

האתגר: קהילייה יהודית

תחייתם הממלכתית של היהודים בארצם צריכה להיבנות על יסודות הבנתם העצמית המסורתית - כקהילייה פוליטית המעצבת את אורחות חייה - ולא על מודל שאול של מדינה רזה או סמכותנית

בשעה שהתהלכו החלוצים על אדמות הטרשים של הארץ, כשעל שפתותיהם מתרוגנת שירת "פה בארץ חמדת אבות תתגשמה כל התקוות", פיעמה בליבם הכמיהה לשוב ולחדש הדר הוד קדומים במולדתם העתיקה. אכן, עלינו להבין ביתר-דיוק: מה ביקשו החלוצים ודומיהם לשחזר? על מה חלמו בעלותם ארצה? איזו תקוות דורות ביקשו להגשים? איזו מין "שכינה" ביקשו להשרות כאן: האם אוטונומיה עברית הייתה כמיהתם? שמא "בית לאומי" או מדינת לאום? ואולי דבר-מה אחר?

את ציפיותם הנרגשת של עולים-ומגשימים אלה מן העתיד המקווה בארץ החדשה לא נוכל להבין כיאות אם נתייחס לחזונום כשחרור-משעבוד גרידא או כחירות קולקטיבית במובנה השלילי (אם לנקוט את המינוח שטבע ישעיה ברלין). בקרב בוני הארץ וחולמי תחייתה רווח גם חזון חיובי - על אודות הקשר שבין התרבות היהודית לבין המדינה העתידית ועל אודות היחסים הפנימיים שישררו בין אזרחיה. באופן טרגי, אי-רציפותם של חיים ממלכתיים יהודיים הותירה את שפתו של העם היהודי ללא מילה הולמת שתגדיר את מאווייו לחידוש ימיו כקדם. כפי שנראה להלן, דומה כי המילה האנגלית הקולעת ביותר לרעיונות אלה היא Commonwealth (קומונוולת) - מושג הטעון בהקשרים היסטוריים ורעיוניים עשירים-בהרבה מהמונח "מדינת לאום".

לקומונוולת - או, בתרגום לעברית, ל"קהילייה פוליטית" - מובן תיאורטי כפול: פיזור העוצמה הפוליטית בין כלל הרעים-אזרחים, ותחושה של שותפות פנימית עמוקה השוררת ביניהם. בקהילייה מעין זו חשים השותפים בגבולות החברתיים התוחמים את קהילתם, ובתוכם מעניקים משקל רב לסולידריות הפנימית ולמוסדות הקיבוציים-לאומיים החותרים להשגת טוב משותף. בהקשר ההיסטורי, הקומונוולת הוא כינויה של הרפובליקה שייסד אוליבר קרומוול באנגליה במאה ה-17 - מהלך

ד"ר גדעון חזן הוא מרצה למדעי המדינה ומורה לאזרחות.

שסילק את המלוכה לזמן קצר, הביא עימו תסיסה אינטלקטואלית והתעוררות דתית-עממית, והשפיע על ייסוד מושבות בעולם החדש ברוח הממשל העצמי. למעשה הייתה קהילייה זו גלגול מאוחר של רעיון הרפובליקה הקלאסי (res publica), ובכינונה נטלו חלק זרמים רעיוניים שונים, שרווחו בקרב חוגים רחבים באנגליה אשר ביקשו לכונן חברת מופת מוסרית בדמות ישראל המקראית.

ואכן, כפרדיגמה מדינית, לקהילייה הפוליטית קווי דמיון למורשת המחשבה הרפובליקנית. בכלל קווי דמיון אלה: סלידה מעריצות פנימית וחיצונית (חירות שלילית); קידום אקטיבי של יעדי הקולקטיב (חירות חיובית); ערכי שלטון החוק ושוויון בפני החוק; אי-ריכוז כוח פוליטי (הגם שלא בהכרח באופן שוויוני-דמוקרטי או באמצעות מיסוד נוקשה של סמכויות); הצבתה של טובת הציבור כעדיפה על פני אינטרסים אישיים או סקטוריאליים; גילויי אכפתיות ומעורבות אזרחית רבה בפוליטיקה; והעמדת מצבה המתוקן והמלוכד של המסגרת המדינית כאידיאל שאליו יש לשאוף.

נוסף על כך, רעיון הקהילייה הפוליטית כולל יסודות של "קהילתנות" (במינוחה של אחת מן הביקורות החשובות שעלו נגד הליברליזם האינדיבידואלי הרדיקלי במחצית השנייה של המאה העשרים): טיפוח זהות ומידות טובות אצל היחיד; עיצוב המוסדות הקולקטיביים מתוך חתירה למימוש יסודות שונים של תפיסת הטוב המונחת בתרבות; השקעה בטובין ציבוריים שכלל האזרחים יכולים ליהנות מהם; ובאופן כללי, מן הבחינה הפוליטית, תודעת שותפות-שבשוויון.

מן הראוי להעיר כאן – כהערת ביניים – כי ישראלים פטריוטים ואופטימיים עשויים לתהות על מה שנאמר עד כה, משום שבעיניהם, המאפיינים הנזכרים הם מיסודותיה של מדינת הלאום גופה. אכן, רבים רואים במדינת ישראל מדינת לאום ומזהים בה כמה מן המאפיינים הנזכרים, אך אליבא דאמת ייחוס המאפיינים הללו לרעיון מדינת הלאום בטעות יסודו. אומנם החברה הישראלית מנסה – לא תמיד בהצלחה – לקיים כאן חברה סולידרית, ובתשתיתה עומדת תודעה חריפה של שותפות-גורל וברית, אך מרכיבים אלה אינם נובעים ממודל מדינת הלאום עצמו אלא מהאתוס היהודי-ציוני הרחב ממנו.

נשוב אל הקומונוולת. שילוב היסודות הנזכרים מנוסח בבהירות בתיאוריה הפוליטית שהציע ההוגה האנגלי ג'יימס הרינגטון (1611–1677); בייחוד בפרק השישי של חיבורו The Commonwealth of Oceana. בהתאם למסורת הרפובליקנית, ובזיקה מפורשת למשנתו של מקיאוולי, סבר הרינגטון כי הצלחתה של קהילייה פוליטית תלויה ביכולתה לגייס צבא אזרחים עממי, לגבש הזדהות רחבה עם המוסדות והחוק, ולפזר את העוצמה הפוליטית בין האזרחים. על רקע זה טען הרינגטון שיעדים אלה אינם ניתנים ליישום בחברה ומשק פיאודליים, שבהם הכוח הפוליטי נתון בידי מספר קטן של בעלי אחוזות; לכן הוא צידד ברפורמה אגררית, ואף הצביע על מנגנוני השמיטה והיובל המקראיים כפתרון לצמצום פערים לצורך שמירה על תחושת קהילייה!¹



עדת בני ישראל

אין זה מפתיע אפוא כי ההבראיזם הפוליטי ראה בחוקה התנ"כית של האומה הישראלית מקור השראה לרעיון הקומונוולת. החוקר דניאל אלעזר טען כי זהו אכן מובנו המקראי של המושג "עדה", המבוסס על "ברית"; להבדיל מהצירופים "בני ישראל" (כינוי הקבוצה האתנית) או "ממלכת ישראל" (אימוץ מודל מדיני נוכרי "ככל העמים"). לדעתו, "עדת בני ישראל" היא צורת הארגון התיאופוליטית הייחודית של העם היהודי: צורת ארגון המתגבשת בין שותפים סביב הסכמה עמוקה ("הברית") בדבר נורמות ערכיות מסוימות שמוסדו והפכו לחוק ("לוחות הברית") ובדבר מחויבות פנימית גבוהה וגמילות חסדים בין השותפים (הלוא הם "בני ברית"). לדעת אלעזר, צביון החיים הציבוריים של היהודים, ה"עדה", נשמר בגלגולים שונים לאורך רוב ימיה של ההיסטוריה היהודית, במידה שהתאפשר ליהודים ניהול עצמי של ענייניהם. לטענתו, עידני המלוכה מחד-גיסא ואריכות הגלות מאידך-גיסא לא הצליחו לגדוע מסורת פוליטית זו אשר הפכה לחלק מהותי מהתרבות היהודית. אף זאת: מסורת פוליטית זו באה לידי ביטוי בצביון של הקהילות היהודיות בימי הביניים ונותרה מאפיין מובהק של התארגנויות ציבוריות יהודיות גם בעת החדשה – משנחלש היסוד התיאולוגי בתפיסתם העצמית של היהודים.²

במשך דורות רבים, גם ללא שלטון מרכזי, נשתמרה בקרב היהודים תודעת קהילייה הרואה עצמה ישות סוציולוגית-פוליטית אחת, בעלת דופק ערכי אחד, המשותף לכל מי שנוטל בה חלק. הדבר בא לידי ביטוי בהתפתחות פנימית של הסדרים ומסורות שעיצבו את הקהילות הרבה מעבר לפן הדתי של החיים היהודיים. תקנות ציבוריות התקבלו בציבור היהודי כבר בימי המשנה והתלמוד (כדוגמה יש לציין את חובת הקמתם של בתי ספר ציבוריים מאז תקנת יהושע בן גמלא בשלהי ימי הבית השני); הוקמו מנגנונים לאיסוף צדקה וחלוקתה; הוסדרו יחסי שכנים ויחסי עובד-מעביד, זכויות קניין, דיני חוזים וכללי תחרות עסקית; נקבעו סדרי דין בבית המשפט, והותקנו תקנות עירוניות שונות וכדומה. לאורך ימי הביניים, ועל פני עמודים רבים של חיבורי הלכה וספרי שאלות ותשובות, נפרסת עלילה דינמית זו שקוויה מתפתחים באופן מקביל לתמורות המדיניות, החברתיות והכלכליות שחוו היהודים – בכל מקום שהם.

בהיעדר מוקד ריכוזי משמעותי של כוח וכלי אכיפה חזקים מחוץ למשמעת הקהילתית, ההתערבות הרחבה של המוסדות בענייני הפרט לא הייתה מוכתבת "מלמעלה". מי שהתחקה אחר מערכת ההפעלה של היהודים כקהילייה פוליטית תיאר אותה כדיאלוג בין יסודות שונים של התרבות היהודית, וכמערכת שאינה יכולה להימצא בנקודת שיווי משקל סטטית והיא שרויה בתנועה ובמתח תמידיים, הן ברמה הסוציולוגית הן ברמה הרעיונית. כאלה הם המתחים בין שלושת הכתרים – תורה, כהונה ומלוכה; בין כוח הציבור לבין החכמים; בין קודש, לאומיות ואנושיות

ועוד ועוד.³ העיקרון הקבוע בהווייה היהודית הוא קיומו של ממד ציבורי חזק המשקף את ערכי העדה, בעוד המשקל הניתן ליסודות הפנים-תרבותיים שבתוכה משתנה מעת לעת. הקהילייה הפוליטית אינה חייבת להתממש במדינת לאום (הגם שדמותה המלאה תחסר ללא חיים ריבוניים במולדת מסוימת), אך היא אכן מחברת בין האוכלוסייה למוסדות במובן שאיננו רק טכני אלא גם מהותי; היא מבקשת לטעת הזדהות ערכית ורגשית בקרב חבריה ולא רק לנהל באופן יעיל את האינטרסים שלהם.

התנהלות היהודים כקהילייה פוליטית עמדה גם בבסיס הצלחתה של התנועה הציונית לגבש סביבה הסכמה רחבה. אל מול בעיות שבפניהן ניצב העם היהודי בעת החדשה עמדו לכאורה שתי אפשרויות פתרון: ליברליזם או סוציאליזם שפירקו את ההמשכיות החיים היהודיים כקהילייה; ואורתודוקסיה שמרנית שצמצמה את מוטת כנפיה של היהדות להיבט הדתי. הציונות הציעה פתרון שלישי – ולכן הצליחה. אומנם אנו מורגלים לחשוב כאילו האיום האנטישמי היה הסיבה המרכזית לניצחונה של הציונות במלחמת הדעות, אולם דומה כי ניצחונה נבע גם מסגולתה הייחודית של הצעתה. למעשה, היה זה הנתיב היחיד שבו התאפשר קיום יהודי נבדל ומשגשג הממשיך את תפיסת "העדה" גם בעולם המודרני. זהו מקור נביעתם של הזרמים הרעיוניים האדירים שדחפו את הפעילים הציוניים ארצה; הזרמים שהקימו יישובים, סניפים, בתי ספר ותנועות; שהפיצו עברית, עיתונות, ספרות ושירה; שייסדו אגודות ספורט, הכשרות חקלאיות וקבוצות תיאטרון, שכמהו ל"עבריות חדשה". זרמים כמו-חשמליים אלה עברו ככרך והציתו את הדמיון והרגש; הם נישאו על כנפי חלום חדש-ישן של קהילייה פוליטית שתהיה אור לעצמנו ואור לעמים.

מדינת חזון

מסגרת מדינית עצמאית היא כמובן פתרון הכרחי לבעיית הקיום היהודי, אך כוחה של מסגרת זו ליצור מחויבות רחבה ועמוקה לאורך זמן תלוי במידה שבה היא נתפסת כמכשיר למימוש הסגולות הגלומות בעם היהודי – כקולקטיב. חזון שאין בו אלא "חירות שלילית" חסר את הלהט המוסרי-רגשי שבכוחו לגייס הזדהות ומוכנות-להקרבה – שכה נדרשו לכינונו של המפעל הציוני. לימים, יתאר דוד בן-גוריון את משאת הנפש הזו במונחים משיחיים. מדינת ישראל, לדבריו, לא נולדה מכורח רדיפות העבר לבדן, ולפיכך אֵל לה להסתפק במענה לצורכי ההווה. מחובתה להציב מטרות "משיחיות" – תיקון האדם והחברה ברוח הנביאים. כלשונו:

מדינה זו לא הוקמה רק בזכות תושביה הקיימים ולמענם. אין היא אך ורק מטרה לעצמה, אלא גם אמצעי ליעוד היסטורי של האומה העברית כולה, ומערכת חוקיה צריכה לשמש יעודה של המדינה לא פחות משהיא צריכה לשמש קיומה של המדינה.⁴

הדברים הללו משקפים בוודאי את השקפתו של הזרם הסוציאליסטי בציונות, אשר חלם על רנסנס לאומי וחברתי כולל ואשר אכן היה בו ממד משיחי; אולם גם לאנשי

הזרם ה"רוחני" בציונות – ואפילו למי שביקש "מדינת מינימום" או לסתם "ציונים כלליים" – היה ברור כי הישות הלאומית היהודית העתידה לבוא תקים מפעלים ציבוריים אשר יבטאו את ייחודיותו של הגניוס היהודי (כפי שהם הבינו אותו, איש איש לשיטתו). חיים וייצמן דחף להקמת אוניברסיטה ובתי ספר עבריים; ז'בוטינסקי (המאוחר) הציע גרסה של כלכלת שוק המשולבת במדיניות רווחה על בסיס רעיון השבת, השמיטה והיובל;⁵ ואילו הראי"ה קוק ביקש למצב את הרבנות הראשית כגוף משפיע על החיים הציבוריים. כל אלה היו וריאציות שונות על אותו נושא.

כדי להבליט יסוד זה, מן הראוי להדגים זאת דווקא בדבריהם של הוגים ציוניים שהיו רחוקים מאידיאולוגיות קולקטיביסטיות. הדוגמאות הבולטות בהקשר הזה הן הרצל ונורדאו, שהעלו על נס את חופש הדת והמצפון של הפרט. התבוננות ב'אלטנוילנד' של הרצל מלמדת כי לצד יסודות של ליברליזם אינדיבידואלי מצויים בחיבור זה רעיונות הקשורים בצביון חיובי מסוים של הקהילייה הפוליטית היהודית. מתוארים שם למשל השכלה ציבורית, ספריות, בתי חולים; משק המתמרץ תעסוקה ופורס רשת ביטחון של רווחה; מנגנון שיקום אסירים; חינוך הטרוגני עם תלבושת אחידה (למניעת גבהות ליבם של ילדי העשירים); חוק שתי שנות התנדבות לקהילה וכדומה. קריאת יומניו של הרצל מהשנים 1895–1896, שבהם הביע את מחשבותיו על המדינה המתוקנת העתידה לקום, מבהירה כי אין מדובר בתרגיל תעמולתי בלבד. המודל המדינתי-קהילתי שהעמיד הרצל, מודל המדגיש את כבוד האדם ואת האחריות המוסרית של המעמד המבוסס ביחס לחלשים, קשור לפירוש ההרצליאני של החוויה היהודית:

אין אני יודע, אם נזכה ונגיע לראות עוד בדור הזה את השחרור מן החרפה והצרה... אבל זאת אני יודע, שכבר הליכתנו בלבד בדרך זו תעשה אותנו בני-אדם אחרים. אנו רוכשים לנו מחדש את אחדותנו הפנימית שאבדה לנו, וביחד עמה קורטוב של אופי, כלומר, האופי העצמי שלנו. לא אופי אנוסי, שאול, מזויף, אלא אופי עצמי שלנו. ורק אז נהיה מתחרים עם בני אדם אחרים במידת היושר, באהבת הזולת וברוח-החופש הנאצל, נשתתף בכל שטחי הכבוד, נחזור להתקדמות באומנות ובמדע, למען ייאצל מזיוון של פעולותינו על העניים ביותר של בני עמנו. כך אני מבין את היהדות.⁶

הממלכתיות ושברה

אלא שבמקום קהיליית רעים-אזרחים, במובנה היהודי או האנגלי, נוסדה מדינת ישראל כמדינת לאום ריכוזית בסגנון קונטיננטלי – הן מצד מבנה מפלגותיה והמערכת הפוליטית שלה, הן מצד מבנה הדרג הפקידותי שלה. הניסיון להשליט סדר "מלמעלה" על החברה ועל המשק התגלה במלוא כישלונו ביחסם היהיר של מוסדות המדינה אל בני עדות המזרח; בטינה שנוצרה בקרב חילונים כלפי הממסד הרבני; במנגנון הציבורי המנופח ובהתערבות המוגזמת של המדינה בתחומים רבים; ומעל לכול – בהבאת המשק למשבר חמור.

כדי לעמוד על טעמה של הריכוזיות ששלטה כאן די לקרוא את דבריו של בן-גוריון על אודות החינוך הממלכתי וכור ההיתוך:

לנו יש דמות של אומה שאנו רוצים לעצב... יש לנו ערכי יסוד שיש להקנותם לכל הילדים ולא למיוחסים בלבד, ואני מאמין שיש ביכולתנו להשליט ערכי היסוד שאנו מאמינים בהם, בכל בתי הספר, כשם שהשלטנו כמה וכמה ערכי יסוד בתנועה הציונית, ואני בטוח שנשליט אותם גם במדינה... אנו רוצים לטפח במדינת ישראל אומה חדשה, והיא לא תקום מילדי עובדים בלבד, ואם באמת יש לנו תכנית לימודים וחינוך המסוגלת לעצב אומה חדשה, אומה עובדת ויוצרת ובת חורין – נעשה תכנית זאת לתכנית ממלכתית.⁷

אין בדעתה של הממשלה להקפיא את ההווי התימני של עולי תימן. להיפך, אנו רוצים לסגל את העלייה התימנית להווי הישראלי, לחירות הישראלית, לשוויון הישראלי, לגבורה הישראלית, לתרבות ולחברה הישראלית... אנחנו רוצים למחוק כל הבדל מיותר ביניהם ובין יהודי אחר. איננו רוצים שהיחס לאשה, לילד ולילדה יישאר כמו שהיה בתימן... יהודי תימני הוא קודם כל יהודי, ואנחנו רוצים להפכו, עד כמה שאפשר ובמהירות האפשרית, מתימני ליהודי השוכח מאין בא, כמו שאני שכחתי שאני מפולין.⁸

פרויקט הממלכתיות היה אפוא ניסיון לעצב את דמות החברה היהודית בארץ ישראל ללא דיאלוג בין מרכיביה הסוציולוגיים והאידיאולוגיים.⁹ לא חלף זמן רב, והסדקים בתמונת ישראל היפה, שצצו בשנות השבעים, הפכו למשבר זהות. קריסת המשק הסוציאליסטי ובעיות מערכת השירותים הסוציאלי-דמוקרטית, עליית האינדיבידואליזם, הסכסוך הבלתי-נגמר עם הפלסטינים וסוגיית השטחים, ובעיות דת ומדינה שנתרו ללא מענה – כל אלו הביאו להופעתן של שלוש הצעות חלופיות להמשך הסיפור הישראלי אשר הולכות ומתרחקות מחזון הקהילייה היהודית: פוסט-לאומיות שמאלית; דתיות לא-ממלכתית; וליברטריאניזם כלכלי-תרבותי שעשוי להתברר כאבן נגף על דרכה של הציונות. בחלופה השלישית נמקד את דיוננו כאן.

התרחקות הליברליזם מהלאומיות

בשני העשורים האחרונים חלה בימין הישראלי – שהיה מזוהה בעבר עם ז'בוטינסקי ובגין, אישים שהעלו על נס את חיבור הלאומיות והליברליזם – תזוזה קבועה לכיוון הליברטריאני. בתחילה, הופיע הגוון המילטון-פרידמני של מגמה זו, שלפיו המדינה צריכה להותיר לשוק החופשי כל דבר מלבד התחומים ההכרחיים להבטחת ריבונותה או תחומים שבהם השוק אינו מתמרץ את היזם הפרטי. העלויות הגבוהות של המגזר הציבורי והבעיות המבניות שלו – ובייחוד עוצמתם של ארגוני העובדים והפוליטיקאים הזקוקים להם – הולידו את הפופולריות הרבה של תפיסות אלו, ואימוצן החלקי טיפח מגמה ברורה להורדת המס, להפרטת שירותים ציבוריים (אפילו ניהול בית כלא, כתיבת מערכי הוראה למורים וחיבור ניירות עמדה בעבור

משרדים ממשלתיים) ולקידום תחרות (גם בחינוך ובטיפול בחולי נפש), במחירים לא-פשוטים.

אולם עד מהרה הופיעו רעיונות אלה בתצורה ליברטריאנית קיצונית. החשיפה לשיח האינטלקטואלי האמריקני הביאה את הסגנון האיין-ראנדי, זה הרואה ביחיד חזות הכול, למחוזותינו. מכאן הגיעה הקריאה למדינה "לצאת לנו מהוורידים", להימנע מלעצב תרבות וחינוך ואף מלממן בתי חולים. הליברטריאניזם מציע לפרק את המוסד לביטוח לאומי, להפריד לחלוטין דת ממדינה, לאפשר לגליזציה של סמים, לוותר על מודל צבא העם ולעבור למודל צבא מקצועי ללא גיוס חובה ועוד. כפי שאפרט עתה בהרחבה, מגמה זו פוגעת לדעתי ביסודות הלאומיים, הרפובליקניים והקהילתיים העומדים בתשתיתה של מדינת היהודים.

אמת נכון הדבר: הכשל המובנה של גופים ביורוקרטיים, שאינם מספקים שירותים ברמה נאותה בה בשעה שההוצאה הציבורית עליהם רבה, הוא מטריד ומתסכל. אין ספק גם כי ברכה רבה טמונה בשיח האחריות האישית והבגרות האזרחית הכרוכים בגמילה מסינרה של המדינה. אם משפחה בישראל לא תוכל לסמוך על החינוך המוקנה לילדיה בידי המדינה, היא תידרש בעצמה להקנות יסודות ערכיים והרגלים חיוביים לבניה ותהיה מחויבת יותר לתהליך. אם היחיד לא יקבל תמריצי עבודה שליליים, בדמות קצבאות, הוא יתאמץ יותר לשוב לשוק העבודה וינהל את בחירותיו מתוך אחריות כלכלית וריסון עצמי. זו עשויה להיות גם שעתה הגדולה של הקהילה, שתוכל לשוב לתפקידה המסורתי ולהעניק לפרט רשת ביטחון מתוך סולידריות וולונטרית שבשונה ממערך הפקידות תהא אפקטיבית ומלאת רגש חם. החלשת הממד המדינתי בחיינו, טוענים באחרונה ישראלים לא-מעטים, תחזק את הקהילות אשר תשובנה ותהפוכנה מקור השפעה חיובי על האזרח – וממילא על עיצוב רשות הרבים.

ובכן, אינני כופר במשקלם של טיעונים ממין זה – רבים מהם כאמור נכונים וראויים – אלא שנלווים להם שני פגמים: מעשי ומהותי. תחילה למעשי. בטיעונים ממין זה יש כדי התרפקות רומנטית על שובן של קהילות מן הסוג שהיה אפשרי בחיים קדם-אורבניים. הללו שגשגו באטמוספירה מסורתית, בקרב ציבורים הומוגניים שעיצבו נורמות קיבוציות במשך שנים רבות מתוך התמודדות משותפת עם אתגרי החיים הקשים. מבחינה זו, מדובר במודל אוטופי; מודל שאינו עונה על הצרכים החברתיים והפרטיים הנגזרים ממבנה החברה והמשק בני זמננו, ואשר אינם יכולים להיענות ברמה הקהילתית. המדינה המודרנית נדרשת אליהם בצדק.

אולם יתר על כן: במגמות ליברטריאניות אלו מצוי פגם מהותי. דומה כי שיח זה, על חיזוק הקהילות, מחמיץ את ייעודה הגדול של שיבת ציון המתחדשת, שבמרכזו המעבר מקיום קהילתי לקיום ריבוני. כינונה המחודש של עדת בני ישראל, הוויה קולקטיבית אחת, שבניה ובנותיה חולמים על עיצוב מסגרותיה מתוך הכרת צרכיה

ותרבותה, הוא-הוא לזו הציונות. רק שמירה על החזון הזה תשמש מקור גאווה לאזרחי המדינה וליהודי התפוצות, ותתרום לחיזוק הקשר למוסדות המדינה ולהטמעת המידה האזרחית הטובה הרואה את הצלחת המפעל המשותף כגורם מרכזי בחיי היחיד מישראל.

נדגיש: התפיסות המקטינות את חשיבותה של המדינה ומעדיפות את צמצומה מושתתות על ראיית המדינה עצמה כלא יותר מאשר אמצעי לשמירת הביטחון או ליצירת מסגרות החוק; תפיסות אלו מנוגדות במידה רבה לכל מחשבה לאומית, הרואה ייחוד וייעוד בקולקטיב הלאומי. הן ודאי עומדות בניגוד למחשבה שהניעה את הציונות, ולפיה מדינת הלאום היא הכלי הראוי לכינונה של חברת מופת ולמימוש הייעוד הלאומי וההיסטורי של העם היהודי. העפת מבט אל דברי ימיהם ומעשיהם של ראשי הזרם הרביזיוניסטי בתנועה הציונית מורה כי אף הם הבינו שחיבור בין לאומיות וליברליזם מחייב בחירת גרסאות מתונות של שתי תפיסות אלו – כדי שתתיישבנה זו עם זו. אולם הלך החשיבה הליברטריאני – הטבוע בחותמו של אינדיבידואליזם אמריקני מובהק – מגיע לעיתים למחוזות אבסורדיים כשהוא מאומץ מצידם של אנשי ימין לאומי (ימין במובנו הקונטיננטלי, כתפיסת עולם המדגישה לאומיות אתנית-היסטורית חזקה).

טלו כדוגמה את קריאתו של כותב פלוני להתיר החזקת נשק בידי אזרחים באופן נרחב – נוכח טרור המפגעים הבודדים.¹⁰ הכותב הישראלי נימק זאת בזכות הטבעית של הפרט להגן על חייו – זכות שלדעת הכותב אסור למדינה לקחת מן הפרט – וכמיטב השיח השמרני האמריקני הביא ראיות המפריכות את הקשר בין החזקת נשק רחבה לבין מעורבותם של כלי נשק חוקיים במקרי פשיעה. הוא גם הזכיר את החשש שמא הנשק הפרטי יזלוג לגורמי פשיעה וטרור, אך טען כי חשש זה יוכל להיפתר בשוק הביטוחים, דהיינו בגובה הפרמיות השונות בעבור החזקת נשק. כמובן, הכותב לא ציין כי ברור לכול שחברות ביטוח ישראליות לא תוכלנה לגבות דמי ביטוח גבוהים מאזרחים ערבים ללא עבר פלילי, וכי אם מדובר בזכות טבעית, הרי שהיא עומדת גם לאזרחים בני המגזר הערבי (ואף ביתר-שאת, שהרי בן המיעוט הערבי זקוק יותר לנשק להגנה עצמית מחמת חוסר הצלחתן של רשויות החוק להוריד בקהילתו את מפלס האלימות). עתה, ממאי נפשך: או שקריאה כזו של הליברליזם מתנגשת בהכרח עם הלאומיות; או שזכויותיו הטבעיות של היהודי גוברות על זכויותיו של הפרט הערבי והן מפסיקות להיות אוניברסליות. שתי האפשרויות מביסות את עצמן.

שינוי-הערכין הליברטריאני עובר כולו בלא ביקורת על דבר פגיעתו ביסודות הרפובליקניות והקהילתניות, כלומר באותן מסורות חשיבה דמוקרטיות המעמידות את הציבור וחיינו במוקדן.¹¹ המרוץ אל חירות הפרט – שהוא רדיקלי יותר מהתביעה המתונה והמקומית, ואולי גם הפרגמטית-גרידא, להוציא את הטיפול בנושאי רווחה

מניהולה הישיר של המדינה (ותביעות דומות) – אינו בוחן את השלכותיהן של תמורות אלו על אופיין של החוויה האזרחית ושל התרבות הפוליטית בחברה שבה כל אחד מתמודד לבדו עם קשייו. כיצד ישפיע שינוי ערכין זה על החברה? מה יהיה אופייה של החברה הישראלית כאשר תיעדר ממנה השקעה בטובין משותפים כשהללו אינם מחזירים את התמורה הכלכלית? מה תהייה תוצאותיה של הפקרת המדיניות הממשלתית לידי גורמים פרטיים בעלי עניין כלכלי? האם צמצום מתמיד של המרחבים שבהם נפגשים יחד אזרחים מרקעים שונים לא יוביל לירידה במידת הלכידות והסולידריות במדינה? מהם הסיכויים להפעיל בהצלחה מוסדות ממשל עצמי כאשר למדינה אין משקל חשוב בעיצוב ההרגלים של האזרח השקוע בפרטיותו? המאבק המוצדק בוועדים הגדולים, במונופולים הכלכליים ובעומס הרגולטורי אינו מצדיק תפנית ערכית זו.

תופעה מרתקת ביותר היא זיקתו המתחזקת של הימין הדתי המשכיל לכיוון הליברטריאני. חירות היחיד בצורתה השלילית (שוב במונחי ברלין), המעלה על נס את ההתנגדות להתערבות הציבור בענייני הפרט, נישאת בפי יהודים לאומיים-דתיים שנסוגו מהטענה בזכות עיצוב רשות הרבים ברוח המסורת היהודית – מחמת ייאוש מחקיקה דתית ומרצון להקל על המאבק עם השמאל על ההתיישבות.

ליברטריאניזם אנטי-יהודי

אימוץ הרעיונות הליברטריאניים מרוקן את הלאומיות היהודית מתוכנה כמעט לחלוטין. כיצד אפשר לומר כי במדינתו היחידה של העם היהודי, להיסטוריה ולתרבות היהודית לא יהיו מקום בעיצוב המוסדות הציבוריים? האם לעדותו של הרמב"ם כי "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להם קופה של צדקה"¹² אין משקל לגבי מחויבות המדינה לגבות מס לצורך שירותי רווחה? האם מודל הצבא המקצועי מתיישב עם זעקתו של משה "האחיכם יבאו למלחמה ואתם תישבו פה?!"¹³ או עם תלונתה של דבורה על שבט ראובן "למה ישבת בין המשפטים לשמע שרקות עדרים?"¹⁴ האם האגדה התלמודית על הלל הזקן, ששלג כיסה את גופו בשעה שביקש ללמוד תורה אך נמנעה ממנו הכניסה לבית המדרש, כוחה יפה כסיפור לילדים לפני השינה ותו לא – ולא כורז מוסרי לעיצוב רשות הרבים? האם קריאתו של נחמיה שלא לקיים מסחר בשבת, ומצוות התורה לשבות ממלאכה בשבת "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך"¹⁵ אינן רלבנטיות למדינה חופשית? האם השקעה בשיקום עבריינים ובהוצאת נשים ממעגל הזנות אינן חובות שימיהן כימי דין עבד הנמכר בגנבתו ואיסור הקדשה? אם יאומץ ליברטריאניזם אנטי-יהודי זה, לא ייוותר מן התרבות היהודית אלא צידה הרבני-דתי (שעליו החרדים לא יוותרו); ואילו החלקים הקהילתיים והמוסריים, אלה שבלב תקוות הדורות, יוקרבו על מזבח היעילות הכלכלית והמאבק הביטחוני.

גרסה כזו של ליברליזם עומדת בסתירה גם למסורת החשיבה הציונית. מן הראוי לזכור שאפילו הוגה כו'בוטינסקי הקפיד להצדיק את הצורך במדינת לאום גם בעובדה שזהו המרחב היחיד שבו יכולה תרבות לאומית לבוא לידי ביטוי בצורתה השלמה – ולא כמסגרת להגנה מפני רדיפות גרידא:

על כל לאום ולאום להכניס לתרבות האנושית המשותפת את חלקו הוא, עם חותם רוחניו המיוחדת. אין עליו להסתפק רק ברעיונות ועצות טובות לעמים אחרים: הוא צריך לשמש דוגמה חיה. את הרעיונות והאידיאלים שומה עליו להגשים בפועל, לבטאם לא רק בספרים, אלא דווקא על ידי צורות החיים הקיבוציים של העם. אולם לשם כך זקוק כל עם ל"מעבדה" משלו, לארץ בה נחשב הוא ל"בעל הבית" וחופשי לסדר בה חיייו הקיבוציים בהתאם להשקפותיו הוא על הטוב ועל הרע; "מעבדה" שכזו יכולה לשמש רק מדינה עצמית.¹⁶

אין ספק שמודל המדינה הריכוזית מיסודו של בן-גוריון רווי בבעיות מן הזווית הליברלית וחסר כל היגיון כלכלי מהזווית הקפיטליסטית; אולם דוגמה ליברטריאנית קשיחה, גם כשהיא נשמעת מפיהם של יהודים, נותרת יהודית הרבה פחות מהעמדה הרפובליקנית-קהילתית שביטא בן-גוריון בשנות החמישים הקשות. עמדתו של בן-גוריון היא זו שבזכותה יכלו מוסדות הציבור לתבוע מהפרט לרסן את מאווייו בשל חובתו לרעיו לקהילת האזרחים וכך לאפשר את מימוש החזון הלאומי:

יש ליצור עבודה מיד ובקרבת ריכוזי המובטלים... ולכך דרושים אמצעים מיוחדים, ודרושים אמצעים דחופים. וכאן אומרים לנו: "האזרח אינו יכול לשאת יותר". מי הוא האזרח הזה המקופח בפיו של הנואם?... יש אזרח ויש אזרח. גם אני עבדכם הוא אזרח, אחד האזרחים בישראל. ואיני מקבל האמירה הסרבנית בשמי. ואיני אזרח טוב מאחר. יש הרבה אזרחים כמוני, שלא יכולים לשאת מציאות אלפי מובטלים מאונס והרעבים, הם, נשיהם וילדיהם, בשעה שהם מסוגלים ורוצים לעבוד. אזרחים אלה מוכנים לקבל על עצמם ברצון ובלב שלם עול נוסף – למען סדר בעבודה מובטלים אלה... אני צריך לאכול לפחות פעמיים ביום, ואיני יכול לאכול במנוחה ובשקט כשאני יודע, כי יש אלפי תושבים שאין להם מה לאכול. ויש הרבה אזרחים כמוני. אני בטוח שיש גם אזרחים טובים ממני – ואלה ידרשו בכל תוקף שיטילו עליהם עול נוסף אם זה הכרחי לחיסול האבטלה... הדאגה למובטלים אינה חובת העם היהודי בתפוצות, גם לא של חובת השילומים או הענקה, אלא חובתנו אנו, חובתם של אזרחי ישראל. מרבים לדבר אצלנו על אחדות העם, ואני מניח שמדברים בכנות; ובזאת תיבחן אחדותנו: אם נדאג איש לאחיו, אם נהיה ערבים זה בזה.¹⁷

במסגרת דיון זה אני מבקש להפשיט את דברי בן-גוריון מהמטען הסוציאליסטי הנסוך בהם ולהתמקד בתביעה מהפרט לראות את עצמו כחלק מקהיליית אזרחים שבה כולם נדרשים לערבות הדדית. אכן, יצירת מקומות עבודה בידי המדינה אינה הדרך לצמצום האבטלה לטווח ארוך, אולם ניתן להפנים את המסר הבן-גוריוניסטי ולהציבו בהקשר

של שיח כלכלי ליברלי מתון; לדוגמה, בהשקעה ציבורית לטובת הגברת ההישגים של ילדי הפריפריה במתמטיקה ובמדעים העשויה להבטיח את יציאתם מהשכבה הסוציו-אקונומית שלתוכה נולדו.

אם נשוב לדברי בן-גוריון בהקשרם, עלינו לזכור גם כי רעיון המיסוי הפרוגרסיבי לא היה רלבנטי באותה עת, ולפיכך משמעותה הכלכלית של ההחלטה (שזכתה לביקורת) לא לעצור את תנופת העלייה ואת היקף ההתיישבות הייתה שאזרחים עמלי כפיים נדרשו להחסיר פת מפיהם. ייתכן שבימים הרי גורל להווייה המדינית, גם המוזות האינדיבידואליסטיות שותקות ולכן המובאה הנזכרת איננה רלבנטית כיום; אולם לדעתי יש בה כדי להדגים את הקשיים הטמונים בניסיון לכרוך אהדדי ליברטריאניזם עם הסגולה האזרחית הנדרשת להצלחת פרויקט מדינת הלאום היהודי – על כלל האתגרים שעוד נכוננו לו. אם נניח בצד את הריכוזיות ואת החזון הסוציאליסטי הנושבים בין שורותיו של בן-גוריון, נוכל לשמוע מהם הד של שפה אזרחית ייחודית שבקרבה נוכחת רוח הערבות ההדדית והמורשת היהודית העתיקה.

קהילייה: חתימה משותפת לטוב ציבורי

גישור אפשרי בין ליברליזם לבין לאומיות ותרבות יהודית נעוץ בדיון מחודש על מודל הקהילייה: דיון שהוחמץ בעבר בידי בן-גוריון וחבריו, ומוחמץ עתה בידי הימין הליברטריאני (הגם שלא רק על ידו). האם ניתן לבנות את הציבוריות הישראלית באותו מובן של קומונוולת או של "עדה"? התשובה לשאלה זו תלויה עמוקות באפשרות יצירתן של פלטפורמות שיח עמוק וכן בין מרכיבי החברה היהודית.

ציבור המעוניין לשמור על תחושה של חטיבה אנושית ופוליטית אחת, מבלי לבטל את מגוון נקודות המבט שבקרבו, נדרש למצב את מוסדותיו על בסיס הסכמות רחבות. לכן בקהילייה המדוברת, עיקרו של ההיבט הדמוקרטי אינו הכרעת הרוב כי אם הפן ההשתתפותי הפלורליסטי – זה הכולל נקודות מבט ליברליות, לאומיות ודתיות ומבליט את הצדדים השונים של התרבות המשותפת. הדגש בקהילייה זו יושם על השיח הפתוח שמקיימים ביניהם אזרחי המדינה, בתוך המוסדות הרשמיים ומחוץ להם.¹⁸ אומנם קהילייה חייבת מוסדות חזקים וחוק שוויוני וכללי, כדי ללכד את הציבור ולהוביל אותו יחד על אף חילוקי הדעות, אולם מן ההכרח שהמוסדות יושפעו משיח עמוק וכולל יותר על דבר יעדיה הערכיים של הקהילייה; לכן חשובה מאוד דרך הניהול של המחלוקות ולא רק ההכרעות בהן. יפים כאן דבריו של דניאל אלעזר על דמותה של הווייה ציבורית שאינה נופלת למלכודת ליברליזם אינדיבידואלי רדיקלי המצמצם את התווך הציבורי – אך גם אינה נהפכת למדינה ריכוזית בשירות אידיאולוגיה קולקטיבית:

התרבות הפוליטית של דמוקרטיה קומונלית מוכוונת לסוג של ריסון עצמי הנובע מקשרים רבי דורות פנימיים, שנצרכו כדי לשמר את הקהילה, כמו גם מהדגשת הדאגה לנתיב ההתקדמות

הרצוי בעבורה. על אף שהדבר מדגיש קונצנוס, הוא מפתח גם מחלוקות ערניות על הגדרת הקונצנוס... בכל מקרה, מצופה מהפרט להשתתף עם הקהילה בד בבד עם שמירת מקומו בתוכה. הקהילה עצמה נשענת לא רק על היסטוריה משותפת, אלא גם על נורמות משותפות.¹⁹

תנאי הכרחי נוסף לאפשרות הדיון בערכים משותפים הוא ריכוך הפערים ברמת החיים וההבדלים בסגנון החיים היוצרים ניתוק בין האזרחים עד שהם אינם חולקים מרחב משותף ודאגות משותפות. שירותים ציבוריים יעילים – משיטור וחינוך ועד פארקים עירוניים – הם פלטפורמות שימושיות בעבור מרבית האזרחים המאפשרות היכרות בלתי-אמצעית בין אנשים משכבות סוציאוקונומיות שונות.²⁰ בקצרה: מדינה המעוניינת לשמר תודעה של קהילייה מוכרחה לטפח תרבות פוליטית הסדרית ושירותים ציבוריים ברמה נאותה (לאו דווקא על ידי ניהולם הישיר). עמדה רפובליקנית-קהילתנית כזו, המצדדת במאמץ לצמצום פערים ובהשקעה בטובין ציבוריים, אינה מכניסה ראשה בוויכוח העקרוני על אודות הקשר בין המדינה לבין המשק או באשר למשקלן של זכויות עובדים מול זכות הקניין; ולפיכך עשויה היא להתקבל גם על דעתם של בעלי תפיסה ימנית כלכלית-חברתית.

מאמץ זה לאיזון וחתירה לתיקון באמצעות השיח הדמוקרטי נדרש לחול גם על התרבות הלאומית. במדינת לאום אין ראוי מלשלב את התרבות במוסדות הציבור, אלא שיש לפתוח את מושג "התרבות הלאומית" לדיון ציבורי שיציג כמה פרשנויות חלופיות שלה ודגשים שונים של היסודות המרכיבים אותה. בנקודה זו נוטים בעלי עמדה דתית לעזוב את הדיון; התרבות נתפסת בעיניהם כמושג מחולן של המסורת היהודית והם לא מוצאים בה עניין. לדברים הללו ראוי להוסיף ביושר כי המאמץ האינטלקטואלי שביקש לחשוף גרעין עומק תרבותי ולא דתי המונח בלב הלאומיות היהודית – מהסוג שנקטו משה הס, אחד העם, א"ד גורדון, מרטין בובר, אליעזר שביד ואחרים – לא התנחל בציבור היהודי, ונתפס למפרע כפרויקט אליטיסטי של טיפול אינסטרומנטלי במסורת שעיקר אותה מהקשרה הדתי האותנטי. מנגד, גם הקריאות לממש הבנה דתית צרה של המורשת היהודית וזכות להדים בלבבות מועטים. אם לא נמצא דרך אחרת למלא בתוכן את המושג תרבות לאומית, יאבד חזון הקהילייה היהודית את כוחו לטובת האינדיבידואליזם וכוחות השוק באותו אופן שבו הוא נרמס בידי פרויקט הממלכתיות.

עם קריסת מודל המדינה הבן-גוריוניסטי הריכוזי יש לבחון מחדש מהו החזון החיובי שבכוחו לשמש מצפן למדינת הלאום היהודית. את הפרדיגמות המתנגשות בשיח הציבורי מאפיין ייאוש מדגם הקהילייה הפוליטית, שהיה כאמור מסממניה המובהקים של היהדות במשך דורות. כך או כך, המהלך שנעשה כיום לחיזוק היסודות הליברליים, לצורך פירוק המונופולין החומרי והערכי הרווח במדינת ישראל בשטחים רבים, נדרש להימנע מאימוץ גרסאות של אינדיבידואליזם רדיקלי – מחמת הזיקה ללאומיות היהודית במובנה המלא שבכללו חתירה לקידום האינטרס הלאומי ומתן ביטוי לתרבות היהודית ברשות הרבים.

נוסף על כך, חוסנה של מדינת היהודים תלוי בשימורה של תחושת קהילייה – הן במישור הסמלי, הן בחוויית השותפות האזרחית, הן בעיצוב שיח ערכי על אודות מידות אזרחיות התובעות מכל אחד לחרוג מפרטיותו. אם נשכיל להביט אל מעבר לצורך בשימור הישגיה החומריים של מדינת ישראל – ברמה הלאומית והפרטית כאחת – ואם נבין את חשיבותה של דרך חדשה בכל הנוגע לניהול השיח היהודי הפנימי על אודות המסגרת הציבורית שלנו, ניווכח לדעת כי האתגר בחידושה של קהילייה יהודית כזאת עודנו ניצב לפנינו.

1. John Greville Agard Pocock, "Historical Introduction", *The Political Works of James Harrington*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, pp. 1–152.
2. דניאל י' אלעזר, "הברית כסוד המסורת המדינית היהודית", בתוך אלעזר (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים: ראובן מס, תשנ"א, עמ' 26–54.
3. ציינתי כאן רק כמה מן ההצעות הבולטות הרואות את היהדות כקהילייה פוליטית ומאפיינות בצורות שונות את הקהילייה כשיח דינמי בין יסודות שונים. הרב חיים הירשנזון עסק בין היתר ביחסי הציבור והחכמים. ראו יוסי טרנר, "סמכות העם וסמכות התורה בתפיסת המדינה של הרב חיים הירשנזון", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה ה-20, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 193–218. להרחבה על מודל שלושת הכתרים ראו דניאל י' אלעזר וסטיבארט א' כהן, *עדת בני ישראל: ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו*, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה והוצאת ראובן מס, תשנ"ו. על המתח המפרה והמשלים בין ערכי הקודש, הלאומיות והאוניברסליות בתפיסת הראי"ה קוק ראו בספרו *אורות*, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' ע–עב.
4. דוד בן-גוריון, *כוכבים ועפר: מאמרים מתוך שנתון הממשלה בהוצאת מרכז ההסברה*, רמת גן: מסדה, 1976, עמ' 45–46.
5. ראו אריה גרין, "ליברל לאומי בעידן מעמד", *השילוח*, 14 (2019), עמ' 83–102.
6. תיאודור הרצל, "יהדות: נאום בהתאחדות היהודית-האוסטרית, 7 בנובמבר 1896", *נאומים ומאמרים ציוניים: חלק א (1895–1899)*, ירושלים: הספרייה הציונית, תשל"ו, עמ' 39.
7. דוד בן-גוריון, *חזון ודרך*, תל אביב: הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1962, כרך ד, עמ' 161–162.
8. שם, כרך ג, עמ' 66–67.
9. ראו ידידיה שטרן, "ממלכתיות בעת הזאת", *השילוח*, 20 (2020), עמ' 111–144.
10. רפאל מינס, "נשיאת נשק היא זכות בסיסית, לא פריבילגיה", *מידה*, 3.3.2018.
11. ראו גדעון חזן, *יסודות רפובליקניים בהגותם של הוגים ומנהיגים ציוניים בולטים*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2017, חטיבה ראשונה.
12. *משנה תורה*, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכה ג. המושג "קהל" הוא כמובן ביטוי לציבור יהודי מאורגן החי לאור המצוות והתקנות הדואגות לעניים.
13. במדבר ל"ב, ו.
14. שופטים ה', טז.
15. דברים ה', יג.
16. זאב ז'בוטינסקי, *בדרך למדינה*, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי הוצאת ספרים, תשי"ג, עמ' 208–209.
17. דוד בן-גוריון, "אבטלה ופיתוח", *חזון ודרך*, כרך ד, עמ' 215. הדברים נאמרו במליאת הכנסת ב' במאי 1953.
18. Hanna Arendt, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969, pp. 66–67.
19. Daniel J. Elazar, *The Covenant Tradition in Politics, Volume III: Covenant & Constitutionalism*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, pp. 190–191.
20. Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012, pp. 118–122.