

רב-תרבותיות ימנית ואסרטיביות תרבותית

אלברטו ספקטורוסקי

החוג למדעי המדינה, אוניברסיטת תל-אביב

דנה מילס

החוג למדעי המדינה, אוניברסיטת אוקספורד

כמעט כל הדמוקרטיות הליברליות הן או רב-תרבותיות או בעלות ריבוי אתני או שני הדברים גם יחד. חוקרים כדוגמת ויל קימליקה ואיימי גוטמן ציינו כי משום כך אחד האתגרים העיקריים של הליברליזם המודרני הוא לפתח אסטרטגיות המיועדות לכינון יציבות שמסייעות להתמודד עם הריבוי ושניתן להגן עליהן (Gutmann 1993, 171–602; Kymlicka 1995, 26). רבים, הן ליברלים והן אנשי השמאל הפוסט-מרקסיסטי, שיבחו את יתרונות הגישה הרב-תרבותית שמקדמת הכרה ציבורית בהבדלים בין-תרבותיים בתור דרך ליצור חברות דמוקרטיות יותר. לדעתם של רוב המבקרים והוגי הדעות הליברלים, במיוחד באירופה, רב-תרבותיות היא תשובה הולמת לזרמים לאומניים ולגזענות האירופית הקלאסית, בעלת השורשים העמוקים. הנחת העבודה של רוב החוקרים הליברלים באירופה היא שליברלים וסוציאלי-דמוקרטים כאחד תומכים ברב-תרבותיות ובאיחוד אירופה, ואילו הימין הגזעני, שונא הזרים, מתנגד לאיחוד אירופה ותומך בחזרה לריבונות לאומית. במילים אחרות, לפי הדעה הרווחת, הרב-תרבותיים הליברלים והרב-תרבותיים מן השמאל הם אירופים המנסים לכונן צורת שלטון מתקדמת יותר ממדינת הלאום ואילו תומכי הימין הקיצוני תומכים בריבונות לאומית ודוגלים בהטמעה של מהגרים.

במאמר זה נאתגר את האמונה הרווחת ונערער על סברות מקובלות אלו. נדון בזן חדש של ימין גזעני המאחד בין רב-תרבותיות לבין הדרתיות, במסגרת של פוסט-מדינה ריבונית ובתקופת התפוררותה של המדינה הריבונית באירופה.

אפשר להגדיר את ההתפתחות האידיאולוגית של "הימין החדש" בצרפת כמעין פוסט-לאומנות אירופית סובלנית כלפי האחר. מגמה חדשה זו היא סוג סובלני של הדרתיות, שמתמודדת עם האכזריות של רעיון האסימילציה התרבותית המובע במסורת הצרפתית הלאומית מצד אחד, ועם הגזענות הגסה מצד אחר. הפרדוקס הבולט בתהליך זה הוא שהרב-תרבותיות הימנית מעודדת אסרטיביות תרבותית של תרבויות לא מערביות, ובה בעת, מאחורי הבעת התמיכה בתרבויות אחרות חבויה התקווה שבאמצעות תמיכה בזכותן של קבוצות אתניות לשמור על זהותן המיוחדת תפתח זהות אירופית רב-תרבותית, המורכבת

מקבוצות אתניות אותנטיות המדירות מתוכן קבוצות אתניות של זרים שאינם אירופים גזעיים.

במילים אחרות, באמצעות הקצנת השיח הרב-תרבותי בכיוון של פוסט-ליברליזם ודיפרנציאליזם, הימין החדש מצליח לערער מבחינה תיאורטית את מטרותיהם של ליברלים התומכים ברב-תרבותיות. הימין החדש מציע אפוא רב-תרבותיות אתנית אותנטית אירופית בתשובה לרב-תרבותיות ליברלית, המכירה הן במיעוטים לאומיים והן בקבוצות תרבותיות של מהגרים שווי זכויות. זה מודל מחודש של "אפרטהייד" מכובד. לא פלא אפוא שבשאלה אם להרשות לתלמידות בית ספר במדינות שאינן אסלאמיות (ובעיקר צרפת) לחבוש רעלות, התנגדו אינטלקטואלים מן השמאל הרפובליקני הצרפתי, ואילו דווקא אלן דה בנואה, המנהיג הבלתי מעורער של הימין החדש בצרפת ובאירופה, צידד בזכותן ובחובתן של התלמידות לבטא את זהותן התרבותית והדתית בספרה הציבורית.

במאמר זה נבקש לטעון שהאידיאולוגיה החדשה של הרב-תרבותיות הימנית מאתגרת תיאוריות של רב-תרבותיות ליברלית, ובמיוחד תפיסות של רב-תרבותיות פוסט-ליברלית. לשם כך נתחיל אפוא בניתוח הרקע האינטלקטואלי של הימין החדש, ונבחן את שורשי ההתקפה האינטגרליסטית הימנית נגד הרפובליקה בתקופה שבין המלחמות. לאחר מכן נתמקד בהתגלגלותו של הזן הישן של לאומיות אורגנית לדיפרנציאליזם אתנן-תרבותי ואנטי-אימפריאליסטי. בשלב הבא נראה שסוג חדש זה של רטוריקה אתנופילית מדירה נעשה תחליף לשיח הגזעני באירופה, ושהוא מניח בסיס אינטלקטואלי לחזון חדש של אירופה, המנוגד לאיחוד הליברלי הפוליטי והכלכלי. דיון תיאורטי זה ישמש פריזמה לחזון הרב-תרבותיות בישראל, שנציגו כאן.¹ נבקש לטעון שבאופן פרדוקסי רעיון הקונפדרציה האתנית של "עמים אירופיים" יכול לרמז על כמה חזונות של פתרון פוליטי גם במזרח התיכון.

¹ נושא הרב-תרבותיות נדון בהרחבה גם בהקשר של ישראל. בדומה לטוענים שהרב-תרבותיות בצרפת מאיימת על האתוס הרפובליקני הצרפתי, אמל ג'מאל (2007) טוען כי רב-תרבותיות יכולה להתפס כאיום על האתוס הלאומי הצינוני, ולכן אף על פי שהחברה הישראלית היא חברה מרובת תרבויות היא אינה רב-תרבותית במהותה. ג'מאל קושר בין המאבק הפוסטקולוניאלי לבין מאבקי פוליטיקת הזהויות בישראל. הוא טוען שקשר בלתי ניתן להתרה מחבר בין היות החברה הישראלית חברה כובשת לבין גיבוש האסרטיביות התרבותית של מיעוטים לאומיים בתוכה, ושהחברה הישראלית היא אנטי-רב-תרבותית אפרוירי, מעצם העובדה שהמיעוט בעל הניסיון הבולט ביותר לכונן עצמאות תרבותית, היינו המיעוט הערבי-ישראלי, נמצא מחוץ לקונסנזוס היהודי. יוסי יונה ויהודה שנהב הוסיפו על ביקורת זו וניתחו מאבקים אלו על פי הבסיס הכלכלי שלהם (יונה ושנהב 2005). הם התמקדו בניסיון לכונן זהות מזרחית אסרטיבית, במאבק הפוסטקולוניאלי בשטחים ובדינמיקה שבין ליברליזציה של החברה הישראלית לבין הנטייה למרכז תשתיות. שלושת התיאורטיקנים הללו מחברים בין המאבק הפוסטקולוניאלי בשטחים לבין הסוגיות הנוגעות לרב-תרבותיות העולות מתוך החברה הישראלית עצמה. נקודת הממשק בין צרפת לבין ישראל היא ששתיהן התמודדו עם מאבקים חיצוניים שהשליכו על מאבקהן הפנימיים (צרפת-אלג'יריה וישראל-פלסטין).

מסורת הרפובליקניות האתנוצנטרית

אין ספק שהתפתחות הרב־תרבותיות בעולם באה לתקן את העיוותים החברתיים שיצרה תפיסת כור ההיתוך, שאת המודל הבולט והרדיקלי ביותר שלה מייצג הרפובליקניזם הצרפתי. בעקבות הפולמוס הציבורי על בעיית הרעלה פתחו אינטלקטואלים ליברלים במתקפה חזיתית על מודל האסימילציה של הרפובליקה הצרפתית.

ודאי שהמודל הרפובליקני הצרפתי אינו מושא הביקורת של הרב־תרבותיות הליברלית בלבד, אלא במיוחד של הימין הרדיקלי באירופה. מבחינה מוסרית שתי הביקורות חותרות לכיוונים הפוכים, אולם כפי שנראה, דרכיהן נפגשות בסופן. הפרדוקס המעניין הוא שצרפת היא חברת מהגרים בעלת שונות אתנית ותרבותית רבה, אך למרות זאת, ובגלל האידיאולוגיה הלאומית שלה, היא אינה רואה עצמה חברה פלורליסטית אלא חברה חד־תרבותית (Walzer 1997, 38; Noiriel 1998).

צבטן טודורוב ציין כמה מעיקריה הבסיסיים של המסורת הרפובליקנית הצרפתית (Todorov 1993, 1–2). הוא הדגיש שאין הבחנה מהותית בין אוניברסליזם אתנוצנטרי לאוניברסליזם לא אתנוצנטרי. הראשון מגדיר, בלא הצדקה, ערכים מסוימים של חברה מסוימת בבחינת ערכים אוניברסליים, ואילו השני מחפש בסיס רציונלי ובלתי משוחד להעדיף ערכים מסוימים על פני אחרים. רוח זו השתמרה באידיאלים של הלאומנות והאזרחות הצרפתיות שהופיעו עם המהפכה הצרפתית. מאז קובצו יחד המודעות הלאומית ומסורת ההשכלה ההומניסטית לתוך קטגוריה אחת פחות או יותר. העקרונות שהוצגו ב"הצהרת זכויות האדם והאזרח" משנת 1789 עומדים בלב התפיסה הצרפתית שלפיה האזרחות היא מושג אוניברסלי אינטגרטיבי ועם זאת גם פרטיקולרי.

מבחינה היסטורית, פתרון שאלת הלאומיות הצרפתית שייך לסינתזה הרפובליקנית שעיקריה הם מוסר חילוני מחמיר שמחליף את מוסר הכנסייה, אזרחות פעילה שאמורה להיווצר בעזרת חינוך בבתי ספר ציבוריים ובעזרת ממשלת רוב מרכזית, ותרבות הומוגנית שתושג באמצעות חינוך לאומי ומלחמת התשה נגד סממנים של שונות (Lilla 1994, 153). במילותיו של ארנסט רנאן, הצרפתים "נתפסו באופן מסורתי כאומה אוניברסלית. ... מדינת הלאום הצרפתית מושתתת על עקרונות מספר... והמרכזי בהם הוא זנזניחת השונות של המוצא היא תנאי מקדים להשתייכות לקבוצה לאומית 'הומוגנית'" (מצוטט אצל De Benoist 1994c). עם זאת, לא כל המיעוטים היו מאוימים על ידי המלחמה נגד השונות. פרוטסטנטים הצטרפו לפרויקט החילוני הלאומי של צרפת ובכך פיצו על היותם מיעוט מספרי. בה בעת דוכאו זהויות מקומיות וגם כוחה של הכנסייה הקתולית נפגע על ידי האידיאולוגיה הרפובליקנית החילונית. מכאן מובן גם מדוע כה גדולה השתתפות היהודים בתנועות אירופיות דמוקרטיות המבוססות על שוויון פוליטי וחוקי, וראוי לציין בעניין זה את הפרדוקס שתיארה דומיניק שנאפר: היהודים הפכו ל"צרפתים האמיתיים" בעוד שהאוכלוסייה המקורית נשארה לומברדית, פיידמונטית או נורמאנית (Schnapper 1998, 142).

ככלל, הרעיון של הומוגניזציה תרבותית לתוך תרבות צרפתית גבוהה התאים למהגרים, אך הביא לדיכוי של מיעוטים לאומיים או אתניים מקומיים שראו את עצמם בעלי זהויות אותנטיות שאינן יכולות להזדהות עם שכניהם החדשים. תהליך ההומוגניזציה התרבותית בצרפת הורגש דרך מדיניות החינוך של ז'יל פרי (Jules Ferri), ראש ממשלת צרפת בשנים 1880–1881 ו-1883–1885. בתקופה זו יושמה מדיניות החינוך של פרי: חינוך חובה חינם, חילוני ולאומני מאוד, ובמקביל התפתחה המדיניות הקולוניאלית של צרפת. גם הצבא שאורגן מחדש על בסיס גיוס כללי נחשב ל"בית הספר של האומה" (Weber 1976). במישור המקומי והקולוניאלי כאחד, האידיאולוגיה היעקובינית התבססה על האידיאל של טמיעת המהגרים והעמים הכבושים שמעבר לים לתוך הקהילה הצרפתית. כמה דיוני פרלמנט בסוף המאה ה-19 שיקפו את הלהט הרפובליקני החריף של סנגורי ההתאזרחות והטמעת המהגרים לתוך החברה הצרפתית. דיונים אלו היו הסימנים הראשונים של העימות בין תומכי דין הקרקע (jus solis) לבין תומכי דין הדם (jus sanguinis) (Brubaker 1992, 90).

הערכים הפילוסופיים שקידמו תומכי דין הקרקע שירתו את המטרה של אזרח מהגרים, בייחוד בעת שזרים, בפרט ממוצא בלגי, פולני, איטלקי ופורטוגלי, היו בעלי נוכחות חזקה במדינה. ב-1889 התקבלה חקיקה שנתנה תוקף מתמשך לחוקים המסדירים הענקת אזרחות. חוקים אלו הסתמכו על דין הדם בהעניקם אזרחות צרפתית למי שמוצאו מאב צרפתי, ובה בעת הם חיזקו את דין הקרקע בהכירם בילדים שנולדו לזרים בצרפת כצרפתים באופן אוטומטי. למעשה, חוקים אלו המשיכו את המסורת הרפובליקנית של אזרחות שבמסגרתה הוחל דין הקרקע על מהגרים מדור שלישי ב-1851. לאחר מכן הוחלו חוקים אלה על חוק האזרחות משנת 1927 והשפיעו על רפורמות האזרחות אחרי המלחמות ב-1945 וב-1986 (שם, 112).

מבחינות רבות, האמונה במעלות הנשגבות של מדיניות ההגירה והאינטגרציה של צרפת היתה המקור לגאווה רפובליקנית פטריוטית צרפתית (הענקת מקלט מדיני בצרפת לזרים נרדפים היתה אחד ממושאי הגאווה הבולטים; Noiriell 1991). ביסוד הגאווה הפטריוטית הזאת עמדה ראייה בעייתית של צרפת, כלומר דעה שתפקידה בעולם הוא לתרבת. תפיסה זו היתה מונחת בבסיס המדיניות שהחילה על אזרחי הקולוניות של צרפת את החובות ואת הזכויות הנובעות מאזרחות צרפתית. אחת מתוצאות המדיניות הזאת היתה הפיכת נתיני הקולוניות מתקופת "המשטר הישן" (ancien régime) לאזרחים ב-1848, אחרי ביטול העבדות. האספה המכוננת של הרפובליקה הרביעית העניקה אזרחות צרפתית לתושבי השטחים שנכבשו זמן קצר קודם, להוציא את שטחי החסות (protectorates).

ואולם, הביטחון העצמי של צרפת בשליחות התרבות שלה פגם ביכולתה להבין קודים מוסריים זרים. הצרפתים בוזו לתרבויות ולעמים אחרים וראו בהם קבוצות נחותות שיש לתרבת. קצין הצי בקוצ'ינצ'ינה (Cochinchina) אמר: "האומה הנדיבה הזאת, שדעתה שלטה באירופה התרבותית, היא בעלת שליחות נשגבת... לקרוא להשכלה ולחירות של הגזעים והעמים שעדיין משועבדים לבורות ולרודנות" (Raoul 1972, 23).

שלא כמו יריביהם האירופים, הצרפתים האמינו שהם משיגים ציוויליזציה תעשייתית בלי

לאבד ערכים רוחניים ומוסריים בסיסיים (Sorum 1977, 24). כאמור, על מסורת אתנוצנטרית זו, שתועדה רבות, נמתחה ביקורת מזוויות שונות, בעיקר מצד השמאל הפוליטי והאינטלקטואלי שנתמך על ידי פרספקטיבה מרקסיסטית (שם, 54). לדעתם של כמה מבקרים ליברלים וסוציאליסטים, מודל המדינה הזה, שהתפתח בהקשר של קהילות הומוגניות הרבה יותר, אינו יכול להתאים להתמודדות עם סוגיות של שונות אתנו-תרבותית בזמננו (Kymlicka 1998, 143–157). כמה מהם הביאו בתור הוכחה את המחלוקת באשר לדרישות תלמידות בית הספר המוסלמיות בצרפת לעטות רעלות. הפולמוס בעניין הרעלה התפתח מדיון מקומי בשאלת הנאותות של הפגנת סממנים תרבותיים מבחינים בציבור, וכעת הוא מתפשט בכל אירופה במסגרת של דיון תיאורטי רחב יותר, הנסב על עקרון הסובלנות בחברה ליברלית.² דיון זה ליווה גם את החברה הישראלית, בעיקר בשנים האחרונות, עם עליית המודעות למחיר הכבד ששילמו קבוצות אתניות כדי להתאים לאתוס הציוני. בעת האחרונה נוספה לדיון גם שאלת היחס לאוכלוסייה הערבית בישראל. להלן נבקש לתאר את נקודות ההשקה הרבות בין הדיון בצרפת לדיון בישראל.

בהמשך לקו המחשבה שמתווה ג'ואל רומן, עורך *Esprit* (כתב עת ביקורתי התוקף את המטריאליזם של החברה הדמוקרטית), יש לומר כי האיום האמיתי על צרפת איננו השתייכות לקהילות שונות אלא השתלטות המדינה על החברה האזרחית (Roman 1995, 157–158). רומן מציע שהצרפתים יפסיקו לשוות הילה של אוניברסליות לפרטיקולריות הלאומית שלהם (אם בפילוסופיה, אם בפוליטיקה, אם באופנה ואם בכישול) ויעזו לתת הכרה חוקית להבדלים. בהתבסס על כך טענה ססיל לבורד שאפשר להבחין בעלייתו של שמאל רב-תרבותי ליברלי בצרפת, המוכן לאמץ שיח ליברלי אמריקני (Laborde 2005). אבל כאמור, לדעתנו זו תקוות שווא יותר מאשר מציאות. האינטלקטואלים הליברלים, כמו כריסטיאן ג'לן, צבטן טודורוב ואלן פינקלקראוט, לא קיבלו במלואו את רעיון החברה הרב-תרבותית, ובעיני כולם, רב-תרבותיות משויכת לימין.³ כיוון שהרפובליקה מסמלת את הרעיון של אזרחות אוניברסלית יחידה, ומציעה זהות משותפת מעל כל ההבדלים התרבותיים, יש מן ההיגיון בעובדה שמתנגדי הרפובליקה מראשיתה הציעו צורות אתניות, אזוריות ודתיות של זהות לאומית, בבחינת אנטייתזה להיבטים האוניברסליים והרציונליסטיים של הדמוקרטיה. ניתוחים רבים של ביקורת רדיקלית יותר על המודרניות האתנוצנטרית מושתתים על תרומתם האינטלקטואלית של לוי-שטראוס ופוקו. תגובתה של המסורת הימנית האינטרגליסטית בצרפת לביקורת שנמתחה על המדיניות הקולוניאלית ועל רעיון האזרחות הרפובליקנית ידועה פחות. יתרה מכך, תשומת לב מעטה בלבד ניתנה לתרומתה של מסורת

² אנה גלאוטי (Galeotti 1993, 597) דנה בשאלה זו, וטענה שאם אין נותנים להבדל חברתי (כמו זה שמראים הסוציולוגים בצרפת) שקיפות ציבורית ולגיטימיות פוליטית, הקבוצה המקושרת להבדל זה תישא סטיגמה חברתית בהכרח.

³ ראו Jelen 1997, 143; Todorov 1996, 90–102; Finkelkraut 1987, 721.

אינטלקטואלית לאומנית אורגניסטית לביקורת הרדיקלית של הליברליזם שמושמעת עד ימינו.

באָרס: מלאומנות אורגנית להכרה תרבותית

כפי שציינה ורינה שטולקה, הניגוד הקלאסי בין "מדינת הלאום" הצרפתית לבין "מדינת התרבות" (ה-Kulturation) הגרמנית, האפיל תכופות על רעיון הלאומנות המהותנית, שהתקיים גם במחשבה הצרפתית במאה ה-19 (Stolcke 1995). והנה לא רק בגרמניה אלא במיוחד בצרפת הדמוקרטית צמחה גרסה חדשה זו של לאומיות אורגנית וזעזעה את השורשים האינטלקטואליים של הרפובליקניזם הצרפתי. אמנם כבר בזמן האימפריה השנייה ביטאו רנאן, טיין ובייחוד התיאורטיקן הצרפתי מוריס בארס⁴ חוסר שביעות רצון מהרפובליקניות הצרפתית. כמו הרומנטיקנים שדגלו ברעיון ה-Volk (העם הגרמני) כגון הרדר (Herder 1968 [1791]) ואף יותר מהם – לאומנים אורגנים בצרפת בדו את הלאומיות האורגנית לא רק כאנטיזה לרפובליקה הדמוקרטית הצרפתית ולתפיסת האזרחות הליברלית, אלא גם כאנטיזה לפילוסופיה של תנועת ההשכלה שהיוותה בסיס לאותה לאומיות רפובליקנית.

באופן פרדוקסי, את הביקורת הרדיקלית ביותר על המושג הצרפתי של אזרחות אסימילטיבית, על רעיונות הציוויליזציה ועל הפוליטיקה הקולוניאלית מתחו אנשי הימין האורגניסטי. דוגמה מובהקת לביקורת זו היא של בארס, שהבחין בצורה הבהירה ביותר בין "האזרח הלגלי" לבין ה"אותנטיות" הצרפתית (Barrés [1903] 1925). מתוך חיפוש הניגוד בין האזרח הקוסמופוליטי היהודי, הבורגני והזר לבין הצרפתי האותנטי תקפו אינטלקטואלים כמו בארס את מושג הרפובליקה הצרפתית. דמוקרטיה ואזרחות ליברלית הן מהות הרפובליקה, שכפי שציין בארס, היתה מוכנה לוותר על הפרובינציאליות האותנטיות אלזס ולורייין, ובה בעת יצאה למשימות קולוניאליות במדגסקר ובטונקין. כבר בתום המאה ה-19 גילה בארס שכיבוש מושבות יביא את תושביהן לצרפת במוקדם או במאוחר. בעקבות זאת ישתנה מושג האזרחות הרפובליקנית ואז ידרשו הלאומנים האורגנים לשאלה המהותית: כיצד יוכלו יהודי או אפריקני להשתלב במדינה כאזרחים שווים לצרפתי אותנטי? כמו גוסטב לה בון (Le Bon 1912), האמין בארס שהלאומיות הרפובליקנית ותפיסת האסימילציה שלה פוגעת הן בצרפתי והן בזר.

אמנם אפשר לפרש מסקנות אלו כגזענות, אך למעשה הן לא התבססו על יסוד גזעני. לאחר המאה ה-19 השתנה רעיון הגזע ועבר מהמישור הפיזי למישור התרבותי, ואף על פי שהטרמיניזם הגזעי נותר ערך מרכזי, כעת הודגש פי כמה ההיבט התרבותי שלו (Todorov 1993, 153). רנאן וכותבים כמותו ניסו לנטרל את השפעת הדרוויניזם החברתי, ולימים הוקצנה מורשתו על ידי לה בון, שדחה את הסברה שאפשר לחנך עמים "לא

4 ראו Taine 1986; Renan 1984; Barrés [1903] 1925.

מתקדמים". לעומת רעיון ההשכלה שלפיו "צריך ללבן שינויים חברתיים חשובים" (רעיון שממנו נגזר הצורך במוסדות), טען לה בון שחשיבות המוסדות פחותה מחשיבותה של התפתחות הציוויליזציה (Le Bon 1912, XIX).

פרשת דרייפוס היא דוגמה טובה ליחסם של "הצרפתים האמיתיים" לזרים ולחריגים מבחינה תרבותית. אם יש מושג אוניברסלי של צדק, הרי דרייפוס חף מפשע. לעומת זאת, אם מה שחשוב הוא צרפת, הרי חפותו של דרייפוס אינה רלוונטית. לא משנה מהי האמת המוחלטת — הצדק הצרפתי דורש להרשיע את דרייפוס. מצד אחד, כיוון שהקולקטיביות הלאומית עדיפה מן האינדיבידואל, היה בלתי אפשרי לאתגר אותם. מצד אחר, בארס מצא יותר סיבות להצדיק את דרייפוס מכפי שהיו מוצאים האוניברסליסטים. לפי בארס, דרייפוס לא היה יכול להישפט במערכת המשפט הצרפתית משום שהוא עצמו פעל לפי צווי גזעו. הוא לא היה יכול להפוך לצרפתי אמיתי מאחר שהיחיד אינו יכול להגדיר את שיוכו לזהות קולקטיבית. בארס רואה את האינטרס הכללי: "relier a notre terre et a nos mort" (Barrés 1903, 264–265) המולדת האמיתית אינה זהה למולדת החוקית. לפי אזרחותו, המולדת החוקית של דרייפוס היתה צרפת, אבל רגשותיו האמיתיים, האותנטיים, נקבעו על ידי מהותו האמיתית: יהודי, שאינו יכול להרגיש את האדמה ואת האופי ה"אמיתי" של צרפת כיוון שהם מעבר להבנה אנושית רציונלית. לפי אמות מידה דומות, בארס מתקיף את הטענה: "אומלל מי שרוצה ללמד את ילדיו את האמת האבסולוטית" (miserables qui veulent enseigner aux enfants la verité absolue), כיוון שלדעתו על הילדים ללמוד את "האמת הצרפתית" (la verité francaise) (Barrés [1903] 1925, 113).

אפשר לראות את הרלטיביזם של בארס גם מפרספקטיבה אחרת. האנטי-הומניזם שלו מהווה טיעון תיאורטי חזק לסובלנות רלטיביסטית. כך כתב: "אלמלא היינו משוחדים, במקום לשפוט את דרייפוס לפי מוסר וצדק צרפתיים, כאחד משלנו, היינו רואים בו נציג של זן אחר" (שם, 167). חשיבותו של בארס נובעת מן העובדה שלא הגביל את עצמו לביקורת על חוסר הגמישות ועל הפטריוטיות של הבורגנות הרפובליקנית. המסורת היעקובינית, כפי שהוצגה לעיל, ייצגה את השאיפה הנעלה ביותר לפטריוטיזם. רעיון המדינה של בארס, לעומת זאת, משקף ביקורת עמוקה הרבה יותר על החברה הליברלית ועל הפילוסופיה הרציונליסטית. לדעתו, חברה המבוססת על אמנה אינה יכולה להצליח ואינה יכולה להגן על עצמה. חינוך, טוב ככל שיהיה, אינו יכול להפוך זרים לאזרחי צרפת. ואם כן, אף על פי שהלאומנות הרפובליקנית בשנות השמונים של המאה ה-19 נטתה לשנאת זרים ושאפה ליצור לאומיות להמונים על ידי חינוך וצבא, האמין בארס שהבסיס לאזרחות ולהשתייכות לאומית אינו יכול להיות תלוי במדיניות אינטגרטיבית וחינוכית.

דיפרנציאליזם וביקורת השוויוניות הרפובליקנית

רב המרחק בין המניפולציה שעשה האינטגרליזם הלאומי לאתניות בתקופה שבין המלחמות, לבין השימוש שעושה בה הימין החדש בימינו. ההתפתחות האינטלקטואלית של הימין החדש, או לפחות של נציגיו העיקריים, מדגימה בדיוק רב את התפתחות השיח המדיר. את מקורות הימין החדש בתור ארגון אינטלקטואלי אפשר למצוא בייסוד GRECE, "קבוצת המחקר והלימוד של הציוויליזציה האירופית" (Groupement de Recherche et d'Etude pour la Civilisation Européenne GRECE), בסוף שנות השישים של המאה ה-20 על ידי אלן דה בנואה, ז'ק ברויה, וז'אן זאק מורו בשיתוף פעולה עם קלוד ולה ודומיניק ונר.⁵ היתה התחליף ההגיוני בעבור מיליטנטים לאומנים צרפתים צעירים אחרי פירוק תנועת Jeune Nation ב-1958, פירוק ה-OAS, ותבוסת אחד מחברי ה-REL (Rassemblement Européen de la Liberté), "האספה האירופית למען החירות" בבחירות 1967. בשנות החמישים של המאה ה-20, בטרם הפכו לאנשי הימין החדש כפי שהוא מוכר היום, התמקדו דעותיהם של אינטלקטואלים צעירים אלו בהגנה על המערב, ב"גזענות מדעית", באאוגניקה, ובכיוויליטיקה. הם היו אנטי-קומוניסטים רדיקליים ואולטרה-לאומנים. השינוי בהשקפתם החל לאחר הטראומה של אלג'יר, שתוצאתה היתה הפוכה בדיוק מן הצפוי: במקום שיפתחו רגשות נקם ויחזקו את תפיסותיהם הקולוניאליסטיות, דחפה אותם הטראומה האלג'ירית לבחון מחדש את רעיון הקולוניאליזם.

לפי אלן דה בנואה, המדיניות הקולוניאלית היא תוצר של הלהט האימפריאליסטי של הרפובליקה השמאלנית, שיצרה קולוניות ואחר כך הטמיעה אותן בתוך האומה הצרפתית. בשנות השבעים של המאה ה-20 הטיל דה בנואה ספק במדיניות הקולוניאליות, ולא זו בלבד אלא שגם החל לבחון מחדש את הגדרת הלאומנות והגזענות. בעיניו, הליברליזם הוא גזעני ואתנוצנטרי והליברליזם הכלכלי הוא הגורם להגירה המונית לאירופה. שלא כמו תנועות ימין אחרות בצרפת ובאירופה, דה בנואה דחה את הסינתזה שעשה ז'אן-מארי לה פן בין לאומנות רדיקלית לבין ניאורליברליזם כלכלי. באותן שנים החל דה בנואה לראות בליברליזם ובארצות הברית את האויבים העיקריים והתקיף את ה-Front National כיוון שהגנו על לאומנות צרה ועל ליברליזם כלכלי.⁶ השאלה שברצוננו לשאול היא אם דחיית הלאומנות מן הדור הישן לטובת אנטי-אימפריאליזם תרבותי וכלכלי מעידה על דחיית הרקע האידיאולוגי הישן של הלאומנות ועל הפיכת הימין החדש לשמאל החדש. הפרדוקס של הימין החדש הוא שדווקא הפרסומים המכוננים שלו (כתבי העת מטעמו: *Eléments, Krisis, La Nouvelle Ecole*)⁷ החזירו לתודעת הציבור את המסורת החשובה ביותר של הפרוטו-פשיזם

5 Jacques Bruyas; Jean Jacques Mourreau; Claude Valla; Dominique Venner

6 על ההבדלים בין אלן דה בנואה לבין הימין החדש ראו de Benoist 1990; 1991. על ההבדלים בין

הימין האינטלקטואלי החדש לבין תנועות ימניות אחרות ראו Ignazi 1993.

7 ראו GRECE 1968; 1973; 1986.

ושל הלאומנות הימנית, שמנוסחת בכתביהם של שמיט, אבולה, בארס ודריו לרושל, בין היתר,⁸ ותרמו ליצירת תיאוריה ימנית של אנטי-אימפריאליזם תרבותי.

ואולם, אנו טוענים ששינוי זה מסוציאליזם לאומי ו"אתנופוביה גזענית" ל"אתנופיליה תרבותית" אינו מבטל את הגזענות של הימין החדש. אדרבה, השינוי הזה מניח את הבסיס האינטלקטואלי לסוג חדש ומתוחכם של הדרה גזענית שהרעיון המרכזי שלה אינו אידיאולוגיה לאומנית שמתנגדת לזרים או גזענות דטרמיניסטית נאצית אלא אסרטיביות תרבותית, בין אירופית ובין של זהות תרבותית לא מערבית. זהו הבסיס לאנטי-אימפריאליזם התרבותי של הימין, שמטרתו העיקרית ליצור תיאוריה מכובדת ו"מהפכנית" של הדרה הדדית. מטרה זו תושג בראש ובראשונה באמצעות ביקורת על הליברליזם הפוליטי הכלכלי שגרם להגירת אזרחי העולם השלישי לאירופה; שנית, באמצעות ביקורת כוללת על האידיאולוגיות הפוליטיות שמתירות הטמעה או צורות שונות של אינטגרציה; ולבסוף, באמצעות הצגת הפוליטיקה של ההדרה כשחרור אידיאולוגי מן הליברליזם ה"טוטליטרי", ולא כגזענות. בחיבורו *Vu de Droite* כתב בנואה: "הציוויליזציה האירופית אינה בסכנה בגלל הקדמה הטכנולוגית אלא בגלל האוטופיה השוויונית שנדמה כי צוברת תאוצה בימינו, ומוכיחה שהיא סותרת את צורכי החברה המודרנית, שמקורה בין היתר בדיוק בקדמה הטכנולוגית הזאת" (De Benoist 1979, 316). על פי תפיסת בנואה, אירופה החדשה והאותנטית, המשלבת בין מודרניות לבין אנטי-ליברליזם מסורתי, תיוצג על ידי המחוזות הגיאוגרפיים האותנטיים שלה יותר מאשר על ידי מדינות הלאום שלה (כפי שהיא מיוצגת על ידי האיגוד הליברלי האירופי). המחוזות הכפריים הם נציגי הרוח האירופית האתנית העמוקה ביותר.

כפי שנראה, הרעיון של כבוד לתרבות אחרת שזור ברעיון של כבוד לשביל היוצא מתוך המחוזות האותנטיים ומוליך למודרניות של תרבויות אחרות. לעומת אירופה, שבורכה במעלות טכנולוגיות אינהרנטיות, יכולותיהן החקלאיות הטבעיות של תרבויות אחרות אינן מאפשרות להן להעתיק את השביל הזה ולאמץ את תפיסת הקדמה האוניברסלית הנסמכת על רעיונות הליברליזם, כיוון שאז ייהפכו למפסידות שתלויות בעולם של תחרות מודרנית. בנקודת הציון הבאה בתהליך השינוי מסוציאליזם לאומי ו"אתנופוביה גזענית" ל"אתנופיליה תרבותית" נקשרו הגזענות והקולוניאליזם אל השמאל הרפובליקני, ואילו הימין החדש סימן את הדרך לתיאוריה מדהימה של אנטי-אימפריאליזם תרבותי. כפי שנראה, ההכרה בשונות תרבותית מביאה גם לפתרון חוקתי הדוחה את רעיון מדינת הלאום המבוססת על אתוס רפובליקני.

⁸ ראו [1950] 2003; Schmitt 1995; Drieu La Rochelle 1982; Evola 1928; [1903] 1925; Barrés 1903.

מאימפריאליזם גזעני לאנטי-אימפריאליזם תרבותי ודיפרנציאלי

במאמרו "Qu'est-ce que le nationalisme?" שפורסם בכתב העת *Europe Action* (De Benoist 1963), הסביר בנואה את תוכניתו הפוליטית בתור לאומיות אתנוצנטרית שהיא ביטוי פוליטי של המערב (Taguieff 1994, 124). אחד ההישגים המרשימים של הימין החדש הוא המרת אידיאולוגיה של לאומנות רדיקלית ואימפריאליזם באידיאולוגיה של אנטי-אימפריאליזם ימני. בנואה מציין שאפילו בעיניו של בארס, הרפובליקה הליברלית היא שהביאה למדיניות של קולוניאליזם אימפריאליסטי. במילים אחרות, בנואה משיב את דמותו של בארס כמקור לאנטי-קולוניאליזם ימני. הנטייה לראות בבארס מקור לאנטי-קולוניאליזם ימני התחזקה בזמן מלחמת הגרילה האלג'ירית. אכן, תקופת הכיבוש באלג'יריה לא שכנעה רק את דה גול באי-הנוחות שיוצר הקולוניאליזם, אלא גם ניאופשיסטים ואולטרה-לאומנים כמו ברדש (Bardeche). הדיון שאחרי האירועים באלג'יריה התמקד בשאלת הקולוניאליזם והלאמת האוכלוסייה הקולוניאלית. קבוצות כדוגמת *Jeune Nation* ו-*Federation des Etudiants Nationalistes* הגיעו למסקנה הבלתי נמנעת כביכול שהדבר הגרוע ביותר ללאום הצרפתי יהיה אלג'יריה צרפתית לחלוטין (Algazy 1984, 213–214). אמנם רעיונות של כיבוש, התפשטות ושטחי חסות הם חלק מהמורשת הסוציאל-דרוויניסטית של לאומנים צרפתים אנטי-ליברלים, אך המטרה החשובה ביותר של הימין החדש היתה שימור הטוהר האתני.

יש קשר מעוות אך הגיוני בין תמיכת הימין החדש בדה-קולוניאליזציה אמיתית ובאנטי-אימפריאליזם של העולם השלישי לבין ההגדרה המחודשת שנתנה אירופה למורשתה התרבותית על סמך מושג אחר של חברות קהילתית (Spektorowski 2000). על פי הימין החדש, העולם השלישי צריך להיות משוחרר ואל לו להיטמע בחברה המערבית, אך שחרור זה אינו יכול להתקיים בעזרת תיאוריות מרקסיסטיות סוציאליסטיות מהפכניות ישנות, כיוון שאין בכוחן להכיל הסבר של שחרור תרבותי בעולם הלא מערבי. מאז 1980 ההנחה היתה שבשם "עולם שלישי חדש... שימוזג עם דיפרנציאליזם אותנטי... מן החוכמה לדחות חברות רב-גזעיות ולחשוב איך להשיב מהגרים למדינותיהם" (Faye 1983–1984, 76). התפתחות עולם שלישי גאה ומשוחרר משמעותה התפתחות של אירופה גאה וסגורה מבחינה אתנית. בהקבלה לכך, לפי "הימין החדש היהודי" מיעוט ערבי לעולם לא יוכל לקבל על עצמו שיח רפובליקני ציוני. בהמשך לטיעון זה, יש לעודד אסרטיביות תרבותית של ערביי ישראל, ולא לחתור לשוויון חוקתי באצטלה של מחשבה רפובליקנית-דמוקרטית. זו הסיבה שבזמן המלחמה הקרה קרא הימין החדש הצרפתי לכרות ברית בין אירופה לבין העולם השלישי: "בערך ב-1905 פנה העולם השלישי לעבר יפן, בערך ב-1930 הוא פנה לעבר גרמניה... היום נותרה לו אפשרות לפנות לעבר אירופה, אשר בחיפושה אחר דרך שלישית בעצמה, היא בת ברית פוטנציאלית לכל ארצות העולם המבקשות להימלט מעליית מעצמות העל" (De Herte 1983–1984, 25).

טענה זו מוליכה למסקנה שאירופה והעולם השלישי מייצגים זהויות תרבותיות במאבקהן לשחרור מן האימפריאליזם התרבותי של אמריקה. מעניין שדווקא היום נשמעת ביתר שאת הקריאה לשלב בין אירופה אנטי-אימפריאליסטית לבין עולם שלישי אנטי-אימפריאליסטי. התזה המרכזית של הדוגלים במטרה זו מבוססת על האמונה שתהליך הדה-קולוניזציה עדיין מתרחש, שהמאבק אינו רק נגד האימפריאליזם הכלכלי, ושרק בעולם מוסרי ואוניברסליסטי יוכל העולם השלישי להתבסס על יסודות מציאותיים (שם).

לפי הימין החדש, מהפכת הדה-קולוניזציה שיקפה את חיפושיהם של בני אדם אחר זהות תרבותית לנוכח הטוטליטריות של המערב. אך מהי הטוטליטריות של המערב? הימין החדש מצהיר שיש קשר ברור בין הטוטליטריות לבין האוניברסליזם, ובין שניהם לבין היהודו-נצרות. כפי שטען פייר ויאל, מזכ"ל GRECE: "הטוטליטריות נולד לפני 4,000 שנה... הוא נולד ביום שבו הופיע המונותאיזם. רעיון המונותאיזם מרמז על הכפפת האדם לרצון של אל יחיד ונצחי. למרות זאת, הבעיה אינה נעוצה בדת המונותאיסטית עצמה. המונותאיזם טוב ליהודים; הוא טוב ליהודים בלבד" (מצוטט אצל Taguieff 1993-1994). בה בעת המונותאיזם הופך טוטליטרי בד בבד עם תהליך האוניברסליזציה. תהליך זה מוביל לתהליך שבשיאו "טוטליטריות תרבותית שמטרתה הזרת הרוח", הרס הבדלים ומהויות לאומיות, מוכתם בחיידקי אידיאולוגיות שוויוניות (Vial 1979, 10). במילים אחרות, הימין החדש מקשר את רעיון האחדות ואת הטוטליטריות עם השאיפה להאחיד טעמים ונורמות מוסריות אוניברסליות. הוא מבקש להוכיח שאינו גזעני כלל. לכן הוא מריע לאסלאם האינטגרלי אשר מצא "חיוניות חדשה, דינמיות חדשה, הודות למיסטיקה פונדמנטליסטית... [זו זהות] שהם זכאים לה ושהגיוני להכיר בה לאחר שעומדים על זכותם לזהות תרבותית" (שם, 82). המסקנה של דה בנואה היא שאירופה, כמו גם העולם השלישי, צריכה לצאת נגד זכויות ליברליות ולהילחם בהן בשם זכויות של קבוצות הנובעות מתוך הטמעה היסטורית. הנושא המרכזי של הקולוקוויום הלאומי ה-15 של GRECE בוורסאי במאי 1981 היה זכויות העמים. ואולם, כעבור שש שנים הפך אותו דה בנואה ל"הגנה על זכויות העמים" כנגד זכויות "האדם האבסטרקטי" (De Benoist 1986, 17).

אכן, תרבויות, כגורלות המתחדשים תדיר, מעוגנות רק בזהויות קולקטיביות, ומבוססות רק "על יסוד הזכות לשוני, הזכות להבדל קולקטיבי" (De Benoist 1980, 20). שזורה ברעיון זה האמונה שאין להוקיע מנהגים לא ליברליים – לא בעולם השלישי ולא באירופה. אין לגנות את סדאם חוסיין או את מילוסביץ' בשם זכויות אוניברסליות. במונחים בסיסיים, אמות המידה התרבותיות שלהם צריכות להיחשב שוות לאמות המידה המערביות. כפי שהסבירה שטולקה, דפוס זה של "פונדמנטליזם תרבותי" שונה מגזענות מערבית, מן הסוג הישן, כיוון שגזענות מערבית עושה רציונליזציה לטענות בדבר עליונות לאומית, ואילו פונדמנטליזם תרבותי מניח מערכת של מושגי נגד סימטריים, שלפיה בני אדם מטבעם שייכים לתרבויות ייחודיות שאינן יכולות להיות בעלות ערכים זהים (Stolcke 1999, 30). טאגוויף (Taguieff 1988) איששה את העמדה הזאת בטענה שגזענות יכולה להתבטא

במונחי גזע זואולוגי או במונחים של תרבות, אינטלקט, מסורת, דת או זהויות קולקטיביות. על כן, הגזענות שאפשר לכוונה קהילתית או דיפרנציאלית שונה לפי טאגוויף מגזענות אוניברסלית בכך שאינה מבקשת לכפות מערכת ערכים אוניברסלית על גזעים שנחשבים בעיניה ראויים פחות. הציווי הדיפרנציאליסטי מחלק את הגזע האנושי לשלמויות תרבותיות. במבט ראשון, עיקרון זה אמור להיות סטטוס קוו של כבוד הדדי והכרה בהבדלים. עמדתו של בנואה היא שה"זכות לשוני" בעצם מקבילה לחובה. תביעת הזכות לשוני מרמזת על החובה לפעול: על כל תרבות למצוא בשוני שלה מקור לנורמות חדשות, למצוא את ה"נומוס" שלה (Cover 1983, 4–68). לפי ההיגיון של דה בנואה, השיטה הרפובליקנית של הטמעת מהגרים גרמה למיעוטים לאבד את הייחוד התרבותי שלהם, ואילו השיטה הרב-תרבותית הליברלית יצרה גטאות רב-תרבותיים. כפי שמנסח פיי, בשם "העולם השלישי... שיתמזג עם דיפרנציאליזם אותנטי... מן הראוי לדחות חברה רב-גזעית ולשקול להשיב את המהגרים לארצותיהם" (Faye 1983–1984, 76).

האומה, האזור ו"אירופה של העמים"

לדעתו של דה בנואה אירופה היא שלמות תרבותית שמורכבת מ"זהויות מרובות". השאלה היא במה רעיון האימפריה הרב-תרבותית/רב-שבטית מנוגד לרעיון האיחוד האירופי הליברלי, וכאן יש להאיר שתי נקודות הקשורות זו בזו. הגישה של רב-שבטיות שעליה מדבר בנואה משלבת קבוצות אתנו-לאומיות אבל מתעלמת מקהילות של מהגרים. במונחים רבים, העובדה שדה בנואה מאמץ זהויות אתנו-לאומיות או אזוריות מייצגת מעבר מאומה שוויונית ליברלית לאומה אורגנית היררכית הנשלטת בידי הקבוצה האתנית ההגמונית. אם כך, קונפדרציה של עמים אירופיים היא חלופה לאיחוד האירופי הליברלי שמסתמך על מדינות ליברליות ועל הריכוזיות הביורוקרטית של בריסל.

בהרצאה שנשא בקונגרס ה-24 של GRECE אמר דה בנואה: "האומה מאתגרת מלמעלה ומלמטה כאחד... מלמטה על ידי תנועות חברתיות חדשות: על ידי הישרדות האזוריות ועל ידי דרישות קהילתניות חדשות (De Benoist 1993–1994, 95). יתרה מכך, במקום אחר הוא טוען: "בעידן הנוכחי, האומה [הרפובליקנית הדמוקרטית] אינה הצורה היחידה של ארגון קהילתני" (De Benoist 1994c, 6). לדעתו, הצורות האחרות של ארגון קהילתי הן האתנו-אזוריות והשיטות הלא-מדינתיות. תמיכתו באזוריות הפכה כמה ימנים מהדור הישן, כדוגמת לה פן, לאויביו. מצד אחר הלילו את תמיכתו באזוריות בבחינת תגובה ראויה לחוגי השמאל הפוסט-מרקסיסטיים, בייחוד אלו שמיזגים בכתב העת האמריקני *Telos*. כמו הימין והשמאל הרדיקליים בעבר, גם הימין והשמאל הפוסטמודרניים נאבקים כנגד דבר אחד: שרידים ישנים של ההשכלה ורעיונותיה על המודרניות. ליתר דיוק, אזורים או אומות שאינם מדינות יכולים להיות ליברליים ודמוקרטיים, כדוגמת מדינות לאום ישנות. זהויות קולקטיביות קטלניות, נורמניות או ואלוניות יכולות להיות ליברליות או שלא.

פוליטיקה אזורית מחולקת על פי אזורים גם היא על פי משתנים אידיאולוגיים דומים לאלו שבמדינת הלאום. עם זאת, הימין החדש מתמקד בפוטנציאל של קבוצות הזרות הלאומיות שאינן שייכות ללאום הרשמי של המדינה להפוך לקבוצות אתנו-דמוקרטיות מדירות. הסיבה לכך היא ש"אזור" הוא מטפורה לשאיפה הישנה להיות אותנטית שמדינת הלאום הדמוקרטית, שיצא עליה שם רע, אינה יכולה עוד לייצג (Dainotto 2000, 21). כיוון שכך, רעיון האזור האתני של דה בנואה מספק תשובה לרעיון האזרחות הפוסט-לאומית והרב-תרבותית.⁹ על פי שילה בן חביב, באירופה מתחולל תהליך דיסגרציה של אזרחות. בעיני דה בנואה, האזור האתני הוא מקום של התנגדות לאומית-קומוניטרית שמרוויחה מירידת קרנה של האזרחות הדמוקרטית. אירופה וצרפת (המייצגת הקיצונית ביותר של רפובליקניזם דמוקרטי), צריכות לשחרר עצמן באמצעות רגיונליזם. וכך הוא כותב:

צרפת היא האומה שהמדינה יצרה... כדי לעשות כן, עליה לדכא עמים שונים ותרבויות שונות בתוך ציוויליזציה אחת. הרפובליקה שאפה לצנטרליזציה עד לאובדן מוחלט של האזורים... בניגוד לצנטרליזציה הרפובליקנית, המגמה של... אזריות מבוססת על... השאיפה לשורשים... כשהציוויליזציה הופכת יותר ויותר קוסמופוליטית, שוויונית ואנונימית, ההתנגדות האזורית בלתי נמנעת (De Benoist 1994a, 31).

משום כך, התוכנית של הימין החדש בשביל צרפת, למשל, אינה עולה בקנה אחד עם תפיסתו של לה פן על צרפת כמדינת לאום. "הרפובליקה, אחת ובלתי נראית, תוחלף ברפובליקה פדרלית של עמים צרפתיים" (De Benoist 1993, 52), כותב דה בנואה, והרפובליקה החדשה הזאת תיספג לתוך פדרציה אתנית של עמים אירופיים. התוכנית של הימין החדש מפרקת את המאפיינים הביורוקרטיים והממרכזים של הלאומנות היעקובינית, שבה בעת משיגה זהות קהילתית חזקה יותר ודפוס שונה של לאומנות אורגנית ברמה האזורית וברמה האירופית. אם כן, אירופה המחולקת על פי אזורים אינה רק תגובה ללאומנות מהזן הישן אלא גם חלופה לאיחוד האירופי הליברלי, המסוגל למסור עצמו לשליטת כוח הבורגנות, ולהתנהל על פי האינטרסים הכלכליים שלה. אירופה מחולקת על פי אזורים מניחה אפוא גרסה חלופית של פדרליזם אירופי תחת גרסתם של הליברלים; ואכן יש להבחין בין רוח אירופה הליברלית המיוצגת ברעיון הפדרליזם של מאסטרין¹⁰ לבין דפוסים שמקורם בחוגים פוסטמודרניים – ימניים ושמאליים כאחד. חוגים אלה קידמו את רעיון הפדרליזם האינטגרלי של אירופה, (Piccone 1991, 7–45; Poche 1991–1992, 71–82), השונה מן הפדרליזם האמריקני שמדגיש אינטגרציה מוסדית וחוקתית. המסורת הליברלית צמחה ככל הנראה ממודעות לאומית שהתעוררה באירופה

⁹ כפי שציין סויסאל, מהגרים נכללים רשמית במדיניות ממשלה, שותפים בתקציבים לאומיים ומקבלים הרבה זכויות ויתרונות של אזרחים בלי לקבל אזרחות פורמלית (Soysal 1994, 26). על תהליך הדיסגרציה ראו Benhabib 2002, 178.

¹⁰ אמנת מאסטרין (האמנה על האיחוד האירופי) נחתמה ב-7 בפברואר 1992 במאסטרין שבהולנד.

בעקבות התפתחות המודעות הלאומית של עמים אחרים מחוץ לאירופה. לפי חזון המדיניות הליברלית, אירופה אמורה להתפתח מיבשת של מדינות לאום לאיחוד פוליטי וכלכלי הנשען על הבסיס הפילוסופי התיאורטי שמניח את קדימות האינדיבידואל ומשמר את האוטונומיה שלו ושל מדינת הלאום. לעומת חזון זה, הרעיון של הימין החדש על אירופה רחב יותר ומסתמך על כמה מקורות. אחד מהם הוא התפיסה הפוסט-לאומית של אבולה (Evola 1928), אשר התגבשה לרעיון של אימפריה אתנית. המקור השלישי והחשוב ביותר הוא רעיון הגרוסראום (Grossraum; אזורי השפעה) של קרל שמיט (Schmitt 1995).¹¹ אבולה היה מבקר מוצהר של הלאומנות הצרה ותמך ב"רעיון אימפריאלי אירופי" שלפיו גרסאות חדשות של המדינה והאימפריה יכולות להיות תוצאה של הסימביוזה בין המסורת הרומית למסורת הגרמאנית. במאמרו בלה מונד הזכיר ההיסטוריון של הימין החדש פייר ויאל את אבולה, וכתב שבאמצעות "מלחמה למען התנגדות תרבותית, התכוונה GRECE לעזור ליצור מיתוס מכונן: של אירופה ריבונית, משוחררת, השואפת לעבר גורל אימפריאלי" (Vial 1990, 6).

מה מבחין בין אימפריה לאומה? האימפריה אינה ישות טריטוריאלית בבסיסה. מהותה היא רעיון או עיקרון. הסדר הפוליטי נקבע בה על ידי רעיון רוחני (De Benoist 1993–1994). האימפריה לעולם אינה טוטלית סגורה. "בניגוד לאומה... גבולות האימפריה זורמים באופן טבעי ומוטלים בספק, ודבר זה מעצים את אופייה האורגני" (שם, 97). ואם כן, לפי בנואה, העיקר אינו לייסד גבולות הנסמכים על רעיון הריבוניות הדמוקרטית או הרפובליקנית אלא לאחד רוח משותפת עם מיתוס חוקתי משותף, כדי להצמיח מתוך כך אירופה חדשה. באמצעות טשטוש גבולות פוליטיים ייפתח שביל חדש לעבר "קהילה רוחנית". "כדי ליצור את עצמה על אירופה לסגת מהכלכלה העל-לאומית... של בריסל. אירופה יכולה ליצור את עצמה על פי מושגי המודל הפדרלי, אבל מודל פדרלי הדומה לפרויקט אימפריאלי מסוגה של האימפריה האוסטרו-הונגרית משלב סמכותיות ופלורליזם אנטי-לאומי (שם). לא מפתיע שהגבולות הרוחניים של האימפריה האינטגרלית נושקים למושג "מיטלאירופה", שפיתחו כמה מהחברים הבולטים ביותר במהפכה הגרמנית השמרנית בזמן רפובליקת וימאר:¹² "מיטלאירופה... לבדה יכולה ליצור במזרח ובמערב בו בזמן את התנאים שיאפשרו לפתח צורה פוליטית (חדשה) של יבשת אירופה" (De Benoist 1989a). הצורה הפוליטית החדשה תבוסס על האזור הכי מפותח מבחינה טכנולוגית. מנקודת

¹¹ ראו את דיוניו העיקריים של שמיט על תיאוריית הגרוסראום שלו 2003 [1950]; Schmitt 1995.

¹² אינטלקטואלים כמו ארנסט יונגר (Junger [1922] 2004) מתחו ביקורת על ה"פשרנות" הנאצית. הם הציגו את הרעיון של אירופה סוציאל-לאומית לא נאצית המבוססת על המושג מיטלאירופה. כמה מהם (בין היתר ניקיש) נשלחו לכלא לשנים מספר בזמן השלטון הנאצי. רובם אף טענו שהסוציאל-לאומיות היא התנועה המהפכנית שהנאציזם היה מתמוגז אתה אלמלא היטלר. על מהות המהפכה השמרנית ראו De Benoist 1994b, 12. ארמין מוהלר, תלמיד לשעבר של קרל שמיט, היה הפרשן הבולט ביותר של המהפכה השמרנית, ראו Mohler 1993.

מבט אידיאולוגית, מטרת מיטלאירופה להבנות את הרעיון של אירופה כ"דרך שלישית" (שם, 22).

על כן, לפי דה בנואה כניעת הריבונות הצרפתית לאירופה אתנית לא רק מבססת רנסנס תרבותי אלא גם יוצרת יחידה טכנולוגית, פוליטית וכלכלית בעלת כוח לא מבוטל, הנעלית על האיחוד הפוליטי והחוקי של מאסטרין.¹³ כלומר, ישנן שתי תפיסות של פדרציה, אחת נגד אירופה ואחת לטובתה. פדרציה ליברלית לא רק מאבדת את האותנטיות שלה, אלא גם יוצרת שוק המושפע מאינטרסים אמריקניים. לדברי דה בנואה, "התוצאה הפרדוקסית היא שיצירת השוק האחיד בעל 230 מיליון התושבים עם כוח הקנייה החזק שלהם יעדיף בראש ובראשונה לא את האירופים אלא את מתחריהם" (De Benoist 1980). הרעיון הבסיסי של תומכי הימין החדש הוא אפוא שאירופה ליברלית סופה להיכנע לארצות הברית ואילו אירופה לא-ליברלית אתנו-אזורית תהיה שונה מהמודל של אמריקה (Telos 1993–1994). לסיכום, אפשר להשיג ריבונות אירופית אמיתית רק באמצעות אזוריות של הרכבים קונטיננטליים גדולים (De Benoist 1996, 136).

כדי להשלים את החזון של אירופה האתנו-רגיונלית עלינו להראות שהיא מתאימה לחזונו של קרל שמיט המתואר ב-*Der Nomos der Erde* (Schmitt 1995) על הסדר האירופי החדש בתור תנאי מקדים לסדר עולמי חדש. בשנות החמישים הראה שמיט כיצד הדואליזם שיצרה המלחמה הקרה והקיטוב בין הקפיטליזם לקומוניזם היו יכולים להתפתח לכדי כמה תרחישים: סדר עולמי פוסט-אמריקני; שיווי משקל חדש המובטח על ידי האו"ם; והחזון השלישי, המעניין ביותר – סדר עולמי חדש המבוסס על גושים אוטונומיים אזוריים אחדים. עולם אזורי-דיפרנציאליסטי זה היה השראה לעבודות הראשונות שלו שהתבססו על המושג גרוסראום. תיאוריית הגרוסראום היתה הניסיון הראשון לפשר בין פלורליזם לאוניברסליות על ידי הצעה להחליף את המדינה ביחידות טריטוריליות גדולות, שתת-היחידות הפוליטיות שלהן שאינן יכולות להגן על עצמן יוותרו על מלחמה אוטונומית (אך ישמרו על היחודיות הפוליטית שלהן ויחיו תחת ההגמוניה של יחידה פוליטית מובילה). היגיון מושלם מאחד בין הגרוסראום של שמיט לבין האזוריות הדיפרנציאליסטית האנטי-אימפריאליסטית. הקריטריון לבחינת סימביוזה זו הוא שאימפריה אירופית אתנו-רגיונלית בעולם רב-קוטבי יכולה לחיות בשלום עם מרכיבים אחרים של זהויות אזוריות באפריקה, אמריקה הלטינית, אסיה וכן הלאה. מעגל הטרנספורמציה מהלאומנות הימנית הישנה ללאומנות הפוסט-לאומנית החדשה נסגר כאן. לאומנים מן הימין ופשיסטים התנגדו למדינה הדמוקרטית מאחר ששעבדה אומות אירופיות "אמיתיות" בשם הליברליזם. הם תקפו את פרויקט ההשכלה מאחר שחתר תחת האותנטיות של אירופה. לכן אלאן דה בנואה ונטל מוף חולקים ערכים דומים ודמיון

¹³ כמה תיאוריות על פדרליזם טוענות שדמוקרטיה ופדרליזם הם שני מושגים שמתייחסים לערכים, לעקרונות מארגנים, לשפות ולמסורות אינטלקטואליות שונות, ועל כן יש לתח איתם בנפרד, ראו Requejo 2007.

זה מעיד על ההיגיון של המפגש בין הימין הפוסטמודרני לשמאל הפוסטמודרני (Mouffe) (2005, 245–251).

הרב-תרבותיות נותנת בידיהם של הימין החדש ושנטל מוץ כלים לקידום האזורים התת-לאומיים של אירופה. אזורים אלו הם גם המקור לשונות הרב-תרבותית של אירופה וגם לאותנטיות האורגנית שהזרים שהיגרו אליה אינם יכולים להשתלב בה. בעזרת שבחים ברוח דיפרנציאליסטית שאנשי הימין החדש חולקים לתרבויות אותנטיות (Griffin 1998, 3) הם מבקשים לטעון שהמגמה האתנו-אזורית היא המקור לדוקטרינה אירופית פוסטקולוניאלית. המסקנה המרתקת שלהם היא שהקבוצות האתניות באירופה ותרבויות לא אירופיות יכולות מחד גיסא לכבד זו את זו, אך מאידך גיסא הן אינן יכולות להדיר זו את זו. עם זאת, באמצעות תיאוריה חדשה של הדרה המוגדרת כלאומנית-אורגנית או סובלנית-תרבותית או מדירה, הימין החדש מקדם גם תיאוריה של אפרטהייד מתוחכם ושל מאבק פוסטקולוניאלי נגד גלובליזציה ליברלית – מאבק משותף של "מדירים" ו"מודרים". במילים אחרות, על פי האוטופיה של דה בנואה, באירופה של הבסקים, של הקטלונים, של הפלמים או הסקוטים, בני קבוצת המהגרים הקטנה ביותר יוכרו בבחינת "שונים" ותרבותם תכובד, אולם הם יהיו אזרחים סוג ב'.

דיפרנציאליזם של הימין אל מול פוליטיקה דמוקרטית של שונות

אין ספק שהמתחים החברתיים והפוליטיים שגרמה ההגירה החוץ-קהילתית באירופה מדגישים את הרלוונטיות של התרבותיות הימנית שמעודדת תרבויות אחרות להתגאות בעצמן ולפתח את הפוטנציאל שלהן במלואו במסגרת הקהילות ה"חופשיות מהשפעה קולוניאלית" (לדוגמה ארצות האסלאם במזרח התיכון) ובמסגרת של מיעוטים אתניים במערב, שעשויים לעבור דיפרנציאליזציה ולהיסגר בגטאות.

רוב האנתרופולוגים טוענים כי גזענות דוקטרינלית, גם אם היא מנוטרלת, כנראה ירדה למחתרת ותופיע בעתיד בצורות חדשות. עם זאת הם שוכחים שתיאוריה פוליטית של אתנו-תרבותיות אידיאולוגית מעולם לא ירדה למחתרת. היא מושרשת היטב במחשבה המדינית האירופית. אמנם כמה מביטוייה הקיצוניים היו גזעניים במוצהר, כמו בסגנון הטוטליטרי הנאצי, אבל ביטוייה החדשים הם מעין תגובה תרבותית קיצונית נגד מאפיינים אינטגרטיביים של האומה האזרחית הליברלית ושל הליברליזם בכלל. פיי טוען: "האיום של החברה הרב-גזעית על הציוויליזציה האירופית... מאתגר את האנתרופולוגיה האישית שלנו... שמעגנת את הרגשות העמוקים של שייכות ושל ערך האזרחות" (Faye 1985, 14).

עוד שאלה שעולה מן הדיון הזה היא האם התפיסה התרבותית של הימין מתאימה וכת השוואה לליברליזם רב-תרבותי? השיח הרב-תרבותי מתחלק באופן גס בין התומכים ברב-תרבותיות ליברלית (שעמם נמנים אמי גוטמן וויל קימליקה) לבין הטוענים שהתפיסה

הליברלית אינה מתאימה לרב-תרבותיות (כמו ביקו פארק).¹⁴ האחרונים אינם בהכרח אנטי-ליברלים אולם הם טוענים שאין לליברליזם כלים להתמודד עם הרב-תרבותיות. מעניינת ההבחנה של קימליקה בין זכויות של "ילידים" לבין זכויות של בני קהילות "מרגרומ": האחרונים זכאים גם לזכויות קבוצתיות ולהגנה על תרבותם. דה בנואה מסכים לדעה הזאת בלי ערעורים, אבל מסיבות מנוגדות לגמרי לסיבות של קימליקה הליברל. כמו כן, דה בנואה מקבל בקלות יתרה את תפיסותיו של ביקו פארק על הכרה תרבותית, זכויות קבוצתיות ופרספציה משפטית.

תומכי פוליטיקה ההכרה חלוקים בדעתם בשאלה אם יש להתייחס לקבוצות תרבותיות או אתניות כאל מהויות נתונות או כאל מהויות מובנות. האחרונים עומדים בפני השאלה כיצד להימנע מלעסוק בזכויות קבוצתיות לפי התפיסה הליברלית של קבוצות אינטרס ובה בעת להימנע גם מהנטייה הקהילתנית לסמן אותן כמהויות קבועות מראש. אייריס יאנג מחפשת דרך ביניים בטענה שגבולות תרבותיים הם חופפים ומטושטשים. דעות והעדפות של אנשים יכולות להיות מומרות על ידי "פוליטיקה של הכרה" בלתי מוטית המבוססת על דליברציה פומבית, או מה שאייריס יאנג מגדירה "סוג קומוניקטיבי של דמוקרטיה" (מצוטט אצל Benhabib 1996, 120–135).

כותבים רבים גילו שאין דרך ביניים שתציע מושג בר קיימא של קהילה פוליטית, ושהחיפוש אחר מושג כזה יחזיר אותם בסופו של דבר לעקרונות של חוסר פניות ליברלי.¹⁵ פארק הגיע למסקנה זו דרך פירוט הצעתו לדיאלוג בין-תרבותי שמטרתו ליישב סכסוכים תרבותיים וחברתיים בין מיעוטים לבין החברה בכללותה. לטענתו, כאשר אנו מביאים בחשבון את הנחות היסוד האנדיבידואליסטיות של הליברליזם — הוא אינו מסוגל לעסוק ברב-תרבותיות. מבקרים רב-תרבותיים של פארק טוענים שהגדרה עצמית המבוססת על הפרט החופשי ועל הגדרתו העצמית מובילה להטמעה תרבותית, ומכאן שכדי להגן על קהילות תרבותיות יש למחוק את רעיון האוטונומיה של הפרט. יתרה מכך, בהינתן העובדה הבלתי נמנעת שקבוצות מועדפות שואפות לדכא את ביטוי הקבוצות הלא מועדפות, האחרונות זקוקות ללכידות קבוצתית אם הן רוצות לשמור על זהותן.

מעניין שרב-תרבותיים הן מן הימין והן מן השמאל תובעים אזרחות דיפרנציאלית, ולעומתם תומכי זכויות קבוצתיות דורשים ייצוג דיפרנציאלי (ראו למשל Barzilai 2003). פארק למשל ממליץ על "סוג של ביזור שיושתת לא על רקע טריטוריאלי או תעסוקתי אלא על זהות קהילתית" (מצוטט אצל Mahajan 1997, 202–227). יאנג טוענת שעל המדינה לנקוט אמצעים חוקיים וחוקתיים כדי להגן על זכויות תרבותיות מעל ומעבר לזכויות הבסיסיות של כל הפרטים (Young 1989, 258). איילת שחר טוענת כי הדרך הטובה ביותר להגן על שונות היא ליצור שיטות שיפוט מיוחדות לקבוצות תרבותיות ודתיות

¹⁴ ראו Gutmann 1994; Kymickla 1995; Parekh 2004.

¹⁵ אמנם יאנג נמנעת מרעיון חוסר הפניות, אבל בכל זאת, מבקריה טוענים שאינה מצליחה בניסיונה.

ראו Mouffe 1992; Squires 1999, 211–214.

שונות (Shachar 2001). תומכים כאלה ברב-תרבותיות נורמטיבית יוצרים תיאורטיזציה של אסטרטגיות להגנה על שונות תרבותית מתוך הכוונות הנאורות ביותר, ובכך הם מבקשים לכבד קבוצות נחותות ולתמוך בהן (Dryzek 2002, 6). עם זאת, כיוון שהם סוטים מן החיפוש אחר קונסנזוס דמוקרטי המושתת על זכויות ליברליות ועל חוסר פניות, הם יוצרים שלא מרצונם מדרון חלקלק שעלול להסתיים במה שאנו מכנים הדרה ימנית רב-תרבותית. אכן, הדבר שתומכי הדמוקרטיה ההשתתפותית והפלורליסטית אינם מבינים הוא שהשיח שלהם על הכרה וזהות מסייע לאג'נדה מדירה. יאנג מבקרת, ובצדק, את השימוש בשפה של ניטרליות ליברלית שנוקטות קבוצות בעלות עוצמה, אבל בה בעת היא מתעלמת מהעובדה שקבוצות אלו להוטות להיפטר מאותו שיח ליברלי ניטרלי מאחר שהוא מערער את עליונותן ואת עוצמתן. דה בנואה ואנשי הימין החדש דוגלים באזרחות דיפרנציאלית קיצונית, כלומר אזרחות דיפרנציאלית אשר תמחק כל בסיס של זכויות שוות. דה בנואה מבין טוב יותר מאנשי השמאל הרב-תרבותי שמגמה של שינויים תרבותיים אינה עוצרת במתן זכויות בסיסיות לכולם אלא מובילה לאחר מכן גם למתן זכויות קבוצתיות. האתניזציה של הפוליטיקה נוטה לפעול לטובת החזקים, ונטייה זו מתבטאת הן במישור הכלכלי והן במישור האתנו-לאומי (שם, 169). אנחנו טוענים אפוא שדמוקרטים דיפרנציאליסטים מאיימים על האינטרסים של החלשים יותר מהדמוקרטים הליברלים, ואפשר להסביר זאת במונחים אתניים: דיפרנציאליזם מזמין אי-צדק חברתי וכלכלי בדרכים אחדות. ראשית, מידור החברה לקבוצות אתניות ותרבותיות מובחנות מכשיל את הגשמת הסולידריות המעמדית שבלעדיה אין ביכולתן של הקבוצות האתניות שלא שפר עליהן מזלן להגן על האינטרס הכלכלי המשותף שלהן. כלומר, החלוקה לקבוצות אתניות מפרקת את הסולידריות של הקבוצות המעמדיות; במקום מעמד פועלים מאוחד הוא מחולק בתוכו לקבוצות אתניות. תאגידים יוצאים נשכרים מחלוקה כזו בין המעמדות העובדים. שנית, הדיפרנציאליזם מניח את הבסיס שעליו חברות יכולות לתבוע האצלת מסים ושליטה על כספי המסים שלהן. בחסות האצטלה הקהילתית שלהן קהילות עשירות לא ייאלצו לחלק את עושרן עם קהילות חלשות יותר (Levy 2000, 137). לפיכך, רב-תרבותיים מן השמאל צודקים בטענתם כי מיעוטים שלא שפר עליהם גורלם, כמו הצי'אפס (Chiapas) במקסיקו והאימאראס (Aymaras) בבוליביה, יוכלו לצאת נשכרים מהפרדיגמה הדיפרנציאליסטית ומתוכניות של אוטונומיה טריטוריאלית. אך הם אינם מודים בעובדה שתוכניות מסוג זה יכולות להיטיב עם מחוז סנטה קרוז העשיר בנפט בבוליביה, אשר אנשיו שואפים גם הם לאוטונומיה דומה כדי שלא יצטרכו לחלק את רווחיהם עם המחוזות העניים במדינה. כדאי גם לשאול אם השלכותיהן של תיאוריות הזכויות התרבותיות על קבוצות של אינדיאנים מקומיים באמריקה הלטינית זהות להשלכות אלה על קהילות תת-לאומיות "אותנטיות", עשירות ומערביות.

אמנם תיאוריות של דמוקרטיה דיפרנציאלית מציעות מסגרת מדינית שתספק לקבוצות החלשות את צורכיהן, ואולם דווקא הקבוצות החזקות נכנות מן הפירוד החברתי. בסקים, קטלונים, צפון איטלקים — אלה הן הקבוצות העשירות והמבוססות אשר תובעות אזרחות

דיפרנציאלית ופירוד כלכלי ופוליטי מן השותפות המדינית. מרבית הקבוצות האתנו-אזוריות באירופה מתאפיינות בתביעותיהן הכלכליות והאתניות כאחד, כמו תביעתן לקבל את רווח המסים עליהן בלי לחלקן עם אזורים נידחים. אמנם קבוצות אלה אינן מבטאות באופן ישיר ומפורש את שנאתן לזרים לא אירופים, אך העובדה שהן מגדירות את הלאום על פי שותפות ברגש גאוה אתנו-לאומי הופכת את מאמצי הקליטה של הזרים לבלתי נסבלים. להלכה, כל המיעוטים הלאומיים האתניים באירופה מגדירים את עצמם דמוקרטים ופתוחים לזרים, אך לטענתנו, למרות זאת הם מהווים למעשה ביטוי סוציולוגי מובהק לתפיסה רבת-תרבותית ימנית. באירופה, זרים ומקומיים מסכימים לשונות ביניהם, ואינם דורשים אסימילציה. תפיסת האזרחות הדיפרנציאלית של השמאל אינה מבטאת את רצונו בשוויוניות, אלא את ההיררכיה בין הקבוצות, ונהיר לכולם מי עומד בראש הפירמידה. ננסי פרייזר וזימס טולי (Fraser 1995; Tully 1995) דורשים הן הכרה והן חלוקה צודקת – בשני תהליכים מקבילים, אך זו אינה דרישה מציאותית. עמימות זו, הטבועה מעצם מהותה בדחייה של הקונסנזוס הדמוקרטי ובתפיסה של כור היתוך, תוביל אותנו להרהר בגלישה הקלה מדיפרנציאליזם שמאלני אל דיפרנציאליזם ימני.

הערות סיכום – מחשבה על המקרה הישראלי: הפתרון המושהה של הרפובליקניזם

אנו טוענים כי רפובליקניזם אזרחי וצר עודנו הסם הנוגד לאתנו-דיפרנציאליזם. במילותיה של שנאפר, "השקפה זו רואה באומה קהילה של אזרחים" (Schnapper 1998, 23–24), ותובעת לא רק ציות לחוק אלא גם השלמה עם המאפיינים של תרבות ציבורית כוללת שמעניקה זכויות אינדיבידואליות וחברתיות. במילים אחרות, דווקא באירופה, שבעיית המפתח שלה היא ה"זרים" ובפרט המוסלמים, הפתרון היחיד המתקבל על הדעת הוא לאומיות רפובליקנית שכרוכה בויתור על התרבות המקומית ובדרישה מה"זרים" להגביל את תרבותם הפרטיקולרית לספירה הפרטית. זאת ועוד, בהסתמך על הטיעונים האלה, רפובליקניזם דמוקרטי עדיף מפטריוטיזם חוקתי ומלאומיות ליברלית. רעיון הרפובליקניזם האזרחי שונה אפוא לא רק מאתנו-לאומיות, כלומר ייצוב אתני לאומני של תרבות ושורשים משותפים. הוא שונה במעט גם מבחירה בעקרונות ניאור-קנטיאניים או בנוסח הברמאס של ביסוס קהילה פוליטית על מוסדות רציונליים. הוא שונה גם מהתזה של הלאומיות הליברלית כפי שניסחו אותה יעל תמיר, מייקל וולצר ודייוויד מילר. מילר מאמין שחברה מתוקנת דמוקרטית וליברלית תוכל להתקיים רק כשהיא נתמכת בזהות משותפת ובתרבות לאומית ציבורית. הוא טוען כי תרבות משותפת היא הבסיס לאמון בין אזרחים.¹⁶ נשאלת השאלה כיצד יוכלו מהגרים או מיעוטים לאומיים בעלי רקע תרבותי שונה

16 ראו Walzer 1983, 62; Miller 1989; 1995; Tamir 1992; Abizadeh 2002, 499.

להתמזג בחברה ליברלית שנתמכת על תרבות לאומית פרטיקולרית הגמונית. תמיר טוענת שמדינה לאומית ליברלית מכבדת בספֶרה הציבורית תרבויות שנחשבות "אחרות" מנקודת המבט של תרבות אזרחית מודרנית (Tamir 1992, 131). כדי שמדינה ליברלית לאומנית תוכל לקבל שונות בחברה עליה לא רק לשמור על זכויות הפרט של אזרחיה אלא גם לשמר את הדומיננטיות של התרבות ההגמונית ה"פרטיקולריסטית", בין שהיא יהודית, קוויביקית, בסקית או קטלנית. טיילור, למשל, מקבל את עקרון זכות הפרט לחיים, חופש, הליך ראוי, חופש דיבור וכו' כל עוד ממשלת קוויבק תוכל להבטיח את הישרדות התרבות הצרפתית הקוויביקית (מצוטט אצל Gutmann 1994, 59) הלאומיות הליברלית היא המאפשרת רב-תרבותיות ליברלית, ולכן קימליקה הוא רב-תרבותי כלפי קנדה, אך לעולם לא יוותר על הדומיננטיות של התרבות הקוויביקית בקוויבק. הוא טוען כי דרישתם של הצרפתים הקנדים לאוטונומיה תרבותית ולמעמד עליון של השפה והתרבות הצרפתית בקוויבק יכולה להיות מובנת אך ורק על רקע ההכרה בהם כמיעוט לאומי המהווה רוב בטריטוריה נתונה. על פי תפיסת עולמם של הקוויבקים, יש להגן על התרבות הצרפתית בקוויבק באמצעות הסדר שלטוני אוטונומי במסגרת קנדה, מדינת הגג.

הבעיה בתפיסת הלאומיות הליברלית והרב-תרבותיות היא שאפשר לתמרן אותה כדי להדיר מיעוטים אל תוך גטאות תרבותיים, והרי זוהי בדיוק תקוותו של דה בנואה. רעיון הרב-תרבותיות הקנדית יכול אפוא לשמש בסיס ללאומיות דמוקרטית וסובלנית על פי קימליקה, אך לעומת זאת, על פי דה בנואה הרב-תרבותיות היא דווקא הבסיס להדרת זרים, ולביסוס של לאומנות אירופית אורגנית המאורגנת בקונפדרציה של "שבטים אותנטיים".

שתי דוגמאות מעניינות ימחישו את תפיסת הימין החדש. אחת היא מפלגת "לגה נורד" מצפון איטליה: תנועה גזענית אתנו-אזורית שתומכיה שואפים להתנתק מאיטליה ולהוות טריטוריה אוטונומית בתוך "אירופה של העמים". "המדינה הצפונית" מחוברת באופן טבעי למרכז אירופה יותר מאשר לאיטליה, ותושביה מוכנים ברצון לוותר על אזרחות משותפת עם האיטלקים של הדרום. רעיון מרכזי של התנועה הוא אפוא לוותר על שטחים לטובת הומוגניות אתנית ותרבותית.

עוד דוגמה מובהקת לתפיסת הימין החדש היא מפלגת הימין הישראלית "ישראל ביתנו" בראשות אביגדור ליברמן, אשר הצליחה מאוד בבחירות לכנסת ב-2006. בתגובה לתביעת האוכלוסייה הערבית-ישראלית להפוך את המדינה היהודית למדינה ניטרלית מבחינה תרבותית, הציע ליברמן לסרטט מחדש את הגבול המזרחי של המדינה כך שריכוז גדול של אזרחים ישראלים ערבים ייוותרו מחוץ לגבולותיה. התוצאה תהיה שימור הגמוניה יהודית ועם זאת שמירה על הדמוקרטיה כביכול.¹⁷ ההשלכות האנטי-ליברליות הבלתי נמנעות של התזה הלאומית-ליברלית של תמיר מתממשות ב"ליברמניזם". ליברמן מייצג לאומנות אתנית

¹⁷ כדי למזער את מקומם של מיעוטים לא יהודיים במדינה היהודית ליברמן מוכן לא רק לפגוע בהגנות ליברליות אלא אף לוותר על שטחים סוברניים, ומטעם זה הוא יכול להיחשב לאויב הימין הישן.

פוסט-טריטוריאליה שיכולה לשלב בין השמאל הציוני לבין הימין החדש הפוסט-טריטוריאלי, שמעדיפים שניהם פחות שטח בד בבד עם פחות אוכלוסייה ערבית בשטחי ריבונות ישראל. ניתן לסייג את העמדה הזאת כאשר דרישות של ליברליזם מתנגשות בדרישות של לאומיות, למשל כאשר תרבות לאומית דומיננטית או דת דומיננטית מאוימת על ידי קהילת מהגרים ההולכת וגדלה או על ידי מיעוט לאומי הדורש שוויון תרבותי, גם אם רק ברמה הסמלית.¹⁸ אל מול אתגר כזה תעדיף ההשקפה הליברלית-לאומית לנטות אל הלאומיות במחיר של פגיעה בליברליזם, ובמקרים מסוימים תעדיף לוותר על טריטוריה.

מנגד, הערכים אזרחי ישראל מדגישים את הממד התרבותי של הזהות היהודית בישראל כמקור לחוסר שביעות הרצון שלהם, וקושרים צדק חברתי, צדק חלוקתי והכרה לאומית-תרבותית לתוך נוסחה פוליטית. על סמך זה, במסגרת ניסיונם להביא לשינוי משמעותי בחיי הקהילה הערבית במדינה בעלת רוב יהודי, הם תולים את החסך הזה בהשלכות ה"ישראליות" שלהם.

ובכן, בהתבסס על המונחים שטבעו פרייזר וטולי (Fraser 1995; Tully 1995), אפשר לומר כי המיעוט הערבי דורש הכרה תרבותית ו"זכויות קבוצתיות" ובה בעת חלוקה כלכלית מחודשת. לדידם של טולי ופרייזר, זכויות אזרחיות הן הבסיס לזכויות תרבותיות-לאומיות (Jamal 2007, 472). אחד הביטויים של תפיסה זו הוא מסמך רשמי שפורסם בדצמבר 2006 מטעם הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל ושמו *החזון העתידי של הפלסטינאים הערבים בישראל*. ביטוי אחר לתפיסה זו הוא *החוקה הדמוקרטית* שפרסם מרכז עדאללה ב-2007. כל המסמכים הללו דורשים בדרך זו או אחרת שהמדינה הישראלית-יהודית תכיר בקהילה הערבית בתור מיעוט לאומי. מנסחי המסמכים תובעים להחליף את משטר המדינה בסוג כלשהו של דמוקרטיה הסדרית המבוססת על הכרה בהם כמיעוט לאומי.

באופן פרדוקסי, התזה של ליברמן שהתהוותה בתשובה לדרישה למדינת כל אזרחיה מחד גיסא ולחזון ערביי ישראל למדינה דו-לאומית בתוך מדינת ישראל מאידך גיסא, מחזקת את טיעונו של המיעוט הערבי דרך חזון המדינה הדו-לאומית. בהמשך להגיון המחשבה האסטרטגית של דה בנואה, ליברמן הופך את הרב-תרבותיות הליברלית לרב-תרבותיות ימנית. לכן, *החזון העתידי של הפלסטינאים הערבים בישראל* מתאים למדי לתפיסתו של ליברמן. על פי ה"ליברמניזם" בבחינת אידיאולוגיה לאומנית, הזכויות התרבותיות של ערביי ישראל יכולות לשמש מנוף לסינתזה תרבותית-לאומית בין אזור המשולש לבין מדינה פלסטינית. לערכים הנותרים במדינת ישראל יוענקו זכויות תרבותיות וזכויות אזרחיות בתנאי שיקבלו את ההגמוניה של היהודים.

מעניין שתפיסה לאומית זו מקובלת על הבסקים, הקטלונים, הקוויבקים והפלמים.

¹⁸ אם קהילה לאומית חלוקה באופן רדיקלי כל כך עד שאזרחות יחידה אינה אפשרית, הפתרון הטוב ביותר בשבילה הוא להתחלק. דוגמה טובה לכך היא ההפרדה בין הצ'כים לסלובקים בצ'כוסלובקיה.

כל אלו, ליברלים ולאומנים כאחד, מוכנים לקבל מיעוטים לאומיים בקרבם כל עוד אינם מערערים את הזהות האתנו-תרבותית של המדינה. בכך ניכרת קרבה בין התפתחות התיאוריה של הימין החדש בצרפת ועמדותיו כלפי המיעוטים הלאומיים החיים בה לבין עליית תנועה דומה בישראל של שנות האלפיים.

למרות ואולי דווקא בגלל כל מה שנאמר על המתח הבלתי ניתן לגישור בין יהודים לבין ערבים פלסטינים, השאלה שאנו שואלים כעת היא האם תפיסת הימין החדש באירופה תצלח להגשמת חזון של חיים בנפרד אך יחדיו של פלסטינים וציונים? האם אפשר להחיל על ישראל ופלסטין, באופן פרדוקסי אמנם, את תפיסת הקונפדרציה של עמים אתניים כפי שהימין החדש מבקש לעשות באירופה? במילים אחרות, האם אפשר להתעלות מעל הפרשנות הצרה של הליברמניזם ושל החזון הערבי גם יחד? האם המודל האירופי של אימפריה או קונפדרציה של עמים אתניים יוכל להיות מסגרת לדו-קיום ישראלי-פלסטיני שמבוסס בדיוק על ההיבט התרבותי הטריטוריאלי ועם זאת חולק חלק מן הריבונות המדינית עם קונגלומרט רחב יותר של עמים אתניים אירופיים כמו בסקים, קטלונים, פלמים ודומיהם? בניגוד לסברה המקובלת, דווקא מודל שכזה – כלומר הנוסח האוסטרו-הונגרי של המודל האימפריאלי (מודל של רב-תרבותיות ימנית וסמכותית), המותאם לקונפדרציה דמוקרטית לאומית פוסט-ריבונית – חזר אל הדיון הציבורי ואל הדיון האינטלקטואלי בתור חלופה רעיונית לאיחוד אירופה הליברלי. ישנה קבוצה של חוקרים הנאחזים בתיאוריות פדרליות אלטרנטיביות לתיאוריה של איחוד אירופה מאחורי הכותרת של לאומיות לא ריבונית או פוסט-ריבונית, במטרה לגשר בין האזורים קטלונים, סקוטלנד, אוסקדי והולי לבין אירופה אגב ביטול ספרד, בריטניה ויתר מדינות הלאום המייצגות את הלאומיות הישנה וה"מבוטלת" (Guibernau 1999). על אף הדמיון בינם לבין הימין החדש, הדוגלים בלאומיות פוסט-ריבונית אינם מייצגים סוג של לאומנות אירופית אורגנית אנטי-ליברלית, ואינם שואפים ליצור מודל חדש של אפרטהייד.

אף על פי שהמודל הזה מיועד לעמים אירופיים הוא יכול להיפתח ולכלול גם עמים לא אירופיים. היום מוזר בעינינו שדיון תיאורטי נרחב התנהל בשאלה אם ישראל תהיה בעתיד חלק מנאט"ו ושאף דובר על חלום הצטרפות לאיחוד האירופי. אחת הסיבות, וודאי לא היחידה, שישאל לא תיאור להיכלל באיחוד האירופי הליברלי היא הדרישה לשנות את מושג האזרחות שלה. עם זאת, "אירופה של העמים" המבוססת על פדרציה רופפת, שריבונותה מחולקת בין אזורים אתניים לבין הקונפדרציה, יכולה להיות הקלה בשביל ישראל. במקרה זה גם לערבים וגם ליהודים תהיה ריבונות תרבותית על כל שטחם (מדינה יהודית ומדינה פלסטינית) ולשניהם יהיו אמצעי הגנה ריבוניים. אך חלק מהריבונות – אותו חלק החל על בורות בסכסוכים מקומיים – יהיה בידי הקונפדרציה שאליה ישתייכו (שבאירופה תכיל קטלנים, בסקים, צפון-איטלקים וכן הלאה). מוסדות הקונפדרציה, כמו המוסדות הכלכליים של האיחוד האירופי, יעזרו למדינות מפותחות פחות, גישה זו משלבת לאומיות אורגנית עם ריבונות חלקית. בפתח מחקרם "לאומיות,

קונפדרציה ומרחב" מציעים ספקטרוסקי, גורוצאגה וסגורה שמבחינות רבות המודל הזה מייצג חזון עתידי של שתי מדינות לשני עמים בתור שלב מעבר אל מסגרת גבוהה יותר אשר תכבד את המסגרת האתנו-לאומית (Spektorowski *et al.*, [forthcoming]). כבר עכשיו אנו עומדים בתקופה של ריבונות חלקית בתחומים רבים, אם כי היא אינה תקופה פוסט-ריבונית של ממש. ובכל זאת הפרוגנוזה של הריבונות שנשארה בידי הלאום מיועדת לשמור על עתידה התרבותי בטריטוריה מוגדרת. אנו נותרים אפוא עם מושג הריבונות הלאומית, אולם כעת הוא מתון וחלקי ומאפשר מסגרת פוליטית קונפדרטיבית גבוהה לערביי מדינת ישראל. בניגוד לתפיסה של המהות הערבית, המדינה היהודית תשמור על צביונה התרבותי אגב פיקוח על ההגירה. ושלא כמו בתפיסה הציונית המקובלת, הריבונות תתחלק בין המדינה לקונפדרציה. לסיכום, הפתרון האחד – הן ל"ליברמניזם" והן לחזון ערביי ישראל – הוא מדינה ליברלית של כל אזרחיה, שבה התרבויות הפרטיקולריות, היהודית והערבית כאחד, מוגבלות לספירה הפרטית. ואולם, פתרון זה אינו מציאותי כיוון שהוא אינו מקובל על רוב הערבים ורוב היהודים כאחד. חלוקת הריבונות בין שתי קבוצות הלאום בקונפדרציה של עמים יכולה לגשר בין שתי התפיסות הלאומיות. אפשר לבנות את המודל הזה בשני שלבים. השלב הראשון יהיה הסכם שלום רגיל – שתי מדינות לשני עמים. השלב השני יבסס את הפתרון המדיני, ובו תימסר חלק מן הריבונות למסגרת של קונפדרציה של קבוצות לאום אתנו-תרבותיות באירופה של העמים. שלמה אבינרי טוען שדמוקרטיזציה אינה מסייעת לרב-לאומיות אלא להפך,¹⁹ ואילו אנו טוענים שבמסגרת קונפדרטיבית אפשר לגשר בין לאומיות אורגנית לבין דמוקרטיה אתנית ורב-לאומית.

ישראלים רבים וחלק ניכר מהפלסטינים יכולים לקדם את החזון הזה, שמצדד בתפיסת "אירופה של העמים" אך שלא כמו האיחוד האירופי הליברלי, שם דגש רב יותר בגבולות הזהות האתנית. באופן פרדוקסי מגמה זו יכולה להיות ריאקציונית באירופה, ואילו במזרח התיכון, שהבעיה המרכזית בו אינה "זרים" אלא סכסוך בין עמים, היא עשויה להיות מגמה פרוגרסיבית למדי. למרות ניסיונם של ערביי ישראל לקדם את תפיסתם, לא סביר שהיהודים יקבלו את התזה הקולוניאלית, ולכן מציאותי יותר להוסיף ולהחזיק ברעיון של שני עמים הרוצים לשמור על אסרטיביות תרבותית ועל מידה של הפרדה ריבונית, אגב פריסה של חלק מן הריבונות במסגרת-על המקבלת ומעודדת אתנו-לאומיות. במצב הנתון הזה, הרעיון להוסיף ולהחזיק בדעה שמדינה רפובליקנית של כל אזרחיה הוא רעיון לא רלוונטי, במיוחד כאשר שני עמים רוצים לשמור על אסרטיביות תרבותית ועל מידה של הפרדה ריבונית, אולם תוך כדי כך לחלק חלק מריבונותם במסגרת-על המקבלת ומעודדת אתנו-לאומיות. לעומת זאת, מסגרת-על שתכלול ריבוי תרבויות תהיה ערוכה לשמירת הייחודיות האתנית הן של ישראל והן של הפלסטינים.

¹⁹ שלמה אבינרי, "הפרדוקס הבלקני", הארץ, 22.02.2008.

ביבליוגרפיה

- ג'מאל, אמל (עורך), 2007. רב-תרבותיות ואתגרי האזרחות הדיפרנציאלית בישראל, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מכון וולטר ליבך לחינוך לדו-קיום יהודי-ערבי.
- יונה, יוסי, ויהודה שנהב, 2005. רב-תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, תל-אביב: בבל.
- Abizadeh, Arash, 2002. "Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation?," *American Political Science Review* 96, 3 (September): 511–525.
- Algazy, Joseph, 1984. *La tentation neo-fasciste en France, 1944–1965*, Paris: Fayard.
- Barrés, Maurice, 1903. "Le 2 novembre en Lorraine," in idem, *Amori et Dolori Sacrum*, Paris: Plon, pp. 264–265.
- , [1903] 1925. *Scenes et doctrines du nationalisme* 1, Paris: Plon.
- Barzilai, Gad, 2003. *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, Michigan: University of Michigan Press.
- Benhabib, Sheila (ed.), 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton N.J: Princeton University Press.
- , 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, New Jersey: Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers, 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cover, Robert, 1983. "Forward: Nomos and Narrative," *Harvard Law Review* 97: 4–68.
- Dainotto, Roberto M., 2000. *Place in Literature: Regions, Cultures, Communities*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- De Benoist, Alain, 1963. "Qu'est-ce que le nationalisme?," *Europe Action*: 1–15.
- , 1979. *Vu de Droite*, Paris: Copernic, pp. 3–12.
- , 1980. "Editorial — L'Europe de 1992: Un mauvais conte de fees," *Éléments* 65.
- , 1986. *Europe: Tiers Monde Meme Combat*, Paris: R. Laffont.
- , 1989a. "Europe: La question allemande," *Éléments* 65: 14–18.
- , 1989b. "Vous avez dit 'Mitteleuropa'?" *Éléments* 65: 21–23.
- , 1990. "Hayek: La loi de la jungle," *Elements* 68 (Summer): 5–14.
- , 1991. "L'imperialisme americaine," *L'Idiot International* 44: 3–5.
- , 1993. "Pluralisme et assimilation," *Elements* 77: 5–10.
- , 1994a. *Le grain de sable: Jalons pour une fin de siecle*, Paris: Le Labyrinthe.
- , 1994b. "Entretien avec Armin Mohler," *Éléments* 80: 12–13.
- , 1994c. "Nationalisme: phenomenologie et critique, Le Lien Plus," GRECE n° spécial du

- Lien Plus*, supplément au bulletin *Le Lien*, GRECE, Paris s.d. [1994], 1–12 [texte d'une communication au colloque organisé le 29 février 1992 à Paris par l'Institut culturel finlandais, sur le thème "La montée des nationalismes a-t-elle un avenir?"]
- , 1993–1994. "The Idea of Empire," *Telos* 98–99: 81–98 (Originally delivered as a lecture at GRECE's 24th National Congress, devoted to the topic "Nation and Empire," Paris, March 24, 1991).
- , 1996. "Confronting Globalization," *Telos* 2(108): 117–137.
- De Herte, Robert, 1983–1984. "Europe-Tiers Monde: la nouvelle alliance," *Elements* 48–49 (Winter): 25–26.
- Drieu La Rochelle, Pierre, 1982. *Fragment De Memoirs, 1940–1941*, Paris: Gallimard.
- Dryzek, John S., 2002. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, contestations*, Oxford: Oxford University Press.
- Evola, Julius, 1928. *Imperialismo Pagano: Il Fascismo Dinanzi al Pericolo Euro-Cristiano, con una Appendice sulle Reazioni di parte Guelfa*, Roma: Atanor.
- Faye, Guillaume, 1983–1984. "La societe multiraciale en question," *Elements* 48–49 (Winter): 76.
- , 1985. *Les Nouveaux Enjeux Ideologiques*, Paris: Le Labyrinthe.
- Finkielkraut, Alain, 1987. *La Défait de la pensée*, Paris: Gallimard.
- Fraser, Nancy, 1995. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age," *New Left Review* 1: 68–93.
- Galeotti, Anna Elisabetta, 1993. "Citizenship and Equality," *Political Theory* (November): 585–605.
- GRECE, 1968. *La Nouvelle Ecole*: Paris.
- , 1973. *Eléments pour la civilisation européenne*.
- , 1986. *Krisis*, Paris.
- Griffin, Roger, 1998. "Plus ça change! The Fascist Legacy in the Metapolitics of the Nouvelle Droite," Paper presented at the conference "The Extreme Right in France: 1880 to the Present," 26–28 March, Dublin, Ireland.
- Guibernau, Montserrat, 1999. *Nations Without States: Political Communities in a Global Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gutmann, Amy, 1993. "The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics," *Philosophy and Public Affairs* 22–23: 171–206.
- (ed.), 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Herder, Johann Gottfried, [1791] 1968. "Reflections on the Philosophy of the History of Mankind," in F. E. Manuel (ed.), *Classic European Historians*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ignazi, Piero, 1993. "The Changing Profile of the Italian Social Movement," in Peter Merkl and L.

- Weinberg (eds.), *Encounters with the Contemporary Radical Right*, Boulder CO: Westview Press.
- Jamal, Amal, 2007. "Nationalizing States and the Constitution of 'Hollow Citizenship': Israel and its Palestinian Citizens," *Ethnopolitics* 6, 4 (November): 471–493.
- Jelen, Christian, 1997. "La régression multiculturaliste," *Le Débat* 97: 137–143.
- Junger, Ernst, [1922] 2004. *The Storm of Steel*, London: Penguin.
- Kymickla, Will, 1995. *Multicultural Citizenship*, New York: Oxford University Press.
- , 1998. "Introduction: An Emerging Consensus," *Ethical Theory and Moral Practice* 1: 143–157.
- Laborde, Cecile, 2005. "The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought," *Political Theory* 29(5): 715–735
- Le Bon, Gustave, 1912. *The Psychology of Peoples*, New York: G.E. Stechert.
- Levy, Jacob T., 2000. *The Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press.
- Lilla, Mark, 1994. "The Other Velvet Revolution: Continental Liberalism and Its Discontents," *Daedalus, special issue: Europe Through a Glass Darkly* 123, 2 (Spring): 129–157.
- Mahajan, Gurpreet (ed.), 1997. *Democracy, Difference and Social Justice*, Delhi: Oxford University Press.
- Miller, David, 1989. *Market State and Community: The Foundations of Market Socialism*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1995. *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Mohler, Armin, 1993. *La Revolution Conservatrice en Allemagne 1918–1932*, Puiseaux: Ed Pardes.
- Mouffe, Chantal (ed.), 1992. *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso.
- , 2005. "Schmitt's Vision of a Multipolar World Order," *The South Atlantic Quarterly* 104, 2 (Spring): 245–251.
- Noiriel, Gerard, 1991. *La tyrannie du national: La droit d'asile en Europe, 1793–1993*, Paris: Calmann Levy.
- , 1998. *Le Creuset française: histoire d'immigration, XIX–XX siècles*, Paris: Seuil.
- Parekh, Bhikhu, 2004. "Redistribution or Recognition? A Misguided Debate," in S. May, T. Mudood, and J. Squires (eds.), *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 199–213.
- Piccone, Paul, 1991. "The Crisis of Liberalism and the Emergence of Federal Populism," *Telos* 89: 7–45.
- Poche, Bernard, 1991–1992. "From Cultural Autonomy to Integral Federalism," *Telos* 90: 71–82.
- Raoul, Girardet, 1972. *L'idée coloniale en France de 1781 à 1962*, Paris: Table Ronde.
- Requejo, Ferrán, 2007. "Federalism and Democracy — The Case of Minority Nations: A Federalist

- Deficit," Paper delivered at the conference "Non State Nationalism," Queens College, University of London, May.
- Renan, Ernest, 1984. *Histoire et parole: Oeuvres diverses*, Laudyce Rétat (ed.), Paris: Laffont.
- Roman, Joel, 1995. "Un multiculturalisme à la française," *Esprit* 212: 145–160.
- Shachar, Ayelet, 2001. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl, 1995. *Staat, Grossraum, Nomos*, Berlin: Duncker and Humblot.
- , [1950] 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, trans. G. L. Ulmen, New York: Telos Press.
- Schnapper, Dominique, 1998. *Community of Citizens: On the Modern Idea of Nationality*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sorum, P. C., 1977. *Intellectuals and Decolonization in France*, Chapel Hill: North Carolina Press.
- Soysal, Yasemin N., 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: Chicago University Press.
- Spektorowski, Alberto, 2000. "The French New Right: Differentialism and the Idea of Ethnophilian Exclusionism," *Polity* 33(2): 283–304.
- Spektorowski, Alberto, Ander Gurrutxaga and Toni Segura, (forthcoming). "Nationalism, Confederation, and Political Space," research project in Cooperation with the University of the Basque Country and the University of Barcelona.
- Squires, Judith, 1999. *Gender in Political Theory*, Malden: Polity Press.
- Stolcke, Varena, 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetoric of Exclusion in Europe," *Current Anthropology* 36, 1 (February): 1–24.
- , 1999. "New Rhetorics of Exclusion in Europe," *International Social Science Journal* 159 (March): 25–35.
- Taguieff, Pierre-Andre, 1988. *La Force du Prejuge. Essai sur le Racisme et son Doubles*, Paris: La Decouverte.
- , 1993–1994. "The New Right View of European Identity," *Telos* 98–99 (Winter–Spring): 99–123.
- , 1994. *Sur la Nouvelle Droite: Jalons d'une analyse critique*, Paris: Descartes and Cia.
- Taine, Hippolyte, 1986. *Les origines de la France contemporaine*, Paris: Laffont.
- Tamir, Yael, 1992. *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Telos*, 1993–1994. "Three Interviews with Alain de Benoist," *Telos* 98–99: 173–207.
- Todorov, Tzvetan, 1993. *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- , 1996. "Du culte de la différence a la sacralization de la victime," *Esprit* 212: 90–102.

- Tully, James, 1995. *Strange Multiplicity Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Vial, Pierre, 1979. "L'intégrisme musulman: une vraie révolution culturelle," *Eléments* 48–49: 38–43.
- , 1990. "L'Islam contre l'Europe," *Identité* 6: 5–8.
- Walzer, Michael, 1983. *Spheres of Justice Defense of Pluralism and Equality*, Oxford: Blackwell.
- , 1997. *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.
- Weber, Eugen, 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford: Stanford University Press.
- Young, Iris, 1989. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Ethics* 99(2): 250–274.