

לא שבטים ולא יער

בית הנשיא מקדם מהלך אסטרטגי הרואה את החברה הישראלית כמורכבת מ"ארבעה שבטים" ומבקשת להציב בתשתיתה את "הטוב המשותף" במקום הציונות. בחינה מעמיקה מגלה שמדובר באימוץ אידיאולוגיה בעייתית

"החברה הישראלית משנה את פניה", הכריז נשיא המדינה, ראובן ריבלין, בפתח נאומו בכנס הרצליה בשנת 2015.¹ באומרו כן, התכוון הנשיא לתמורות הדמוגרפיות שמומחים מתריעים מפניהן בשנים האחרונות: הציבור הציוני-חילוני מצטמק, כך נטען, והופך אט אט לאחד מתוך מה שהנשיא כינה "ארבעה שבטים" – שבט שאינו גדול משמעותית משלושת האחרים המרכיבים את החברה הישראלית: הציוני-דתי, החרדי והערבי.

את הכרזתו סמך הנשיא על הנתונים שפרסמו בעשור האחרון מכוני מחקר שונים, בראשם מכון טאוב, לפיהם או-טו-טו כמחצית מתלמידי כיתות א' יהיו חרדים או ערבים.² משתמע מכך, אם כן, שכמחצית מהדור הבא של אזרחי מדינת ישראל לא יהיו ציונים. כיוון שמדובר באוכלוסיות חלשות מבחינה סוציו-אקונומית אשר משולבות באופן חלקי בלבד בשוק העבודה, לנתונים אלה יש גם השלכות כלכליות מרחיקות לכת.

מוסדות החינוך של השבטים השונים נפרדים, המשיך הנשיא, ומשום כך "כל ילד שמגיע לעולם במדינת ישראל נשלח... למערכת שתכליתה לחנך אותו ולעצב את תפיסת עולמו לאתוס תרבותי, זהותי, דתי ואף לאומי שונה". לפיכך, "אנו מוכרחים לשאול בכנות מה משותף לכל המגזרים הללו? האם יש לנו שפה אזרחית משותפת, אתוס משותף? האם יש לנו מכנה ערכי משותף שבכוחו לחבר את כל המגזרים הללו יחד, במדינת ישראל היהודית והדמוקרטית?"

אברום תומר הוא מוסמך במדיניות ציבורית מהאוניברסיטה העברית בירושלים. המחבר מבקש להודות לד"ר אסף מלאך, לזאב גינבורג ולד"ר ברוך כהנא על ההערות, הדגשים והתובנות, שסייעו רבות בכתיבת מאמר זה.

שאלות רטוריות אלו מעלות את תהייתו המרכזית של הנשיא:

האם אנחנו, בני הציבור הציוני, מסוגלים להשלים עם כך ששתי קבוצות משמעותיות – מחצית האוכלוסייה העתידית בישראל – אינן מגדירות את עצמן ככאלו? אינן צופות בטקס הדלקת המשואות בהר הרצל ביום העצמאות, אינן שרות את ההמנון בעיניים נוצצות? האם אנחנו בכלל נכונים לוותר על השירות בצבא כ"כרטיס הכניסה לישראליות" ולמשק הישראלי, ותחת זאת להסתפק בשירות אזרחי או קהילתי?

ריבלין מקפיד להגדיר את עצמו כציוני נלהב – הגדרה שחזר עליה גם בנאום זה וגם בנאום ההמשך שנשא בכנס הרצליה שנה לאחר מכן. עם זאת, הוא סבור כי הציונות נמצאת בדרך הבטוחה לאבד את מקומה כרכיב הזהות המכונן במדינת ישראל. שינוי בלתי נמנע זה, טוען ריבלין, מחייב אותנו לעבור ל"סדר ישראלי חדש", שבו ארבעת השבטים יצטרפו ליטול חלק באופן שוויוני: מצד אחד, ייחודם הפרטיקולרי יזכה לתמיכה ולהגנה; מצד שני, יהיה עליהם להשתתף בנטילת האחריות על עתיד החברה והמדינה. קיים אפוא צורך דחוף להחליף את הציונות בזהות "ישראלית" חדשה, רב-תרבותית, שביכולתה לבנות פסיפס הולם מכלל הזהויות השבטיות השונות.

הסדר הישראלי החדש צריך לעמוד, בעיני הנשיא, על ארבעת העקרונות הבאים:

1. תחושת הביטחון: בחזונו של ריבלין יש מקום לכל התרבויות השבטיות השונות, וחובה לספק להן הגנה מפני איום על ייחודן ושימורן: "החרדי, החילוני, הדתי או הערבי אינם יכולים להרגיש שציפור נפשם נמצאת בסכנה או תחת איום".

2. אחריות משותפת: על כל שבט לחוש אחריות על גורל החברה כולה, על ביטחונה ושגשוגה: "שותפות מטילה אחריות".

3. הוגנות ושוויון: יש לשנות את אופן חלוקת המשאבים, ולעדכן את הייצוגיות במוקדי הכוח השונים: "המצויאות הנוכחית של פערים מובנים בין השותפים בתקציבים, בתשתיות, בקרקעות היא בלתי נסבלת".

4. תשתית של ישראליות משותפת.

עקרון אחרון זה הוא גם האתגר החשוב ביותר בעיני ריבלין: כיצד לוקחים את העצים השונים והופכים אותם, כדברי הנביא, לעץ אחד? הווה אומר – מהי הדרך הנכונה ליצור "ישראליות משותפת"? אמנם בנאום הראשון לא הרבה הנשיא בפרטים, אולם מנאום ההמשך ניתן ללמוד על שיטתו מעט יותר.³

ריבלין טוען שצה"ל, שאליו שניים מתוך ארבעת שבטים אינם מגייסים את בניהם, כבר לא יכול לשמש כור היתוך כפי שהיה בעבר. במקומו, נוצרו ארבעה תחליפים: שירות המדינה (הפקידות הציבורית); האקדמיה ושוק העבודה; הרשויות המקומיות; מערכת החינוך. תפקיד השירות הציבורי הוא להצמיח את האתוס האזרחי המכונן של



הישראליות החדשה; האקדמיה ושוק העבודה הם האתרים שבהם נפגשים לראשונה שבטי החברה הישראלית באופן בלתי אמצעי. תיאורו של הנשיא את שני המרחבים הללו אינו שגרת, ומבליט את החשיבות שהוא מייחס להם כמגננוני החברות המרכזיים של הישראליות החדשה:

הם [=האקדמיה ושוק העבודה] השער להגשמת החלום הישראלי; הם כרטיס הכניסה של כולנו למוקדי ההשפעה במשק, שבהם נוצר לראשונה מרחב משותף ליצירת שפה ומטרות משותפות, שם מתעצבים תחושות השייכות והמעמד החברתי.

אין מדובר בנאומים נשיאותיים גרידא, אלא בחזון העיקרי שאותו החליט הנשיא לממש בימי כהונתו. ואכן, ריבלין אומר ועושה: לאחר הנאום הראשון נולדה בבית הנשיא, בשיתוף עם משרד החינוך וקרן דב לאוטמן, תכנית "תקווה ישראלית". מטרת התכנית היא הטמעת עיקרי חזון הנשיא בבתי הספר, באקדמיה, בעולם התעסוקה ובספורט, ויצירת "שותפות מתוך שונות" בין זרמי החינוך השונים. כפי שאראה בהמשך, "תקווה ישראלית" אינה לבד: קיימים ארגונים אזרחיים נוספים המקדמים מטרות חברתיות ופוליטיות ברוח דברי הנשיא, והמתמודדים עם האתגרים שעליהם הצביע.

למעשה, בית הנשיא, שרגילים לראות בו מוסד טקסי ולהטיל ספק בחשיבותו, משמש כאן סוכן שינוי משמעותי בסוגיה שעתידה להיות מורגשת בהיבטים רבים מאוד של החיים הציבוריים בישראל, בעיקר בכל אלה הנוגעים לתשתית הסמלית והערכית של החברה – ובראשם מערכת החינוך. הרחק מהתודעה ומהשיח הציבורי, מדינת ישראל מעצבת כאן את עצמה מחדש. הדבר נעשה, ללא ספק, מתוך כוונות טובות – אבל עלול להתגלות כמוביל לא לחיזוק הסולידריות אלא דווקא לפגיעה חמורה בתשתית הציונית, וממילא לישראל חלשה וגם משוסעת ומסוכסכת יותר.

האם צודק הנשיא כאשר הוא רואה במציאות החברתית-דמוגרפית מציאות של "ארבעה שבטים"? האם הוא צודק כאשר הוא מניח שהצינות שוב אינה יכולה לשמש תשתית המייחדת ומאחדת את החברה הישראלית? האם האלטרנטיבה שהוא מציע – אותה "ישראליות משותפת" – יכולה להוות תחליף ראוי לאתוס הציוני שהקים את המדינה?

בשורות הבאות אנסה לפתוח את השאלות הללו ולהשיב עליהן. אך לא אסתפק בכך: אני מבקש, בהמשך, להתמקד בנקודה ארכימדית של חזון הנשיא כולו: רעיון "הטוב המשותף". אבקש לתהות אחר שורשיו, להבין אותו לעומקו, ולאתר את מניעי העומק הפוליטיים והאידיאולוגיים שעומדים מאחוריו.

השד הדמוגרפי חוזר לבקבוק

דומה כי בניגוד לפסימיות של ריבלין, הרוב הציוני בחברה הישראלית אינו נמצא בתהליך של נסיגה. מבחינה דמוגרפית, הוא לכל הפחות עומד במקום, ובשקלול התמורות הסוציולוגיות של השנים האחרונות ואלו הצפויות בעתיד, הוא אף צפוי להתחזק.

נתחיל עם ה"שבט" החרדי. הוא אכן גדל במהירות ביחס לשאר החברה הישראלית, ומהווה בין עשרה לשנים-עשר אחוזים ממנה. אך נתון יבש זה מפספס את העיקר: החברה החרדית משנה לא רק את גודלה, אלא גם את זהותה. מקבוצה הומוגנית ומבודדת, המצייתת לקול הרבנים, היא הופכת לחברה מגוונת המתחילה להשתלב בצבא, בשוק העבודה ובשאר רכיבי החיים הישראליים. חומות הקהילה החרדית נופלות לאט, אך כיום גם חלק ממנהיגיה מבינים כי עליהם לעודד את מגמות ההשתלבות במתכונת זו או אחרת. הללו מכירים בכך שבעידן טכנולוגיית המידע לא ניתן עוד לשמר קירות מלאכותיים, וכי כל ניסיון כזה גוזר עוני – חומרי ורוחני – על ה"שבט" כולו.

ואין מדובר רק בהשתלבות: על פי "מדד הדמוקרטיה" של המכון הישראלי לדמוקרטיה משנת 2012, כ-26 אחוזים מהחרדים הגדירו את עצמם "ציונים מאוד", ועוד 36 הגדירו את עצמם כ"די ציונים"; אם כן, מדובר ברוב ברור (62 אחוז) מתוך החברה החרדית. מותר, אמנם, לחשוש כי החרדים מטעינים את המושג "ציונות" במשמעויות שונות מאלו של חבריהם החילוניים, אך אי אפשר לפטור את הנתונים הללו בהסברים סמנטיים בלבד; הרי רק בדור הקודם המונח ציונות היה מוקצה בעיני החרדים מחמת מיאוס, כאידאולוגיה המנוגדת לתורה ולאמונה, ומדינת ישראל החילונית נתפסה על ידי החזון איש כגורם המעכב את הגאולה.⁴ אין ספק כי גישה זו לא פסה מן העולם, אך נשאר ממונה בעיקר ביטויים סמליים, בעוד ההתנגדות הרעיונית והממשית למדינה נשארה רק בשולי המחנה.⁵

שיעור הגיוס לצבא מקרב החברה החרדית עולה באופן חד, וקיימת התקדמות מרשימה בשיעור ההשתלבות באקדמיה ובשוק העבודה.⁶ דווקא הגידול הדמוגרפי, הנתפס לרוב כאיום, מהווה קטליזטור חשוב לשינויים המתרחשים בחברה החרדית; ככל שזו תגדל, כך גם שוליה יתרחבו, והיא תתגוון, תיאלץ לשאת בנטל, וממילא להתחבר בדרכה לפרויקט הציוני. בהיבט זה ראוי גם לציין כי החברה החרדית-ספרדית מעולם לא נמצאה בעימות עם התנועה הציונית בעוצמה שאפיינה את החרדיות האשכנזית.⁷ מכל האמור לעיל עולה כי שילובה של החברה החרדית בתוך החברה הישראלית אינו יעד רחוק, ואפילו להפך: במובנים רבים, הוא כבר נמצא בעיצומו. מסיבה זו, התייחסותו של ריבלין אל חברה זו כאל שבט שאינו ציוני תמוהה. מן הראוי להוסיף כאן, שגם אם נגדיר את החרדים כ"לא ציונים", הרי אין ספק כי

כמו כל היהודים האחרים, ולעתים אף יותר מהם, החרדים חולקים עם שני ה"שבטים" היהודיים האחרים את האמונה כי לעם היהודי זכות על ארץ ישראל, ורוצים בכל מאומם בניצחוננו של צה"ל בכל עימות עם הקמים עלינו. דומה שדי בעמדת מוצא כזו כדי להכניס את החרדים – "ציונים" או שאינם – כשותפים טבעיים ומלאים בנרטיב היהודי הקולקטיבי של ישראל.

אבחוננו של ריבלין לחברה הערבית לקוי אף הוא, אם כי מסיבה שונה. שלא כמו המגזר החרדי, קשה לראות את החברה הערבית מאמצת זהות ציונית או למצער כזו האוהדת את המפעל הציוני, גם אם קיימים בה גורמים הקוראים להשלמה עם קיומו ולהשתלבות פרגמטית בחברה הישראלית. על פי מדד הדמוקרטיה של שנת 2016, רוב מכריע מבין הערבים אינו מכיר בזכותה של ישראל להיות מוגדרת כמדינתו של העם היהודי.⁸ אך גם אם ערביי ישראל אינם צפויים להצטרף להסדרות הציונית, הנה בעשור האחרון התהפכה המגמה הדמוגרפית: שיעור הפיריון במגזר הערבי ירד במהירות, ובמקביל עלתה הילודה היהודית – עד כדי שוויון ביניהם.⁹ ה"שבט הערבי" מונה כבר שנים רבות כעשרים אחוז מאוכלוסיית ישראל, ומה שהיה, כנראה, הוא שיהיה. נתון זה אמנם מהווה אתגר משמעותי למדינת לאום, אך ימיו של אתגר זה כימיה של הציונות; אם כך, גם בנתון זה אין להסביר את תחושת הבהילות שאחזה בנשיא.

שמא החזון של "סדר ישראלי חדש" אינו נדרש דווקא בשל שינויים דמוגרפיים, אלא בשל תמורות אידאולוגיות? אולי היחלשותו של האתוס הציוני כמכונן זהות משותפת, היא זו שהביאה את הנשיא לפנות אל הרב-תרבותיות כתחליף לייצוב החברה?

כידוע, האליטה החילונית-ציונית ראתה עצמה במשך דור ויותר כהגמוניה, כנושאת לפיד, כמי שבכוחה להוביל את המגזרים האחרים אחריה למימוש החזון הציוני. גם "בימים הטובים ההם", לא נהנתה אליטה זו מיתרון דמוגרפי – ובכל זאת הובילה בבטחה, מכוחו של חזון. חזון לאומי, מודרני, יהודי וחילוני, שרבים חשים שתש כוחו. האם זו נקודת המוצא של הנשיא?

בחזרה לאתוס הציוני

לפני שנמשיך, אני מבקש לבחון הנחה נוספת שהנשיא העמיד בנאומיו. אם האבן הראשונה בחזון הנשיא היא המציאות הדמוגרפית, האבן השנייה היא האתוס. לטענת ריבלין, הציונות שוב אינה יכולה להוות את המכנה המשותף הבסיסי של הישראליות. האמנם?

ריבלין, לטעמי, הרחיק לכת בהספידו את הציונות. ראשית, כאמור לעיל, רוב מכריע מבין היהודים בארץ מגדיר את עצמו ציוני, כולל רוב הולך וגדל מבין חברי ה"שבט"

החרדי – ורוב זה היה גדל עוד יותר אלמלא נכרך האתוס הציוני באיום על שינוי אורחות החיים ואבדן המסורת. שנית, דומני שהפרשנות של המונח ציונות אולי מצומצם מדי בעיני מספדיה – הלא הם בני האליטה האינטלקטואלית בישראל, שכפי שנראה להלן מתקשים להעלות על דל שפתייהם את המונח ציונות. תפיסה רחבה של המושג, שהיווה את התשתית המכוננת של מדינת ישראל, מגלה שהיא רלוונטית כיום לא פחות מכפי שהייתה בעבר.

לא נרחיק את עדותנו, אלא נדבר על הציונות כפי שהבינו אותה אלה שהניחו אותה כתשתית המשותפת. הנה, ניתן נא לבן-גוריון את רשות הדיבור:

ביצוע החזון הציוני פירושו להפוך אבק עם פורח באוויר ונעדר צביון עצמי, מחוסר דבק פנימי ומשולל אחיזה ממשית, לחטיבה לאומית ממלכתית מעורה בקרקע, בעבודה ובתרבות לאומית... ולא ייתכנו סדרי חיים ממלכתיים של עם עומד ברשות עצמו בלי ליכוד קיבוצי הגלויות לחטיבה תרבותית וחברתית אחת. כל אלה מחייבים את תנועתנו למאמץ חינוכי רב-היקף לא רק בארץ, אלא גם בגולה.¹⁰

בן-גוריון האמין בכל לבו כי עם ישראל הוא עם מיוחד ובעל מורשת אדירה וחד-פעמית בתולדות האנושות, ולפיכך גם נושא ייעוד שונה מכל עם אחר:

גורל העם היהודי שונה מגורלו של כל עם ועם, לא רק מאז יציאתו של העם היהודי בגולה, אלא גם בשבתו בארץ. זה היה עם קטן בעל רוח גדולה, עם גאון שהאמין ביעוד החלוצי שלו בעולם, באנושות, ייעוד שטופח על ידי נביאי ישראל. עם זה הביא לעולם אמתיות ותביעות מוסריות גדולות, נצחיות. עם זה התנבא על אחדות הבורא והבריאה, על יקר האדם הנברא בצלם אלוהים... על צדק חברתי, על שלום בינלאומי, על "ואהבת לרעך כמוך". עם זה חזה לראשונה את חזון אחרית הימים, חזון חברה אנושית חדשה.¹¹

בן-גוריון לא היה לבד. רבים ממנהיגי הציונות והוגיה חשו וביטאו את אמונתם שלעם היהודי יש "ייעוד וייעוד", גם אם רבו הפרשנויות לגבי מה הללו כוללים וכיצד נכון להגשים אותם בחיי האומה.

גם ז'בוטינסקי, אביו הרוחני של הנשיא ריבלין, עסק לא מעט בייחודו של עם ישראל:

אם מאות בשנים של השפלה מבחוץ נותנות בנו אותותיהן, ובצורה קשה, הרי אי אפשר שלא יתנו אותותיהן גם מאות בשנים של תרגול רוחני המקיף את העם כולו... בזמן שאבותיה של העתיקה בשושלות אירופה עדיין לא ידעו צורת אות, היו קדמונינו מתעמקים מקטנותם במחלוקת הלל ושמאי. אף זה אי אפשר שלא יניח את רישומו – שבעים דורות של אימון הרוח בבעיות הטוב והרע, המצפון והזכות.¹²

ידועה גם ביקורתו הקשה של ברל כצנלסון על ביקורם של מדריכי מחנות העולים ביער בן-שמן בתשעה באב: "אנו אומרים לחנך את הנוער לחיים חלוציים, לחיי הגשמה... כיצד נגיע לכך? האמנם יעלה זרע זה על סלע צחיח, על רצפת אספלט!?"

גם אידאה זקוקה לקרקע תחושה שבה תוכל להעמיק שורשים. דור מחדש ויוצר אינו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות... מחזיר לתחיה מסורת קדומה שיש בה להזין את נפש הדור המחדש".

הנה כי כן, האידיאל הציוני הוא גדול ורחב. די בו כדי להכיל בתוכו מגוון של מימושים שונים על ידי שבטים בעלי תפיסות עולם שונות, אך שמירה על המסגרת הכוללת היא מן ההכרח. אין צורך לאמץ שוב את מדיניות כור ההיתוך של בן-גוריון, שהייתה רלוונטית לשלב קיבוץ הגלויות, וגם לא להציב מודל "צברי" יחיד לכלל הקהילות. המצע הערכי המשותף, העיון והדיון בקורות חייה של האומה ובמורשתה הרוחנית והתרבותית, כל אלה יכולים לטוות קורים של רגש ותחושת אחדות מחד גיסא, ומאידך גיסא לאפשר לחרדים, לדתיים או לחילונים לקשור את אמונותיהם ואורחות חייהם במסורת ובנרטיב ההיסטורי והלאומי. כך יוכל כל שבט להשתייך ולהתגדר בו-זמנית; לראות בכך השבט השני אח, גם אם הוא טועה לשיטתו. דומה כי בשנים האחרונות מתרחש תהליך מבורך של טשטוש הגבולות בין המגזרים השונים, כך שהתהוו להם מעין "מרחבי תפר" ותופעות תרבותיות מעניינות שקשה, יותר מבעבר, למקם אותם באופן ברור בגזרתו של מגזר זה או אחר. נאומיו של ריבלין מבטאים הלך רוח שעלול להביא לנסיגה במגמה זו, משום שהם מעודדים התגדרות שבטית ו"הגנה מפני איום" – איום מפני השפעות תרבותיות וזהותיות הדדיות ומפני היטמעות בחברה.

המונח "שבטים" שריבלין השתמש בו טומן בחובו לא רק חלוקה אלא גם שותפות; כל השבטים בני אב אחד הם, כל הענפים מחוברים לאותו עץ היונק מאותה אדמה. הציונות היא המורשת שלנו גם אם פרשנויות ויישומים רבים לה; אל לנו לשמוט את המכנה המשותף, את האתוס המחבר בינינו, את מורשת האבות המייסדים.

אמת, התייחסות זו לסוגיה מבודדת את אתגר שיתוף המגזר הערבי במפעל הציוני, ואינה רואה בו "שבט" ככל השבטים, גם אם ראוי שיקבל, כשותף אזרחי שווה זכויות, את מלוא התנאים לשימור תרבותו וזהותו. זהו אתגר שיש לתת עליו את הדעת. אך המחשבה כי יש להניח את הזהות הציונית בקרן זווית היא איולת שאילו היינו נשמעים לה מתחילה לא הייתה קמה מדינת ישראל.

העיסוק של ההגות הציונית לפני קום המדינה ביחסי יהודים-ערבים במדינה העתידית היה נרחב עוד לפני שהיה ברור איזה צד בקונפליקט יהווה את הרוב במדינה זו. בהתנצחויות הרבות עם אנשי "ברית שלום", ציין ז'בוטינסקי כי אין הוא נרתע ממודל רב-לאומי ורב-תרבותי באופן תיאורטי, אך בנוגע ליישוב היהודי והקונפליקט עם הערבים, דעתו הייתה נחרצת: הפרויקט הציוני תלוי בהפיכת היהודים לרוב בארץ, כדי שזה יוכל לעצב את צביון המדינה כראות עיניו, תוך קיום שוויון אזרחי מלא בין שני הלאומים:

הואיל ואני מאמין בקידמה על אף כל האכזבות, אני משוכנע שבתוך מאה שנה בקירוב תאורגן כל מדינה עלי אדמות על בסיס דו-לאומי... או על בסיס תלת-לאומי או אף מספר רב יותר של לאומים, יהא המקרה אשר יהיה. אף-על-פי-כן, לא יהא בכל זאת כדי לשלול מכל מדינה, שבה מהווה אחד הגזעים רוב ניכר, אפשרות להישאר או להיחפך, דה-פאקטו, למדינה לאומית בעיקרה של אותו גזע יחיד; ושום זכויות שוות בכל מספר שהוא – ויקוימו אלה כאשר יקוימו – לא יפגעו לעולם ובשום צורה שהיא בחוק הברזל, שלפיו הרוב, ביחוד במסגרת חוקה ליבראלית הוגנת, הוא הקובע בטווח ארוך את אופייה הלאומי של המדינה.¹³

אמיתי עציוני, סוציולוג יהודי-אמריקני ומייסד התנועה הקהילתנית בארצות הברית, התראיין ב-2004 לעיתון 'הארץ', ונשאל אם ניתן להחיל את התיאוריה הקהילתנית, שאליה עוד נחזור בהמשך, על החברה הישראלית השסועה; כך ענה:

אנחנו לא בעד הומוגניות, אנחנו בעד דעות שונות כל עוד יש כמה עקרונות שכולם מסכימים עליהם. עיקרון ראשון שוודאי מקובל בישראל הוא ממשלה דמוקרטית. זה אומר שאם הממשלה מחליטה משהו, יש לקבל את ההחלטה כל עוד זה לא פוגע במיעוטים... עקרונות נוספים הם זכויות אדם, מדינה יהודית, ואולי אף עברית כשפה הרשמית.

כששאל אותו הכתב בתדהמה "ומה עושים עם מי שלא מסכים לקווי היסוד הללו?", ענה:

הקהילה שעליה אני מדבר אינה כוללת את הערבים ונטורי קרתא, זה נכון. אבל זה לא אומר שתשעים אחוז, אולי שמונים ושישה אחוז, מהקהילה היהודית אינם יכולים להסתדר עם העקרונות האלה. אפילו בקהילות המוצלחות ביותר לא כל האנשים מוצאים את מקומם.¹⁴

מתברר שעציוני ה"תייר" הבין את החברה הישראלית טוב יותר מישראלים רבים, ואולי אף יותר מהנשיא ריבלין. גם אם נוסיף עוד מאפיינים לאומיים-ציוניים אל קווי היסוד שעציוני מנה, דומה כי רוב מכריע של החברה הישראלית יראה בהם קווים המגדירים את זהותו. קיומה של קבוצת מיעוט שחורגת מהכללים העקרוניים לא צריך לגרום לנו לשנות את קווי היסוד, משום שבשביל הרוב הגדול, קווים אלה מהווים תנאי הכרחי לשיבה סביב השולחן על מנת ליצור יחד את הטוב המשותף. האתגר שמציב המגזר הערבי לא צריך להביא לווייתור על המכנה המשותף הציוני, אלא להפך: להביא לחשיבה כיצד להפשיר לאט לאט את ההתנגדות הבסיסית למדינה היהודית, ובמשך הזמן להצליח לשלב גם מגזר זה בחברה הישראלית.

עלייתו של "הטוב המשותף"

אם חזונו של ריבלין אינו מוצדק בשל המציאות הדמוגרפית, ואם אין סיבה לזנוח את הציונות כתשתית ראויה ל'יחד' הישראלי – מה עומד מאחורי חזון הנשיא ומאחורי המהלך האסטרטגי שמובל מכוחו ולאורו?

כדי להשיב על שאלה זו כדאי להרים את המבט ולהתבונן במפת הארגונים הפועלים בישראל בשדה זה, מפה שתגלה לנו שכבר לפני נאום השבטים פעלו כמה ארגונים ברוח ההצעות שהעלה ריבלין בנאומיו. אין בכוונתי לפרוס כאן את כל מניפת הארגונים האזרחיים הפועלים במטרה לקעקע את זהותה של מדינת ישראל כמדינת לאום, אלא להפנות את תשומת הלב דווקא לשני ארגונים ניטרליים לכאורה, שעל פני השטח באמת אין להם יומרות המתכתבות עם אג'נדה פוליטית של צד זה או אחר. אחד מארגונים אלה הוא מכון 'שחרית' – יוצרים מחנה משותף, אשר נוסד בקיץ 2012 במטרה "לנסח חשיבה פוליטית חדשה המציעה אלטרנטיבה של פוליטיקה של טוב משותף". ביתר פירוט, פועלים במכון "לקדם חשיבה פוליטית שהיא מכשיר בידי החברה להבטחת הזדמנויות שוות לכול, ובה-בעת מעלה על נס ערכים קהילתיים וסולידריות חברתית במישור המקומי, האתני והלאומי. אנו שואפים לחשיבה פוליטית שמתחייבת להגן ברצינות על הייחוד של כל אחד מאתנו, על הזהויות הנפרדות שלנו, ובאותה שעה גם על הנכסים המשותפים שכולנו חולקים, אשר ננטשו על ידי הימין והשמאל כאחד".¹⁵ נשים לב; ה"זהויות" הן נפרדות ואילו ה"נכסים" משותפים. נשוב לכך בהמשך.

אותה רוח נושבת גם מחזונו של ארגון "מעוז", שמכשיר בשנים האחרונות שכבה רחבה של אנשי ציבור מובילים המיועדים לתפקידים בכירים בשלושת המגזרים – הציבורי, הפרטי והשלישי. גם כאן מדובר בארגון צעיר, אך הוא צומח מהר וצובר השפעה. כך, "מעוז" זכה לאחרונה לקבל לידי את משימת פיתוח עתודות הניהול הבכיר עבור מערכות הבריאות והחינוך, וחלק נכבד משכבת הניהול במשרדים הממשלתיים ובארגונים האזרחיים המובילים השתתפו בתכנית הדגל השנתית "עמיתי מעוז" הנחשבת ליוקרתית.

לא בכדי חזון הארגון מזכיר את נאום ריבלין: "החברה הישראלית עברה שינויים מרחיקי לכת בעשרות השנים האחרונות, כתוצאה מתהליכים מבניים, כלכליים וחברתיים. כתוצאה מכך, חלה שחיקה בתפיסת הממלכתיות הישראלית ומחסור בפעולות המכוונות לטוב המשותף".¹⁶ משום כך, כפי שמפורט באתר הארגון, נבחרים מדי שנה מנהיגים צעירים המגיעים מהמגזר החברתי, הממשלתי והפרטי, אשר מייצגים קהילות שונות בחברה, ויחד הם מובילים יוזמות ושינויים חברתיים-כלכליים משמעותיים. רשת מנהיגים זו מכוונת להוביל שינוי בתרבות המנהיגות בישראל, כך שתהיה מבוססת על עשייה ממלכתית למען "הטוב המשותף".

הנה כי כן, למרכז השיח הישראלי מתגנב מושג שדומה שרק מעטים ירדו לעומקו – הלא הוא "הטוב המשותף". זהו מושג שהורתו בהגות הרפובליקנית, הוא בולט בחזונו של 'שחרית' ו'מעוז', ודומה שהוא עשוי לשמש מפתח גם להבנת תכנית "תקווה ישראלית" מייסודו של בית הנשיא.

אמנם באופן מסורתי הרפובליקניות שזורה בקווי החשיבה של הימין הפוליטי, אך בישראל היא מקודמת במרץ דווקא על ידי השיח הרעיוני מצד שמאל. לאחר שבמשך כמה עשורים הניפו דברי השמאל את דגל הליברליזם, המעמיד את האינדיבידואל האוטונומי במרכז התיאוריה הפוליטית, חזר השמאל הישראלי לטעון בזכות מונחים כלליים, בעיקר בהקשר החברתי-כלכלי. כדי להבין טוב יותר את המגמות הללו, נערוך היכרות זריזה עם המורשת הרפובליקנית והסתעפויותיה המודרניות; היכרות זו תאפשר לנו לזהות את הגוון המסוים של "רפובליקניות" המקודם בידי בית הנשיא והארגונים האזרחיים שהזכרנו.

מקור המושג רפובליקה (*Res publica*) ברומא העתיקה, אך שורשיו הרעיוניים נטועים כבר ביוון הקלאסית. תרגומו המילולי הוא "עניין הציבור", ומשמעותו: הצבת טובת כלל הציבור כמטרה עליונה, במקום העדפת המעמד העליון או השלטון העריץ. גם כשהופיע הליברליזם על מפת הפילוסופיה הפוליטית, שנים רבות לאחר מכן, "עניין הציבור" הרפובליקני (שבינתיים הומר במושג "טוב משותף") נתפס כקודם לטובת הפרט, גם אם לרוב השאיפה הייתה שהם ידורו בכפיפה אחת ואף ישלימו זה את זה.

גרסאות רבות ומגוונות קמו לרפובליקניות לאורך הזמן, אך ניתן לחלץ מהוגיה המרכזיים כמה עקרונות מוסכמים המהווים את שלדה הרעיוני: הרפובליקניות היא גישה שמעלה על נס את השותפות האזרחית לטובת האינטרס הציבורי. זו פילוסופיה המצפה מהאזרחים להכפיף את צרכיהם הפרטיים בפני "הטוב המשותף", ולפעול באופן אקטיבי להשגתו. ברפובליקה, לצד הזכויות והחירויות הניתנות לאזרחים, מוטלות עליהם גם חובות, ולעתים מילוי החובות הוא תנאי לקבלת חלק מהזכויות. משום כך נודעת חשיבות עליונה להתפתחותן של מידות טובות (*virtues*) בקרב האזרחים, כגון צניעות, מצוינות והקרבה למען החברה והמדינה.

ההכרעות הפוליטיות במסגרת זו נדרשות להתקבל מתוך דיון ובשאיפה להסכמה עמוקה, ודרך עסקאות החליפין המשקפות אינטרס צר ושותפות רגעית נדחית. עיקרון חשוב נוסף ברפובליקניות הוא עליונות החוקה על השלטון הנבחר: את כוחו של האחרון חשוב להגביל, לצד מתן שוויון אזרחי מוחלט בפני החוק. הוגים שונים, כגון מונטסקייה, דרשו גם לשאוף לצמצום פערים חברתיים-כלכליים, מתוך הבנה כי השוויון נמנה עם המידות הטובות הדרושות לרפובליקה יציבה, ואילו השאפתנות הפרטית יוצרת פערים גדולים העלולים לפגוע בטוב המשותף.¹⁷

התפיסה הרפובליקנית נשענת על הקביעה הקדומה של אריסטו כי האדם הוא "מטבעו, בעל חיים מדיני". במילים אחרות, כיצור בודד, האדם חסר באופן מהותי. רק בשותפות אקטיבית במסגרת החברתית-מדינית מתאפשר לו לממש את מלוא הפוטנציאל האנושי הגלום בו. בספרו 'פוליטיקה' כתב אריסטו:

האדם בעל חיים מדיני במידה יותר גדולה מהדבורים ושאר בעלי החיים המתאגדים בעדרים. וכן ברור, שהרי אין הטבע, כפי שאנו אומרים, עושה מאומה לבטלה, ורק לאדם בין בעלי החיים כוח הדיבור... כוח הדיבור מכוון לגלות את המועיל והמזיק, וכמו כן את הצדק והעוול, כי מיוחד הוא לאדם, לעומת שאר בעלי החיים, שיש לו, ולו לבדו, הרגשת הטוב והעוול וכיוצא באלה, והשותפות באלה היא היוצרת בית ומדינה.¹⁸

כל פרט, הסביר אריסטו, תלוי בפרטים הסובבים אותו על מנת לממש את יכולותיו הייחודיות. לשם כך הוא יוצר שותפויות ברמת המשפחה, הכפר והמדינה.¹⁹ ואולם רק השותפות השלישית, הכללית ביותר, מאפשרת לו עצמאות, סיפוק צרכים והזדמנות לקיים חיים ראויים ומוסריים. מה עשוי להביא לכך? חוקים מתוקנים אינם מספיקים, לדידו של אריסטו, גם לא קרבת המגורים או קשרי המסחר בין האזרחים, ואף לא בריתות הגנה:

גם אם כל אלה מתקיימים, עדיין לא מתהווה מדינה, שכן מדינה היא שותפות של בתי אב ושבטים החוברים יחדיו כדי לחיות היטב ולמען חיים שלמים ועצמאיים... ועל שום כך ישנם במדינות קשרי נישואים ואחוות וסעודות קורבן ופעילויות של חיים משותפים... כי הבחירה לחיות יחד היא ידידות.²⁰

ככל הנראה, אם היה אריסטו שומע את נאומו של ריבלין, הוא היה טוען בפניו ששבטים השומרים על זהות נפרדת לא יצליחו לעולם לממש את תכליתה העליונה של המדינה; גם אם החוק מאפשר להם לחיות זה לצד זה, ואף אם קיימים ביניהם קשרי מסחר או חוזה הגנה מפני אויבים חיצוניים, הם חסרים את לב העניין. האחוה, הידידות, קשרי הנישואים ושותפות הגורל הם אלה שמאפשרים את קיומן של החברה והמדינה.

אופציית רוסו ורולס: רפובליקניות נטולת זהות

ואכן, תכנית "תקווה ישראלית" ודומותיה מסתמכות על מודל שונה של רפובליקניות, מודרני הרבה יותר, ששורשו ברעיון "האמנה החברתית" מבית מדרשו של תומאס הובס, ג'ון לוק וז'אן ז'אק רוסו. בראש ובראשונה, רעיון זה מתבסס על תפיסה אחרת בתכלית של "מצב הטבע האנושי" מזו שהציג אריסטו. על פי רוסו, למשל, האדם, לפני האתגרים שהמציאות החברתית העמיסה עליו, הוא אינדיבידואל שלם המסוגל לספק בעצמו את כל צרכיו. קרבתו ההכרחית לאנשים אחרים אמנם מפתחת בו את המוסר, אך התחרות שנוצרת בהכרח על המשאבים משחיתה את

טבעו וגורמת לשעבוד החלש בידי החזק. כדי להתחמק מתוצאה עגומה זו, פונה רוסו אל "האמנה החברתית", שהיא כלי הסכמי, מופשט ורציונלי לאדם ה"חברתי בעל כורחו" המסייע לו לנהל את הקונפליקטים החברתיים תוך הסכמה מרבית לטובת התפתחות תרבותית, מדעית ומוסרית. יישום האמנה החברתית, אצל רוסו כמו אצל הוגים נוספים, לא תלוי במרכיבי זהות קודמים, בהיסטוריה או בתרבות משותפים. הוא דורש אך ורק את ההסכמה לקביעת אי-אילו תנאים וכללים, ואת המוכנות של הפרטים לכפוף את עצמם בפני החוק שיצרו.

אף כי, על פניו, רוסו העצים את ערכו של האינדיבידואל, ראו בו הוגים רבים את אבי הטוטליטריות המודרנית, ולא בכדי; על מנת להשליט סדר חברתי שיאפשר חירות לאזרחים, הוא סבר כי מעל רצונם הפרטי, יש להעמיד את "הרצון הכללי". מושג זה אינו מציין את סך רצונם של הפרטים המתלכד לכדי מדיניות, אלא אידאה אוטופית שנכפית מלמעלה על האזרחים הנאלצים לוותר למענה על מאווייהם האישיים. יעקב טלמון, שראה ברוסו את אבי הדמוקרטיה הטוטליטרית, ניסח זאת כך:

לרצון הכללי [אצל רוסו] יש קיום אובייקטיבי בין אם רוצים אותו ובין שאין רוצים אותו, וכדי שיהפוך הרצון למציאות צריך העם לרצותו. וכשהעם מסרב לעשות כן, יש להכריחו לרצותו מאחר שהרצון הכללי גנוז ברצונם של בני האדם, אם כי לא הגיע להכרתם.²¹

ג'ון רולס, אחד ההוגים המשפיעים בדורנו, המשיך לפתח את רעיון האמנה החברתית, ושיטתו מקרבת אותנו עוד יותר להנחות המוצא המובילות את בית הנשיא. בספרו "תיאוריה של צדק", פרש רולס שיטה חדשה ליצירת קהילה פוליטית המתבססת על האמנה החברתית, אם כי ביחס לרוסו שיטתו ליברלית יותר. כדי להתגבר על הקונפליקטים הקיימים בכל חברה יצר רולס תרחיש היפותטי שבו המתדיינים מצויים מאחורי "מסך של בערות", כך ש"איש אינו יודע מה מקומו בחברה, מה מיקומו המעמדי או הסטטוס החברתי שלו... מה העלה בגורלו בחלוקת הנכסים הטבעיים והיכולות הטבעיות, מה שכלו, מה כוחו וכדומה".²² קבלת ההחלטות וחלוקת המשאבים, על פי רולס, צריכה להיעשות כאשר כל הנציגים שוללים מעצמם כל ידיעה לגבי מצבם הקונקרטי, ומתעלמים בעיקרון מהסיטואציה האישית ומהאינטרס הפרטי הממשי שלהם.

כמו רוסו טען רולס כי המאפיינים המפרידים בין הפרטים בחברה הם טובין חומריים, והמטרה הראשית של השותפות הפוליטית היא חלוקת המשאבים באופן צודק. החידוש של מסך הבערות מגולם בדרישה להגיע אל שולחן הדיונים ללא הידיעה לאיזו תת-קבוצה או חתך סוציו-אקונומי השותפים בו שייכים במציאות. הנחת היסוד של רולס היא שבהיעדר ידיעה מוקדמת זו, הפרטים ייטו לבחור בפשרות צודקות ובחלוקה שוויונית ככל הניתן, זאת כדי למנוע מצב שבו לאחר ה"יציאה" ממסך הבערות הם יגלו כי המקום הספציפי שלהם הופלה לרעה. מטרת המודל התיאורטי

של מסך הבערות היא לגרום לקובעי המדיניות לשקול את החלטותיהם ואת חלוקת המשאבים דרך עיניהם של האנשים החלשים בחברה, כביכול הם עצמם מצויים באותה משבצת חברתית; התוצאה המיוחלת של שיטה זו היא מקסום השוויון והדאגה לחלשים, תוך שמירה על תנאי תחרות ושוק חופשי ככל הניתן. התיאוריה החברתית של רולס קנתה שביתה רחבה באקדמיה ובספרות המחקר, והיא המודל התיאורטי המכונן של מדינת הרווחה המודרנית עד היום.

הביקורת הקהילתנית

הפילוסופיה הפוליטית של רולס מבוססת על אוניברסליות ועל תועלתנות, ובניגוד לזו של אריסטו, היא מתעלמת לחלוטין משדה המשמעות הפרטיקולרי. תיאוריית 'מסך הבערות' מניחה כי לא ייתכנו הסכמה ושותפות מבלי שהאזרחים יפשו מעליהם את כל סממני הזהות המאפיינים אותם, ויגיעו לדרגה אנושית "שקופה" לחלוטין. ביקורת מסוג זה העלו על רולס הפילוסופים הקהילתניים, בהם מייקל סנדל, תלמידו של הפילוסוף צ'ארלס טיילור. סנדל טען כלפי רולס כי מסך הבערות הוא פיקציה פילוסופית שלא ניתן להחיל על המציאות. החיים הממשיים מכילים אנשים עם אמונות ותפיסות של "הרגשת הטוב והעוול", כלשון אריסטו, שאותן הם לא יהיו מוכנים להשליך על מנת להיכנס אל מאחורי מסך הבערות, שעליהן גם יתקשו להתפשר. האדם הוא תבנית נוף משפחתו וקהילתו הסובבת אותו – וכאינדיבידואל, הוא מעצב את עצמו ביחס אליהם וכחלק מהם; הם אינם מעטפת חיצונית המחביאה מאחוריה גרעין אנושי אוניברסלי, המשותף לכל בני האדם באשר הם. גם אם ניתן להשתמש במסך הבערות לטובת חלוקת משאבים שוויונית יותר, הרי שבמחלוקות מהותיות וערכיות, אנשים אמתיים לא יציבו את עצמם בחליפות יריביהם מתוך שאיפה להביט בקונפליקט באופן רציונלי ומופשט. עמדתם הסובייקטיבית אינה מקרית ואינה נפרדת מהם; היא מהותית לעצם קיומם.

רולס, בעקבות רוסו, פונה אל אדם אוניברסלי, אך בעולם הממשי חברות אינן מורכבות מאנשים אוניברסליים. יואב פלד הסביר זאת בבהירות:

חברה אנושית... אינה יכולה להיבנות מאנשים משוללי תכונות... החברה האנושית אינה, בראש ובראשונה, מנגנון להגנה על אינטרסים פרטיים, אלא קהילה מוסרית בעלת ייעוד משותף. קיומה של קהילה כזאת קשור בקשר מהותי להנחת קדימותו המוסרית של הטוב החברתי על פני העדפותיהם הפרטיות של יחידים. ואילו הטוב החברתי אינו ניתן להגדרה אלא במסגרת של חברה היסטורית ממשית, חברה שבה האזרחים קשורים זה לזה בעבותות של שייכויות פרטיקולריות.²³

בעוד אריסטו הדגיש את הפרוצדורה החוקית, הקהילתנות מדגישה יותר את ההיבט הלאומי-תרבותי של המדינה, ובמידה רבה כופרת בעצם הכרחיותו של קונפליקט בין

הפרט לכלל. בספרו 'מועקת המודרניות', מנתח צ'רלס טיילור לעומק את מאפייניו של אידיאל האוטנטיות, הלא הוא המימוש העצמי, וטוען כי בניגוד לאינטואיציה, אין מדובר בערך אינדיבידואלי, מהסיבה הבאה:

איש אינו רוכש בעצמו את השפות הדרושות לשם הגדרה עצמית. אנו לומדים להכיר אותן באמצעות המגע שלנו עם אנשים אחרים החשובים לנו... במובן זה, התהוותה של הרוח האנושית אינה מונולוגית, דבר שאדם יכול להשיג בכוחות עצמו, אלא דיאלוגית.²⁴

הרעיון הקהילתני, אם כן, אינו מבקש רק לגייס את הפרט לשירות האומה ולטובת הטוב החברתי, אלא הוא מאפשר לפרטים לממש את עצמם במסגרת בה הם יקבלו, כלשון טיילור, הכרה מסביבתם.

לפי טיילור האינדיבידואליזם הרדיקלי שהתפתח בעשורים האחרונים במדינות המערב אינו רק מאיים על לכידותה ועל יציבותה של החברה, אלא גם פוגע באידיאל המימוש העצמי של הפרטים המרכיבים אותה. טיילור עומד על כך שבחברה רב-תרבותית המבקשת לפתור את מחלוקותיה באמצעות שיטת מסך הבערות, הקשרים בין הפרטים השונים הופכים לאינסטרומנטליים גרידא. בחברה כזו, טוען טיילור, השוויון בין אנשים או בין "שבטים" שונים הוא שוויון מזויף, שכן –

ההתכנסות יחדיו על רקע הכרה הדדית בהבדל, כלומר בערכן השווה של זהויות שונות, דורשת שתמימות הדעים בינינו תכלול יותר מאשר אמונה בעיקרון זה; עלינו להחזיק גם באמות מידה מסוימות של ערך, שעל פיהן אפשר לקבוע על זהויות שונות שהן שוות... הכרה בהבדל, כמו בחירה עצמית, דורשת אופק של משמעות, ובמקרה זה אופק משותף.²⁵

אם נשליך את דבריו של טיילור על ה"סדר הישראלי החדש", הרי שותפות המבוססת רק על הכרה בייחודם של השבטים השונים לא תביא לתוצאות המיוחלות. זוהי השלכה לא טריוויאלית, שכן היא מניחה קפיצה מהרובד הקהילתי לרובד הפוליטי-מדינתי. אך במידה רבה האידיאל הקהילתני מחייב גם מסד ערכי משותף לכלל החברה, שעל בסיסו ניתן יהיה להכיר בייחודם של השבטים; אחרת, ההכרה בייחודם תהיה מן הפה ולחוץ וחסרת תוכן.

מצאנו, אם כן, שתי תפיסות עולם עיקריות הנחלקות בתשובתן לאופן השותפות הרצוי בין הפרטים במדינה: הראשונה היא הרפובליקניות מהזן הלאומי-תרבותי, והשנייה היא הרפובליקניות האזרחית, המבקשת להגיע להסכמה במנותק מהזהות האישית של הפרטים.

הרפובליקניות הלאומית-תרבותית תולה את יהבה בקשרי הזהות הפרטיקולריים: בשפה, בהיסטוריה ובתרבות המשותפות, וכן בייעוד המוסכם. ממילא, היא רואה במדינה כלי לטובת שימורה ופיתוחה של הזהות הקולקטיבית. יוסי יונה מטיב לתאר מודל זה:

מדינת הלאום [האתנית] מהווה קהילה המאופיינת בהיסטוריה משותפת, מורשת, מסורת, אורח חיים, ומטרות קולקטיביות מוגדרות... רק כאשר האזרחים מונעים ממקורות פטריטיים לקדם את הטוב המשותף, ניתן להבטיח את הלגיטימציה של המדינה ולערוב ליציבותה.²⁶

מנגד, הרפובליקניות האזרחית מסתפקת בהשגת אזרחות טובה והוגנת, ובשאיפה של הפרטים לבנות מעתה ולהבא, באמצעות המדינה, מבנה שלטוני יציב ששומר בקנאות על חירותם של כלל אזרחי המדינה. לכאורה, ניתן להחיל את המודל האזרחי על כל קבוצת אנשים, יהיו מאפייניהם אשר יהיו, בתנאי שהם מבינים את הצורך בסדר שלטוני, ומקבלים את המחיר האישי או הקבוצתי שהם צריכים לשלם בעבורו. ובלשונו של רוסו: "קורא על כן בשם רפובליקה לכל מדינה המתנהלת על פי חוקים, ותהא צורת הנהלתה מה שתהא. כי רק במדינה כזו שולט העניין הציבורי, והדבר הציבורי" (Res publica) אינו מילה בעלמא"²⁷. עמנואל קאנט היה קיצוני עוד יותר כשטען כי האתגר של הקמת מדינה אפשרי אפילו לאומה של שטנים, כל עוד הם רצינוליים,²⁸ משום שהלויאליות לחוקה היא העיקרון הקובע, ולא טיב האנשים הכפופים לה או מידת הקשר ביניהם.

"בארץ ישראל קם העם היהודי", פותחת מגילת העצמאות, וההמשך נע כולו על הצייר המובהק של הלאומי, התרבותי וההיסטורי. למדינות אחרות בעולם ניתן לשרטט תסריט דמיוני שבו המדינה היא תוצאה של התארגנות סתמית של כלל היחידים החיים בטריטוריה גיאוגרפית למדינת אזרחיה; למדינת ישראל, אפילו דמיון כזה הוא בלתי אפשרי. ישראל, שהחוק המכונן בה הוא חוק השבות, שהלווח המנהל את חגיה הוא הלוח העברי העתיק, ששמה נגזר משמו של העם של בני יעקב, היא ללא ספק רפובליקה מן הסוג המושתת על היסוד הלאומי-תרבותי. מהיכן, אפוא, צץ בשיח הישראלי "הטוב המשותף", המבטא את מורשת הרפובליקניות השקופה של רוסו ורולס?

כשהישראלים התייאשו מהממלכתיות

התשובה, מתברר, מתועדת היטב בשיח הישראלי של המאה העשרים ואחת.

עוד לפני נאום הנשיא, נכתבו בשנים האחרונות שני מסמכים חשובים העוסקים ברפובליקניות בהקשר הישראלי: הראשון הוא חוברת של אבי בראלי וניר קידר בכותרת 'ממלכתיות ישראלית', שיצאה לאור על ידי המכון הישראלי לדמוקרטיה ב-2011,²⁹ והשני הוא מאמרו של פרופ' מנחם מאוטנר "משבר הרפובליקניות בישראל"³⁰, שפורסם ב-2012. בהסתמך על החלוקה שערכנו לעיל, המאמר של מאוטנר מקדם באופן מובהק רפובליקניות אזרחית, וזה של בראלי וקידר מתייחס אף הוא בעיקר אליה, אך מציג גם את המודל הלאומי-תרבותי כרפובליקניות "ימנית". כיוון שטענותיו של מאוטנר קרובות יותר לאופן דינונו, נרחיב בהן.

המשותף לשני המאמרים הוא נקודת המוצא שלפיה התקיימה בישראל מסורת רפובליקנית בראשית דרכה, אך היא הלכה ודעכה מסיבות שונות. מאוטנר מתאר: "בתקופת ההגמוניה של תנועת העבודה התקיימה ביישוב, ואחר כך במדינה, מסורת רפובליקנית". הייתה תחושת "טוב משותף", שאמנם הדירה את הערבים, אך איחדה את כל שאר האוכלוסייה סביב יעדים קולקטיביים לטובת הקמת המדינה וביסוסה. ואולם,

הרכיב הרפובליקני בתרבות הפוליטית של ישראל התנוון בעידן הפוסט-הגמוני: עם התחדשות המאבק על אופיים של המשטר, התרבות הפוליטית והמשפט של המדינה, נכשלו הישראלים בטיפוח תפיסה של טוב משותף. כישלון זה הואץ עם הפיכת הניאו-ליברלים לאידיאולוגיה החברתית-הכלכלית השלטת.³¹

מאוטנר מעמיד במאמרו את הרפובליקניות אל מול "ליברליזם של קבוצות אינטרס". בעוד שהראשונה מתאפיינת בשאיפה להסכמה עמוקה ומכוונת אל הטוב המשותף, המודל השני, שהיה דומיננטי במחצית השנייה של המאה העשרים, מבוסס על תפיסת שוק חופשי שבו שחקנים בעלי אינטרס עצמי מנסים למקסם את תועלתם באמצעות משא ומתן ופשרות עם השחקנים האחרים.

ואלו הן, בעיני מאוטנר, הסיבות לכך שישראל מצויה במצב של "רפובליקניות במשבר": היעדר חוקה כתובה; היעדר בית משפט לחוקה; התפצלות מערכת החינוך לזרמים; התרחקות צה"ל ממודל צבא העם ובחישה של גורמים אזרחיים (בעיקר דתיים) בתוכו; פערים בין מרכזו לפריפריה; חוסר ההזדהות של ערביי ישראל ואפלייתם לאורך השנים; התעצמות אי השוויון; מערכות שיפוט דתיות נבדלות, מגזריות ונאמנות לקבוצות משנה על חשבון המערכת המדינתית; אקטיביזם שיפוטי שהתחזק על חשבון הרשויות הנבחרות; ירידת קרנה של הפוליטיקה.

נעיר כעת בהערת סוגריים כי לפחות שבע מתוך אחת-עשרה הנקודות שפירט מאוטנר קיימות כבר מאז קום המדינה ואינן מיוחדות לתקופה שאותה הוא מכנה "פוסט-הגמונית", נתון שמצד עצמו מציב סימן שאלה על קביעתו כי בעבר הייתה בישראל מסורת רפובליקנית שכיום הידרדרה למשבר. אולם חיסרון בולט עוד יותר במאמר הוא היעדרותו של גורם משמעותי נוסף מהרשימה: התערערות האתוס הציוני. אתוס זה, שעוד היה בעל השפעה בשנותיה הראשונות של המדינה ויצר דור של חלוצים בעלי תחושת שליחות, נחלש עם השנים בעיקר בקרב האליטה שהובילה את המדינה, ופינה את מקומו בהדרגה למודל רב-תרבותי ופוסט-לאומי. לכל אורך המאמר עוסק מאוטנר במגמת הפרטה שאכן התרחשה בציר המדיניות הכלכלית-חברתית, אך מתעלם מזרמי העומק שהתרחשו בציר המחשבתי והאידיאולוגי לאחר מלחמת יום הכיפורים, ואשר הובילו, בין השאר, לויתור על האתוס הציוני המכונן ואימוץ הגישה הרב-תרבותית.

נדייק. מאוטנר אינו מתעלם לחלוטין מהתהליך הזה, ומזכיר אותו בקצרה בסוף מאמרו. התייחסות זו מבהירה מדוע שחיקת האתוס הציוני לא נכללה ברשימתו; הסיבה היא שמאוטנר אינו סבור כי מדובר במגמה שלילית:

בשתי המאות האחרונות, הטוב המשותף הרפובליקני היה הטוב המשותף הלאומי: במדינת הלאום הטוב המשותף לכל האזרחים היה השתייכותם לתרבותה של קבוצת הלאום. אבל כפי שמוכיח הניסיון ההיסטורי למן המאה התשע-עשרה, הלאומיות עתירת סכנות, ובכל מקרה היא אינה מתאימה עוד לתפיסה הנוכחית של המדינה כמדינה רב-תרבותית, במיוחד אם מדובר במדינה רב-תרבותית שיש בה מיעוט לאומי גדול.³²

על כן קורא מאוטנר ללכת "לקראת רפובליקניות חדשה – רפובליקניות החורגת מהלאומיות", כלומר רב-תרבותית. כיוון שמטרת מאמרו היא להוכיח שניתן לקיים רפובליקניות בחברה רב-תרבותית, אין הוא מבחין כי עצם הפחד שלו מהשפעותיה של הלאומיות³³ משקף אחד משינויי המחשבה הדרמטיים שחלו בעשורים האחרונים בתפיסה הפוליטית הישראלית: מתפיסת הציונות והלאומיות היהודית כאבן יסוד של החברה – להאשמתה בכל עוול וזדון. שינוי זה, לא רק שהוא ראוי להיכנס לרשימת הגורמים למשבר הרפובליקניות, הוא אף עשוי לשמש הסבר עומק לתופעות אחרות שמאוטנר כן הכניס לרשימה, כגון התרחקות ממודל צבא העם, התגברות האקטיביזם השיפוטי והתחזקות בית המשפט על חשבון הכנסת והממשלה, וכמובן – התחזקות הנאמנות העצמית של קבוצות משנה בתוך המדינה.

"הרפובליקניות החורגת מהלאומיות" שמאוטנר מציע היא המודל הרפובליקני שממנו יונק חזונו של הנשיא ריבלין. נקודת המוצא למאמרו של מאוטנר, בדיוק כפי שהסביר הנשיא, היא הרצון להימנע מפוליטיקה מגזרית של קבוצות אינטרס, תוך שאיפה להעמיד את הטוב המשותף כמוקד קבלת ההחלטות של הקבוצות השונות. אך כיצד ניתן להגדיר "טוב משותף" בעבור קבוצות בעלות זהות שונה ותפיסות טוב נפרדות? זהו הרי האתגר החשוב ביותר שהציב הנשיא. מאוטנר תוקף את הבעיה בישירות:

תשובתי היא שהטוב המשותף של אזרחיה של כל מדינה הוא שאינטרסים חשובים שלהם, אשר באופן עקרוני ניתן לראותם כאינטרסים של כל בני האדם באשר הם, יתממשו בחיים. במילים אחרות, טוב הוא משותף אם ניתן לראותו כטוב שכל אחד מהאזרחים ישאף להתקיימותו בחייו.³⁴

ובכן, כאן מתלכדת הרפובליקניות של מאוטנר עם האוניברסליזם של רולס.³⁵ למעשה, מוצע לחברה הרב-תרבותית בישראל מסך בערות; מאחוריו יפשטו כל קבוצות האינטרס למיניהן, "השבטים", את זהויותיהן הפרטיקולריות, ישאירו אותן בבתיהן, וישאפו לקבל החלטות תבוניות-אוניברסליות לגבי המרחב הציבורי המשותף. במילים אחרות, קבוצות האינטרס מתבקשות להבין כי האינטרס הקבוצתי שלהן הוא למעשה הנחת האינטרס שלהן בצד ובניית שותפות שקופה ככל האפשר

עם חבריהם מהקבוצות האחרות. התוצאה ההכרחית של שותפות מסוג זה, המשווללת עוגן משותף והמתבססת אך ורק על ההכרה ב"אחר" וב"אדם באשר הוא אדם", היא נסיגה להתרבויות בחלוקה הצודקת של המשאבים החומריים. דיונים חשובים מאלה לא ניתן לנהל מאחורי מסך הבערות.

חוסר תקווה ישראלית

נאומיו של ריבלין, כמו גם ניסוחי החזון של הארגונים "מעוז" ו"שחרית" המצוטטים בתחילת המאמר, פונים אל החברה הישראלית ודוחקים בה לפעול למען המכנה המשותף. הם אמנם משתמשים בטרמינולוגיה קהילתנית, אך בהיעדר בסיס לשותפות אמיתית, הדבק שאמור להחזיק את החברה ולהוביל להעצמת הטוב המשותף הוא החלוקה השווה של הטובין החומריים ושותפות בחלום ההצלחה במשק.

המודל הרפובליקני שהם מאמצים הוא זה האזרחי, שנשען על תפיסת ה"אמנה החברתית". גישה זו אינה מבוססת על זהות משותפת הקודמת למדינה, אלא רואה במדינה את האחראית ליצירת הקהילה והתרבות שתקדמנה את הטוב המשותף. זו המשמעות של הביטוי "סדר ישראלי חדש", וריבלין שלל את האפשרות שזה יבנה על אתוס, שפה או ערכים משותפים, בוודאי שלא על זהות ציונית.

יש מדינות שבהן הלאום הוא אזרחי, לא אתני, וכרטיס הכניסה ללאום הוא קבלת האזרחות במדינה. צרפת היא הדוגמה המובהקת לכך: כל אזרח צרפתי נחשב לחלק מהאומה הצרפתית. אך יש לזכור שהמודל הצרפתי רחוק מהמודל שריבלין מציע כרחוק השמיים מן הארץ. דווקא בשל החפיפה בין האזרחות והלאומיות, צרפת שוללת כל אפשרות לקיים זהויות משנה פרטיקולריות בתוך המדינה, בייחוד זהויות דתיות. הצרפתית היא השפה הרשמית הבלעדית שניתן להשתמש בה במרחב הציבורי, וכידוע מהשנים האחרונות, נאסרים כל מיני ביטויים חיצוניים של שייכות לדתות שאינן מזוהות עם הלאום הצרפתי. ההיגיון ברור: כאשר גבולות הזהות מתרחבים ותנאי הכניסה קלים יחסית, עולה בהתאם ההקפדה על איכות הביטוי של אותה זהות במרחב הציבורי, והדאגה לשימור המסורת הלאומית-אזרחית.

חזונו של ריבלין מנסה לאחוז את המקל משני צדדיו: מצד אחד להרחיב את גבולות הזהות הישראלית ולאפשר לשבטים נוספים ליטול בה חלק ולעצבה, ומצד שני לא לקבוע שום מסמרות באותה זהות: היא נזילה, חסרת מסורת או ייעוד מלבד דאגה לאינטרס חומרי של שבטים שנגזר עליהם לחיות על אותה פיסת ארץ.

תחושת השייכות אמורה להיווצר, על פי ריבלין, בשירות הציבורי ובאקדמיה, אך לא ברור מהו מושא ההשתייכות. שוק העבודה? האם החלום הציוני של ריבונות העם היהודי והחייאת מורשתו ותרבותו מתחלף בחלום הישראלי להיכנס "למוקדי ההשפעה במשק"?

המחשבה כי ניתן ליצור תחושת שייכות על הבסיס הרזה של ערך הסובלנות וקבלת האחר, ללא זהות לאומית-אתנית משותפת וללא אתוס היסטורי-תרבותי משותף, אינה משכנעת. ככל הנראה, גם אין לה תקדימים מוצלחים בהיסטוריה.

הסיבה לכך פשוטה: כאשר הטוב המשותף מתבסס על האינטרסים החומריים ושיקולי הקריירה, ייתכן שהמערכות השונות תתפקדנה באופן סביר כל עוד הן מצליחות להימנע ממשבר. אך כשמחיר השותפות יעלה, כאשר יתרחש קונפליקט ותעלה תחושת מחסור או סכנה, או אז לא יהיה ניתן למצוא את הדבק שישאיר את האזרחים יחד באותה סירה ויגרום להם להקריב מעצמם או את עצמם למען הכלל. בכל פרצה שבה האינטרס הפרטי לא יהלום את השותפות, בכל פעם שאחד השבטים ירגיש כי הסדר החדש מאיים על ערכיו ועל זהותו, האינטרס השבטי יגבר על הטוב המשותף, ולא תוכל להישלף האחווה שביכולתה להחזיק את החלקים יחד, זה למען זה.

הקושי בביסוס "טוב משותף" על אינטרסים חומריים בלבד נוגע לכל מדינה או חברה אנושית; אבל הוא מועצם שבעתיים כאשר מנסים להשליך את הרעיון הזה על מדינת ישראל והחברה הישראלית. אין זה מקרה שעציוני, הסוציולוג שהוזכר בפרק על הציונות, הניח שהזהות הישראלית חייבת להיות מושתתת על רעיון המדינה היהודית, ולא רק על זכויות אדם. ישראל, שנאבקת כבר כמעט שבעים שנה על עצם הלגיטימיות שלה כמדינה יהודית במזרח התיכון; ישראל, שמאוימת מכל עבריה ומתקיימת כאן בדרך פלא; ישראל, שנושאת עמה את תקוות הדורות ואת זכר השואה, כמדינת היהודים היחידה; ישראל, שכמעט בכל פרמטר רחוקה מלהיות מדינה 'רגילה' המתקיימת בסביבה 'רגילה' – ישראל זו אינה יכולה להתקיים אלא על בסיס הסיפור היהודי והאתוס הציוני, ועל תעצומות הנפש והמחויבות העמוקה שהם מעוררים בלבבות של אזרחיה, תומכיה ובניה.

אכן, על האתוס הציוני הזה להתמודד עם אתגרים רבים – הן האתגרים הפשוטים של תהליכים דמוגרפיים וחברתיים, והן האתגרים העמוקים יותר של שחיקת האמונה בצדקת הדרך ודילול התודעה היהודית-ציונית בקרב חלק מהאליטות המובילות. מן הנשיא, הציוני הנושא בגאון את מורשת ז'בוטינסקי ואת שמה של ירושלים, אני מצפה לא להצטרף, חלילה, לשוחקי האמונה, אלא דווקא לחזק את התשתית של התודעה הלאומית, ולהרחיב את אהליה כך שיכילו מה שיותר משבטי החברה הישראלית.

המכון, ובכל מקרה השוואת סך הלומדים בורמי החינוך אינה משקפת היטב את גודל האוכלוסיות, לא בהווה ולא בעתיד, אך הנתון שלפיו חמישים אחוזים מילדי כיתות א' הם ערבים או חרדים קיבל אינספור אזכורים בתקשורת.

<http://www.president.gov.il/> .3

1. http://www.president.gov.il/ThePresident/Speeches/Pages/news_070615_01.aspx

2. למשל בפרק 'מערכת החינוך – מבט מבפנים', דו"ח מצב המדינה 2009, מכון טאוב, עמ' 138. מאז המגמה התהפכה, כפי שמצוין בדו"ח מצב המדינה 2015 של

- רסלינג, 2009, חלק א', פסקה a1253, עמ' 28.
19. חשוב להדגיש כי המדינה אצל אריסטו היא הפוליס – עיר-מדינה, שקטנה בהרבה ממה שאנו מכנים היום מדינה, וממילא האינטראקציה בין האזרחים אינטנסיבית יותר וישירה. ועדיין ניתן לקחת את העקרונות של אריסטו גם אם יישומם במדינות כפי שאנו מכירים כיום שונה באופן.
 20. אריסטו, פוליטיקה, חלק ג', פסקה b1280, עמ' 143.
 21. יעקב טלמון, ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטאלטרית, תל-אביב: דביר, תשס"ו, עמ' 39.
 22. ג'ון רולס, "תיאוריה של צדק", ליברליזם – קשרים, הקשרים ביקורות, עברית: גל גרוזן, האוניברסיטה הפתוחה, 2004, עמ' 130.
 23. יואב פלד, "האם תהיה ישראל מדינת כל אזרחיה בשנת המאה שלה?", בתוך: איתי ליפשיץ (עורך), המשפט בישראל – מבט לעתיד, אוניברסיטת בר-אילן, 2003, עמ' 241.
 24. צ'רלס טיילור, מועקת המודרניות, ירושלים: שלם, התשע"א, עמ' 25.
 25. שם, עמ' 40.
 26. יוסי יונה, "מדינת כל אזרחיה, מדינת לאום או דמוקרטיה רב-תרבותית? ישראל וגבולות הדמוקרטיה הליברלית", אלפיים, 16, 1998, עמ' 250.
 27. ז'אן ז'אק רוסו, פרק 6, על האמנה החברתית 2, עברית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 57.
 28. עמנואל קאנט, לשלום הנצחי, 1795.
 29. אבי בראלי, ניר קידר, ממלכתיות ישראלית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים, תשע"א 2011.
 30. מנחם מאוטנר, "משבר הרפובליקניות בישראל", משפט ואדם – משפט ועסקים יד, תשע"ב, 2012, עמ' 559-594.
 31. שם, עמ' 571.
 32. שם, עמ' 592.
 33. בהערת שוליים מס' 85 במאמרו, מאריך מאוטנר בהצגת "טיעון הצדק" של חיים גנו, לפיו (כלשון מאוטנר) "כיוון שאין כמעט מדינה בעולם שחיי בה רק לאום אחד, מתן אפשרות ללאום הרוב החי במדינה לממש את זכותו להגדרה עצמית ברמת המדינה פירושו חוסר צדק כלפי לאום המיעוט החי במדינה, אשר אפשרות כזו למימוש זכותו להגדרה עצמית נשללת ממנו". נדמה כי מאוטנר מקבל טענה זו.
 34. שם, עמ' 582.
 35. ואכן, מאוטנר נלה במפורש באילנו של רולס כמה וכמה פעמים לאורך המאמר.
- ThePresident/Speeches/Pages/speech_140616_01.aspx
4. מעשה איש, פרק י"ד עמ' רל: "אולי היא (המדינה) הניסיון האחרון לפני ביאת המשיח".
 5. להרחבה על אודות תהליך ההשתלבות הבלתי נמנע ראה: "היהדות החרדית והמדינה", כשיהדות פוגשת מדינה, שער שני, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 263-268.
 6. על פי שנתון החברה החרדית 2016 של המכון הישראלי לדמוקרטיה ומכון ירושלים לחקר ישראל, שיעור הניוס לצבא עלה מ-290 מגויסים ב-2007 ל-2,068 ב-2014 – עלייה של יותר מ-700 אחוז. שיעור הלומדים לתואר אקדמי בקרב בני עשרים פלוס עלה באופן חד פחות באותן שנים, מ-15 ל-19 אחוזים.
 7. ב-2010 הצטרפה תנועת ש"ס, שהוקמה ככור על ידי הרב שך, להסתדרות הציונית, תוך חתימה על "תכנית ירושלים" הכוללת את עיקרי הציונות, ובהתאם לכך שינתה את תקנון המפלגה.
 8. על פי מדד הדמוקרטיה 2016, רק כ-17 אחוז מבין ערביי ישראל הסכימו (או די הסכימו) עם ההיגד: "לישראל יש זכות להיות מוגדרת מדינת העם היהודי". עם זאת, ראוי לציון גם הנתון הבא מאותו סקר: הזהות הישראלית משתווה בחשיבותה, מבחינת הערבים, לזהות הערבית והדתית, ועולה בהרבה על הזהות הפלסטינית.
 9. בשקלול ההגירה החיובית של יהודים לישראל, המאזן הדמוגרפי טוב עוד יותר.
 10. דוד בן-גוריון, דברים בישיבת הוועד הפועל הציוני בירושלים – פרוטוקול הישיבה מיום 25.3.1934, הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים.
 11. דוד בן-גוריון, במערכה – נאום בפני חברי המשמרת הצעירה של מפא"י, 8-9 בספטמבר 1944, ציוויי המהפכה היהודית, ג', עמ' 197-198.
 12. כתבים, ה. סלוצברג, ראשוני, 1933; כרך ז'יכרונות בן דורי, עמ' 288.
 13. זאב ז'בוטינסקי, "ארץ ישראל הדו-לאומית", 1930, עקרונות מנחים לבעיות השעה, תל-אביב: מכון ז'בוטינסקי בישראל, 1981, עמ' 83.
 14. יובל דרור, "אפילו הישראלים יכולים להתגבר על הקרעים החברתיים, משוכנע נביא הקהילתנות", באתר הארץ, 21.1.2004.
 15. <http://www.shaharit.org.il/our-vision>
 16. <http://www.maoz-il.org>
 17. שארל מונטסקייה, על רוח החוקים, ספר חמישי.
 18. אריסטו, פוליטיקה, עברית: נורית קרשון, תל-אביב: