם את התחושה שהם-הם האסיפה הלאומית.

הרצל תפש, אם כן, את הלאומיות במונחים שהם במידה רבה, אם כי לא מלאה, אזרחיים. היהודים הם לאום מכוח תרבותם, אבל מימושה של לאומיותם, באזרחותם. אלא שהאזרחות אינה ממצה את הלאומיות ואינה חופפת לה. לא כל אזרח במדינת ישראל הוא גם חבר בלאום היהודי, ולא כל חבר בלאום היהודי (למשל כל היהודים בני זמנו של הרצל) הוא אזרח של מדינה יהודית. מהו, אם כן, תוכנה של הלאומיות היהודית לשיטתו של הרצל? לא קל לענות על שאלה זו, שהיא בעצם וריאציה על השאלה שעודה נתונה במחלוקת, "מיהו יהודי?".

הדת אינה היסוד המרכזי בלאומיות מודרנית זו לשיטתו של הרצל, שכן הוא עצמו היה חילוני מובהק. גם השפה אינה המוקד של הזהות הלאומית, כפי שסברו חלק מחלוצי הלאומיות הרומנטית באירופה, שכן תושבי "אלטנוילנד" חיים במצב של ריבוי לשונות. גם מושג הגזע במובנו הביולוגי לא היה מקובל על הרצל כהגדרה של זהות, שכן הוא התרשם עמוקות מהריבוי האתני וה"גזעי" בקרב היהודים. התשובה,

ככל שאפשר לחדר אותה מתוך פועלו וכתבתו של הרצל, היא שזהות יהודית היא מורשת שמקורה קודם כול בדת, שכן "רק אמונתנו העתיקה היא שעמדה לנו לעשותנו לגוי אחד", כפי שכתב ב"מדינת היהודים". אבל ה"רק" שבקביעה זו הלך והתרכך במהלך הזמן ונוספו אליו מורשת היסטורית ושפה שבה כתבו ודיברו היהודים עד שאבדה (לפי השקפתו) כשפת דיבור. נוכל לומר, אם כן, שהיהודים הם בעלי זהות מתוקף ירושתה של מסורת משותפת, ובעצם הם דומים בזאת לעמים אחרים שגם זהותם התגבשה מתוך דת, מסורת, שפה וניסיון היסטורי משותף.

דעתו של הרצל בעניין זה אכן השתנתה עם הזמן, בין השאר מתוך היכרותו הגוברת עם יהדות מזרח אירופה. בהדרגה גבר בעיניו משקלם של התכנים התרבותיים שאותם יש ליצוק אל תוך המבנה הפוליטי. הוא התקרב אל טקסי החגים והחל לבקר בבתי כנסת. אף על פי שההתקרבות הזאת היתה אותנטית וריגשה אותו לא פעם, היא נבעה, לפחות בחלקה, גם מתוקף תפקידו כמנהיג. אבל כך או כך, היא מעידה על הכרה מתגברת בכך שמנהיג ציוני אינו יכול להתרחק יתר על המידה מהמורשת היהודית או להקל ראש בחשיבות טקסיה לשימור הזהות היהודית. ואכן המדינה המצטיירת מתוך "אלטנוילנד" נותנת כבוד – אם כי לא כוח פוליטי – לרבנים. העובדה שהחברה היהודית המתוארת ב"אלטנוילנד" גם תקים מחדש את בית המקדש (אבל תשאיר על כנם את הכנסיות והמסגדים הקדושים לדתות האחרות, לרבות על הר הבית), מבליטה את מקומה של הדת כמסורת במחשבתו של הרצל.

את משקלו של הצורך בהחייאת השפה העברית לא העריך הרצל נכונה, ומכל מקום לא חשב שהיא אפשרית. אבל מעל שאלת השפה והדת הבין הרצל במידה גוברת את חשיבותה של ארץ ישראל למפעל הציוני. ארץ ישראל אינה רק טריטוריה שתאפשר ליישום הלאומית-מדינית המופשטת מרחב להתגשם בו. היא נדבך מרכזי במסורת היהודית, ולפיכך בזהות הלאומית של היהודים. ההתלבטות ב"מדינת היהודים" בין ארגנטינה לארץ ישראל נעלמת, וההכרעה לטובת ארץ ישראל נעשית ברורה יותר ויותר. בהקשר זה עולה כמובן שאלת "תוכנית אוגנדה" שהרצל מנע מן הקונגרס הציוני מלדחות אותה על הסף, מכוח סמכותו האישית, אחרי סערה גדולה שכמעט הובילה לפילוג התנועה.

אבל ראוי להעמיד את פרשת אוגנדה בהקשרה כדי לראות את מלוא משמעותה. את הרעיון העלו הבריטים, ולא הרצל, לאחר שפסלו את האפשרות ליישב את היהודים באל-עריש, שבעיני הרצל היתה סמוכה דיה להפוך קרש קפיצה לארץ ישראל. זה היה הכישלון האחרון בסדרה של כישלונות לשכנע את האימפריה העות'מאנית, את הקיסרות הגרמנית, את האימפריה הרוסית, את הוותיקן ואת

האימפריה הבריטית לתמוך בתוכניתו ליישוב היהודים בארץ ישראל. הרצל היה אפוא על סף ייאוש. ואף על פי כן הוא דחה בתחילה את רעיון אוגנדה, ושינה את דעתו רק אחרי שנוצר מה שנראה לו כמצב חירום. תחושתו שמצוקת היהודים תלך ותחריף נראתה כמתגשמת: פוגרום בעיר קישינב שבחבל בסרביה בשנת 1903, שכמוהו לא התחולל זה שני עשורים, יצר תחושת דחיפות עצומה. בהקשר הזה נאחז הרצל, בייאוש, ב"תוכנית אוגנדה" (למעשה קניה), לא במקום ארץ ישראל, כפי שהסביר לעמיתיו הנרעשים בתנועה, אלא כמקלט לילה, כמחסה וכמקום להתארגנות לקראת חידוש המאמץ לזכות בארץ ישראל. צדקו מבקריו של הרצל שטענו כי תוכנית כזאת אינה ריאלית, גם משום שהיהודים לא יהגרו בהמוניהם להקים מולדת במקום שלא ראו בו מולדת, וגם משום שאם היו עושים זאת, ספק עד כמה אפשר היה אחר כך להעתיק אותם שוב. אבל העובדה שהרצל ראה באוגנדה מקלט לילה ונרחף לאופציה כזאת רק מתוך מצוקה קיצונית, מעידה על כך שבשלב זה כבר הבין את משקלה של המולדת הארץ ישראלית כמרכיב בתוך הזהות הלאומית היהודית. מולדת של ממש יכולה להיות ליהודים כיהודים רק בארץ שאליה התפללו לשוב במשך כאלפיים שנה.

כשנפטר הרצל בטרם עת, בגיל 44 בסך הכול, בשנת 1904, עדיין נראתה התלהבותו רחוקה מלסחוף את ההמונים הדרושים למפעל, והפתרון המדיני שעליו חלם לא היה, לפי שעה, בהישג יד. יעברו עוד 44 שנים בדיוק עד שיורשו החשוב ביותר של הרצל, דוד בן-גוריון, יכריז על הקמת המדינה, ולפיכך על התגשמות חזונו. המרחק בין חוזה לבין הוזה הוא לעתים קרובות קטן מאוד. במקרה הזה, נוכח נועזותו של החזון ואופיו הנסער של מי שהגה אותו, קל לשער איך הצטייר הרצל בעיני חלק משומעיו ורואיו כהוזה וסוהרורי. בין הפתקים הרבים וכרכי היומן שהשאיר אחריו לא חסרות הפלגות דמיון שנראות, גם במבט לאחור מן המדינה שקמה, מופרכות ולעתים אף ילדותיות. אבל מעל לכל אלה מתנשאת דמות ענק של מי שלא רק הבין אלא גם סלל את הדרך לעצמאותם של היהודים. החזון התגשם בדיוק מעורר השתאות ממש והגיע אל היעד שחזה הרצל בנתיב שחזה הרצל. ואולי בזה כוח החוזה שבו: לא משום שדייק בניחוש העתיד אלא משום שהיטיב לתכנן אותו עוד בטרם נראה באופק, וטבע בו חותם עמוק במעשיו שלו ובכוח רצונו. כאן ההבדל בין תחזית לבין חזון: הרצל הפך רעיון – ומהי ראשיתו של רעיון אם לא הזיה? – לתוכנית, ואת התוכנית למציאות.

— |

| —

— |

| —