

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 46, תשרי תשפ"ז – ספטמבר 2026

רואה אור בירושלים



השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך ראשי: שגיא ברמק

עורך מייסד: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: ליאת נטוביץ-קושיצקי, יובל סימן-טוב, מתנאל בראלי

מנהל מערכת: שחר מהדב

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עימוד ועיצוב: מוטי אלכסנדרוביץ

עיצוב ראשוני: נריה צור, סטודיו דוב אברמסון

דפוס: דפוס העיר העתיקה בע"מ

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



המעוניינים לכתוב ל'השילוח' מוזמנים להעלות את מאמרים המוצע לאתר השילוח, בסעיף "הגשת מאמרים לשיפוט" שבתפריט מימין. מאמרים שיתקבלו לפרסום ימנו 8,000 מילה לכל היותר (ומאמרי ביקורת – לא יותר מ-3,000). מאמרים המתקבלים לפרסום מזכים את כותביהם בתשלום.

השילוח

39 שוק של איזונים ובלמים • אורן רובין

המערכת המפלגתית היא זירת תחרות ותמריצים היוצרת איזונים ובלמים לשלטון

61 מעבר לניטרליות של השמרנות המשפטית • יצחק מור

האוריגניזם האמריקני ביקש לרסן את השופטים – והתגלה לשמרנים כרוה מדי

91 המבחן הגדול: בינה מלאכותית, המגזר הציבורי וכלכלת ישראל • אריק קליינשטיין

יכולתה של הבינ"מ להבטיח שישראל לא תפגר תלויה בקובעי המדיניות

114 קליפה ריקה: החינוך לערכים והדרך לתיקונו • נועה רויכמן

הקצנת ערכי החירות והשוויון עד אבסורד עקרה מהחינוך את המהות ואת הזהות

134 שוויון על גבן של הלוחמות • שפרה מישלוב

הביטחון הלאומי, הזכות לבריאות וחופש הדת חשובים מהשוויון המוחלט

155 שיר ושבר: על ההחמצה בשירת העת • צוריאל אסף

שירת המלחמה מצטמצמת לצעקה ובורחת מתפקידה החברתי, התרבותי והרגשי

171 שווקים ומוסר • ג'יי־אר קלארק ודווייט ר' לי

הבנת המוסר כעניין של הקרבה מסתירה את המוסריות המועילה שביושר ובהתחשבות

בארבע עיניים

191 עליונות המטאפיזי, הכרחיות המטאפורי • מתן חסידיס

מפגש באי סקאי עם הפילוסוף איאן מקגילכריסט, מנושאי דברה של הרוחניות במערב

קלאסיקה

208 ארנדט על אייכמן: דו"ח על הפרוורסיות של הברק • נורמן פודהורץ

עקמומיות אינטלקטואלית והתאכזרות לקורבנות: תגובה מוקדמת ל'אייכמן בירושלים'

ביקורת

227 מנוס מחירות חיובית • אלון שלו

הליברליזם השעה אמיתות יסוד. כך שיחותיו של ישעיה ברלין הוא הזדמנות לדבר על זה

241 אָפּוס מאָפּס • עמית ברץ

באודיסיאה של כריסטופר נולאן אין מקום ליופי, לתשוקה, לצחוק, כלומר להומרוס

דעות: מיכאל שראל מדובב את סוקרטס 5 | נמרוד דגני מכין תיק פעולה לשביתת מורים 9 | אלידן אוהיון מישיר
מבט לסכנה הסונית 12 | שבות רענן משועת לאחדות ציונית 15 | רוני מרטן מזהה את מקור העומס בבתי המשפט 18
ג'ון קוקרן מזכיר את חשיבותה של הצמיחה 22 ודני רובין מציע לפתוח את הפתק 28
תגובות 31 | קריאה ראשונה 250 | קריאה שנייה של אריק גלסנר בגרשון שופמן 265 | שיחה עולמית 273



מיכאל שראל

הכלכלן וההמון

מה היה אומר סוקרטס על הבטחות בחירות, אוריינות הבוחר והדרך לחנך לשיקול דעת? דיאלוג דמיוני

דוגמה. כלכלן ופופוליסט שיתחרו בפני האזרחים, הרי הם כרופא ואופה עוגות המתחרים בפני ילדים על ליבם; הכלכלן יאמר: "התרגלתם לרמת הוצאות שהמשק אינו יכול לממן לאורך זמן. לכן נדרשות רפורמות כואבות: צמצום בצריכה, קיצוץ בהטבות מסוימות, עמידה בקשיים בטווח הקצר – כדי לשמור על שגשוג בעתיד". אך הפופוליסט יאמר: "הבליים. האם אינכם עמלים בכל יום כדי שתוכלו לרכוש את הדרוש לכם ולמשפחותיכם? האם בהטבות המעטות שלכם לא זכיתם ביושרה? הכלכלן מבקש לשלול מכם את מה שמגיע לכם; אני, לעומתו, אפחית את החשבונות ואעלה את השכר. אטיל את הנטל על העשירים – ואעניק לכם הקלה מיידית". ענה לי,

סוקרטס: אמור לי אפוא: כאשר האזרחים מתכנסים לפני הבחירות ועליהם להחליט איזו מדיניות כלכלית תנחה את המדינה, מי ראוי לשכנע אותם – הבקיא בתורת הכלכלה, או המצטיין בכיבוש לב הקהל?

קליקלס: בוודאי, סוקרטס, זה שמסוגל להניע את ההמון – מפני שהוא נותן לו את מבוקשו.

סוקרטס: האם די בכך שאדם נותן לאחרים את מבוקשם כדי לומר שהוא פועל לטובתם?

קליקלס: מדוע לא? הרי הוא נותן להם את מה שהם רוצים.

סוקרטס: אם כך, הבה נבחן זאת באמצעות

קליקלס: מי מהם יראה חכם יותר בעיני ההמון?

קליקלס: בוודאי הפופוליסט.

סוקרטס: ואם ההמון אינו מבין בכלכלה, האם לא ישפוט את הכלכלן כפי שהיו שופטים הילדים את הרופא?

קליקלס: למה כוונתך, סוקרטס?

סוקרטס: דמיון שהפופוליסט יאשים את הכלכלן בפני הבוחרים כך: "אזרחים יקרים, ראו מה איש זה עשה לכם. הוא העלה את המיסים שלכם, קיצץ בסובסידיות שלכם והקפיא את שכרכם. הוא גוזל מכם את ההנאות שאתם רגילים אליהן. הוא מדבר תמיד על משמעת, ריסון ואחריות; אך האם אי פעם העניק לכם הקלה?" הכלכלן, לעומת זאת, ישיב לו כך: "אכן, עשיתי את כל הדברים הללו. אך לא עשיתי אותם כדי להזיק לכם, אלא משום שהכלכלה, בדיוק כמו הגוף, זקוקה לעיתים לתרופה מרה כדי להירפא". אמור לי אתה: איזה סיכוי יש לאדם כזה בפני הבוחרים?

קליקלס: סיכוי קלוש, סוקרטס.

סוקרטס: אכן. שכן ההמון אינו שואל: מה נכון? אלא: מה נעים? וכך הפוליטיקאי המיומן בשכנוע ההמון אינו זקוק לידע בכלכלה, אלא רק להיראות מבין יותר מאלה שבאמת מבינים.

קליקלס: אם כך, סוקרטס, אתה טוען שהפוליטיקה הפכה לחנופה?

סוקרטס: לא הפוליטיקה עצמה, אלא סוג מסוים שלה: פוליטיקה שאינה מונחית בידי ידע; פוליטיקה שאינה מבקשת את טובת האזרחים, אלא את אישורם. כשם

שאפיית עוגות מחקה את הרפואה בעוד היא דואגת רק להנאה, כך הפופוליות מחקה מדינאות בעוד היא דואגת רק לפופולריות. אך אל תטעה, קליקלס. אין פירוש הדבר שכל מדיניות פופולרית היא פסולה. לעיתים דווקא מדיניות נכונה, שמגבירה תחרות, שוברת כוח מונופוליסטי ומיטיבה עם הצרכנים, זוכה לתמיכה רחבה. היא עלולה אף להיות מוכתרת בידי בעלי עניין כ"פופוליסטית" דווקא משום שהיא פוגעת בכוחם. אולם השאלה האמיתית איננה אם מדיניות אהודה על הציבור, אלא אם היא נשענת על שיקול הדעת הראוי.

קליקלס: ומהו אפוא תפקידו של הכלכלן לפי דעתך, סוקרטס?

סוקרטס: תפקידו של הכלכלן מזכיר את זה של רופא. לא להנעים, אלא לרפא. לא להבטיח הנאה, אלא להבטיח רווחה ארוכת טווח. ומשום כך שונאים אותו, שכן אנשים מקבלים בשמחה את מי שמבטיח להם הנאה, אך מתקוממים על מי שרושם להם משמעת.

קליקלס: אם כך, המדינאי האמיתי כמעט תמיד יפסיד בבחירות לפי דברך, סוקרטס?

סוקרטס: ייתכן מאוד, שכן ההמון מעדיף לעיתים קרובות שקר נעים על אמת בלתי נעימה. וכך, מי שמבקש באמת את טובת הציבור עלול להפסיד בבחירות למי שאומר לאנשים את מה שהם רוצים לשמוע.

קליקלס: אתה מצייר תמונה די קודרת של הדמוקרטיה, סוקרטס.

סוקרטס: לא בהכרח, קליקלס. רק זאת: בכל מקום שבו השכנוע מופרד מן הידע, החנפן גובר על המומחה. והמדינה, כמו חולה



שהציבור בוחר במדיניות שגויה; הסכנה עמוקה יותר: כאשר בני אדם מתרגלים להעדיף את הנעים על פני הטוב, אופיו של המשטר עצמו מתחיל להתעוות. שהרי מדינה אינה מתקלקלת רק כאשר החלטותיה שגויות – אלא כאשר אורחיה חדלים לרצות את מה שטוב באמת.

קליקלס: אם כן, האם היית מחנך את הבוחרים במדע הכלכלה?

סוקרטס: לא רק בכלכלה, שהרי הכלכלה אינה אלא דוגמה אחת מגוון רבות לחוכמות ומדעים הדרושים למדינה. הייתי מחנכם בשיקול דעת, כך שבכל עניין ציבורי, ישאלו לא "מה אוכל להרוויח מכך מייד?" אלא: "מה יהיו ההשלכות של צעד כזה או אחר, ומה המחיר שישולם מאוחר יותר?" המדינה מתחילה את קלקולה כאשר אנשים מפסיקים לשאול את השאלה השנייה.

קליקלס: אבל פוליטיקאים חושבים לטווח של חודשים, סוקרטס. אזרחים חושבים במונחים של שבועות. ואם כן, מי יחשוב בשנים?

סוקרטס: שאלה מצוינת, קליקלס. אמור לי אתה: האם לדעתך שופט צריך להיות מתוגמל על כך שהוא משביע את רצון הנאשם?

קליקלס: ודאי שלא, סוקרטס.

סוקרטס: והאם נגיד בנק מרכזי צריך להיות מתוגמל על יצירת אופוריה זמנית בערב בחירות?

קליקלס: מובן שלא.

סוקרטס: אם כן, ייתכן שישנם תחומים שבהם ראוי ליצור מנגנונים שיקשו על

הדוחה את הרופא ובוחר באופה העוגות, עשויה לחוש הקלה לרגע, אך לחלות בסופו של דבר.

קליקלס: טוב ויפה, סוקרטס. אני מודה בכך: ההמון מעדיף לעיתים את הפוליטיקאי המציע הקלה רגעית על פני הכלכלן המטיף לריסון. אך מה נובע מכך? ודאי אינך מתכוון לומר שדעת הקהל עצמה היא האויב. או שמא היית מעדיף שהמומחים ישלטו והאזרחים ישתקו?

סוקרטס: כלל לא, קליקלס. אינני מתנגד לכך שהעם ימשול בעצמו, אלא רק לכך שהאזרחים מחונכים ורגילים לבקש הנאה במקום אמת חסרת פשרות. שהרי יש הבדל בין ממשל עצמי לבין הונאה עצמית קולקטיבית.

קליקלס: ומי ילמד אותם אחרת? הרי כל מערכת בחירות מתגמלת את מי שמבטיח יותר ודורש פחות.

סוקרטס: אתה מדבר כאילו היה זה חוק טבע. אך אמור לי זאת, קליקלס: אם ילדים דורשים ממתקים ללא הרף, האם נסיק מכך שממתקים צריכים להכתיב את תזונתם?

קליקלס: ודאי שלא, סוקרטס!

סוקרטס: ומדוע?

קליקלס: מפני שילדים עדיין אינם מבינים מה מועיל להם.

סוקרטס: אם כן, אולי גם אזרחים צריכים ללמוד להבחין בין מה שנעים לבין מה שמועיל. שהרי האשמה אינה רק בפוליטיקאי המחניף לציבור, אלא גם בציבור שמעולם לא חונך לשפוט היטב.

ראה נא, קליקלס. אין הסכנה טמונה רק בכך

הציבור רוצה עכשיו?" פוליטיקאי כזה משועבד לדעת הקהל. אך לא כל רצון ציבורי הוא פסול; לעיתים הציבור מבקש דבר מה ראוי וצודק. ממילא, הסכנה איננה במדיניות מעצם כך שהיא פופולרית, אלא כאשר הפופולריות עצמה נעשית הקריטריון היחיד. פוליטיקאי טוב יותר שואל: "מה הציבור צריך להבין מחר?" המדינאי האמיתי מעצב את דעת הקהל.

קליקלס: אבל זה דורש זמן רב, סוקרטס!

סוקרטס: כמובן. וכי חשבת שהרופא מרפא את החולה בכך שישאל אותו איזה טיפול מועדף עליו?

קליקלס: אמור לי אתה, סוקרטס. אם אתה היית מתכנן את המדינה, כיצד היית מגן עליה מפני פופוליסטים?

סוקרטס: ראה נא, קליקלס. לו הייתי אני מתכנן את המדינה, הייתי מתחיל בשלושה צעדים. ראשית, הייתי בונה מנגנונים שיבטיחו כי החלטות ציבוריות תישקלנה גם לאור ידע מקצועי ושיקולים ארוכי טווח. בה בעת הייתי מקפיד שמוסדות כאלה לא יצברו כוח פוליטי בלתי מרוסן, ושיישארו כפופים לביקורת ציבורית. שנית, הייתי דורש פירוט מעשי על כל הבטחה פוליטית. כאשר פוליטיקאי יגיד: "אוריד מיסים ואגדיל הוצאות", מישו יהיה חייב לשאול אותו: "באילו אמצעים?" שלישית, הייתי מוקיר מנהיגים שמעזים לומר אמיתות לא נעימות; מדינה נשחתת כשהפנות נעשית יקרה מדי מבחינה פוליטית.

קליקלס: אתה מבקש אפוא מהאזרחים להעריך את מי שמונע מהם הנאה. וזה נראה בלתי אפשרי, סוקרטס.

החלטות קצרות טווח המונעות מלחץ ציבורי רגעי. אך יש להזהר גם מן הכיוון השני: מוסדות שניתנת להם עוצמה רבה מדי עלולים להפוך בעצמם לשחקנים פוליטיים מבלי לשאת באחריות הציבורית הנלווית לכך.

קליקלס: כעת אתה מדבר על הגבלת הבחירה הדמוקרטית.

סוקרטס: לא. אינני מדבר על שלילת כוחו של הציבור, אלא על יצירת איזונים שימנעו מהחלטות רגעיות לעקוף שיקול דעת רציני. גם איזונים כאלה עצמם חייבים להישמר בזהירות, כדי שלא יהפכו למוקדי כוח בלתי מבוקרים. חשוב שוב על הרפואה. איננו מצביעים מדי שבוע על השאלה אם אנטיביוטיקה צריכה לטפל בזיהום, ואיננו עורכים משאל עם על חוקי הפיזיקה. אבל משום מה, כשמדובר בתקציב, בחוב, באינפלציה, בפנסיות, בדיוור או בפריזון, כולם מניחים שתשוקה מיידית היא מדריך מספק. וזה מוזר.

קליקלס: ועדיין, הפוליטיקאי שיתעלם מרצון הציבור יפסיד בבחירות. כיצד, אם כן, יוכל להגיע לשלטון המדינאי המבקש לרסן את דעת הקהל והלחץ הציבורי?

סוקרטס: ובכן, קליקלס, ייתכן שהמדינאי האמיתי חייב לעשות דבר קשה יותר מלנצח בבחירות.

קליקלס: ומה יכול להיות קשה מזה?

סוקרטס: להכין את האזרחים ולחנכם כך שירצו דברים טובים יותר.

קליקלס: אינני מבין זאת, סוקרטס.

סוקרטס: ראה נא, קליקלס. הפוליטיקאי הגרוע שואל שאלה אחת בלבד: "מה



אינם חשובים. אפשר לשכנע אזרחים שגשוג אינו דורש הקרבה. אפשר לשכנע עם שלם שאפשר לבטל את חוקי הכלכלה באמצעות סיסמאות. אבל את המציאות אי אפשר לשכנע, והכלכלה, בדיוק כמו הגוף, מצייתת למציאות – ולא לנאומי הפוליטיקאים.

מבוסס על:

אפלטון, "גורגיאס".

Jessica Moss, "The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's Gorgias", *Ancient Philosophy* 27 (2007)

סוקרטס: לא בלתי אפשרי, אלא קשה. זכור זאת, קליקלס: הרופא ואופה העוגות אינם מתחרים רק על לב הילדים, אלא על עיצוב התשוקה שלהם עצמה. אם האזרחים ילמדו לאהוב רק מתיקות, אופה העוגות תמיד ישלוט. אך אם ילמדו להעריך בריאות, גם תרופה מרה תתקבל בברכה.

קליקלס: ומה אם יסרבו ללמוד?

סוקרטס: אז תגלה המדינה את מה שכל חולה מגלה לבסוף: המציאות אדישה לשכנוע. אפשר לשכנע בוחרים שגירעונות

ד"ר מיכאל שראל הוא ראש פורום קהלת לכלכלה. בעבר היה הכלכלן הראשי במשרד האוצר.

נמרוד דגני

כך נצלח את שביתת ארגוני המורים

ביזור מערכת החינוך הכרחי, ושביתת מורים לסיכולו – בלתי נמנעת. היערכות נכונה מבעוד מועד תאפשר לממשלה לשמור על רציפות חינוכית ועל תפקודו של המשק

את מערכת החינוך אי אפשר לתקן באמצעות טלאי נוסף. היא זקוקה לפירוק ולהרכבה מחדש. מכוני מחקר שונים ותנועות ציבוריות כגון קרן ברל כצנלסון, פנימה, עוף החול, מרכז מנור, ישראל 2050, תנועה ישראלית, האינטרס שלנו ופורום קהלת מציעים כולם, בהבדלים כאלה ואחרים, להעביר סמכויות, תקציבים ואחריות מן המטה הריכוזי לרשויות, לרשתות ולבתי הספר.

מצבה הרעוע של מערכת החינוך ידוע לכול. הישגים נמוכים, פערים עמוקים, מחסור כרוני במורים ובגננות וקושי מתמשך לספק מענה יציב בחינוך המיוחד – כל אלה נדונו בהרחבה גם מעל דפי כתב עת זה. אין מדובר במחסור בכסף. תקציב משרד החינוך גדל פי ארבעה בשני העשורים האחרונים, וכיום מוקצה למשרד אחד מכל שבעה שקלים בתקציב המדינה בקירוב. למרות ההשקעה הכספית, הבעיות היסודיות נותרו בעינן.

הבעיה היא שכמעט כל התוכניות עוסקות בשלב ה"בינוי" ומתעלמות מעבודת ה"פינוי" הנדרשת. הן מתארות כיצד תיראה המערכת ביום שלאחר הרפורמה, אך אינן משיבות על השאלה הקשה באמת: כיצד מגיעים אל היום הזה? איך מבצעת ממשלה שינוי מבני כאשר הגוף שיושפע ממנו מסוגל להשבית את מערכת החינוך, לשבש את המשק ולהפעיל לחץ ישיר על מיליוני הורים וילדים?

מערכת החינוך של 2026 מזכירה במובנים מסוימים את מערכת הבריאות ערב חוק ביטוח בריאות ממלכתי. ועדה מקצועית בראשות שושנה נתניהו הגישה את המלצותיה בשנת 1990 והחוק התקבל בכנסת בקיץ 1994. אך הידע המקצועי לא הספיק. נדרש אז מאבק פוליטי חריף, ובמרכזו נכונותו של חיים רמון לסכן את מעמדו, לעזוב את תפקידו כשר הבריאות, להתמודד על הנהגת ההסתדרות ולשנות מבפנים אחד ממוקדי הכוח החזקים במדינה. הרפורמה נולדה לא רק משום שהייתה נכונה, אלא משום שנמצא מי שהיה מוכן לשלם את מחירה הפוליטי.

שלא כמו במקרה חיים רמון, שרי החינוך לדורותיהם העדיפו להוסיף תוכניות ומשאבים בתוך המבנה הקיים, במקום לעצב מחדש את המערכת, וזאת למרות התובנות שסיפק דו"ח דברת. הסיבה ברורה. רפורמה מבנית תפגע בכוחה המוסדי של הסתדרות המורים. ארגון המתנגד להרחבה קטנה של חוזים אישיים כיום צפוי לבטח להתנגד למהלך המעביר את העסקתם של מעל 180 אלף עובדי הוראה ממשרד החינוך לגופים מפעילים בשטח בעתיד. על הממשלה העתידית לקיים משא ומתן

בתום לב ולחתור להסכמות, אך יהיה זה חוסר אחריות לבנות את הרפורמה על בסיס ההנחה שהסכמת ההסתדרות אכן תינתן. הסיכוי לכך אפסי.

רפורמות מבניות גדולות בתחומים הנשלטים בידי "ועדי השאלטר" החזקים בישראל הושגו לא פעם באמצעות רכישת הסכמה יקרה. בחברת החשמל ובנמלים נלוו לשינויים חבילות פרישה נדיבות במיוחד. בחברת החשמל דווחה עלות ממוצעת של כ-1.3-1.5 מיליון שקלים לעובד שפרש, בנמל חיפה הוערכה העלות בכ-2.5-2.7 מיליון שקלים לעובד, ובנמל אשדוד הגיע הסכום בפועל לכ-3.3 מיליון שקלים. כלומר, סדר הגודל היה סביב שני מיליון שקלים לעובד ואף יותר.

אפשר לשלם סכומים כאלה כאשר מדובר במאות או באלפים בודדים של עובדים, אך אי אפשר להעתיק את המודל למערכת החינוך. תשלום של שני מיליון שקלים לכל אחד מ-180 אלף עובדי ההוראה יגיע ל-360 מיליארד שקלים. אפילו "קניית" הסכמה של 50 אלף עובדים בלבד תעלה לציבור כ-100 מיליארד שקלים. אין תרחיש תקציבי סביר שבו מדינת ישראל, בוודאי במצבה הנוכחי, יכולה לרכוש כך את הסכמתה של הסתדרות המורים.

תיק שביתה

ביוני האחרון התקיים בכנסת כנס חירום שעסק בפינוי-בינוי של מערכת החינוך, בהובלת חברי הכנסת משה (קינלי) טור-פז ודן אילוז ובשיתוף תנועת עלינו, עוף החול וארגונים נוספים. בכנס הושק "תיק השביתה" המציג לראשונה כיצד לנהל את שלב ה"פינוי" של מערכת החינוך.



בהוראה, כיוון שתומכי החינוך אינם אמורים להחליף מורים. מטרת המתווה צנועה אך חיונית: לפתוח את המוסדות, להעניק לילדים מסגרת בטוחה ויציבה ככל האפשר, לקיים פעילות חינוכית בלתי-פורמלית ולאפשר להורים להמשיך לעבוד.

המאמץ השני הוא הפעלת מערך למידה מרחוק, בעיקר לתלמידי חטיבות הביניים ובמקרים מתאימים גם לתלמידי היסודי. משרד החינוך יכין מראש אתר ובו שיעורים מצולמים, משימות וכלי למידה עצמאיים המאפשרים לתלמידים להתקדם בחומר באופן אישי ובקצב המתאים. האתר ירכז את כלל מקצועות הלימוד ויהווה בהמשך תשתית שתעמוד לרשות המשרד ומערכת החינוך כולה. שוב, אין מדובר בתחליף מלא לבית הספר, אלא בשכבת הגנה נוספת מפני אובדן מוחלט של הרצף ושגרת הלימודים.

המאמץ השלישי הוא תמיכה ישירה במשפחות. הביטוח הלאומי ישלם אוטומטית מענקי השגחה להורים הזכאים. המענקים יממנו מענה משלים ויצמצמו את הפגיעה במשפחות ובמשק במקרים שבהם המסגרות לא יפעלו במלואן. מורה שובת לא יהיה זכאי למענק, שהרי הוא נועד לפצות הורים על השבתת המערכת.

המאמץ הרביעי הוא שינוי מאזן התמריצים. הממשלה תנכה שכר מלא בגין ימי שביתה, החל מן היום הראשון, ותתחייב מראש שלא להשיבו במסגרת הסכם עתידי. העיקרון צריך להיות פשוט: שכר משולם תמורת עבודה. הכספים שייחסכו ישמשו למימון המסגרות החלופיות, מערכי הלמידה ומענקי ההשגחה. מנגנוני הרציפות, המענקים והתקצוב המוצעים מפורטים בהחלטת הממשלה ובנספחים שבתיק.

נקודת המוצא של התיק פשוטה: שביתה איננה תקלה חיצונית לרפורמה, אלא תרחיש צפוי בתוכה. לכן אין לתכנן תחילה את השינוי ורק אחר כך לשאול כיצד להתמודד עם ההתנגדות. את הרפורמה ואת ההיערכות לשביתה יש לבנות כמערכה ממשלתית אחת – פוליטית, משפטית, תקציבית, תפעולית וציבורית.

ממשלה רצינית תתחיל בהשגת מנדט. היא תציג לציבור מראש לא רק את הבטחת השינוי, אלא גם את מחירו הצפוי. לאחר הבחירות היא תעגן את הרפורמה בהסכמים הקואליציוניים ובתקציב המדינה, ותגדיר אותה כפרויקט לאומי המחייב את ראש הממשלה, שר האוצר ושר החינוך גם יחד. במקביל יוקם מטה בין-משרדי שיכין את התשתית המשפטית, התקציבית והתפעולית וינהל משא ומתן עם הסתדרות המורים.

המשא ומתן יתנהל כאשר לממשלה יש חלופה ממשית. זהו עיקרו של תיק השביתה: שלילת האפשרות שהשבתת בתי הספר והגנים תכריע את המערכה מול הממשלה בתוך ימים. המענה הממשלתי לשביתה נועד להבטיח רציפות חינוכית לתלמידים ולשמור על תפקודו של המשק. לשם כך נדרשים ארבעה מאמצים משלימים.

המאמץ הראשון הוא הפעלת המסגרות החינוכיות במהלך השביתה. הרשויות המקומיות יתוקצבו להפעיל את בתי הספר והגנים באמצעות תומכי חינוך, גמלאי הוראה ואנשי חינוך שאינם שובתים, במתכונת הדומה לבתי הספר של החופש והחגים. הכוונה היא לשמור על המסגרות פתוחות, תוך שמירה על הכיתות הקיימות. לא תתקיים למידה רגילה. אין מדובר

השילוב בין המרכיבים הללו אינו מבטל את מחיר השביתה. ילדים, הורים ומורים ייפגעו, והמערכת החלופית לא תוכל לספק מענה מלא. אך הוא מעניק לממשלה דבר שמעולם לא היה לה מול הסתדרות המורים: אורך נשימה. הוא מאפשר לה לנהל משא ומתן בלי לקרוס מיד תחת הלחץ הציבורי, ומבהיר כי שביתה אינה כלי המסוגל לבטל כל החלטה דמוקרטית. במקביל, יציאה לשביתה תעביר את הלחץ לצד המורים שלא יקבלו שכר.

תיק השביתה מתרגם את התפיסה הזאת למדריך פעולה: נוסח להסכם קואליציוני, החלטת ממשלה לשמירה על רציפות חינוכית, חוזר מנכ"ל, מפתח תקציבי, אסטרטגיה משפטית, בניית שותפויות ותוכנית לניהול השיח הציבורי. הממשלה

תיערך משפטית ותכין את המגנונים המתאים בביטוח הלאומי. משרד החינוך ייערך להפקת והפעלת תכני למידה מקוונים ולתקצוב הרשויות המקומיות. הרשויות המקומיות יגייסו כוח אדם וייערכו לאתגר התפעולי. כלל פעולות אלו מאורגנות בתיק השביתה לכדי תוכנית עבודה מסודרת, עם לוח זמנים מפורט.

הדרך הטובה ביותר למנוע שביתה היא להבהיר מראש שהיא לא תוכל להכריע את הממשלה. ממשלה שתיערך ברצינות עשויה דווקא להגדיל את הסיכוי להסכמות, משום שהמשא ומתן לא יתנהל עוד תחת איום חד-צדדי. ממשלה שלא תיערך כראוי תיאלץ כבעבר לבחור בין כניעה מהירה לבין כאוס בלתי נשלט ותשלום מחירים אדירים ללא תמורה ממשית.

נמרוד דגני הוא ממובילי תנועת 'עלינו – הנכדים המייסדים'.

אלירן אוהיון

להביט למציאות בעיניים

טבעת אש סונית קטלנית מתהדקת סביבנו ואנו מתכחשים, מתכתשים, ומתעקשים להוכיח שאיננו מסוגלים ללמוד מההיסטוריה

לבדה; מדינה בת ח"י שנים שמצאה את עצמה אובדת עצות. יצחק רבין, הרמטכ"ל דאז, התראיין לשבועון 'במחנה' ודרש לפעול "נגד מבצעי החבלות ונגד השלטון התומך בחבלות", בהתכוונן לשלטון הסורי. הדברים זיכוהו בנויפה מראש הממשלה לוי אשכול. הלה הסתפק בהוקעת פשעיה של

דפוס הפעולה של חדירת מחבלים ליישובים סמוכי גבול ורצח אוכלוסייה אזרחית איננו חדש בתולדות ישראל. אפשר לומר שהוא מלווה את המדינה מראשיתה. יותר מארבעים פשיטות מהסוג הזה – שעליהן נטלו אחריות לא פחות מ-26 קבוצות מחבלים – התרחשו בשנת 1966



למשל, אילו היינו שפויים, היינו עסוקים כולנו במפגש האחרון בין נשיא ארה"ב ונשיא טורקיה, ובפרט באמירה אחת שנאמרה קבל עם ומצלמה מפיו של האיש החזק בעולם. טראמפ הצהיר שהוא זה שבלם הצטרפות של טורקיה למלחמה נגד ישראל: "אני מחבב את הנשיא ארדואן. הוא פרס בפני את השטיח האדום. הוא אדם נהדר... הוא היה יכול להצטרף למלחמה, כי הוא לא ממש אוהב את ישראל... אבל בזכותי הוא לא עשה זאת. וזו מעצמה צבאית. מיליוני חיילים. טורקיה חזקה מאוד. יש לה הרבה מהציד הטוב ביותר שלנו. הם גם מנסים להשיג מטוסי F-35. אבל הוא לא נכנס למלחמה. הוא רצה. הוא היה נכנס. אלמלא אני, הוא היה נכנס – והוא היה עם הצד השני".

אני זוכר את הימים שבהם הסבירו לנו שהאיראנים לא דומים לערבים, ושאותם צריך לקחת ברצינות תהומית. ובכן, הטורקים לא דומים לשום דבר שהתמודדנו איתו עד כה. חיל האוויר והצי הטורקיים מתקדמים בהרבה מאלה של איראן. איראן מטיסה מטוסי קרב מיושנים מתקופת השאה. טורקיה מחזיקה בצי מטוסי F-16 גדול ומודרני, ומפתחת מטוס קרב עצמאי מדור חמישי (ה-Kaan). תעשיית המל"טים הטורקית נחשבת למובילה עולמית מבחינת רמת דיוק ושילוב בלחימה קונבנציונלית. טורקיה אף מחזיקה בצבא השני בגודלו בברית נאט"ו (אחרי ארה"ב). המשמעות היא אימונים משותפים ברמה הגבוהה ביותר, גישה למודיעין מערבי ותאימות למערכות הלחימה המתקדמות בעולם. כל זה נשען על תקציב ביטחון גבוה פי כמה מזה האיראני; מה גם שהכלכלה

סוריה במועצת הביטחון של האו"ם (הוקעה שכשלה בשל וטו סובייטי). על רקע הדברים הזהיר ראש הממשלה הסורי: "לא נשלים עם עצירת המהפכה הפלסטינית... נעלה את האזור באש, וכל תזווה ישראלית תסתיים בקבורה סופית של ישראל".

האמריקנים, שהתבוננו ממרחק וניסו להבין אם ישנה סכנה ממשית למלחמה אזורית במזרח התיכון, נשאו עיניהם אל מצרים. "נאצר עשוי לגנות בחריפות את הישראלים, אך אנו מאמינים כי אין סיכוי של ממש שהוא יתקוף את ישראל או יתגרה בה בעתיד הנראה לעין", נכתב בהערכה שחיברה מחלקת המדינה בעבור הנשיא ג'ונסון. באותה עת הורה נאצר לחדש את המגעים החשאיים עם ישראל, לראשונה מאז משבר סואץ, אך במקביל הציע לסורים ברית הגנה הדדית, שהחלה להתרקם באוקטובר 1966, עם ביקור משלחת צבאית בדמשק. "אני משוכנע שאנו מתקדמים בצעדים איתנים ומהירים להשגת המטרה המשותפת – חיסול ישראל", הכריז ראש המשלחת, גנרל סעד עלי עאמר. חודשים לאחר מכן כבר עמדה מדינת ישראל בפני איום קיומי.

אומות שעומדות בפני איום קיומי בדרך כלל אינן מבינות זאת עד שהאיום נעשה מוחשי. קשה להבין את מה שאינו נראה בעין ואינו נשמע באוזן. בחינת קורותינו מעידה כי אצלנו גם זה לא מספיק. פעם אחר פעם מראה העיניים היה ברור, והדיבור (גם אם בשפות אחרות) נשמע היטב – אלא שאנו סירבנו לראות וסירבנו לשמוע. גם זאת אפשר להבין: אנשים רוצים לשמור על שפיותם ולחיות את חייהם. הבעיה היא שהתעלמות מסכנה היא דבר לא שפוי בפני עצמו.

הטורקית אינה נתונה לסנקציות בין-לאומיות משתקות, ויכולה לרכוש ולייצר נשק מתקדם בקצב גבוה.

עד שיהיה מה שיהיה (ולי אין ספק שיהיה), חשוב לעצור ולהביט ממעוף הציפור על המתרחש: לאחר עשרות שנות מלחמה על עצם קיומנו, שבהן ניסו להסביר לנו שהסכסוך בינינו לבין הערבים טריטוריאלי, באים השיעים מטהרן והאחים המוסלמים מאיסטנבול וממחישים מעבר לכל ספק שהסכסוך נשען על מרכיב דתי מוסלמי. שבועיים לאחר טבח 7 באוקטובר נאם ארדואן בפני הפרלמנט וקבע כי "חמאס אינו ארגון טרור, אלא מוג'אדין" – דהיינו לוחמים מוסלמים הרואים עצמם כמי שיוצאים למלחמת מצווה או למאבק מזוין למען הגנת האסלאם, שחרור אדמות מוסלמיות, או החלת חוקי השריעה.

ההיבט המוסלמי הזה נעשה דומיננטי במיוחד לא רק בדיבורים, אלא גם במעשים. לאחרונה נחתמה ברית הגנה משולשת בין סעודיה, טורקיה ופקיסטן, ואת משמעותה הבהיר שר ההגנה של האחרונה: "פקיסטן, סעודיה וטורקיה העמידו לרשות האומה המוסלמית כולה מסגרת משותפת. בעניין זה, אי אפשר לסגור את הדלת בפני מדינות אחרות. בהקשר של ישראל, על כל המדינות המוסלמיות להתאחד. הסכם זה הוא תחילתו של תהליך לאיחוד העולם האסלאמי"; איחוד נגד ישראל, כמובן. ארדואן כבר מדבר על צירופה הקרב של מצרים לברית.

כפי שזו נראה, בתוך דור אחד אנחנו נחוות על בשרנו מתקפה כמעט כל-מוסלמית, מצפון ומזרוע, ממזרח וממערב. הטורקים יספקו את הנשק, המצרים את החיילים, הקטרים

ידאגו ליחסי ציבור והפקיסטנים ינפפו בנשק הגרעיני שלהם. באמריקה מעמדנו מתערער בהתמדה – ועל האירופים אנחנו כבר לא בונים, נכון? ברוכים הבאים לתקופה המתגרת ביותר שידעה מדינת ישראל.

ואולי תחזיותיי מוגזמות? ובכן, לאחרונה פורסם כי גורמים באחת ממדינות האזור (טורקיה?) ייעצו לגורמים במדינה אחרת (סוריה?) להתגמש טקטית וללכת להסכם עם ישראל, זאת כדי "להרדים אותה" בזמן הכנות לעימות גדול יותר נגדה. על פניו – עניין חדש. אבל זה הרי מה שעשה לנו נאצר ב-67', מה שסאדאת עשה לנו ב-73', ומה שיחיא סנוואר עשה לנו כשאותת ששקט ייענה בשקט, ובו בזמן הכין את תוכניות הטבח הנורא. חרדיות מוגזמת, בואו נאמר, אינה הכשל ההיסטורי שלנו.

במה באמת עסקנו כשטראמפ התנשק עם ארדואן ואמר מה שאמר? הכותרות דיווחו על מה שאמר אתמול זיני ומה יעשה מחר ראבילו (מישהו זוכר את זה?), בעוד שאחרים, רבים וטובים, המשיכו לנתח מה יעשו החרדים ולנחש אם יהיה מי שיפר את החרם על ביבי. הכול שטויות, הבלים, לנוכח הרוחות המנשבות בחוץ. כמו להתווכח על צבע הספה שנרכוש לבית שטיל בליסטי עושה את דרכו אליו.

ידוע כי בגוף האדם טמון מנגנון הישרדות המופעל בעת התמודדות עם סכנה. דפוסי הפעולה העיקריים הם בריחה (Flight), מלחמה (Fight) וקיפאון (Freeze). רבים מאיתנו בורחים מלהביט למציאות בעיניים, והנותרים משקיעים את אנרגיות המלחמה בכתישה הדדית, חלקם בטיעון האווילי שהאויבים מבית מאיימים עלינו יותר מהאויבים העומדים בשערים; שערים אשר,



כלשונו של משה דיין, "מעברם מצטופפים מאות אלפי עיניים וידיים המתפללות לחולשתנו כי תבוא, כדי שיוכלו לקרענו לגזרים". ולקפוא – זו בוודאי לא אופציה, כי אין לנו מקום אחר.

אם כך, חובה עלינו להביט למציאות בעיניים, להכיר באחריות הכבדה הרובצת על כתפי הדור הזה, ולהתעלות לגדל השעה. שיח הבחירות הקרבות מוכיח שאנחנו רחוקים מלעשות זאת.

אלירן אוהיון הוא ראש המכון למנהיגות ציונית בנגב ובגליל של המכללה למדינאות.

שבועות רענן

מחרדה לאחריות

יציאה מהקונספציה הביטחונית מחייבת יציאה מהקונספציה הפוליטית

שאפשרה את התכווצות גבולות המדינה על ידי הסגת ההתיישבות מרצועת עזה ומדיניות ביטחון תגובתית היא למעשה אותה קונספציה שאפשרה את התכווצות הצבא. התפכחות רק מאחת מהן תשאיר אותנו עם הרגל השנייה טובעת בבוץ המסכן את קיומנו כמדינה יהודית, ריבונית, בטוחה ומשגשגת.

מה אם כן מותיר אותנו בבוץ המאיים להחזיר אותנו לקונספציה הביטחונית שאפשרה את טבח שמחת תורה? קיבעון פוליטי. קיבעון הנובע מחרדה וכעס, שאינו מאפשר לציבור הציוני הרחב, שהפערים האידיאולוגיים הענייניים בתוכו קטנים כפי שלא היו מעולם, לפעול ביחד כדי לתקן את שתי הרגליים שתוארו לעיל.

אך הפוליטיקה הישראלית אינה מנוהלת עוד על בסיס עובדות, נתונים דמוגרפיים וצרכים אסטרטגיים, אלא על פי תגובות

טבח שמחת תורה ניפץ את הקונספציה הביטחונית של הכלה ושמירה על השקט כלפי אויב מר המבקש להשמידנו. חיזוק האמצעים הטכנולוגיים והגבהת הגדר על גבול רצועת עזה לוו בתגובתיות מדודה, הקטנת הצבא ושמירה על צבא הייטק מצומצם, וחשש מכניסה לשטח האויב אפילו לצורך מודיעין. קונספציית ההכלה הזאת טופחה מימין ומשמאל מאז תוכנית ההתנתקות.

מימין, תמכנו בהקטנת הצבא, ייעולו וחיזוקו הטכנולוגי, כחלק מחיזוק הכלכלה וביסוס מעמדה הכלכלי העולמי של ישראל – וזאת גם באמצעות החזקת העימות בעצימות נמוכה ככל האפשר. משמאל, תמכו בצמצום האחיזה הצבאית וצמצום ההתיישבות בשטח רחב כדי לצמצם את ה"חיכוך" שגובה מחירים בנפש ובדעת הקהל העולמית. במבט רחב, הקונספציה

רגשיות פוסט־טראומטיות עמוקות של קבוצות השתייכות זהותית. אף שהמונחים ימין ושמאל יושבים על אפיון אידאולוגי ממש, הדיבור על שמאל וימין חוטא לאמת. בפועל מדובר בשני גושים המתבססים על תחושת זהות ושתייכות היסטורית.

בגוש ה"לאומי" מבעבע כעס ופחד משלטון ה"שמאל" – הנשען על כאב ועלבון שתחילתו עוד בימי אלטלנה, המשכו בקבלת העולים מהתפוצות השונות והמקום שניתן להם בשטח ובאתוס התרבותי והמנהיגותי, ושיאו בהתנתקות ובפינויים שלאחריה, שהגבירו את התחושה שבבית הזה ערכינו ותפיסותינו אינם מורשים להוביל ואינם מקבלים מקום. ה"גירוש" היה פיזי ומנטלי כאחד.

על התחושות הקשות הללו התווספו תיקי ראש הממשלה ופסילת חוקים לאומיים הנוגעים לסוגיות ערכיות כמו הגירה – אשר ביססו את התחושה שעל אף שבעם יש רוב לתפיסות ימין לאומיות, מקומו בהובלת הבית הלאומי נדחק. מחנה ה"ימין" נהפך למרחב התכנסות לקבוצות – מזרחיים, חרדים, והציונות הדתית – האוחזות בתחושה היסטורית עמוקה כי מעולם לא הוזמנו להיות שותפות שוות באתוס המדינתי ובמוקדי ההכרעה.

אישית, טראומת ההתנתקות והתנהלותו של בית המשפט העליון באותם ימים קשים והפינויים שלאחריהם היו המניע הישיר ששלח אותי ללמוד משפטים – מתוך רצון להבין, להשפיע ולתקן. כל ניסיון להתווכח עם הכעס והפחד, ולהתעלם מהמשקעים החברתיים שצפו בעוצמה חסרת תקדים

במהלך שנות הרפורמה המשפטית – ישאיר את ישראל בבוץ.

מן העבר השני מצוי הגוש הליברלי המונע מחרדה ממשית כי בעתיד הקרוב ולנוכח מגמות הדמוגרפיה תיכפה עליו מדינת הלכה, ואז "הלכה המדינה". מחנה המרכז־שמאל שרוי בפחד מבוסס כי "גנבו לו את המדינה", צופה בדאגה עמוקה בהשתנות האופי החילוני והליברלי של המרחב הציבורי ובשחיקת היחסים העדינים בין הדת למדינה, וחושש מאובדן סופי של האתוס הציוני המייסד.

התוצאה ההרסנית של החרדות ההדדיות הללו – שחשוב להבין אותן ולהכיר בהן – היא שורת החלטות אי־רציונליות הפוגעות במישרין בביטחון הלאומי. מתוך חרדתו המוצפת מעליית השמאל, המחנה הלאומי מוכן לקשור את גורלו הפוליטי בשותפות הדוקה ובלתי־מסויגת עם גורמים לא־ציוניים – המפלגות החרדיות – ולהבטיח להם פטור כמעט מלא משירות צבאי. במו ידיו, המחנה הלאומי מונע מצה"ל לבנות את סדר הכוחות הדרוש למדינת ישראל, ובכך הוא מקריב את הצרכים הביטחוניים המידיים והאסטרטגיים על מזבח שימור ה"מחנה". במקביל, הגוש הליברלי משתעבד לחרמות פרסונליים ובזו אידאולוגי, המונעים ממנו להשתתף בהנהגה הלאומית, ולייצר הסכמה רחבה או דיון מעשי חשוב סביב משימות היסוד של המדינה.

בנקודה זו פוגש המלכוד הפוליטי את המציאות הצבאית והטריטוריאלית הדוחקת. המשוואה הביטחונית שנוצרה בעקבות המלחמה פשוטה ואינה משתמעת



המשתקנות את המערכת הפוליטית והחברתית: היא אינה יכולה לייצג את תחושת "גנבו לי את הבית" של הגוש ה"ליברלי", וגם לא את תחושת "מעולם לא הכניסו אותי אליו" של זה ה"לאומי". החזון הנדרש כעת הוא של מנהיגות המכריזה בקול צלול ובוטח: "זה הבית שלי, ויש לך מקום בו".

פירוק הקונספציה הפוליטית אינו קריאה מופשטת לאחדות, אלא תוכנית עבודה מעשית המבוססת על שותפות אמת. ראשית, ממשלה ציונית רחבה תדע לתת ביטוי לרוב הלאומי והימני המוצק הקיים במפלגות הציוניות, ולהוביל מדיניות ביטחונית תקיפה של אחיזה נחושה בשטח וחזוק ההתיישבות – כמענה ישיר לקונספציית ההכלה והנסיגות.

שנית, במקום שחרדות הדדיות ינהלו את המערכת וידרדו אותנו למלחמה פנים-ציונית, שותפות כזאת תאפשר לקדם תיקונים מאוזנים ונדרשים במערכת המשפט מתוך הסכמה רחבה, כפי שהוכיחה בעבר איילת שקד. כאשר השינויים נעשים מתוך אמון ולא מתוך איום על עצם זהות הבית, הפחד ממודל של "מדינת הלכה" או מתחושת נישול מהמדינה מצטמצם מאוד.

שלישית, ממשלה כזאת תוכל לחלץ את המדינה מאתגר הניתוק החרדי המתבטא כרגע בגיוס, אך מסכן גם את הכלכלה. כשאת הבית מובילים אנשים שחשים כי זהו ביתם המשותף, ומתוך כך לוקחים עליו אחריות מעשית, הם יכולים להציב לציבור החרדי מתווה גיוס רציני שייתן מענה לצורך המיידי והאסטרטגי בלוחמים רבים, לצד צמצום מדינת הרווחה וארגונה מחדש כך שתתמרץ אחריות אישית ולאומית.

לשתי פנים: אין ביטחון לאומי ללא אחיזה יציבה בשטח; אין אחיזה בשטח, ואין הגנה על היישובים והחווות החקלאיות המאפשרים אותה, ללא נוכחות צבא בשטח; ואין אפשרות להחזיק צבא גדול ומיומן לאורך זמן ללא הרחבה דרמטית של מעגל המשרתים. גיוס הציבור החרדי אינו עוד סוגיה משפטית מופשטת של "שוויון בנטל" או קמפיין אזרחי של צדק חלוקתי. הוא צורך מבצעי, דחוק וקיומי של צבא ההגנה לישראל. את הפתרון הלאומי לצבא הגדול ולביטחון השטח לא ניתן לקבל כאשר המפלגות החרדיות מהוות מרכיב וטו מרכזי בשלטון ומסכלות כל מהלך גיוס. בד בבד, לא ניתן לבסס מדיניות ביטחונית לאומית תקיפה כאשר הקואליציות החלופיות נשענות על מפלגות ערביות המתנגדות לתפיסה הציונית-ביטחונית של אחיזה במרחב והפעלת כוח.

מהתבצרות מחנאית לציונות ואחריות

טבח שבעה באוקטובר והמלחמה הרב-זירתית שאנו נדרשים לנהל מעמידים אותנו מול אמת צורבת: אנחנו מצויים בסכנה קיומית שלא ידענו כמותה מאז תש"ח. המציאות הזו אינה מאפשרת לנו עוד את הלוקסוס להמשיך ולהתבצר ברגשות ובמחנות, במשקעי העבר ובפחדים מוצדקים ככל שיהיו. זהו הזמן להכיר בהם, להשתחרר מהם ולבחור בלקיחת אחריות משותפת על העתיד.

כדי להיחלץ מהמצר האסטרטגי, הציבור הישראלי זקוק להצבת אלטרנטיבה רעיונית ומנהיגותית חדשה. אלטרנטיבה זו חייבת להתעלות מעל שתי התודעות הכלואות

הקדנציה האחרונה הוכיחה שהמפלגות החרדיות הנוכחיות לא יוכלו להיות חלק מהצבת הגבול שתאפשר את השותפות האחראית הנחוצה הזו לקיום הבית הלאומי שזכינו בו. ועם זאת, המתווה לא ייעשה מתוך ניכור, אלא כהזמנה גלויה לציבור החרדי להשתלב וליטול חלק פעיל ואמיתי בבית שהוא מרגיש חלק ממנו.

הדרך היחידה לממש אחריות זו היא כינונה של ממשלה ציונית רחבה – ממשלה הנתמכת על ידי הרוב המכריע של הציבור

המשרת והיצרני שלוקח אחריות על קיום המדינה. ממשלה כזאת תוכל לקבל החלטות היסטוריות מתוך תפיסה של שותפות לאומית וציונית עמוקה ולא מתוך פחד משתק ומסוכן. שחרור הפוליטיקה הישראלית מהחרדה ההדדית איננו מבוקש פוליטי מופשט לאחדות; הוא התנאי הראשון במעלה לביטחון ישראל, להוצאתה מבין הקונספציה שהובילה לחורבן ואובדן רב, ולהבטחת עתידה של עצמאות ישראל השלישית.

עו"ד שבות רענן היא ממייסדות פורום נשות המילואימניקים, תנועת המילואימניקים ומאבק ארגוני המשרתים.

רוני מרטן

מי משלם על הצדק?

פסיקת הוצאות המשפט בהליכים משפטיים יוצרת מנגנון מעוות המיטיב עם העבריינים ועם החזקים ומחולל את העומס בבתי המשפט. שתי הצעות קונקרטיות לפתרון הבעיה

הרי לכם מעשה שגרתי שאלפים כמותו מתרחשים בישראל בכל שנה. בעל מלאכה חתם חוזה לספק ציוד עם מחירון מסודר, סיפק את הסחורה, הגיש חשבונית בסך 45,000 שקל בהתאם לחוזה – ונענה בשתיקה. תזכורת תשלום ראשונה, שנייה, שלישית – ודבר לא קורה. הלקוח החליט שלא לשלם. לא הייתה לו טענה של ממש, לא פגם בסחורה ולא מחלוקת על המחיר שהוסכם מראש; הוא ידע שהסחורה כבר נמצאת אצלו, ואת המחיר שהוסכם הוא ראה רק כנקודת פתיחה למשא ומתן מחודש.

בעל המלאכה תבע את הלקוח. עברו שנתיים וחצי שבהן התקיימו שני דיונים – שבשבילם הוא ביטל ימי עבודה – ותשלום לעורך דין שכמעט השתווה לחוב עצמו. בסוף הוא זכה במלוא הסכום, ובית המשפט פסק לו הוצאות בגובה 2,500 שקל. עשו את החשבון בעצמכם: בעל המלאכה, שהתנהג למופת מן היום הראשון, יצא מבית המשפט בחסרון כיס; ואילו זה שידע היטב שהוא חייב גילה שהתנהלותו הייתה עסקה מצוינת בשבילו – היא דחתה את יום התשלום בשנתיים וחצי, בריבית של בית משפט.



נזק מפוצה בפסק דין. בחברה כזו השופט נעשה המנהל בפועל של חיי המסחר, ובשל כך היא אינה יכולה להתקיים – היא תזדקק לאינסוף שופטים, וככל שירבו השופטים כך תרד רמתם, וכך גם תרבה האִי־אחידות בפסיקה, מה שיעצים את כדאיות הניסיון להגיע לשופט. זו גם חברה לא מוסרית: איש אינו פורע חוב אלא בכפייה, איש אינו מקיים הבטחה אלא באילוץ, ואיש אינו מתקן עוול שגרם אלא לאחר שנגרר בציצית ראשו אל האולם.

פסיקת הוצאות המשפט, הסעיף הקטן והמשעמם לכאורה שבסוף פסק הדין, היא אחד הכלים החזקים ביותר לקרב אותנו לכאן או לכאן. היא המחירון של שלטון החוק. אך כיום המחירון שלנו מעוות לטובת מפירי החוק. ואת זה יש לתקן.

אם נעיין במקרה של בעל המלאכה שבו פתחנו, נבחין שהלקוח שלא שילם לא רק החזיק שלא כדין 45 אלף שקלים, אלא גרם נזק נוסף: בעל המלאכה נדרש לשכור עורך דין, לשלם אגרות, לאבד ימי עבודה ולחוות עוגמת נפש במשך שנתיים וחצי. בהליך הפלילי התובנה הזאת אינה חדשה, וכבר לפני כמעט חמישים שנה טבע חוקר אמריקני את המימרה "ההליך הוא העונש": עצם הגרירה של אדם לבית המשפט היא פגיעה ממשית בו, עוד קודם שהוכרע דבר. מה שנכון לנאשם נכון גם לבעל דין אזרחי שנגרר להליך שלא היה צריך להיוולד: זמנו, טרחתו, כספו ושלוות נפשו הם רכיבי נזק לכל דבר. ומכאן עיקרון שקשה להתווכח איתו: אם ההוצאות נועדו לשפות את הנפגע, השיפוי חייב להיות מלא. תשלום סכום של 2,500 שקל על הליך משפטי של שנתיים וחצי מותיר את עיקר העול

לא מדובר בשופט רשן אלא במקרה שהוא תוצר ישיר של פסיקת הוצאות המשפט בבתי המשפט בישראל. לטענתי זהו המפתח להבנת אחת המחלות הכרוניות של מערכת המשפט הישראלית: זו שרגילים לכנות ה"עומס" בבתי המשפט. מקובל לדבר על העומס כעל בעיה של מחסור בשופטים לנוכח ריבוי התיקים, אך זוהי אבחנה שגויה; ומתוך כך, גם תרופה בדמות הגדלת מספר השופטים לא תרפא דבר. העומס הוא תוצר של הנחה עצומה שהמערכת מעניקה, יום יום, למי שמפר את החוק. וכל עוד ההידיינות ממשיכה להיות מתומחרת בזול, הביקוש לה לא ייגמר לעולם.

כדי להבין את השלכות הרוחב של הנושא הבה נדמיין שתי חברות מנוגדות, ואתם שאלו את עצמכם לאיזו מהן תרצו שנדמה. בחברה הראשונה אנשים מצייתים לחוק מרצון; לא מפחד, אלא מפני שכך ראוי וכך מקובל. כאשר מתעורר ספק שואלים עורך דין, הוא בודק מה קובעים הדין והפסיקה – ולפי זה פועלים. כאשר פורץ סכסוך, עורכי הדין של שני הצדדים נפגשים, מניחים על השולחן את הראיות, הדין והפסיקה, ובתוך כמה שעות מסכמים ביניהם כיצד יש לפתור את הסכסוך. הם יכולים לעשות זאת מכיוון שהתוצאה המשפטית ידועה לשניהם, באופן כללי, מראש. בחברה כזאת בית המשפט עוסק אך ורק במה שבאמת דורש הכרעה שיפוטית: שאלות חדשות, מקרים משפטיים עמומים, וכמובן נוכלים וסרבנים שיש לחנכם.

בחברה השנייה שום דבר אינו נסגר בלי שופט. כל חוזה מגיע לבית המשפט כדי שיקבע כיצד לקיימו; כל חוב נגבה בצו וכל

על כתפי הצד הצודק. יש הסוברים בטעות שפסיקת הוצאות גבוהות היא סוג של עונש, אך שיפוי מלא על נזק אמיתי איננו עונש. איננו מבקשים להכאיב לצד המפסיד, אלא להפסיק להעניש את הצד הזוכה.

הפתרון כבר קיים

התרופה שאני מציע אינה דורשת חידוש משפטי או חקיקתי יוצא דופן. בית המשפט העליון כבר קבע לפני שני עשורים, בהלכת תנובה, שנקודת המוצא לפסיקת הוצאות היא ההוצאות הריאליות – מה שהוציא בעל הדין בפועל – ובלבד שהן סבירות ומידתיות.² תקנות סדר הדין החדשות הפכו את פסיקת ההוצאות מרשות לחובה, וקובעות שבתום הדיון ייפסקו הוצאות אלא אם קיימים טעמים מיוחדים. הנורמה המשפטית קיימת אפוא. אולם בפועל, מחקר אמפירי מקיף שנערך עבור הרשות השופטת בדק אלפי תיקים אזרחיים ומצא שבשבעה מכל עשרה תיקים לא נפסקו הוצאות כלל; וגם כשאלו נפסקו, הסכומים שנקבעו רחוקים מלשקף את ההוצאות הריאליות. הסכום הממוצע שנקבע בבית משפט מחוזי בתיק שהוכרע לגופו נמוך מסכום האגרה המזערית שמשלם התובע על פתיחת התיק!³

מה מסביר את הפער העצום בין דרישות החוק והפסיקה לבין קיומן בפועל? אינני סבור שהשופטים מזלזלים בדין. לדידי זהו תוצר נוסף של עומס המערכת. קל ומהיר יותר לשופט לפסוק "אין צו להוצאות" מאשר לפסוק הוצאות ריאליות – החלטה המחייבת לבחון קבלות והסכמי שכר-טרח ולנמק רכיב אחר רכיב כפי שהדין דורש. מאחר שערכאות הערעור כמעט לעולם אינן

מתערבות בהוצאות, אין שום כוח שמושך לכיוון הנגדי. כך נוצר מעגל המזין את עצמו: העומס מוליד הוצאות נמוכות, שבתורן מוזילות את ניהול הסרק, שמגדיל שוב את העומס, וחוזר חלילה. בשל כך הוספת שופטים ללא תיקון תמחור ההדיינות לא תשנה דבר.

הדבר הטעון שינוי הוא מערך התמריצים לשופט עצמו. פסיקת השיפוי המלא צריכה להיות הדרך הקצרה והקלה, וההימנעות ממנה צריכה להיות הדרך שדורשת עבודה והנמקה. להלן שתי הצעות קונקרטיות ליצירת שינוי כזה.

הראשונה: מינוי רשמי הוצאות שיתמקצעו בנושא ויעסקו רק בו. השופט יוכל תמיד להחליט שהתיק מעלה שאלה משפטית תקדימית המצדיקה פטור מתשלום הוצאות, אבל זו תהיה ההחלטה החריגה הדורשת הנמקה, ואולי אף אישור מיוחד של נשיא אותו בית משפט.

השנייה: אופן ההכרעה. רשם ההוצאות יצטרך לשאול בכל תיק את השאלה החשובה: "מי הביא אותנו לכאן?". כיצד הוא ידע להכריע מי הביא אותנו לכאן? אני מציע את המנגנון הבא: אחרי שלב גילוי המסמכים במשפט, התובע ידרש להציג את הצעתו לנתבע. הנתבע בתורו יוכל לבחור אם לקבל אותה או להציע הצעה אחרת מצידו. אם התובע לא יקבל את הצעת הנתבע – המשפט יימשך ויעבור אל שלב ניהול ההוכחות. הצעות הצדדים תישארנה חסויות מעיני השופט כדי למנוע השפעה עליו, ורק לאחר פסק הדין רשם ההוצאות יפתח את ההצעות ואת פסק הדין. מי שהצעתו קרובה יותר לתוצאה – סימן הוא שנהג בסבירות ובהגינות. מי שהתבצר



שפסיקת הוצאות גבוהות תרתיע לא רק את התובעים הקנטרנים אלא גם את החלשים יותר מבחינה כלכלית; ונמצאנו סוגרים את שערי בית המשפט דווקא בפני מי שזקוק להם ביותר. אולם המציאות הפוכה לגמרי. שוו בדעתכם מי הם אלה היכולים להחזיק מעמד בהליך של שנים; העשיר מחזיק בסוללת עורכי דין, אורך נשימה וכיס עמוק. הוא יכול להתיש, למרוח ולחכות – שלא כבעל הדין העני. השיטה הנוכחית, שבה כל מחלוקת פשוטה יכולה להימתח על פני שנים במחיר אפסי, היא גן עדן לחזקים והיא שמרעה עם החלשים. החלש זקוק להליך משפטי ברור וקצר ולידיעה ודאית שיקבל את הוצאותיו בחזרה אם יזכה בדין.

זאת ועוד, המנגנון המוצע לא מציב מחסום בכניסה אלא מעמיד מחשבון ביציאה מבית המשפט, על פי מה שהתברר בדיעבד. תובע צודק שהציע הצעה סבירה אינו מסתכן כלל וכלל אלא מוגן על ידי המנגנון; רק מי שמתעקש על עמדה הרחוקה מן האמת חושף את עצמו לסיכונים. גם מחירון קבוע ייטיב עם החלש, שכן הוא מגדר את הסיכון שלו מראש בסכום ידוע, במקום להפקירו לשיקול דעת שאין לדעת את תוצאתו.

רוני מרטן הוא עורך דין העוסק בליטיגציה.

בעמדה מנופחת או קמצנית – יישא בהוצאות המשפט. זהו מנגנון שמתגמל דיוק ומעניש הקצנה.

נוסף על כך, ההוצאות צריכות להיות מלאות וצפויות ככל הניתן. ב"מלאות" הכוונה לא רק לשכר עורך הדין, אלא גם לזמנו של בעל הדין עצמו, טרחתו, ימי העבודה שנשרפו, עוגמת הנפש וכו'. ב"צפויות" הכוונה לתעריף קבוע לפי סוג ההליך ושלביו. כך פסיקת ההוצאות לא תדרוש יותר מכתובת שורה אחת, ורק סטייה מהתעריף תחייב הנמקה מפורטת ואולי אף אישור של גורם נוסף. בגרמניה למשל השיטה בנויה כך, וההוצאות נגזרות בשקיפות משווי המחלוקת כך שכל מתדיין יודע מראש למה הוא נכנס. גם באנגליה, לאחר עשור של רפורמות, הונהג בשנת 2023 משטר של הוצאות קצובות מראש לפי סוג התיק ומורכבותו. גם אצלנו המליצה ועדה מקצועית בראשות השופטת רות רונן (לימים שופטת בבית המשפט העליון), כבר בשנת 2008, להפוך את ברירת המחדל ולקבוע תעריף קבוע וצפוי לשכר הטרחה הנפסק.

טענה רצינית שמועלית בהקשר הזה היא

אורחיים", משפטים מו, 2018, עמ' 763-814. המחקר נערך במסגרת מחלקת המחקר של הרשות השופטת ובדק מדגם ארצי של תיקים אורחיים: הוצאות נפסקו ב"30.5% מן התיקים בלבד, והסכום הממוצע שנפסק בבתי המשפט המחוזיים בתיקים שהסתיימו בפסק דין מנומק, 42,966 שקל, נמוך מן האגרה המזערית לפתיחת תביעה כספית במחוזי, 62,500 שקל (2.5% מותן 2.5 מיליון שהוא הסכום המינימלי לתביעות כספיות במחוזי).

1 Malcolm M. Feeley, *The Process is the Punishment: Handling Cases in a Lower Criminal Court*, New York: Russell Sage Foundation, 1979.

2 בג"ץ 891/05, תנובה נ' הרשות המוסמכת למתן רישיונות יבוא, פ"ד ס(1) 600 (2005), החלטת הרשם י' מרזל.

3 קרן וינשל ויפעת טרבלוס, "פסיקת הוצאות משפט בהליכים

ג'ון קוקרן

החופש לשגשג

המפתח לשיפור איכות החיים, ואפילו אורך החיים, הוא צמיחה כלכלית ארוכת טווח. והמפתח לצמיחה הוא פריון – הנוצר באמצעות רעיונות טובים וחופש ליישם, ומסוכל באסדרה המעוותת את התמריצים. דברים שבעל־פה

כל הצרות האלה כבר מצטמצמות והולכות. מספר האנשים החיים בעוני קיצוני ברחבי העולם צנח דרמטית. אבותינו, אפילו לפני 100-150 שנה, היו מאבדים ילדים רבים. אני, כאבא וסבא, לא יכול אפילו לדמיין שיברון לב כזה, כי זה פשוט כבר לא קורה: הודות לצמיחה כלכלית ותמ"ג גבוה לנפש.

אחד הדברים התמוהים בעיניי הוא תנועת ה"אֶל־צמיחה" (Degrowth) החדשה.¹ רבים בתנועת האקלים, למשל, יודו כיום שהמטרה אינה באמת קשורה באקלים. האקלים הוא רק תירוץ לעצור את הצמיחה הכלכלית ולשוב לסוג של חיים בחווה. כמובן, האנשים האלה מעולם לא חיו בחווה אמיתית, בהודו, היכן שצריך ללכת לשאוב מים מהבאר מדי בוקר. וזה מעלה עוד שאלה: כמה צמיחה כלכלית עוד צריך, לפני שכולם יוכלו ליהנות מרמת החיים של פעיל צדק חברתי שטס במטוס פרטי לדבוס? היו לנו הרבה שנים של צמיחה לפני שזה התאפשר.

ובל נשכח: מדידת התמ"ג היא למעשה ספירת חֶסֶר עצומה של הפער בין מה שיש לנו היום למה שהיה לנו פעם. את "גוגל מפות", לדוגמה, אנחנו מקבלים חינם. זה שווה הרבה כסף! אבל זה כלל לא נספר בתמ"ג. מה גם שהתמ"ג כולל את מחירי

מהי הסוגייה הכלכלית החשובה ביותר הניצבת לפתחנו? שינויי אקלים? אי שוויון? אבטלה? מיתון? התשובה שאיש כמעט אינו מדבר עליה, היא צמיחה ארוכת טווח. הרשו לי לשאול אתכם עוד שאלה: מתי הייתה הכלכלה במצב הטוב ביותר אי פעם? רבים בוודאי יענו: "שנות החמישים, כמובן. הן היו נפלאות. הכלכלה צמחה, מעמד הביניים שגשג" וכן הלאה. ובכן, ב־1950, ההכנסה הממוצעת באמריקה עמדה על 15 אלף דולר לשנה (במונחים ריאליים). כיום היא עומדת על 60 אלף דולר. כלומר, אין פה באמת תחרות. הכלכלה מעולם לא הייתה במצב טוב יותר מהיום.

בואו נדבר על תמ"ג לנפש. תמ"ג לנפש, אל תפקו, הוא דבר מלהיב. המשמעות של תמ"ג גבוה לנפש אינה רק "יותר דברים", אלא גם "דברים טובים יותר". הבתים בשנות החמישים היו קטנטנים, עם בידוד גרוע. המכוניות היו נוראיות. הן החלידו. בסלון הייתה אולי טלוויזיה אחת, בשחור־לבן. כולם עישנו אז, כמובן, וביטוחי הבריאות... הם היו זולים, ואם קיבלתם סרטן, הם היו שולחים אליכם הביתה כומר. תמ"ג גבוה לנפש משמעותו בריאות, חינוך, תרבות, ביטחון, רשת ביטחון סוציאלית, ואפילו תקווה מסוימת להחזרת החוב הלאומי. רוצים למגר עוני? תמותת ילדים?



בהשוואה לסבינו? והסכנה המאיימת על התקווה הזאת היא הסטגנציה הזוחלת שאנחנו חווים. שכן, התמ"ג לנפש בארצות הברית בין השנים 1950-2000 עלה בקצב של 3.5 אחוז לשנה. מאז שנת 2000 הקצב ירד ל-2 אחוז – כלומר, כמעט חצי ממה שהיה. ומצבה של ארצות הברית עוד טוב יחסית. איטליה הפסיקה לצמוח ב-2010. אירופה כולה מפגרת מאחור. התמ"ג לנפש בבריטניה הוא חצי מהתמ"ג לנפש בארה"ב, והמצב שם אינו משתפר.

מקורות הצמיחה

צמיחה נובעת מפריון: כמה מסוגל כל אחד מאיתנו לייצר בכמות זמן מוגדרת. פריון תלוי בהיצע וביעילות. הוא אינו תלוי בתמריצים ממשלתיים, ביקוש, בנקים מרכזיים או איגודים חזקים. נניח שסבא רבא שלכם עבד במכרה פחם, עם מכוש. מדוע עכשיו אנחנו עשירים יותר ממנו? האם זה משום שאיגודי עובדים הצליחו להעלות את השכר שלו מ-25 ל-50 סנט לשעה? לא. העושר נוצר בזכות המצאתה של מכונה כלשהי שכורה כעת את הפחם בעצמה, ואפשרה לכל הכורים לעבור לעיר ולמצוא עבודות טובות ונוחות יותר. פריון הוא המפתח.

ופריון מגיע מרעיונות. ולא רק הרעיונות הגדולים – כל מיני המצאות ומוצרים כמו האייפון – אלא הרעיונות הקטנים שעוזרים לנהל עסקים טוב יותר. אם טסתם פעם בתוך ארצות הברית, בטח שמעתם על חברת Southwest Airlines. הם הבינו איך לקצר את זמן העלייה למטוס לעשר דקות. ביונייטד זה לוקח חצי שעה. עשר

השוק – אבל לא את המחירים שאנשים בימינו יהיו מוכנים לשלם על דברים שהם צריכים. תרופות למשל הן דבר יקר, לפעמים הן עולות 10,000 דולר – אבל מי שעומד למות יהיה מוכן לשלם עליהן גם הרבה יותר מזה.

רבים מידידינו הפרוגרסיביים טוענים שאי אפשר לצמוח לנצח. זו טעות. תמ"ג, כאמור, זה לא רק "יותר דברים". תמ"ג מודד את הערך של הדברים. תמ"ג גבוה לנפש מאפשר לנו לייצר דברים בעלי ערך בשביל הזולת. ומעבר לכך, הכלכלה העתידית היא כלכלת שירותים. התמ"ג העתידי יימדד, לדוגמה, בבריאות: ביכולתנו למגר מחלות ולחיות חיים ארוכים ומאושרים יותר. זה לא בהכרח דורש יותר "דברים".

בואו נבחן לרגע את הכלכלה העולמית. מה הבעיה הכלכלית של הודו? מיתון? אי שוויון? ההכנסה הממוצעת שם היא 2,000 דולר בשנה. שלנו, כאמור, היא 60,000. הבעיה העיקרית שמטרידה את ההודים היא איך להיות דומים יותר לנו. אפילו בסקין, אגב, ההכנסה הממוצעת עומדת על 20,000. הפערים האלה מגמדים כל בעיה אחרת. מיתון, לדוגמה, עלול בסך הכול להוביל לירידה של 2-5 אחוזים בתמ"ג. דו"ח ה-IPCC בנושא משבר האקלים מתריע מפני אובדן של 5 אחוזים מהתמ"ג במשך מאה שנה (כאשר קצב הצמיחה הנוכחי הוא 2 אחוזים מדי שנה בשנה).

השאלה העיקרית הניצבת בפני תרבות המערב, לעומת זאת, היא: האם הצמיחה הזו תימשך? האם נוכל להבטיח שנכדינו ייהנו מאותו שיפור בתנאים שאנחנו חווים

דקות במקום חצי שעה – זה גידול בפריז. חשבו על עסקים ותיקים. ייצור פלדה, לדוגמה. לאחרונה גיליתי שמספר שעות העבודה הדרושות לייצור טון פלדה בארצות הברית ירד בערך בחצי. כמות התבואה הנוצרת מחיטה נסקה גם היא.

רעיונות הם דבר מסובך מבחינה כלכלית, משום שהם לא בלעדיים. אם תיקחו ממני את האייפון שלי – לא אוכל עוד להשתמש בו; אבל אם תיקחו את המתכון הנהדר שלי לפסטה – לא אפסיד שום דבר. ככה זה עם קניין רוחני: מרגע שהוא נוצר, ראוי שכולם יוכלו להשתמש בו. כך הפריז של כולנו יעלה.

והבעיה? הבעיה היא התמריצים. העבודה שלי, למשל, כחוקר באוניברסיטה, היא ליצור קניין רוחני ולתת אותו לאחרים חנם. זה דבר טוב, והוא גורם לרבים לחשוב שצריך לסבסד את האקדמיה. כך, הם טוענים, נתמך ייצור של רעיונות חדשים. אבל, כמובן, סבסוד של רעיונות אינו בהכרח סבסוד של רעיונות טובים. בעבר היו באוניברסיטאות מחלקות לתאולוגיה. טוב ויפה, אבל זה לא תורם לפריז. כיום יש מחלקות ללימודים אינטרסקציונליים (הצלבת מאבקי מיעוטים), שזה קצת דומה לתאולוגיה, וגם זה לא תורם לפריז. קל מאוד למלא כתבי עת אקדמיים בשטויות.

אז אנחנו צריכים רעיונות, רעיונות חדשים וטובים. המצב הרבה יותר פשוט בסין, הודו ואפריקה: הרעיונות שהן צריכות כבר קיימים, הן רק צריכות להעתיק אותם. הסיבה היחידה שהפריז בהודו נמוך מהפריז בארצות הברית היא שהם לא עושים דברים כמו האמריקנים. יש לכך כל

מיני סיבות: חינוכיות, חוקיות, ניהוליות וכו'; אבל הם לא צריכים להמציא שום דבר חדש, רק לחקות אותנו (וזה, כאמור, לא יפגע בנו).

רעיונות צריכים דרך להתגלם, לבוא לידי ביטוי, ובדרך כלל הם באים לידי ביטוי דרך מוצרים חדשים, עסקים חדשים, דרכי פעולה חדשות. אנשים צריכים תמריץ לקחת את הרעיונות האלה וליישם אותם במוצרים ועסקים חדשים – וזה דבר קשה מאוד. צמיחה לא מתרחשת ככה סתם – 2 אחוז בשנה ויהי מה. זו עבודה קשה הדורשת ערעור מתמשך של הסדר הקיים בשביל עוד ועוד שיפורים קטנים.

חשבו, למשל, על אובר ועל שוק המוניות. השיפור שהביאה חברת אובר ברור: הנסיעות זולות יותר, כלי הרכב מנוצלים יותר, אנשים זוכים לעוד תעסוקה – ומי שונא את כל זה? חברות המוניות. ובארצות הברית – מקום שם חברות המוניות זכו תמיד לשלל הגנות – זה עורר מהומת עולם. בכלל, עסקים שונאים את השוק החופשי, כי הם רוצים חיים קלים והגנה מתחרות. אבל התהליך של הגדלת הפריז תלוי בעסקים חדשים שמערערים את הסדר הקיים.

הבעיה – והפתרון

זה אומר שאסדרה – כל אסדרה – נועדה לעכב את הצמיחה. הרי, מה אסדרה כלכלית עושה? היא מגינה על עסקים קיימים מפני תחרות כדי שהדברים ימשיכו להתנהל כמו שהם. והיא עושה זאת משום שאנחנו חיים בדמוקרטיה. דמוקרטיה נשמעות לרצון האזרחים, וכשהאזרחים רוצים למנוע



תמריצים ממשלתיים הוא פתרון מושך מאוד: הפוליטיקאי ישפוך על הבעיה כסף והכול יסתדר. אבל פתרון אמיתי כרוך ברפורמה מאומצת, וכל מגזר עסקי סובל מבעיות אחרות, עם קבוצות אינטרסים משלו. הוצאה ממשלתית לא תספיק. דמיינו שאתם רוצים לסדר את הבית: לא מספיק פשוט לקנות עוד קופסאות אחסון. צריך לארגן את מגירות הגרביים, ואת ארונות הבגדים, ובסוף אין ברירה אלא לסדר גם את המחסן. צריך להבין מה רוצים, ולהתחיל את הרפורמה.

חשוב לי שנצא מהקופסה של דיון ימין-שמאל בנושא הזה. עלינו לזכור שלאסדרה יש לא פעם סיבה טובה. עלינו להבין את הסיבה הזאת – ואז לעשות עבודה טובה יותר. בכלל, כשמדובר באסדרה, השאלה היא לא פחות אסדרה או יותר אסדרה, אלא אסדרה טובה פחות לעומת אסדרה טובה יותר, חכמה פחות לעומת חכמה יותר, הסדרה מלאת תמריצים רעים והשלכות בלתי צפויות לעומת הסדרה שאינה כזאת.

אדגים. הנה סוגייה קלה: מיסים. מיסים מטרתם לגייס כסף בעבור הממשלה תוך יצירת נזק מינימלי לכלכלה. מה הדרך הנכונה לעשות זאת? זה קל: ביטול מס ההכנסה, מס החברות, מס הירושה, מס רווחי הון; ביטול של הכול, בעצם, חוץ ממס קנייה שטוח על כל המוצרים בשוק. אבל עכשיו יצוצו התנגדויות. דבר ראשון, יאמרו המתנגדים, המשמעות היא מס של בערך 50 אחוז. והם צודקים. אם הממשלה מוציאה 50 אחוז מהתמ"ג, גובה המס הממוצע יהיה גם הוא 50%. כדי שהוא ירד, הממשלה צריכה לקצץ בהוצאות (אגב, זה אותו גובה מס כמו שיש כיום; הוא פשוט נגבה בכל

תחרות ולשמר את אורח החיים המוכר – דמוקרטיה נותנת להם מה שהם רוצים.

איך עוקפים את הבעיה הזאת? ובכן, יש לנו זכויות קניין, ויש לנו שלטון חוק: מוסדות שמגינים על יכולתנו לחדש ולעשות בעיות לסדר הקיים. אם כך, מניין מגיעה הסטגנציה? התשובה, בעיניי, פשוטה: יש לנו רעיונות, יש לנו רוח יזמית, יש לנו שפע הון להשקעה – אנחנו פשוט לא מצליחים להשיג רישיונות. רשמתי לעצמי להכניס בשלב זה של ההרצאה כמה סיפורי אימה על האסדרה בארצות הברית, אבל נראה לי שכולנו מכירים מספיק סיפורי אימה כאלה.

כדי לפתור את הבעיה, עלינו להוציא את המקלות שתוקעים לנו את הגלגלים. והדבר אפשרי. אם תסתכלו על המדינות השונות – החל ממדינות מרכז אפריקה, עם תמ"ג לנפש של 200 דולר, דרך הודו, סין, בריטניה, ועד לארה"ב עם 60,000 דולר – תראו שיש מתאם חזק מאוד בין גובה ההכנסות לבין מדדי קלות עשיית העסקים, מדדי שלטון החוק וכדומה. אז אנחנו יודעים מה עובד. מה שמדהים הוא מידת ההשפעה: מ־200 דולר ל־60,000 דולר – הכול טמון במוסדות. לעמיתי צ'אד ג'ונס יש ספר על תאוריה של צמיחה, ועל כריכת הספר רואים תמונת לוויין לילית של קוריאה: הצפון בחשכה, הדרום מואר. תנחומיי לתושבי צפון קוריאה, אבל האל בחוכמתו העניק לנו כאן ניסוי מבוקר: אותו רקע, אותה תרבות, אותה שפה, מוסדות שונים. למעשה, צפון קוריאה הייתה החלק העשיר יותר לפני המלחמה. מדהים כמה נזק יכולה לעשות הממשלה בכוחות עצמה.

תוסיפו לכך את העובדה שהפתרון של

מיני דרכים שונות כך שהאזרחים לא שמים (לב). התנגדות נוספת: מה עם השוויון? ובכן, אם זה מה שמטריד אתכם, אל דאגה. במקום במס הכנסה, העשירים ישלמו את חלקם בסוכנות פורשה ושאר קניות.

אחת הבעיות כיום היא שאנחנו מנסים לעשות יותר מדי דברים עם מערכת המס: גיוס כספים, תשלומי העברה, סבסוד – יש לי שכן בפאלו אלטו שחי בבית ששווה 5 מיליון דולר, ובדיוק קיבל 7,500 דולר מהממשלה על הטסלה שהוא קנה. אנחנו ממסים ומבזבזים, ממסים ומבזבזים. אין פלא שיש לנו כזה בלגן. אז בואו נפריד בין הדברים. וגם על המיסוי הפרוגרסיבי לא חייבים לוותר. אם נגייס כסף ביעילות, בעזרת מס קנייה שטוח, ואז נחלק כספים לכל מי שרק נרצה, המערכת כולה תוכל להיות פרוגרסיבית ככל שנרצה – ככל שציבור הבוחרים ירצה.

בואו נדבר על הטבות סוציאליות. הבעיה האמיתית בהטבות הסוציאליות בארה"ב אינה כמות הכסף שאנחנו מוציאים, אלא התמריצים הנוראים שהן נותנות לעבודה. קחו את האמריקני הממוצע, עם משכורת של 60,000 דולר בשנה. על כל דולר נוסף, חוקי, שהוא מרוויח, הוא מאבד דולר בזכאות להטבות סוציאליות. וזה בממוצע – יש לא מעט מקרים שבהם אתה מרוויח עוד דולר ומאבד את כל הזכאות שלך לביטוח בריאות. מי שנהנה מתוכניות "דיוור בר השגה" המיועדות לבעלי הכנסה מסוימת – הרווחת עוד דולר, איבדת את הבית. ואנשים אינם טיפשים. הם מגיבים לתמריצים הללו. בעיה נוספת שיש לנו: אמריקנים עם הכנסה נמוכה לא ממש עובדים. אחוזי ההשתתפות בכוח העבודה

הוא נמוך במידה קטסטרופלית, מאותה סיבה: מי שמרוויח עוד דולר, מאבד דולר של הטבות (אגב, מי שמתחיל לקבל הטבה חדשה – זה דווקא לא גורר איבוד של הטבות קודמות).

אז בואו נתקן את התמריצים. זה יוציא יותר אנשים לעבודה – מה שיחסוך כסף כי נצטרך פחות הטבות סוציאליות; זה ישאיר יותר כסף למי שבאמת זקוק לו; וזה יקטין את מעגל העוני וחוסר התפקוד שפושא בהרבה שכונות. חשוב לזכור שהבעיה מגיעה מכל ההטבות השונות גם יחד: תווי מזון, ביטוח לאומי, מס הכנסה שלילי, סבסוד נסיעות בתחבורה ציבורית – כל הדברים שתלויים בהכנסה נמוכה. עדיף לאגד את כל הדברים האלה, במקום להסתבך עם שורה שלמה של תוכניות שונות.

עוד דוגמה קלאסית היא אסדרה בשוק הבנקאות. זה אותו מחזור ידוע: משבר כלכלי, המדינה מצילה את הבנקים מקריסה (Bailout), מבטיחה לתקן את הכשל, לא מצליחה, בא עוד משבר, שוב מצילים את הבנקים, וחוזר חלילה. עכשיו, זה לא שאנשים טיפשים מנהלים את המערכת. אלה אנשים חכמים שמנסים לתקן מערכת טיפשית. הרי, כשיש משבר, מה עוד אפשר לעשות? חייבים להציל את הנושים כדי למנוע הסתערות על החשבונות והחסכונות (Bank run) – אבל זה יוצר את מה שאנו הכלכלנים מכנים "סיכון מוסרי".² בקיצור, יש היגיון בדבר, אבל בסוף הדבר כולו קורס. ויש לנו פתרון לזה – אבל זה דורש להרוס את המערכת ולבנות אותה מחדש, וזה קשה. הפתרון, אגב, נקרא "בנקאות צרה"³ והוא קיים מאז שנות ה-30, אבל יש



מתארכת, אנחנו לומדים עוד ועוד על יסודות החיים והקיום – אבל שיהיה לכם בהצלחה בקבלת אישורים מה-FDA.

לסיכום: אי אפשר רק להתלונן. חסידי שוק חופשי כמונו אוהבים להיפגש ולומר זה לזה כמה מטופשים החוקים האלה והאסדרה הזאת, אבל אם מבינים מאין האסדרה מגיעה ומה התמריצים השליליים, קל יותר לתקן את הבעיות. בחנו את המערכת כולה, בחנו את התמריצים, גרמו לצד השני להבהיר מה הבעיה שהוא רוצה לפתור – ואז נוכל לנהל שיחה טובה יותר.

חלק מהאשמה הוא של הכלכלנים. באוניברסיטה מלמדים אותנו איך לבחון בעיות, לאבחן בעיה כלשהי בשוק החופשי המוחלט וההיפותטי, ואז לנסח כללים חדשים שיאפשרו למתכנן היודע-כול והשוחר-טוב לפתור אותה. אבל אנחנו לא חיים בשוק חופשי באמת. לכן, כשאתם מזהים בעיה, אל תחפשו קודם כול את המצב ההיפותטי; חפשו את האסדרה שגורמת לבעיה.

אסיים ברוח אופטימית. לא מעט אנשים אומרים לי: לו רק היינו מוצאים מנהיגים שיקשיבו לנו. ובכן, אני מאמין בדמוקרטיה. כלומר: המנהיגים יקשיבו כשהאדם הממוצע יבין איך הדברים הללו עובדים, ויצביע בעד מדיניות נכונה. אני מכיר הרבה פוליטיקאים, רובם מבינים בדיוק איך הדברים עובדים, והם מבינים שזה לא מה שיביא להם קולות. כשהאדם הממוצע יסתכל על מחירי הדיור וישאל את עצמו: "למה אנחנו לא נותנים לאנשים לבנות יותר בתים?", אנחנו נתחיל לקבל פוליטיקאים אחרים. אם נפעל בתחום הרעיונות,

הרבה אנשים שמרוויחים הרבה כסף מאיך שהמערכת עובדת כיום.

יש עוד דוגמאות. יש בעיית דיור, כי לא נותנים לבנות. ובריאות. שוק הבריאות בארצות הברית הוא אחת המערכות הכי לא-מתפקדות שתמצאו. הוא אולי גרוע יותר ממערכת בריאות סוציאלית. אין לי זמן להסביר את התוכנית כולה כאן, אבל שוק בריאות פרטי לחלוטין יכול לעבוד. בריאות היא שירות אישי מורכב, כמו עריכת דין, חשבונאות, טיפולי רכב. את כל השירותים האלה אנחנו משאירים לשוק החופשי. אין סיבה שלא נוכל לעשות זאת גם עם שוק הבריאות, ואין סיבה שתחרות נמרצת לא תיתן לנו שירות טוב יותר ומחירים נמוכים יותר. ועוד לא התחלתי: חינוך ציבורי, חוקי עבודה, רישיונות תעסוקה, חסמי הגירה, חסמים רגולטוריים, ועוד ועוד.

המקלות נמצאים גם בגלגלים של רעיונות חדשים. יש, לדוגמה, אפשרות להקמה תעשייתית של מיני-תחנות כוח גרעיניות⁴, אבל הן לא קיימות, לפחות בארצות הברית, מפני שוועדת הרגולציה הגרעינית לא אישרה הקמה של תחנת כור גרעינית מאז 1975. ובינה מלאכותית, כמובן. אנחנו חיים ברגע של זינוק טכנולוגי אדיר, דומה, אולי, להמצאת הדפוס, ומה הדבר הראשון שרבים מבקשים לעשות עם הבינה המלאכותית? לרוץ לממשלה ולבקש שתאסדר אותה. וזה לא רק האנשים שמפחדים ממתקפת הרובוטים – זה בגלל המידע. אנחנו חיים על סיפה של מדינת הצנזורה הטכנית, ומי שישלוט בצ'אט ג'יפטי ישלוט בפוליטיקה. אנחנו חווים התקדמויות ביולוגיות אדירות, הבריאות משתפרת, תוחלת החיים

הפוליטיקה תלך בעקבותינו, וזו הסיבה לקיומם של מוסדות כמו זה שאנו נמצאים בו כעת. אנחנו קיימים כדי לסייע לרעיונות לחלחל אל המדיניות. המחשבה שאפשר פשוט ללחוש לאוזנו של הקיסר – ובכן, לא ככה דמוקרטיה עובדת, ותודה לאל על כך.

ג'ון קוקרן הוא כלכלן, עמית בכיר במכון הובר. ההרצאה ניתנה בשנת 2023 ב-Center for Independent Studies האוסטרלי. תרגם מאנגלית יובל סימן-טוב.

- 1 ראו בסקירתו של ישי פלג "התוכנית להדעת האנושות" במדור 'שיחה עולמית' בגיליון זה.
- 2 מצב שבו לאדם או ארגון יש תמריץ להגדיל את חשיפתו לסיכון מסוים, משום שהוא יודע שלא יידרש לשאת במלוא ההשלכות של התממשות הסיכון.
- 3 שיטה שמפרידה בין תשלומים וחשכונות לבין הלוואות. בנק צר אינו עוסק עוד בהלוואות נושאות סיכון, אלא מתמקד בשמירה והעברה של כספי הלקוחות ובהשקעות בטוחות מאוד. שירותי הלוואות, בינתיים, נעשים על ידי גופים אחרים, ייעודיים.
- 4 או "כור מודולרי קטן".

דני רובין

לבחור במפלגה – ובנציגיה

להצביע למפלגה זה לא מספיק. על הציבור להשפיע על האנשים שיכהנו מטעמה. פתק חצי פתוח יוסיף לחוסנה של הדמוקרטיה הישראלית

אף אחד מן השינויים לא טיפל בתמריץ האישי של חבר הכנסת: הבוחר עדיין אינו יכול לקדם נבחר שעבד למענו או להרחיק נבחר שפעל בכיוון הפוך.

הבעיה מתחילה לפני פתיחת הקלפיות. במפלגות בישראל אפשר למצוא שלושה מנגנונים עיקריים להרכבת רשימות: מפלגות מנהיג, ועדות או מועצות מסדרות, ומפלגות פריימריז. הפריימריז דמוקרטיים יותר, אך גם בהם רוב מצביעי המפלגה אינם משתתפים. בבחירות 2022 היו בשלוש המפלגות שקיימו פריימריז כ־200 אלף בעלי זכות בחירה – פחות מ־3% מכלל בעלי זכות

בישראל אפשר להחליף ממשלה, אך קשה מאוד להחליף חבר כנסת. ביום הבחירות אנחנו קובעים כמה מושבים תקבל כל מפלגה, לא מי יישב בהם. מי שמעריך נבחר אחד ומאוכזב מחבריו נדרש לקבל את כולם כחבילה אחת: להעניש מפלגה שלמה או לוותר על האפשרות להעניש אדם מתוכה.

יסודות שיטת הבחירות כמעט שלא השתנו מאז קום המדינה. הבחירה הישירה לראשות הממשלה שהתקיימה ב־1996–2001 פיצלה את ההצבעה, החלישה את המפלגות הגדולות ולבסוף בוטלה; העלאות אחוז החסימה נועדו לשפר את המשילות. אבל



שנפגעים ולמשפחות שנושאות בנטל. במדד JPPI מפברואר 2026 רק 32% מהציבור תמכו במתווה, ובקרב מצביעי הציונות הדתית ועוצמה יהודית שהתלבטו אם לשוב ולהצביע להן, 79% לא תמכו בהעברתו במתכונתו הנוכחית. אך לבוחר המתנגד למתווה אין דרך לקדם בתוך מפלגתו את חברי הכנסת המייצגים את עמדתו; זאת בשעה שהיו"ר, הסיעה, קבוצת מתפקדים או שותף קואליציוני דווקא יכולים לגבות מהם מחיר מיידי. אותו כשל בלט גם ברפורמה המשפטית: בסקרי מכון תכלית והמכון הישראלי לדמוקרטיה לאורך 2023, בין 64% ל-73% מהציבור תמכו בהידברות ובניסיון להגיע לפשרה, אך לבוחר לא הייתה דרך לחזק בתוך מפלגתו את הנבחרים שפעלו בכיוון. פתק חצי פתוח אינו מבטיח הכרעה אחרת, אך הוא משנה את מערך התמריצים: גם הציבור, ולא רק המנגנון המפלגתי, יקבע את עתידו של איש הציבור.

הפתרון איננו לבחור באופן פרטני 120 חברי כנסת ולפרק את המפלגות. מפלגות מרכזות רעיונות, מרכיבות ממשלה ונושאות באחריות למדיניות; גם משמעת סיעתית סבירה חיונית למשילות. כל ענייננו הוא בהגדלת משקלו של הציבור בקביעת עתידם של הנבחרים.

בשיטת הפתק הפתוח, המפלגות אינן מגיעות לבחירות עם רשימת מועמדים כנהוג היום, אלא המצביעים לה מעצבים את הרשימה. בפתק הפתוח, פתקה של מפלגה בקלפי כולל גם רשימה של המועמדים המבקשים לכהן מטעמה. המצביע הבוחר במפלגה צריך לסמן מספר מסוים של מועמדים שהוא בוחר בהם. בפתק החצי פתוח פתוח קיים גם דירוג מקדים

הבחירה לכנסת. בגוף מצומצם כזה, קבלני קולות, ועדי עובדים ומתפקדים אסטרטגיים – שחלקם אינם מצביעים למפלגה – עשויים להשפיע יותר ממאות אלפי מצביעה בקלפיות. בכל שלושת המנגנונים עתידו של הנבחר תלוי קודם כול בגוף הפנים-מפלגתי שקובע את מקומו, ויהיה זה היו"ר, הוועדה או המתפקדים – ולא בכלל הציבור שמעניק למפלגה את כוחה.

השיטות אינן שוות. פריימריז רחבים עדיפים על מינוי בידי מנהיג יחיד, ולוועדה מסדרת יש לעיתים יכולת לאון ייצוג ולשלב אנשי מקצוע. אך בכל השיטות חוזר אותו כשל: כדי לנפות חבר כנסת אחד, הבוחר נדרש לוותר על הצבעה למפלגה שהוא תומך בה, ולעיתים אפילו למחנה הקרוב לליבו. לרוב הוא לא יעשה זאת – והנבחר יודע זאת, ונהנה מכך. לכן חבר הכנסת מפנה קודם קשב למי שיכול לקדם או למחוק אותו מהרשימה, ורק אחר כך לבוחרים שאין להם כוח דומה. כולם מגיבים לתמריצים.

אין להתפלא אם כן על השחיקה באמון בחברי הכנסת. בסקר שערך מכון רושניק בעבור ישראל 2050 בקרב בני 18 עד 35, רק 7% מהנשאלים הביעו אמון גבוה ברוב חברי הכנסת ורק 19% סברו שהשיטה מייצרת נבחרים המייצגים אנשים כמותם. מנגד, 73% תמכו בהצבעה למפלגה לצד אפשרות לסמן מועמדים מתוכה. כלומר, חוסר האמון אינו מלווה באדישות: כמעט שלושה מכל ארבעה צעירים מבקשים לקבל השפעה ממשית יותר על זהות נבחריהם.

הדיון בשיטת הבחירות פוגש אותנו בהחלטות המעשיות החשובות ביותר. חוק הגיוס ממחיש זאת: המחסור בכוח אדם מתגלגל לעוד ימי מילואים, לעסקים

מטעם המפלגה, ומצביעים המעוניינים בכך יכולים להצביע למפלגה בלי לדרג מועמדים בעצמם. שיטת הפתק החצי פתוח גם מאפשרת למפלגות להגדיר מועמדים אחדים, כגון ראש הרשימה, ככאלה שאינם עומדים לדירוג.

השיטה מוכרת גם בשם "פריימריז ביום הבחירות": בחירת אנשים בידי כלל מצביעי המפלגה, בלי קבלני קולות ומתפקדים אסטרטגיים. כל מצביע יכול לסמן מועמדים רק בפתק המפלגה שבה הוא בוחר, וכך מתאפשרת השפעה ישירה של תומכי המפלגה בלבד על הרכב הסיעה.

מחקרי השוואה בין־לאומיים מצביעים על קשר בין פתק חצי פתוח לבין חיזוק האחריות וההיענות של נבחרי הציבור, הגברת השקיפות והשפעה חיובית על הרכבת רשימותיהן של המפלגות. בחלק מן המדינות נמצאו גם שביעות רצון גבוהה יותר מן השיטה, שיפור בייצוג נשים ומיעוטים ובחירה במועמדים מנוסים ופעילים יותר. הממצאים אינם אחידים בכל מקום ותלויים בעיצוב השיטה, אך הם מצביעים על מהלך בעל פוטנציאל דמוקרטי חיובי.

אנחנו לא ממציאים דבר, אלא מגיירים לישראל שיטה שעובדת ברוב הדמוקרטיות הדומות לנו. ב־18 מתוך 23 דמוקרטיות OECD בעלות שיטה יחסית־רשימתית יש ממד אישי להצבעת הבוחר; ישראל היא החריגה, לא הניסוי החדשני. קולות ההעדפה יוצרים קודם כול מחויבות: לפני החלטה, הנבחר נדרש לראות לנגד עיניו גם

את הציבור שבחר בו.

בישראל התגבשה תמיכה רחבה וחוזת מחנות ביוזמה, מפורום קהלת, דרך ישראל 2050 ועד המכון הישראלי לדמוקרטיה. גם בכנסת נעשו צעדים מעשיים לקידום המהלך, ובהם הקמת שדולה וגיבוש הצעת חוק. זו אינה הצעה של ימין או שמאל, אלא תיקון מוסדי לכללי המשחק.

כפי שאמר צ'רצ'יל, "הדמוקרטיה היא צורת השלטון הגרועה ביותר, מלבד כל האחרות שנוסו". גם לפתק חצי פתוח יש סיכונים: יתרון לידוענים, קמפיינים אישיים, פופוליזם והשפעה מוגברת של קבוצות אינטרס מאורגנות. אך המחקר ההשוואתי אינו מצביע על דפוס עקבי שבו דווקא ידוענים, פופוליסטים או מועמדים רעשניים הם הנהנים מקולות ההעדפה. השיטה יוצרת בעיקר "פרסונליזם ביזורי": תשומת הלב מתחלקת בין כמה נבחרים במקום להתרכז במנהיג יחיד – תיקון חשוב במערכת התלויה בדמויות יחידות. את הסיכונים אפשר לרסן באמצעות הגבלות מימון, אפשרות לסמן מספר גבוה יחסית של מועמדים, סף אישי המחייב תמיכה רחבה של מצביעי המפלגה, מקומות להבטחת ייצוג ומידע גלוי וזמין על המועמדים. המפלגה נשארת "שומרת סף", אך כוחן של קבוצות אינטרס מאורגנות מידלדל כשהגוף הבוחר מתרחב.

פתק חצי פתוח לא יפתור לבדו את כל תחלואי הפוליטיקה, אך הוא משנה את הדבר שממנו הכול מתחיל: התמריצים לנבחרי הציבור.

דני רובין הוא ראש היוזמה לשינוי שיטת הבחירות בארגון ישראל 2050.



תגובות

בתגובה ל"היהודים הם עם, ואמריקה אינה ציון"
מאת דניאל גורדיס, גיליון 45

דור לסקר

הצד המואר

ליבו של ד"ר גורדיס.

ד"ר גורדיס פותח בתמונה חזקה: הרב גרג הרש מנחה קבלת שבת בקמפוס MIT, בקהילתו המגדירה עצמה כ"בית כנסת שמעבר לציונות". אבל אפשר היה לפתוח באותה מידה ברב עמיאל הירש, רב במנהטן – מקהילות הדגל של התנועה הרפורמית, גדולה בהרבה מזו של הרש – הנושא דרשות ציוניות, פועל למען ישראל ומבקר את ממשלתה. שתי התמונות אמיתיות; השאלה היא איזו מהן מייצגת את הזרם המרכזי, ועל כך אין ויכוח. בניגוד לכותרת המשנה של המאמר, הזרם המרכזי – הפדרציות, הארגונים הקהילתיים ורוב הציבור היהודי האמריקני – לא ויתר על המובן הלאומי של היהדות. הוא מתקשה איתו, מתווכח עליו, לעיתים נבון ממנו; אבל הוא לא ויתר עליו.

ההוכחה מצויה דווקא בדוגמאות שד"ר גורדיס עצמו מביא. כדי לקיים חיים יהודיים אנטי-ציוניים בבוסטון היה צריך להקים מוסדות חדשים. זה לא היה נדרש אילו היו המוסדות הקיימים מרוקנים מן המובן הלאומי. עצם הפרישה מעידה על מה שנותר במרכז.

קראתי בעניין את מאמרו המאלף של ד"ר דניאל גורדיס הנוגע בעצב החשוף של הזהות היהודית האמריקנית: הידלדלות הפרטיקולריות היהודית והחלפתה באוניברסליות. הוא מתאר, ובצדק, תהליך שבו הייחוד היהודי מתמוסס. לא רק היכולת לדבר על עם, אלא היכולת לשרטט גבולות ולנהל ויכוח בשאלה מהי יהדות; ההתמזגות המוחלטת של "תיקון עולם" בערכים פרוגרסיביים כלליים ובעשייה חברתית שכולה מחוץ לעולם היהודי.

התוצאה מצטברת: כשצעיר יהודי אמריקני נדרש להתמודד עם סתירה בין תפיסת עולמו האידאולוגית לבין יהדותו, אין לו תשתית זהותית חזקה דיה – חוסן יהודי, אם תרצו – כדי לעמוד בה, והוא בוחר בראשונה. הדבר בולט ביחס לישראל, אך אינו מוגבל לה: הוא מופיע גם בהפנמת מעמדם של היהודים כ"לבנים" בפוליטיקת הזהויות, ובקושי להבחין בין ביקורת על ישראל לבין אנטישמיות.

ובכל זאת, המאמר הותיר בי אי-נוחות. לא משום שהאבחנה שגויה, אלא משום שהמסקנה רחבה בהרבה ממה שהאבחנה מאפשרת – ומשום שהיא עצמה תפגע בקשר בין ישראל לתפוצות, בניגוד למשאת

שמחזיקה אותנו כמעט בלי שנשים לב אליה; הם עומדים בלעדיה. זה הפער – לא סוג אחר של יהודי.

גורדים מוחק את הקבוצה הזאת מן המאזן. אני חושב שהיא המאגר החשוב ביותר שיש. ומה שקרה אחרי השבעה באוקטובר מוכיח זאת: הסקר שהוא עצמו נשען עליו מצביע על עלייה חדה במעורבותם היהודית. לרבים מהם יש פרקטיקה יהודית כלשהי, צריכה של תוכן יהודי ואף יצירה שלו. מה שחסר להם אינו התוכן אלא ההקשר: קונטקסט פרטיקולרי, קהילתי ועמיותי שייתן למה שהם כבר עושים שם ומשמעות. הנדבך הזה הוא המשימה שלנו כעם היהודי בדור הבא. הם אינם אמריקנים, הם יהודים-אמריקנים – או לכל הפחות אמריקנים שהתעוררות היהודית אפשרית בהם, וכבר הוכיחו זאת פעם אחת. רק שהפעם הבאה תהיה בשלום ולא באסון.

האזהרה של ד"ר גורדים נדרשת. יהדות ארצות הברית נמצאת ברגע קשה, ויש בקרבה קבוצה קולנית שעברה מביקורת על מדיניות ישראל להתנגדות לעצם קיומה. גורדים רואה את ביקורת יהודי אמריקה על ישראל כשיח בין אחים; מן הטעם הזה ראוי גם ביקורת על יהדות אמריקה להיענות באותה מטבע: לא בדחייה, אלא בתשובה.

והתשובה היא זו: האבחנה המפרשת את הזרם המרכזי כולו כמי שוויתר על המובן הלאומי של היהדות אינה עומדת במבחן העובדות, ובמבחן ההיסטוריה של אותה קהילה עצמה. יש ביהדות ארצות הברית פגמים רבים – ולרובם, אגב, קיימת מודעות קהילתית פנימית חריפה. עלינו להתבונן בהם בעיניים פקוחות, אך לא במשקפיים שלנו בלבד, ולא להגדילם מעבר לממדיהם.

אף הנתון המרכזי המוצג במאמר פועל נגד הטענה: כשליש מן היהודים האמריקנים בני 18-34 מצויים בקונפליקט עמוק עם ישראל או מתנגדים לה. זהו נתון מדאיג מאוד, ואין להקל בו ראש, אבל צידו האחר הוא ששני שלישים מן הדור הצעיר – זה שגדל לתוך עידן הרשתות והקמפוסים – חושבים אחרת, ו-35% מהם מגדירים עצמם ציונים. אצל הדורות הבוגרים יותר שיעורי ההתנגדות זעומים. זו קהילה שנמצאת במשבר, לא קהילה שהכריעה.

אותו היגיון חוזר ביחס למה שד"ר גורדים מכנה "יהודים ללא דת" – אותם אמריקנים המזהים את עצמם כיהודים על בסיס אתני, תרבותי או משפחתי, אך אינם משתייכים לדת כלשהי. ד"ר גורדים מסכם אותם במשפט אחד: הם אינם חלק מן העם ואינם עוד חברים בדת, ולכן הם "פשוט אמריקנים" – ומוסיף שבקרבם הנאמנות הציונית "פשוט לא יכולה לשרוד".

נכון. הפרטיקולריות היהודית שלהם חלשה, ולעיתים אינה קיימת כלל. ועם זאת נותרת אצלם תחושת שייכות ליהדות, והם אומרים אותה בקול. אם חטאו של מצע פיטסבורג היה, לטענת המאמר עצמו, צמצום היהדות לכלל קהילה דתית – אל לנו לצמצם כעת את החוויה היהודית לכלל חוויה דתית או ציונית. זו אותה טעות, בכיוון ההפוך.

אלה יהודים שהתרבות שלהם יהודית. יהודים תרבותיים, אם תרצו. ולמען האמת, זה אינו רחוק כל כך מתפיסת היהדות של חילונים רבים בישראל. ההבדל הוא של ישראלים יש "רגל ציונית" שמחזיקה בעבורם את הזהות הפרטיקולרית – ואילו "הרגל היהודית", התודעה היהודית עצמה, מתנדנדת גם כאן. לנו יש רגל נוספת



אלא שוויתור כזה אינו רק ויתור עליהם. הוא מנתק את ישראל מתפקידה ההיסטורי כמדינת הלאום של העם היהודי כולו, ומצמצם אותה למדינתו של אותו חלק מן העם שנראה לנו יהודי דיו.

עו"ד דור לסקר הוא סמנכ"ל אתחולתא, ארגון ציוני א-מפלגתי המשלב מחשבה, מעשה וחדשנות במטרה לקדם את החוסן הלאומי בישראל והחוסן היהודי בתפוצות.

הסכנה בהכללה כזו היא שהיא מחזקת תפיסה הרווחת כבר במרחבים יהודיים שמרנים בישראל: שהקשר עם יהדות אמריקה הליברלית אבוד ממילא – משום שהיא מתבוללת ("השואה השקטה"), או שהיא יהדות "לא אותנטית", או פשוט מנותקת מישראל. ואם היא אבודה ממילא, איננו נדרשים למאמץ, להקשבה או לפשרה. ההכרעה נפלה בלעדינו.

משואה שגיב

שני בתים במשבר

במאמרו החשוב מתאר דניאל גורדיס את המשבר של מרכז יהודי אחד מן השניים – שחשב שמצא בית בטוח, אבל לשם כך נאלץ, או בחר, לוותר על חלק מהותי בזהות שלו: המחויבות לעם וללאום. אלא שהוא אינו מספר על המשבר של המרכז היהודי השני – שחשב שמצא בית בטוח, אבל כדי להגן עליו נאלץ, או בחר, לוותר על חלק מהותי בזהות שלו: המחויבות למוסר הומניסטי, גם בעיצומו של סכסוך לאומי מדמם.

היהדות הישראלית אינה מקבלת את השלת הפרטיקולריות על ידי יהדות אמריקה ומטילה ספק ביכולתה להתקיים כפרויקט יהודי. היהדות האמריקנית אינה מקבלת את מה שהיא רואה כהשלת ערכי המוסר האוניברסליים (והפרטיקולריים) על ידי ישראל, וכתוצאה מכך מטילה ספק ביכולתה של ישראל להתקיים כפרויקט יהודי. גורדיס מצביע בצדק על המשבר של

לאחר השואה עבר העם היהודי תמורה פלאית. מעם חסר בית היה לעם שייסד שני בתים: בישראל ובאמריקה. מעם נרדף וחסר שליטה בגורלו נהיה לעם שמחזיק בכוח המבטיח את הישרדותו ושגשוגו. שני הבתים מציעים חוויות חיים ומשמעות יהודית שונות: בישראל נבנתה מדינת רוב יהודי שמחזיקה בכוח קשה – ריבונות, צבא, וגבולות; באמריקה נבנתה קהילה של מיעוט יהודי בעל כוח רך – פוליטי, כלכלי ותרבותי.

שני הבתים מצויים כיום במשברים חריפים שהם תמונת מראה זה של זה. המשברים נובעים מהשאלה כיצד משתמשים בכוח יהודי לשם בנייתו וקיומו של פרויקט יהודי, ומהתנפצות האשליה שכל אחד מהבתים הצליח, בדרכו, להגשים את השאיפה היהודית להגיע אל המנוחה והנחלה. בשני המקרים השאלה אינה רק אם יש כוח יהודי, אלא איזה סוג של יהדות הכוח הזה מייצר.

יהדות אמריקה, אבל בהחסירו את תמונת המראה הישראלית, שלפחות בחלקה מזינה את המשבר הזה, הוא מחמיץ את הדרך לפתרון ואת אופן היותו תלוי בנו, הישראלים היושבים בציון.

חשוב להדגיש: המאבק על יהדות אמריקה הליברלית רחוק מלהיות מוכרע. התיאור הדטרמיניסטי במאמר, שלפיו אופציית החיים היהודית-אמריקנית "נושמת את נשימותיה האחרונות", אינו עושה צדק עם החשיבה, המשאבים והמנהיגות המושקעים כיום בבניית יהדות אמריקנית עבה יותר – תרבותית, דתית ולאומית. המשבר שגורדים מתאר הוא ממשי, וככזה הוא מעורר פעולה, חינוך, יצירה מוסדית ושיחה פנימית עמוקה. לכן לטעמי יש לקרוא את גורדים כאזהרה הכרחית, לא כגזר דין.

כדי להבין כיצד מזין הצד הישראלי את המשבר האמריקני, יש לחזור אל הסיפור ההיסטורי שגורדים מספר, ובעיקר אל מה שהוא מותיר מחוץ למסגרת. גורדים מציג את עברה של היהדות הרפורמית כהסבר ודוגמה לתהליך שעברה יהדות ארה"ב הליברלית: מתוך הרצון והצורך להשתייך לארה"ב השילו היהודים את השתייכותם לעמם, בתהליך שתחילתו במצע פיטסבורג מ־1885 וסופו בהקמת המניינים והמוסדות האנטי־ציוניים כיום. אבל גורדים מדלג על האמצע: המצע משנת 1976, שבו התנועה הרפורמית מדברת על קשרים דתיים ואתניים למדינת ישראל, ומצע מיאמי משנת 1997 המדבר על עם ישראל, ארץ ישראל ומדינת ישראל, ריבונות, מחויבות ללימוד עברית ואפילו עלייה. נראה כי בעיניו שינוי זה שעברה התנועה הרפורמית אינו משקף שינוי פנים־יהודי

אלא את המשך ההתאמה האמריקנית־יהודית לדעת הקהל האמריקנית הכללית, שיחסה לישראל בשנים אלו היה חיובי ביותר; ניסיון התיקון היהודי היה לדידו של גורדים מועט מדי ומאוחר מדי, כפי שאנו רואים כיום עם התפשטות האנטי־ציונות היהודית. בעיניי, אף שיש היגיון מסוים בקריאה זו של המציאות, היא חלקית וחסרה.

לאחר הקמתה של מדינת ישראל נעשתה הציונות לאחד מצירי הזהות המרכזיים של יהדות ארה"ב. אל מול התפיסה של הנשיאים וילסון ורוזוולט ששללו "אמריקניות של מקף" ונאמנות לאומית כפולה, עמדה תפיסתו של לואי ברנדייס, השופט היהודי הראשון בביהמ"ש העליון האמריקני ומנהיג ציוני בולט, שלפיה הציונות הופכת את יהודי אמריקה לאזרחים אמריקנים טובים יותר. בנאום בפני ועידת הרבנים הרפורמית בשנת 1915 אמר כי "אין כל סתירה בין נאמנות לאמריקה לבין נאמנות לעם היהודי", ואף כי "הנאמנות לאמריקה מחייבת שכל יהודי אמריקני יהיה לציוני. שכן רק באמצעות ההשפעה המרוממת של מאמצייה של הציונות נוכל לפתח את המיטב שבנו ולהעניק למדינה זו את מלוא התועלת מירושנתו הגדולה". יהדות ארה"ב אימצה את תפיסתו של ברנדייס כאתוס מכונן.

אם מבקשים להבין מדוע הציונות היהודית־אמריקנית נחלשת דווקא עכשיו, אי אפשר להסתפק בפיטסבורג בשנת 1885. שלושה תהליכים משולבים דחפו חלקים (שהם עדיין מיעוט מובהק) ביהדות ארה"ב ממצע מיאמי ומנאום ברנדייס לקהילת "ואהבת" ו"מניין זית".



משמען בהכרח הזדהות וגייבוי כמעט בלתי-מותנים למעשיה ומדיניותה של ממשלת ישראל. לא השארנו ליהודי אמריקה דרך להיות חלק מהעם היהודי גם כשהם כועסים על ישראל, מתביישים בה, מפחדים ממנה או חושבים שהיא עושה עוול חמור. במובן זה, חלק מהדרך של צעירים יהודים אמריקנים אל האנטי-ציונות הרעילה והמסוכנת נסללה גם על ידינו.

גורדים טוען בצדק שיהדות ללא ההיבט הלאומי-פרטיקולריסטי שלה אינה בת קיימא. אבל גם יהדות ללא ההיבט האוניברסלי-הומניסטי-מוסרי שלה אינה בת קיימא. כדי שיהודי אמריקה יוכלו לאמץ את ציון, ישראל חייבת להיות ציון בשבילם (וגם בשבילנו) – לא רק מקום מקלט וכוח, אלא פרויקט יהודי שמחזיק יחד ריבונות, אחריות מוסרית ועמיות; מדינה שאפשר להיות קשורים אליה, להזדהות איתה, וגם לבקר אותה מבלי להיזרק אל מחוץ למחנה.

ד"ר **משואה שגיב** היא עמיתת מחקר בכירה במכון שלום הרטמן ועמיתה בכירה במרכז הלן דילר למשפט עברי ולימודי ישראל באוניברסיטת ברקלי, קליפורניה.

ראשית, אי אפשר להתעלם מהמערכה העולמית הנרחבת של דיס-אינפורמציה, דה-לגיטימציה ודה-הומניזציה של ישראל והציונות, המשפיעה גם על יהודים בארצות המערב.

התהליך השני נטוע במשבר הישראלי. ישראל של עשרים השנים האחרונות שינתה את הסיפור שלה. גורדים כותב שלצעירים היהודים באמריקה אין זיכרון חי של ישראל כמדינה פגיעה. זה נכון. אבל אין להם גם זיכרון חי של ישראל שאינה מעמידה בסתירה את הציונות שלהם עם האינטואיציות המוסריות והאזרחיות שלהם. בתודעתם, ישראל השתנתה ממדינה קטנה מוקפת אויבים המושיטה את ידה לשלום, למעצמה אזורית המדברת רק בשפת הכוח; מדינה שמזוהה עם הרס נורא בעזה, טרור יהודי ביהודה ושומרון ושאיפה לארץ ישראל השלמה גם בלבנון ובסוריה. אם זו משמעותה של הציונות, אומרים יהודים רבים בארה"ב, אולי עדיף לא להיות ציונים.

לבסוף, מדינת ישראל והחברה הישראלית לימדו שוב ושוב את יהודי אמריקה הצעירים שעמיות יהודית ותמיכה בישראל

בתגובה ל"תנ"ך בקרן זווית" מאת רחל בורובסקי
ול"פוסט-ציונות בבית הספר" מאת נעמה אבירן, גיליון 44

לאוניד (ליאון) גרשוביץ

הדרך לחינוך מעצב זהות

גובה הפסגה – נושאים כמו מנהיגות, לוחמה, דילמות מוסריות וערכיות, מקרא וארכאולוגיה ועוד.

בלימודי ההיסטוריה תוכנית הלימודים לבגרות צריכה להיות יותר רציפה ומקיפה – החל מימי קדם ועד ההיסטוריה האקטואלית ממש. הדגש צריך להיות על ידע נרטיבי נרחב, ועל יכולת של התלמיד לגבש אמירה משמעותית – אוהדת או ביקורתית – ביחס לחומר הנלמד. יש להתמקד בנרטיב המקיים את הזיכרון ההיסטורי, ומובן שהנרטיב חייב להיות מבוסס על מחקר היסטורי מהימן. התוכנית צריכה להבנות תודעה של רציפות והמשכיות היסטורית, ולמען הסר ספק: גם משברים ותמורות הם חלק מרציפות והמשכיות. לכך יש להוסיף תחום דעת שאני מציע לקרוא לו "מורשת עם-ישראל", שיכלול נושאים כמו היצירה היהודית הבתר-מקראית, מחשבת חז"ל, מחשבת ישראל לדורותיה, הגות ציונית, לוח השנה העברי ומועדיו, יסודות בתרבות ובמסורת היהודית ועוד – לצד היכרות עכשווית עם נתונים דמוגרפיים וסוציולוגיים על הזרמים בעם היהודי.

2. צורת הלימוד צריכה ליצור חוויית לימוד עצימה ואינטנסיבית. לצורך כך יש להגדיל עד מאוד את כמות שעות הלימוד המתוקצבות לכל תחום דעת, ולהגיע לכל הפחות לשלוש שעות שבועיות, ורצוי

אני מבקש להציע פרספקטיבה נוספת על זו שהוצעה במאמרים, ואפתח בעיקר. מטרת לימוד תחומי הדעת מעצבי הזהות – תנ"ך, היסטוריה, ספרות, אזרחות, מחשבת ישראל וכדומה – היא בירור ועיצוב זהותי ערכי-רעיוני. בלימוד תחומים אלו, המפגש עם הטקסטים ותוכני הלימוד אמור להעלות שאלות ודילמות רעיוניות וערכיות שביחס אליהן התלמיד יגבש את סולם ערכיו והשקפת עולמו – וזאת בצורה דיאלוגית המכבדת את האוטונומיה של התלמיד, ולא בצורה אינדוקטרינרית. כדי לאפשר את הדבר יש לתת את הדעת לשלושה מישורים שונים:

1. תוכנית הלימודים צריכה ליצור תודעה של רצף היסטורי ולוגי-התפתחותי.

בלימודי התנ"ך דרוש שינוי רדיקלי של תוכנית הלימודים כדי שתיווצר תודעת רצף והמשכיות. בלב התוכנית צריך לעמוד הסיפור המקראי מימי האבות והתהוות העם ועד לשיבת ציון, ולשם כך ניתן לצמצם את לימוד הפרקים הטקסטואלי ולהרחיב בחלק הנרטיבי. יש להפוך נושאי בחירה לחובה וללמוד נושאי רוחב כגון מזמורי תהילים, ספרות החוכמה או החוק המקראי. בנושא הנבואה יש לכלול נביאים נוספים מלבד ירמיהו – בייחוד ישעיהו, עמוס וזכריה. מן הראוי שיתווספו כמה נושאי בחירה שתכליתם לפתוח את אופקי התלמידים, ולקחת אותם מהבסיס הרחב אל עבר



לשני המרכיבים האלו יש להוסיף את מרכיב הרפלקציה שיאפשר לתלמיד לעמוד על התהליך הלימודי שעבר במסגרת לימוד תחום הדעת.

חשוב לזכור כי מטרת ההערכה היא להוביל ללמידה מכוונת תכלית, ומטרת שניהם למלא את תכלית הלמידה. אף שהתובנה נשמעת בנאלית, היא לא תואמת את הלכי הרוח הקיימים כיום במשרד החינוך – ודרוש שינוי רדיקלי בתחום זה. לשם כך אני מציע שיטת הערכה נוחה וברורה: 40% מהציון יינתן על ידע גולמי הנשלף מהזיכרון; 30% על שאלות מבוססות מיומנויות טקסטואליות, שיכללו סעיפי עמדה; 20% על שאלת חיבור רחבה הדורשת סינתזה, אינטגרציה והבעת עמדה אחראית; ו-10% בעבור רפלקציה על הלמידה. ההערכה צריכה לשקף את תכלית הלמידה: בירור ועיצוב זהות, ערכי ורעיוני של התלמיד.

ברוח אמרתו של יצחק שדה, "רוחב הבסיס קובע את גובה הפסגה", יש לאפשר לכל תלמיד להגיע אל גובה הפסגה – שהיא לתפיסתי המקום הממשי והתודעתי שדרכו הוא יוכל לבנות חוסן זהותי-ערכי, ולרתום את מיטב יכולותיו וכישוריו לתועלת הכלל. וזו הרי תכלית החינוך על רגל אחת, כדברי אלברט איינשטיין: "מטרת החינוך צריכה להיות הכשרת אנשים עצמאים בפועלם ובמחשבתם, שיחד עם זאת רואים בשירות הקהילה את אתגר חייהם העליון".

ד"ר לאוניד (ליאון) גרשוביץ לימד
וריצו בבתי ספר שונים, כרכז פדגוגי
ובתפקידים נוספים, תנ"ך, היסטוריה
ותחומי דעת המח"ר.

אף ארבע שעות הפזורות על פני שלושה מפגשים. להגדלה כזאת תהיה השלכה ברוכה וחשובה נוספת: היא תאפשר למורים להרכיב משרה מלאה באמצעות הוראה ב־3-5 כיתות, ולא ב־7-9 (!) כיתות כפי שקורה כיום. המורים יוכלו להשקיע הרבה יותר בתהליכי הוראה והערכה, ואף חשוב מכך, בשיח פרטני מעמיק עם תלמידיהם – יסוד קריטי לתהליך חינוכי המותיר על התלמיד חותם לחיים.

3. **צורת ההערכה.** סוד מקצועי גלוי הוא שצורת ההערכה משפיעה במידה רבה על אופן ההוראה והלמידה. בשל כך יש להתייחס לשני מרכיבים עיקריים.

הראשון: ידע גולמי הניתן לשליפה מהזיכרון ומוטמע בנרטיב הזהותי ובזיכרון ההיסטורי. את מרכיב הידע ניתן להעריך בעזרת שאלות ממוקדות על מושגים, אירועים היסטוריים, תוכן הטקסטים, מיקום אירועים על ציר זמן, סימון מקומות ואירועים על מפה אילמת ועוד. אף שבימינו 'שינון' הפך כמעט למילת גנאי, הצו המקראי העתיק "וְשִׁנְנָתָם לְבָנֶיךָ..." רלוונטי כיום לא פחות מאשר לפני אלפי שנים. השינון הופך את הידע לחלק מאישיות הלומד, מעולמו המושגי והתודעתי. יוחזר השינון!

המרכיב השני קשור ליכולת לגבש אמירה אישית משמעותית (אוהדת, ביקורתית או מורכבת) ביחס לחומר הנלמד, בייחוד בנוגע לסוגיות המעלות דילמות מוסריות ערכיות וקשורות במחלוקות רעיוניות. את המרכיב הזה יש להעריך באמצעות שאלות פתוחות המאפשרות מתן תשובות מרחיבות, וכן שאלות כלליות הדורשות סינתזה ואינטגרציה של ידע, ניתוח ואמירה אישית.

שוק של איזונים ובלמים

המערכת הפוליטית המפלגתית היא זירה של תחרות ותמריצים היוצרת איזונים ובלמים לשלטון היכן שהפיקוח המוסדי על השלטון אינו אפקטיבי בהכרח. בזירה זו של תחרות בין-מפלגתית, ישראל דווקא מצטיינת

הדיון בישראל על אקטיביזם שיפוטי, גבולות הביקורת השיפוטית ומקומם של "שומרי הסף" ניצב בשנים האחרונות בליבת השיח הציבורי והמשפטי, אך נדבך מרכזי אחד בו התקבל כמעט כמובן מאליו: הטענה כי הדמוקרטיה הישראלית נעדרת לחלוטין מנגנוני איזונים ובלמים אפקטיביים. מתוך תפיסה זו נגזרת הצדקה להרחבת הביקורת השיפוטית והעצמת כוחם של בית המשפט ו"שומרי הסף". על בסיס ההנחה הזאת פוסל בית המשפט העליון חקיקת יסוד, חקיקה רגילה והחלטות ממשלה. ועל בסיסה מתנהל הדיון הציבורי בתקופה שעשויה להתגלות כתקופה מעצבת: תקופה שבה נשמעות תדיר הצעות לשינויים חוקתיים מרחיקי לכת.

משכך, ראוי לשאול שאלה שתיראה כמעט שאלת כפירה: הייתכן שישנו בכל זאת במערכת הקיימת מנגנון ריסון אפקטיבי, ואנו מחמיצים אותו? המנגנון הזה, אראה, קיים גם קיים. ניתוח התהליך הפוליטי-מפלגתי בישראל בעדשת תהליכי שוק יגלה שלא רק שהוא קיים – בישראל הוא אף אפקטיבי.

הקונצנזוס: ישראל חסרה באיזונים ובלמים

מלחמות הבג"ץ, ספרו החשוב של פרופ' עמיחי כהן, מצוטט רבות בפסקי בית המשפט הנזכר כותרתו.¹ אחת מטענותיו המרכזיות של כהן היא היעדרם של מנגנוני איזונים ובלמים בדמוקרטיה הישראלית. מהם, ביסודם, אותם איזונים ובלמים? כהן מפנה למקור עיקרי: הכתיבה הקאנונית של ג'יימס מדיסון בכתבי הפדרליסט, אוסף

עו"ד אורן רובין הוא סמנכ"ל הפורום הישראלי למשפט וחירות.

איגרות מאת מדיסון, אלכסנדר המילטון וג'ון ג'יי אשר הציעו מסגרת רעיונית להבנת שלטון דמוקרטי מוגבל בכוחו.

לפי כהן, פתורנו של מדיסון לסכנת ריכוז הכוח במשטר דמוקרטי הוא ביזור מוסדי של הסמכות הפוליטית. עוד נרחיב על כך בהמשך. על יסוד אבחנתו זאת ערך כהן מחקר השוואתי בשאלת קיומם של מנגנוני איזונים ובלמים בדמוקרטיות שונות, שבחן את מספר המוסדות שבהם הכוח מתפזר. לשיטתו, שישה מוסדות מרכזיים עשויים למלא תפקיד זה (מלבד ביקורת שיפוטית): בית מחוקקים מפוצל לשניים, מוסד נשיאות, פדרליזם, בחירות אזוריות, השתייכות לארגון כלכלי בינלאומי חזק, וחברות באמנה לזכויות אדם עם אכיפה שיפוטית. ממחקרו עולה כי מבין 66 מדינות שנבחנו, ישראל היא היחידה שבה "לא קיימת שום מגבלה פוליטית מבנית, פנימית או חיצונית על הרשות המחוקקת".²

טענה זו לא נותרה תחומה למסגרת הדיון האקדמי. שופטים בבית המשפט העליון עושים בה שימוש תדיר להצדקת הרחבת הביקורת השיפוטית. הדוגמה הבולטת לכך היא פסק הדין בעניין צמצום עילת הסבירות. בפסק דין זה, שעסק בסמכות לפסול חוקי יסוד כמו גם בתוכן התיקון הספציפי שצמצם את השימוש בעילת הסבירות, חזרו שופטי הרוב על הטענה בדבר היעדרם של איזונים ובלמים בישראל כהצדקה לקיומה של ביקורת שיפוטית רחבה. כך לדוגמה קבע השופט עמית (בתוארו אז):

בהעדר כל מנגנון של ביזור הכוח, הממשלה בישראל כרשות המבצעת היא מהממשלות החזקות ביותר במדינות דמוקרטיות מערביות. [...] הממשלה, הרשות המבצעת עצמה, נתונה לשליטתו של ראש הממשלה, מי שבידו סמכויות רבות על פי תקנון הממשלה, מי שמחזיק בידו סמכויות ביטחוניות רבות, מי שיכול למנות שרים ולפטרם ואף לפזר את הכנסת ולהפוך את ממשלתו לממשלת מעבר. ואילו לכנסת, הנשלטת כאמור על ידי הקואליציה – בהיותה הרשות המחוקקת היחידה במדינה, והיא מכהנת בעת ובעונה אחת גם כרשות המכוננת – יש כוח עצום, שבהעדר "כללי משחק" כמו חוק יסוד: החקיקה, מתאפשר לה גם לשנות בנקל חוקי יסוד ואת כללי המשחק עצמם.³

השופט עמית אינו עומד לבדו בהערכה שבישראל לא קיימים מנגנוני איזונים ובלמים אפקטיביים. שותפה לתזה זו גם הנשיאה בדימוס אסתר חיות. לדבריה:

בחלק הראשון של חוות הדעת עמדתי על השליטה החריגה של הממשלה בהליכי כינון חוקי היסוד. כפי שיפורט להלן, מדובר אך בביטוי אחד לכוח הרב והבלתי מוגבל כמעט המרוכז בידי הרוב השולט בישראל. על כן, בהיעדר מערכת אפקטיבית של איזונים ובלמים, הביקורת השיפוטית מהווה למעשה המגבלה האפקטיבית היחידה על כוח זה.⁴

דוגמאות נוספות קיימות למכביר. כך היה בפסיקה העוסקת במנגנון מינוי נציב שירות המדינה.⁵ כך גם בחוות דעת של הייעוץ המשפטי לממשלה בעניין פיצול



תפקידו. שם נטען כי השיטה הישראלית מאופיינת בהיעדר מנגנונים אפקטיביים לריסון הכוח הריכוזי של הרוב, המתעצם עקב "התכת הרשויות" המובנית בין הכנסת לממשלה, יוצר ריכוז כוח ומערער "את מערך האזונים והבלמים החיוני בין שתי רשויות אלה".⁶ בהקשר זה הודגש תפקידה של המשמעת הקואליציונית כמנגנון המעצים את שליטת הרשות המבצעת בכנסת.⁷

המסקנה העולה מחוות דעת זו, כמו גם מן הפסיקה, היא כי מנגנוני האזונים והבלמים האפקטיביים היחידים בישראל הם הרשות השופטת, מוסד היועץ המשפטי לממשלה, הפקידות המקצועית והתקשורת החופשית.⁸

מעניין לציין כי תפיסה זו מקובלת, במידה רבה, גם על שופטים המזוהים עם "האגף השמרני" בבית המשפט העליון. השופט נעם סולברג חזר לאחרונה על הטענה בדבר ריכוז הכוח השלטוני הנובע מן המשמעת הקואליציונית. המחלוקת בינו לבין עמיתיו נוגעת בעיקר לשאלת ה"פרוגנוזה" של ביקורת שיפוטית מוגברת, אך ככל הנראה לא לדיאגנוזה עצמה.⁹

אני מבקש לערער על הנחה רווחת זו. התפיסה שהדמוקרטיה הישראלית נעדרת מנגנוני איזונים ובלמים אפקטיביים מתמקדת כמעט רק בביזור מוסדי פורמלי, ומתעלמת מאפשרות אחרת: שהתנאים הייחודיים של השוק הפוליטי בישראל מתפקדים כמנגנון אפקטיבי לריסון וביזור הכוח הפוליטי. לשם כך עלינו לחזור תחילה אל אחד מאדריכליה של תפיסת האזונים והבלמים, ג'יימס מדיסון.

הפדרליסט: באש הילחם באש

חוקת ארצות הברית נחשבת לאחד ההישגים הפוליטיים החשובים בהיסטוריה, וכתבי הפדרליסט, המתארים ומסבירים את ההיגיון שמאחוריה, נחשבים לאבן יסוד בתאוריה המדינית. תרומתם חרגה מן ההקשר הפוליטי של זמנם, והם העניקו לנו מסגרת רעיונית להבנת שלטון דמוקרטי מוגבל בכוחו.¹⁰

איגרות הפדרליסט מס' 10 ו-51, שכתב ג'יימס מדיסון, מציגות את העקרונות המכוננים של תפיסת האזונים והבלמים.¹¹ החשש המרכזי העולה מהן אינו רק מפני שלטון המדכא את הציבור – בעיה שלכאורה נפתרת באמצעות בחירות דמוקרטיות,¹² אלא מפני האפשרות שפלג אחד בחברה ישתמש בכוחו כדי לדכא פלגים אחרים. מדיסון מזהה את שורש הבעיה בתופעת הפלגנות,¹³ ומציע במסגרת איגרת 10 שתי דרכים עקרוניות להתמודד עמה: סילוק הגורמים לה, או בלימת תוצאותיה.

באשר לאפשרות של סילוק הגורמים לפלגנות, מדיסון מונה שתי דרכים תאורטיות.¹⁴ הראשונה עוברת בשלילת החירות הפוליטית עצמה. אך לדבריו, אף כי "החירות לפלגנות היא כאוויר לאש", ביטול החירות יהיה אווילי כמו חיסול האוויר, החיוני לכל חי, כדי לוודא שלא יהיו שרפות.

השנייה היא יצירת אחדות מוחלטת של דעות ואינטרסים בקרב האזרחים. אך זו אינה מעשית, שכן השוני באינטרסים הכלכליים, באמונה הדתית ובנטיות האדם הוא עובדה קבועה במציאות החברתית. "נטיית הבריות להשתייך למחנות העוינים זה לזה", כותב מדיסון, "עזה היא עד כדי כך, שכאשר אין בנמצא עילה של ממש, די בהבדלים קלי הערך המדומים ביותר להבעיר את יצרי האיבה ולעורר את המאבקים האלימים ביותר".¹⁵

ומה באשר לתקווה כי "מדינאים נאורים" יצליחו לאזן בין האינטרסים ולהכפיפם לטובת הכלל? מדיסון דוחה רעיון זה מכול וכול: לא בטוח שאפשרות זו כלל קיימת, ובכל אופן לא ניתן להבטיח את נוכחותם של מנהיגים כאלה לאורך זמן.¹⁶ תפיסה זו חוזרת גם במסגרת איגרת 51. מדיסון דוחה את הרעיון של ריסון הכוח באמצעות שלטון שאינו תלוי בציבור או באמצעות "רצון כללי" מנותק מהרוב הפוליטי, שכן אין כל ערובה לכך ששלטון כזה יפעל בצדק רב יותר מהסיעה הדומיננטית, ואף קיים חשש שיפנה את כוחו כנגד כלל הקבוצות.¹⁷

מסקנתו של מדיסון היא כי אין דרך לסלק את מקורות הפלגנות, "וכי אין לנו לבקש תרופה אלא באמצעים לבלימת השפעותיה". הצעתו, בהתאם, היא לעצב את התנאים המוסדיים כך שינצלו את הפלגנות עצמה כדי לרסן את השפעותיה המזיקות. באש, טען מדיסון, צריך להילחם באש.

מדיסון מזהה בריבוי קבוצות ואינטרסים עיקרון מרכזי לריסון כוחו של הרוב. ככל שמספר השחקנים הדרושים לגיבוש רוב מצטמצם, ויש ביניהם פחות קבוצות, השקפות ואינטרסים – כך קל יותר לתאם פעולה, למצוא מניע משותף לדיכוי אחרים ולכפות אותו. ואילו כשהשחקנים רבים, ריבוי האינטרסים יקשה על הצדדים "לגלות את כוחם ולפעול במשותף ובעצה אחת".¹⁸ מה שהיוונים העתיקים זיהו כמקור לבעיות וצרות – חברה שיש בה מגוון גדול של אינטרסים, מפלגות וכיתות, המחייבת תלות הדדית בין שחקנים שונים לשם האחיזה בשלטון – מדיסון זיהה כמעלה וכערובה לחירות.¹⁹

תפיסת האיזונים והבלמים של מדיסון היא אם כן ריאליסטית. היא דוחה פתרונות מושלמים: אין דרך למנוע פלגנות או עריצות באופן מוחלט. ניתן רק לצמצם את הסיכון באמצעות עיצוב מוסדי בעל לגיטימיות דמוקרטית. התפיסה הזאת דוחה הצעות פתרון המסתמכות על "רצון שאינו תלוי בציבור", כלומר הסתמכות על "רודנים נאורים" הנמצאים מחוץ לדינמיקה של מערכת פוליטית דמוקרטית: התלות של הכוח השלטוני בציבור היא תנאי הכרחי. ולבסוף, היא מבקשת לרתום את המגרעות האנושיות לטובת המערכת: במקום להיאבק בפלגנות, באנוכיות ובשאפתנות (במילים אחרות – בטבע האנושי), היא מציעה לרתום אותן לתועלת מערכתית של ריסון הדדי.

בשלב זה עשוי הקורא לתהות כיצד ניתוח זה תומך בטענה המרכזית של המאמר. מדיסון עצמו הרי מציע לממש את עקרונות האזונים והבלמים באמצעות מנגנוני הפרדת רשויות מוסדית הכוללים פדרליזם, פיצול בית המחוקקים ומוסד נשיאות עצמאי, מוסדות שנעדרים מן המשטר הישראלי. האם ניתן לטעון שהשיטה הישראלית מממשת עקרונות מדיסוניאניים של אזונים ובלמים?

בטרם נציג כיצד השוק הפוליטי עשוי לממש עקרונות מדיסוניאניים, נראה כיצד הופעתן של מפלגות פוליטיות אתגרה את המודל המוסדי הקלאסי של הפרדת הרשויות, והובילה לפיתוח מסגרות ניתוח חלופיות של ריסון כוח – ובראשן תפיסת שחקני הווטו המפלגתיים.

אשריי, וטו לי

בספרות החוקתית המודרנית הושמעו קולות ביקורת על המודל המדיסוני הקלאסי של אזונים ובלמים, כפי שהוא בא לידי ביטוי בתפיסת הפרדת הרשויות. ביקורת זו אינה מופנית כלפי העקרונות שהציב מדיסון לריסון כוח שלטוני, אלא כלפי ההנחה שלפיה פיצול בין רשויות השלטון הוא בהכרח הכלי המתאים להשגת ריסון זה.

במאמר משנת 2006 הציגו המשפטנים דאריל לוינסון וריצ'רד פילדס ביקורת מקיפה על יישום המודל המדיסוניאני במשטר החוקתי האמריקני. מדיסון, כזכור, ביקש לעצב מערכת שבה לכל רשות שלטונית יהיה "רצון משלה" שיתחרה ברצונותיהן של הרשויות האחרות. לוינסון ופילדס ביקרו תפיסה זו בטענה כי תחרות בין רשויות לא יכולה לעבוד משום שלמוסדות כשלעצמם אין רצון או אינטרס עצמאי, והתנהלותם היא פועל יוצא של תמריצים ואינטרסים של השחקנים הפוליטיים הפועלים בתוכם – בני אדם הלוקים בכל המגבלות שמדיסון מניח שקיימות בטבע האנושי.²⁰

עיקר הכשל, לשיטת לוינסון ופילדס, נעוץ בכך שמודל מדיסון הניח תחרות מוסדית בין רשויות השלטון – כך ש"ש"אפתנות תבלום ש"אפתנות" – בעוד שבפועל בדמוקרטיות מודרניות התחרות הפוליטית מתנהלת בראש ובראשונה בין מפלגות. עם עלייתן של המפלגות כשחקניות המרכזיות של התחרות הדמוקרטית, נבחר ציבור חדלו לפעול כנציגים של אינטרסים מוסדיים מובחנים של רשות מסוימת, והחלו לפעול בעיקר מתוך שיקולים אלקטורליים ובמסגרת נאמנות מפלגתית. במציאות זו, עצם הפיצול הפורמלי בין הרשות המחוקקת והרשות המבצעת אינו מבטיח עוד ביזור אפקטיבי של הכוח הפוליטי.²¹

במונחיהם של לוינסון ופילדס, "המכונה" החוקתית שאמורה הייתה לפעול מכוח עצמה – מערכת האזונים והבלמים המדיסוניאנית – חדלה לפעול ככזאת משעה שהתחרות הבין-מפלגתית החליפה את התחרות בין הרשויות.²² כאשר מתקיים "ממשל אחד", כלומר מצב שבו אותה מפלגה שולטת ברשות המחוקקת וברשות

המבצעת, האיזונים והבלמים נחלשים מאוד, גם אם מבחינה פורמלית נשמרת הפרדת רשויות מלאה.²³ רק במצבים של פיצול מפלגתי בין הרשויות מתחדשת תחרות פוליטית מבוזרת המדמה את המודל הקלאסי.

תובנה זו מקבלת חיזוק והרחבה בעבודתו ההשוואתית של חוקר המשפט החוקתי סטיבן גארדבאום. גארדבאום מדגיש שהאבות המייסדים של ארה"ב לא צפו את עלייתן של המפלגות כשחקנים הפוליטיים המרכזיים, וכי תופעה חדשה זו שיבשה את תפיסת הפרדת הרשויות של מדיסון לא רק בארה"ב אלא בדמוקרטיות מערביות רבות.²⁴ אף שגארדבאום סבור שיש ערך בהפרדת הרשויות המוסדית, הוא מדגיש כי מידת ריכוזו או ביזורו של הכוח הפוליטי במשטר חוקתי תלויה, במידה רבה, בשיטת הבחירות ובמבנה המערכת המפלגתית, יותר מאשר במבנה המוסדי הפורמלי של הפרדת הרשויות.

לפיכך, נוסף על רשויות השלטון, המפלגות הפוליטיות הן זירה מרכזית של תחרות מדיסוניאנית על כוח פוליטי וגורם מפתח בקביעת מידת ריכוזו או ביזורו של הכוח בסוגי המשטרים השונים. השאלה אם במשטר מסוים יש מערכת של מפלגה אחת, שתי מפלגות, מפלגה דומיננטית או ריבוי מפלגות משפיעה על ריכוזו או ביזורו של הכוח, ללא קשר לצורת המשטר ולמבנה היחסים בין הרשות המחוקקת לרשות המבצעת.²⁵ זוהי, לשיטת גארדבאום, תובנה שעל חוקרי משפט חוקתי ומשפטנים להכיר בה לעומק ולהביאה בחשבון.²⁶

אם כן, הביקורת אינה מכוונת כלפי העקרונות המדיסוניאניים של איזונים ובלמים, אלא כלפי היישום הקלאסי שלהם באמצעות הפרדה מוסדית בין רשויות גרידא. בעידן המפלגות, הפרדה זו אינה מבטיחה עוד תחרות אפקטיבית, משום שגבולות הרשויות נחצים דרך המערכת המפלגתית. על רקע זה, השאלה המדיסוניאנית מקבלת ניסוח מחודש: לא כיצד מחולקות הסמכויות הפורמליות בין רשויות השלטון, אלא כמה שחקנים פוליטיים נפרדים ומובחנים נדרשים להסכמה לצורך קידום מדיניות. במילים אחרות, כמה שחקני וטו ישנם.

בהקשר זה ניתן להיעזר בתאוריה של מדען המדינה ג'ורג' צבליס. צבליס מראה כיצד באיגרת 51 של הפדרליסט מתוארת מה שנכנה במונחים מודרניים תאוריה של "שחקני וטו מוסדיים". אך הוא מדגיש כי קיימת קטגוריה נוספת של שחקני וטו, לא פחות חשובה, אשר קיימת במערכות פרלמנטריות רב מפלגתיות במסגרת מבנה הממשל הקואליציוני – שחקני וטו מפלגתיים.²⁷ ההנחה של צבליס היא שמבחינת תאוריה של איזונים ובלמים אין הבדל בין דרישה לאישור של חקיקה על-ידי רוב בבית העליון ובבית התחתון (שחקני וטו מוסדיים), לבין אישור של חקיקה על-ידי רוב בשתי מפלגות השותפות בקואליציה (שחקני וטו מפלגתיים).

לשיטתו של צבליס, שחקנים מפלגתיים מובחנים זה מזה כשחקני וטו נפרדים, משום שמפלגות מחזיקות בדרך כלל בעמדות מדיניות שונות. מפלגות שרוצות

להיבחר חייבות להדגיש את ההבדלים בין לבין המפלגות המתחרות – שכן אם הן יהיו דומות מדי ליריבותיהן, הן עשויות לאבד מצביעים. לכן באופן טבעי מפלגות מדגישות ומקדמות קווי מדיניות שונים. מהסיבה הזאת הוא סבור כי ככלל, יש לספור מפלגות שונות כשחקני וטו נפרדים.²⁸

אחד הכלים המובהקים ביותר של שחקן וטו מפלגתי הוא איום בפרישה מן הממשלה, שלעיתים כרוך גם בפיזור הפרלמנט. עם זאת, צבליס מגדיר כשחקן וטו מפלגתי גם מפלגה שאין בכוחה לשתק את הממשלה לבדה – מתוך ההנחה כי שימור הקואליציה מהווה אינטרס חשוב ליתר המפלגות בה, ולכן חברות בקואליציה לבדה מקנה למפלגה מספיק כוח פוליטי כדי להגדירה כשחקן וטו מפלגתי.²⁹

מעבר לכך, אנחנו יכולים לתת תוקף לביקורת של גארדבאום ולוינסון על הפרדת הרשויות המוסדית דרך תאוריית שחקני הווטו של צבליס, במסגרת מה שהוא מכנה **כלל הספיגה**: שני שחקני וטו מוסדיים בעלי הרכב פוליטי שונה צריכים להיספר כשני שחקנים נפרדים, אך אם ההרכב המפלגתי חופף הם "נספגים" ויש לספור אותם כשחקן אחד בלבד. כך לדוגמה, צבליס מדבר על כלל הספיגה בין בתי מחוקקים:

בחלק מהמדינות הפך הבית העליון להיות העתק כמעט מדויק של הבית התחתון. בכל המקרים הללו, על אף דו־ביתיות פורמלי, **המספר האמיתי של שחקני הווטו המוסדיים הוא אחד** – משום שהבית העליון אינו שחקן וטו, או משום שהוא חופף לחלוטין עם הבית התחתון, או שניהם.³⁰

מתוך כך מציע צבליס כלל אצבע נוח לספירת שחקני וטו: כל עוד שחקני הווטו המוסדיים חופפים מבחינה מפלגתית (נשיא, בית עליון ובית תחתון), המספר הסופי של שחקני וטו הוא כמספר השחקנים המפלגתיים הנדרשים לממשלה קואליציונית.³¹ לכן, אם אנו מעוניינים בעיצוב מוסדי של איזונים ובלמים בהתאם לעקרונות מדיסון, הרי שמעבר לשאלות האם הממשלה מופרדת מהפרלמנט, האם קיים מוסד נשיאותי שנבחר באופן עצמאי או האם הפרלמנט מפוצל לשני בתיים, עלינו לשאול: כמה שחקני וטו משתתפים במערכת הממשל?

מעלותיו של תהליך השוק

מן הדיון שערכנו עד כה עולה כי במסגרת השוק הפוליטי, ריבוי מפלגות והתלות ההדדית בינן עשויים למלא בפועל את התפקיד שמדיסון ייחס להפרדת הרשויות המוסדיות. בטרם נפנה לשאלה מה מוביל את השוק הפוליטי לביזוריות או ריכוזיות, ולפני שנרחיב על השפעתן של שיטות בחירה שונות, נעמוד נא על מאפייניו הכלליים של התהליך השוקי.

שוק חופשי הוא מערכת שבה אנשים חופשיים לקדם את מטרותיהם הסובייקטיביות באמצעות סחר חליפין מרצון.³² בספרו **שמרנות, קפיטליזם ודמוקרטיה** מספק שגיא

ברמק סקירה ממצה של מאפייני השוק החופשי ומעלותיו לאור כתביהם של אדם סמית, לודוויג פון מיזס, פרידריך האייק והוגי דעות אחרים. ארבעה ממאפייני היסוד של השוק החופשי העולים מספרו יעזרו לנו בהמשך בניתוח השוק הפוליטי בישראל כמנגנון איזונים ובלמים אפקטיבי.

ריבונות הצרכן: היצרנים מתחרים זה בזה בניסיון לקלוע לטעמיהם של הצרכנים. הם עושים זאת באמצעות הורדת מחירים, שיפור איכות המוצר או התאמתו לצרכים משתנים. ריבונות זו נובעת מהזכות השמורה לכל פרט לומר "לא תודה" ולא להתקשר מסחרית עם הצד השני. כפי שהדגיש מיזס, יסוד הוולונטריות של העסקאות מעניק לצרכנים את הכוח לקבוע אילו יזמים יצליחו ואילו ייכשלו.³³ הצרכן בשוק החופשי רשאי למנוע את כספו מכל אדם, מכל סיבה שהיא.

תלות הדדית: ריבונות הצרכן מובילה לתלות הדדית בין רצונות הפרטים, ה"שחקנים" בשוק. שחקנים יתקשרו בחוזה עם שחקנים אחרים רק בתנאי שיובאו בחשבון האינטרסים שלהם. לכן, בחשבון כולל, גם יחידים הפועלים בשוק מאינטרס אנוכי נדרשים למלא את רצונותיהם של אחרים אם רצונם לקדם את מטרותיהם עצמם. כפי שתיאר זאת הכלכלן ויקטור ונברג: "משחק השוק פותר את הבעיה של גרימה לבני אדם להתעניין בצורכי הזולת... ה'טכנולוגיה החברתית' שבאמצעותה משחק השוק משיג זאת היא פשוט לדרוש מבני אדם לפעול לטובת עצמם".³⁴

תחרות: מן העקרונות הקודמים נובע שהשוק הוא תהליך תחרותי. הכלכלן ישראל קירזנר הדגיש כי התחרות אינה מצב עניינים נתון, אלא תהליך של גילוי, אדפטציה והישרדות כלכלית לאורך זמן. הכוונה היא שבשוק קיים חוסר ודאות מובנה. בכל רגע נתון קיים פוטנציאל לכניסת מתחרה חדש שיערער על מעמדם של השחקנים הקיימים, ולכן אף אחד מהם אינו משוחרר מן הצורך להתחרות.³⁵ התחרות יכולה לכלול מתחרים ספורים או רבים כתלות בענף ובנסיבות, אך כל עוד אין חסמים מדינתיים לכניסתם של מתחרים חדשים – הלחץ התחרותי ממשיך לפעול.

כשל הנירוונה: ברמק מדגיש כי שווקים הם אכן הסדרים כלכליים לא מושלמים, ולו מפני שבני האדם אינם יצורים מושלמים. שחקנים בשוק עשויים לסבול מפערי מידע, מרציונליות לוקה בחסר ומעלויות עסקה גבוהות. עובדות אלו תקפות בכל מוסד אנושי, ובכלל זה אצל שחקנים בשירות ציבורי.³⁶ תפיסה זו הובילה את הכלכלן הרולד דמסץ להטמיע את המושג "כשל הנירוונה". כוונתו היא שרבים ממבקרי השוק החופשי משווים את מוסד השוק עם נורמה אידיאלית כלשהי. בעשותם כך, השוק תמיד ייראה כמוסד נחות שיש להחליפו בהתערבות של מדינאים נאורים או רגולטורים בעלי מומחיות. דמסץ טוען שזו טעות: עלינו להשוות בין השוק על מעלותיו ומגרעותיו לבין הסדר מוסדי חלופי ממשי, ולא להניח שהחלופה לשוק פטורה מהאתגרים האנושיים שהשוק מתמודד עימם.³⁷

הקורא הערני ודאי שם לב לדמיון שבין עקרונות תפיסת מדיסון בדבר עיצוב מוסדי של איזונים ובלמים שהזכרנו לעיל – לבין המכניזם של השוק. מדיסון מכיר במגבלות הטבע האנושי, ובמקום לנסות לבטל את השאפתנות, הוא מנתב אותה לטובת המערכת כולה. על אותה דרך, הסתמכות על שווקים אינה מנסה לבטל את רצונם של השחקנים הכלכליים לשפר את מצבם, אלא לרתום רצון זה לטובת הכלל. בדומה לתהליך השוקי, שבו היצרן נדרש לספק את רצונות הצרכן כדי להצליח, כך גם במערכת הפוליטית, מפלגות זקוקות לתמיכה ציבורית כדי לגדול ולשגשג. בדומה לשוק המסחרי, ריבוי השחקנים והתחרות ביניהם יוצרים מגוון אפשרויות לשיתופי פעולה, ובכך מקנים לכל סיעה יכולת להגן על האינטרסים שלה באמצעות התקשרויות חלופיות.

בדמיון זה שבין השוק הכלכלי לתפיסת מדיסון מכיר גם עמיחי כהן.³⁸ התפיסה המדיסונית מגלמת רציונל שוקי מובהק של ריסון באמצעות תחרות מרובת שחקנים ותלות הדדית בין מוקדי כוח, ולא באמצעות פיקוח ריכוזי. עיצוב נכון של תמריצים ומוסדות יוצר מערכת שבה השאפתנות מצמצמת את השאפתנות, והתחרות בין הכוחות הפוליטיים משמשת כמנגנון של איזונים ובלמים פנימיים.

השוק הפוליטי על פי שומפטר

ג'וזף שומפטר, ההוגה הכלכלי הדגול, הוא ממפתחיה החלוצים של תפיסת הזירה הפוליטית-שלטונית כתהליך שוק תחרותי. תפיסה זו התפתחה לימים לכדי מסגרת תאורטית שעתידה הייתה לנתח את הזירה הפוליטית באמצעות כלים כלכליים מגוונים: אסכולת הבחירה הציבורית. חוקרים כמו ג'יימס ביוקן וגורדון טולוק ביקשו להחיל על הפוליטיקה את ההנחה כי גם שחקניה – בדומה לשחקנים בשוק הכלכלי, ובדומה להנחות היסוד של מדיסון על טבע האדם והחברה – פועלים במסגרת מערכת תמריצים ואילוצים. מנקודת מבט זו, פוליטיקאים, שופטים, פקידים, יועצים וקבוצות אינטרס אינם פועלים בהכרח בשם "טובת הכלל", אלא מונעים גם משיקולים אישיים של כוח, קריירה, השפעה והישרדות פוליטית.³⁹

שומפטר היה מהראשונים שהציג את הדמוקרטיה כתהליך תחרותי על קולות הבוחרים ועל אחיזה בכוח השלטוני. בספרו **קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה** ביקר שומפטר בחריפות את "הדוקטרינה הקלאסית" של הדמוקרטיה, שלפיה הדמוקרטיה נועדה לגלות ולממש את "רצון העם" ולהפיק את הטוב המשותף, בדומה לאופן שבו השוק מגלה את העדפות הצרכנים וממַרְב תועלת מצרפית.⁴⁰ במקום זאת, שומפטר הציע הגדרה אחרת, הלקוחה אף היא מעולם השוק: השיטה הדמוקרטית היא ההסדר המוסדי להכרעה בהחלטות פוליטיות המאפשר ליחידים להשיג כוח הכרעה בתחרות על קולות הבוחרים.⁴¹

לפי שומפטר, הגדרה זו עדיפה מכמה סיבות. ראשית, היא מסיטה את הזרקור מן

"הציבור" – שאינו בעל רצון מגובש או עקבי – אל המקום שבו מתקבלות בפועל ההכרעות הפוליטיות: הפוליטיקאים המתחרים על כוח שלטוני.⁴² שנית, היא מאפשרת לדמות את השוק הפוליטי לשוק הכלכלי: נכון שהתחרות על הנהגה פוליטית לעולם איננה מושלמת, אך כמו התחרות המסחרית בשוק החופשי, היא תמיד קיימת במידה כלשהי במסגרת הדמוקרטיה – אפילו אם רק כפוטנציאל. מנקודת מבט זו, הדמוקרטיה היא בראש ובראשונה שיטה מוסדית לניהול המאבק התחרותי על כוח פוליטי המנטרלת דרכים אלימות להשגת שלטון, כגון הפיכה צבאית – ועם זאת איננה דורשת תחרות "מושלמת" או "הוגנת" במובן אידיאלי; אם נציב את הרף גבוה מדי, נישאר עם מודל שאינו מתקיים במציאות וניאלץ לשלול את תואר הדמוקרטיה מרוב המשטרים בעולם.

אצל שומפטר, הפוליטיקאי הוא איש מקצוע המבקש למרב כוח והשפעה. כדי להבין את פעולתה של הפוליטיקה, עלינו להתחיל מן המאבק התחרותי על עוצמה פוליטית ועל משרות שלטוניות.⁴³ וכאן המאבק פועל כשוק. כשם שבשוק החתירה לרווח מניבה פעילות כלכלית, כך התחרות הדמוקרטית על כוח פוליטי מניבה חקיקה ומדיניות; וחשוב מכך, לענייננו: התחרות הדמוקרטית על הכוח וההשפעה משמשת מנגנון אפקטיבי של איזונים ובלמים. עצם התחרות על עמדות השלטון מרסנת את ריכוז הכוח ומבטיחה את ביזורו. כיצד?

ראשית, ישנה תחרות על קולות. הבוחרים מוגבלים בהצבעתם להסכמה או לדחייה של אותה מפלגה ביחס למפלגות האחרות.⁴⁴ במובן זה, כוחם של הבוחרים מתמצה בזכותם להימנע מלבחור באותה מפלגה בשנית – הסנקציה הפוליטית החזקה ביותר בדמוקרטיה. הפוליטיקאי יודע שתוחלת השרידות שלו בשלטון תלויה ברצון הבוחרים, ולכן יש לו תמריץ מתמיד לנסות ולרצות, או לפחות לא לאכזב יתר על המידה, את קהל תומכיו, עד סוף כהונתו.

אך התחרות הפוליטית אינה מסתיימת ביום הבחירות. מייד לאחריה מתחילה תחרות נוספת, התחרות בין המפלגות על הקמת הקואליציה. לפי שומפטר, מפלגה היא קבוצה שחבריה מתחייבים לפעול בשיתוף פעולה במסגרת מאבק תחרותי על כוח פוליטי.⁴⁵ מטרתה הראשונה והעיקרית של כל מפלגה פוליטית היא לנצח את יריבותיה, להשיג את השלטון ולשמר אותו.⁴⁶

המנהיגים הפוליטיים של המפלגות משתפים פעולה במסגרת הסכמים קואליציוניים, לאו דווקא מתוך קרבה אידיאולוגית או הזדהות אישית. מטרתם היא לעצב את מדיניות הממשלה באופן שיבטיח את המשך השפעתם הפוליטית ואת האינטרסים של סיעתם. כך נוצרת מערכת של תלות הדדית, שבה ראש הממשלה תלוי בשותפיו הקואליציוניים והם תלויים בו: מנגנון שוקי מובהק של איזון ובלמה.⁴⁷ כמעט כל הצבעה פרלמנטרית היא למעשה הצבעת אמון או אי-אמון. קיומה של אופוזיציה מבטיח את המשך אלמנט האי-ודאות, ובכך משמר את פוטנציאל התחרות באופן קבוע.

לכן, כאשר האופוזיציה מעלה הצעת חוק, מדובר לא רק בדיון ענייני אלא, בלשונו של שומפטר, ב"הזמנה לדו־קרב": צעד התקפי המחייב את הממשלה להשיב לו בהצבעה נגדית או בביטול הנושא כולו.⁴⁸ מאבקים אלו אינם פגמים במערכת הדמוקרטית אלא חלק אינהרנטי ממנה; הם משמשים מנגנון ריסון אפקטיבי, משום שהם מאלצים את מנהיגי המפלגות לשקול מחדש את התקשרותם עם ראש הממשלה ומפלגתו ואת מידת נאמנותם הקואליציונית, ובכך יוצרים הרתעה הדדית.

עצם קיומה של אופוזיציה פעילה מאפשר לחלקים ממנה להציע עסקאות פוליטיות אד־הוק או אף להביע תמיכה זמנית בממשלה בתמורה למימוש אינטרסים פוליטיים. כך מתהווה מערכת של יחסי גומלין דינמיים – שוק פוליטי חי ותוסס, שבו כל צד תלוי במידה מסוימת באחרים.

תחרות נוספת היא זו שבין מפלגות קיימות למפלגות חדשות. ייתכנו מקרים שבהם המערכת הפוליטית כולה נכשלת בהגבה לנושאים מסוימים או בהעלאתם על סדר היום הציבורי. במצבים כאלה, שחקנים מחוץ למערכת עשויים ליטול את היוזמה ולקדם את הסוגיות הללו עצמאית, מבלי לפעול במסגרת אחת המפלגות הקיימות. זהו חלק טבעי ובלתי נפרד מ"המשחק הפוליטי".⁴⁹

כמו בשוק, קיומו של איום תחרותי חיצוני גורם לפוליטיקאים לשמור על ערנות מתמדת. הם נדרשים להתייחס גם לדמויות ציבוריות או תנועות חדשות הצוברות פופולריות מחוץ למערכת. בכך נוצרת תחרות מתמדת על סדר היום, שכופה על המערכת הפוליטית הקיימת להסתגל, לאמץ רעיונות חדשים, או לכל הפחות – להגיב אליהם. התחרות החוץ־ממסדית הזאת היא נדבך נוסף במנגנון הריסון והביזור של הכוח הפוליטי בדמוקרטיה.

וישנה גם תחרות בין מפלגות הקואליציה. הממשלה, לפי שומפטר, היא אספה של מנהיגי המפלגות המרכיבות אותה כאשר כל אחד מהם מייצג את האינטרס הפוליטי של סיעתו. מנקודת מבטו של ראש הממשלה, מדובר באוסף של בעלי כוח, מטרות ושאיפות עצמאיות, שעליו להתחשב בהן כל העת, פן יאבד את מעמדו.⁵⁰ שומפטר מתאר את המצב כך:

ראש הממשלה חייב לפקוח עין על יריביו ולהוביל את תומכיו בכל עת; להיות מוכן לטפל בהפרות סדר שעלולות לפרוץ בכל רגע; לוודא שהוא מעודכן בעניינים שעל סדר היום ולשלוט בקבינט שלו – ובסופו של דבר, בזמן מושב הפרלמנט, הוא בר מזל אם נותרו לו כמה שעות ביום לחשיבה עמוקה ולעיסוק בעבודה עצמה.⁵¹

לכל חבר פרלמנט, ולעיתים לכל שר, עומדת היכולת להפיל (עם אחרים) את מנהיגו. לפיכך, גם חברי הקואליציה נעים בתמרון זהיר בין נאמנות מוחלטת למנהיגם לבין טיפוח כוח פוליטי עצמאי. הם מאזנים בין סיכונים להזדמנויות,⁵² והמנהיג מצידו מגיב בניווט זהיר בין הטלת משמעת לבין יצירת פתח להתנגדויות אישיות. הוא

מטפל בלחצים באמצעות ויתורים מחושבים פחות או יותר, משלב נזיפות ומחמאות ומתבל עונשים בהטבות. תוצאתו של משחק זה משתנה לפי כוחם היחסי של החברים ועוצמתם הפוליטית.⁵³

המאבקים הללו הם חלק בלתי נפרד מהדינמיקה השוקית של הפוליטיקה. לעיתים הם מסתיימים בניצחון נקודתי של מפלגה אחת, לעיתים בפשרה בין-מפלגתית, ולעיתים בהימנעות אסטרטגית מדיון בסוגיות שנויות במחלוקת. כל אחת מן התוצאות הללו ממחישה את תפקודה של הקואליציה כשוק פוליטי פנימי: מערכת של תלות, תחרות וריסון הדדי, המגבילה את כוחה של כל קבוצה פוליטית.⁵⁴

אותו רכיב תחרותי, שלפי שומפטר הוא יסודי בדמוקרטיה, מביא לכך שההנהגה הפוליטית בדמוקרטיה תהיה "פחות מוחלטת מאחרות".⁵⁵ מכאן בדיוק נובעת אחת ההתנגדויות המרכזיות לשיטה הדמוקרטית כפי ששומפטר מגדיר אותה: היעדר היעילות. כאשר כל פלג מנסה לשמר את כוחו ואת האינטרסים הפוליטיים שלו, קשה לגבש וליישם מדיניות עקבית ואפקטיבית. על כך משיב שומפטר כי רמה נמוכה יותר של יעילות ממשלתית אינה בהכרח פגם, אלא לעיתים אף מעלה: "הלוא איננו רוצים להיות כדור משחק בידי משטר דיקטטורי יעיל".⁵⁶

השוק הפוליטי עשוי אפוא להוות מנגנון איזונים ובלמים אפקטיבי, ובעזרת שומפטר ראינו כיצד הדינמיקה השוקית מובילה לכך. כעת עלינו להבין טוב יותר אילו תנאים מוסדיים מאפשרים מערכת של שוק פוליטי מבוזר מפלגתית ואילו תנאים מוסדיים יוצרים שוק פוליטי ריכוזי עם מיעוט שחקני וטו מפלגתיים.

העיצוב המוסדי של השוק הפוליטי

השוואה בין מערכות פרלמנטריות שונות מלמדת כי לעיצוב שיטת הבחירות השפעה מכרעת על אופי התחרות הפוליטית ועל מספר שחקני הווטו המפלגתיים הפועלים בשוק הפוליטי. נסקור כמה מאפיינים מרכזיים של שיטת בחירות שעשויה להיות להם השפעה כזאת.

ההבדל החשוב ביותר לשאלה אם מערכת פוליטית נתונה תאופיין בריבוי או במיעוט של מפלגות מצוי בשאלה אם שיטת הבחירות היא יחסית או רובנית. בשיטת בחירות יחסית, כמו למשל זו שבהולנד ושבישראל, שיעור המושבים הניתן לכל מפלגה המתמודדת בבחירות מתאים לשיעור הקולות של המצביעים בעבורה.⁵⁷ לעומתה, השיטה הרובנית הסטנדרטית, הידועה בכינוי First Past the Post, מתאפיינת בכך שהמועמד המנצח שייצג מחוז בחירה מסוים יהיה מי ששיג בו יותר קולות מכל אחד אחר, גם אם לא זכה ברוב מוחלט. לשם המחשה, בבחירות האחרונות בבריטניה, אף שמפלגת הלייבור זכתה רק ב-34% מכלל הקולות, בהתאם לשיטה הרובנית היא קיבלה 63% מהמושבים בבית הנבחרים (411 מתוך 650).

ההשפעה של שיטה זו על כמות המפלגות הנתונה היא מכרעת. "חוק דוברז'ה" מציג תופעה הסתברותית שעליה הצביע הסוציולוג מוריס דוברז'ה, ולפיה שיטות רובניות נוטות לעודד מערכות דו־מפלגתיות, בעוד ששיטות יחסיות נוטות לעודד רב־מפלגתיות.⁵⁸ מתוך כך, במשטרים פרלמנטריים המבוססים על ייצוג יחסי, כמעט לעולם לא קיימת מפלגה פוליטית יחידה המחזיקה ברוב המושבים ברשות המחוקקת, ונדרשת הקמת קואליציה.⁵⁹ על יסוד זאת טען חוקר מדע המדינה ארנד לייפהרט כי השיטה היחסית מעודדת את הדמוקרטיה ההסכמית, מביאה לשיתופי פעולה, לייצוג ולשילוב קבוצות חברתיות שונות בתהליך קבלת ההחלטות, ויוצרת תמריצים לפשרות בקרב המנהיגים הפוליטיים, בעיקר בחברות הטרוגניות.⁶⁰ בהתאם לכך, משטר עם שיטת ייצוג יחסי עשוי להתקרב יותר למודל המדיסוני.⁶¹

שיטה רובנית טעונה בדרך כלל את חלוקתה של המדינה למחוזות בחירה אזוריים. אך האבחנה בין שיטת בחירות אזורית לשיטת בחירות ארצית היא אבחנה נפרדת מהאבחנה בין שיטה רובנית לשיטה יחסית, והיא מעלה על הפרק ציר כמותי חשוב: מספר האזורים וגודלם. שיטה המחלקת את אזור הבחירה למחוזות רבים וקטנים נוטה להביא לצמצום של מספר המפלגות.⁶² לעומת זאת, מחוז ארצי צפוי לייצר מספר רב של מפלגות קטנות בעלות אינטרסים מובחנים.⁶³ ככל שהמחוז גדול יותר, כך הוא יכול להיות "ייצוגי" יותר. במונחי שוק פוליטי, מחוז בחירה ארצי רחב מרחיב את מגוון השחקנים הפועלים בזירה, ומגביר את הצורך בפשרות ובהסכמות בין מפלגות בעלות אינטרסים מובחנים.

עוד מנגנון שעשוי להשפיע על ריבוי המפלגות במערכת פוליטית נתונה הוא גובה אחוז החסימה. ככל שאחוז החסימה גבוה יותר, למפלגות קטנות קשה יותר להיכנס למגרש הפוליטי. על פי לייפהרט, אחוז חסימה בשיעור 4% ומעלה הוא חסם כבד בפני מפלגות קטנות.⁶⁴

עיצובם של שלושת הפרמטרים המוסדיים האלו – רובניות או יחסיות, גודל אזורי הבחירה, גובה אחוז החסימה – עשוי לאפשר לשוק פוליטי מפלגתי לשמש כמנגנון אפקטיבי לאיזונים ובלמים או כמרכז כוח. אך כדי להכריע אם מנגנון השוק הפוליטי אפקטיבי, יש צורך במדד אמפירי שיבחן לא רק את קיומם של תנאים מוסדיים תומכים, אלא גם את אופן פעולתו הממשי של המנגנון.

אמות מידה לבחינת השוק הפוליטי

אפשר לאפיין את חוזק מנגנון האיזונים והבלמים הנובע מן השוק הפוליטי באמצעות שלושה תבחינים: ריבוי מפלגות ואינטרסים, תלות הדדית ביניהם, ומידת הדינמיות של המסחר הפוליטי. מאפיינים אלה מציבים מערכות פוליטיות על פני המנעד שבין שוק פוליטי ריכוזי וסטטי לבין שוק פוליטי מבוזר ודינמי.

רכיב הריבוי בשוק פוליטי נתון מתבטא, תחילה, במספר הסיעות הממוצע בפרלמנט. ריבוי זה יוצר את התנאי ההכרחי לקיומו של שוק פוליטי אפקטיבי – מרחב שבו עשוי להתפתח מסחר פוליטי. ככל שמספר השחקנים הפוטנציאליים למסחר פוליטי גדל – כך גדל הצורך של כל סיעה להתפשר ולרסן את שאיפותיה. לעיל עמדנו על מאפיינים של שיטת הבחירות המאפשרים ריבוי. כמוכן, מעבר לשיטה יש לבחון את המספרים בשטח לאורך השנים. כמדד אמפירי לריבוי המפלגות ניתן להשתמש גם במדד לאקסו־טאפגרה למספר אפקטיבי של מפלגות בפרלמנט. מדד זה משקלל את מספר המפלגות עם פיזור הכוח ביניהן: ככל שהוא מתפזר באופן שוויוני יותר, כך עולה מספר המפלגות האפקטיבי.⁶⁵

בעת בחינת רכיב התלות, יש להעריך עד כמה כל סיעה תלויה בשותפותיה לצורך קידום יעדיה הפוליטיים. התלות הפוליטית מאפשרת גם למפלגות קטנות לשמור על האינטרסים שלהן, ומחייבת את כלל השחקנים לפשרות ולהסכמות הדדיות לשם שימור השלטון. כאן יש לבחון כמה מפלגות מרכיבות את הקואליציה, וגם מהי עוצמת כוח הבלימה של כל סיעה – כלומר עד כמה היא מסוגלת למנוע מהלכים חד־צדדיים של שותפותיה. במונחים פוליטיים, זהו כוח הווטו של כל אחת מסיעות הקואליציה.

נגדיר רמות שונות של כוח וטו קואליציוני. וטו קשיח הוא היכולת של סיעה לשתק לבדה את הקואליציה (פחות מ־61 אצבעות) ובכך למנוע מהלך מרכזי באופן מוחלט. וטו קשה קיים כאשר פרישה של סיעה מסוימת אינה מביאה לפירוק מיידי של הקואליציה, אך יוצרת רוב צר ושביר יותר. במצבי וטו רך, פרישה של סיעה אינה מאיימת על עצם קיומה של הקואליציה, שכן לסיעת הרוב די מושבים להקים ממשלה לבדה; עם זאת, ההסכם הקואליציוני ממשיך לשמש כלי בעל כוח השפעה על מהלכי מדיניות חד־צדדיים. בהעדר וטו יש סיעה עם שליטה אבסולוטית בקואליציה.

ארבעת סוגי הווטו מבטאים רמות שונות של תלות הדדית. ככל שליותר סיעות יש כלי וטו ממשיים ("קשיח" ו"קשה"), כך רכיב התלות איכותי ואפקטיבי יותר באותו שוק פוליטי נתון.

אינדיקציה נוספת לתלות גבוהה היא תכיפות מימוש "האיום", קרי פיזור מוקדם של הפרלמנט. יכול כמוכן להיות שוק פוליטי מאוזן גם ללא פיזור תכוף של הכנסת, אך עצם קיומה של עדות היסטורית כזו עשוי לשמש אות לכך שהווטו מופעל ומנגנון האיזונים והבלמים של השוק הפוליטי מתפקד בצורה אפקטיבית.

רכיב הדינמיות מתמקד באינטראקציות שבין הקואליציה לאופוזיציה, ובוחן עד כמה המערכת הפוליטית פתוחה לשיתופי פעולה, עסקאות ותנועות בין הגושים. דינמיות גבוהה מעידה על קיומו של מסחר פוליטי חי – תהליך מתמשך שבו יחסי הכוח משתנים בהתאם להזדמנויות, לאינטרסים ולהעדפות של השחקנים הפוליטיים.

את הדינמיות ניתן לבחון בכמה דרכים. היא מתבטאת במגוון שיתופי הפעולה ההיסטוריים בין סיעות שונות בהרכבת קואליציות; בהשפעה של האופוזיציה על הליכי חקיקה, אם כהצעות חוק פרטיות, אם דרך פעילות בוועדות הכנסת; בתנועת סיעות בין גושים, כגון מעבר בין אופוזיציה לקואליציה במהלך כהונת ממשלה נתונה, או שינויי גושים במערכות בחירות עוקבות; ובכניסתן של סיעות חדשות לשוק הפוליטי. היבטים אלה מעידים על שוק פוליטי פתוח ותחרותי, שבו מתקיימים מנגנוני ריסון הדדיים בין הגושים.

נעיר כאן כי בעוד שוק פוליטי אפקטיבי, במובנו שתואר לעיל, אכן מביא לריסון הכוח השלטוני, הוא עלול גם לפגוע במשילות. כלומר, מבחינת יעילות שלטונית, הקריטריונים לשוק פוליטי אפקטיבי עשויים דווקא להיות הפוכים. ריסון השלטון בבלמים ובאיזונים (ובאמצעים אחרים, שהשוק הפוליטי אינו מייתר) ומשילות הם שתי תכליות נחוצות אך לעיתים מתנגשות, והתמהיל הנכון ביניהן נתון לוויכוח.

השוק הפוליטי בישראל – ניתוח ראשוני

לאור אמות המידה והתבחינים שמנינו, האם השוק הפוליטי בישראל משמש מנגנון אפקטיבי של איזונים ובלמים? טענתי היא שעל בסיס הנתונים הקיימים ניתן להציע הערכה ראשונית זוהירה שלפיה השוק הפוליטי בישראל מתפקד כשוק פוליטי בעל מאפיינים אפקטיביים במידה גבוהה.

בכל הנוגע לרכיב הריבוי, השיטה הפוליטית בישראל היא אחת היחסיות ביותר בעולם,⁶⁶ תכונה שמביאה לממוצע גבוה במיוחד של מספר המפלגות הפעילות במערכת הפוליטית. הבחירות מתקיימות באזור בחירה ארצי בודד, והדבר מגביר את ריבוי המפלגות. ישראל מובאת לא פעם בספרות כדוגמה לשיטת מחוז אחד שמייצרת מספר רב של מפלגות, אשר מקשה מלכתחילה על בניית קואליציה והקמת ממשלה, ולאחר מכן על שמירת שלמותה.⁶⁷

אחוז החסימה בישראל הוא 3.25% מהקולות הכשרים בבחירות לכנסת. אפשר להניח כי הורדה של אחוז החסימה תאפשר למספר רב יותר של שחקנים להשתתף בשוק הפוליטי, ועדיין אין זה אחוז גבוה יחסית לדמוקרטיות אחרות,⁶⁸ והוא נמוך מרף ה־4% שלליפהרט הציג כאתגר חמור למפלגות קטנות.

אשר למספר הממוצע של סיעות בפרלמנט הישראלי, אם ניקח את הנתונים מהשנים 2003–2022 (מרגע ביטול הבחירה הישירה לראשות הממשלה עד הבחירות האחרונות) נוכל לראות כי ממוצע מספר הסיעות מהכנסת ה־16 ועד לכנסת ה־25 עמד על 11 סיעות לכנסת. מספר הסיעות המרבי הוא 13 (בכנסת ה־16 וה־24), והמספר המזערי הוא 8.⁶⁹

כפי שהזכרנו, אפשר להעריך את עוצמת הריבוי באמצעות המספר האפקטיבי של

הסיעות במדד לאקסו־טאפגרה. לפי מדד זה, הממוצע והחציון של מספר הסיעות מהכנסת ה־16 ועד היום עומד על 6.6. מספר זה נחשב גבוה מבחינה השוואתית. לשם השוואה מספר המפלגות האפקטיבי הממוצע בתקופת הזמן דומה בהונגריה עומד על 2.07, בטורקיה 2.46, בפולין 3.22, בבריטניה 2.33, בדנמרק 5.78 ובהולנד, כמו בישראל בעלת שיטת הבחירות הדומה, 6.6.⁷⁰

לא במקרה ארנד לייפהרט ורוברט דאהל תיארו את ישראל כמשטר בעל מאפיינים "סמיי־פדרליים" (לצד בלגיה והולנד).⁷¹ לשיטתם, ביזור הכוח בישראל אינו מתבטא במוסדות טריטוריאליים, כמו בפדרציה, אלא בריבוי מגוון של מוקדי כוח חברתיים, מגזריים ואידאולוגיים.⁷² המתורגמים לייצוג מפלגתי עצמאי. ריבוי זה יוצר בפועל מנגנון ביזור המזכיר במובנים מסוימים את ההיגיון הפדרלי.

רכיב התלות מספר סיפור דומה. הקואליציות בישראל מורכבות ברובן ממספר רב של סיעות בעלות כוח וטו משמעותי. אם נבחן את עשר מערכות הבחירות האחרונות (2003–2022), ונבדוק את הרכבה של כל קואליציה בעת כינונה, נגלה כי הממוצע בישראל עומד על כ־5.6 סיעות עם וטו קואליציוני, שמתוכן 3.9 בממוצע מחזיקות בכוח וטו קשיח ו־1.7 מחזיקות בכוח וטו קשה.⁷³ מצב של וטו רך לא התקיים בישראל מעולם (הישג השיא של מפלגה אחת היה 56 מנדטים למערך ב־1969). לשם השוואה, בבריטניה, שיטת הבחירות הרובנית מאפשרת בדרך כלל למפלגה הגדולה לזכות ברוב מוחלט בפרלמנט, כך שהקמת קואליציות כמעט שאינה נדרשת. המשמעות היא היעדר כמעט כל כוח וטו, מלבד הסיעה השלטת עצמה.⁷⁴

ביטוי נוסף לתלות ההדדית הוא אורך החיים של הכנסות בישראל. הממוצע בכנסות שבדקתי (16–24) עומד על 26 חודשים בלבד. זו אינדיקציה לכך שהווטו הקואליציוני מופעל כאשר האינטרסים של אחת המפלגות אינם נשמרים או שמפלגה אחת מגזימה בדרישותיה. בהתאם לכך ניתן לומר כי רמת התלות ההדדית בישראל גבוהה. מבנה קואליציוני רווי שחקנים בעלי כוח וטו מחייב את הסיעות לפשרות, לתיאום ולמסחר פוליטי מתמשך – ובכך הוא מהווה אחד ממנגנוני הריסון המרכזיים של השוק הפוליטי הישראלי.

מבחן הדינמיות, הבוחן את נכונותן של מפלגות לשתף פעולה עם טווח רחב של שותפות קואליציוניות, ואת מרחב "המסחר הפוליטי" בפועל, מחזק גם הוא את טענתי. בסקירת שבע מערכות הבחירות האחרונות (החל מ־2013) ניתן לראות שהליכוד, כמפלגת שלטון מרכזית, כוננה קואליציות עם קשת רחבה של סיעות מגוונות באינטרסים ובאידאולוגיה. ביניהן: יש עתיד, הבית היהודי (וגלגוליו), ישראל ביתנו, ש"ס, יהדות התורה, כחול לבן, העבודה, המחנה הממלכתי, כולנו והתנועה. מגוון זה מעיד על פוטנציאל גבוה לשיתופי פעולה חוצי מחנות ועל שוק תחרותי. צירופים שונים אלה מצביעים על נכונות ממשית של שחקנים לעבור בין שותפויות שונות בהתאם לחלון הזדמנויות פוליטי.

קריטריון נוסף לדינמיות של השוק הפוליטי הישראלי אפשר לראות בהצעות החוק הפרטיות שקודמו על ידי גורמים מהאופוזיציה ואושרו. מטבע הדברים כדי להעביר חקיקה, האופוזיציה תצטרך שיתוף פעולה של גורמים בקואליציה, ולכן הצלחה יחסית של האופוזיציה מעידה על נכונות לשיתופי פעולה ותנועה בין הגושים. על קצה המזלג, ניתן לראות על-פי נתוני הייעוץ המשפטי לכנסת בסיכום הכנסת ה־20, כי האופוזיציה אינה שחקנית פסיבית; 37% מהחקיקה הפרטית שאושרה הובלה על ידי חברי אופוזיציה, וב־60% מכלל החקיקה הפרטית נרשם שיתוף פעולה חוצה גושים. נתונים אלו מעידים על שוק פוליטי דינמי שבו גם לשחקנים מחוץ להסכם הקואליציוני יש אפשרות לשותף פעולה במסגרת המסחר הפוליטי. השוק הפוליטי מוביל לעסקאות, פשרות ואיזונים גם בין גורמים מהקואליציה לאופוזיציה.

מכלול האינדיקציות הללו מצביע על דינמיות גבוהה בשוק הפוליטי הישראלי. רוב הסיעות אינן מוקצות לגוש אחד לצמיתות, שיתופי פעולה בין־מחנאיים מתאפשרים, ומשא ומתן חוצה קווים מתקיים גם אם אינו תמיד מתממש. דינמיות זו מחזקת את מנגנוני הריסון ההדדי, ומקטינה את התמריץ של גוש שלטוני רגעי לנצל כוח באופן בלתי מרוסן.

לצד כל אלה, חשוב להצביע גם על חולשות אפשריות של השוק הפוליטי בישראל המחייבות תשומת לב זהירה.

ראשית, חלק מהמפלגות הערביות אינן שותפות בקואליציות אף פעם. אומנם מפלגות אלו משתתפות לעיתים בעסקאות פוליטיות אד־הוק עם קואליציות שונות, אך היעדר שותפות רציפה מגביל את מנעד האפשרויות למסחר פוליטי ומצמצם את היקף הדינמיות. עם זאת, אפשר לראות בכך בחירה שוקית מודעת: השותפות של רע"מ בקואליציה בכנסת ה־24 העידה כי הדלת להשתלבות פתוחה, וכי הימנעות מהשתתפות נובעת במידה רבה משיקולי העדפות פוליטיות וחוסר נכונות לפשרות – לא ממגבלה מבנית של השוק הפוליטי.

שנית, תרבות החרמות שהתפתחה בשנים האחרונות עשויה לפגוע בדינמיות של השוק הפוליטי הישראלי. כשהחרמות מתקבעים לאורך זמן הם עלולים לפגוע בדינמיות השוק ולתרום ליצירת גושים פוליטיים נוקשים ומקוטבים. עם זאת, יש להבחין בין הצהרות פומביות לבין התנהגות פוליטית בפועל: לאורך השנים ניכרת תופעה חוזרת של סיעות שהצהירו על חרמות, אך בהמשך השתתפו במשא ומתן או אף בעסקאות קואליציוניות עם אותן מפלגות שהתיימרו להחרים (הליכוד ורע"מ, ימינה ויש עתיד, או המחנה הממלכתי והליכוד). כדי להעריך אם נפגעה הדינמיות של השוק הפוליטי יש לעקוב אחר התפתחות המגמה.

שוק שוקק ואפקטיבי

הניתוח הראשוני של שלושת הקריטריונים שהוצגו (ריבוי, תלות ודינמיות) מלמד כי השוק הפוליטי בישראל משמש כמנגנון איזונים ובלמים פנימי אפקטיבי. שיטת הבחירות היחסית-ארצית, מספר המפלגות האפקטיבי הגבוה, ריבוי הסיעות המרכיבות קואליציות וקיומם של כלי וטו ממשיים בידי מרבית השותפות, יוצרים מערכת של פיצול כוח ותלות הדדית. לכך מצטרפת דינמיות גבוהה, הבאה לידי ביטוי בשיתופי פעולה רוחביים, בנכונות של מפלגות לשבת עם יריבות אידאולוגיות ובתנועה בין גושים – תופעה המעידה על מסחר פוליטי מתמשך ועל שוק פתוח יחסית, למרות נקודות התורפה האפשריות.

אחת הטענות הנפוצות נגד השיטה הקואליציונית בישראל היא טענת ה"סחטנות" של שותפות קואליציוניות קטנות. לפי ביקורת זו, מפלגות בעלות ייצוג מצומצם מנצלות את כוח הווטו שלהן כדי לכפות דרישות מדיניות או תקציביות שאינן פרופורציונליות לגודלן. ואולם, מנקודת מבט של איזונים ובלמים, תופעה זו אינה מהווה בהכרח כשל, אלא היא חלק אינהרנטי ממנגנון השוקי הפוליטי.

מצד אחד, כוח הווטו הקואליציוני משמש כלי אפקטיבי שבאמצעותו קבוצות מיעוט מגינות על האינטרסים שלהן מול קבוצות רוב, באמצעות שיתוף פעולה, ויתורים הדדיים והצעת עצמן כשותפות שלטוניות. כך, למשל, מפלגות חרדיות (ש"ס ויהדות התורה) ומפלגה ערבית (רע"מ) מציעות עצמן כשותפות קואליציוניות, בתמורה להגנה ולמימוש של חלק מהאינטרסים והשאיפות שלהן.

מצד שני, מפלגה שמנצלת יתר על המידה את כוח המיקוח שלה, מעלה את "מחיר העסקה" לרמה שאינה משתלמת לשותפותיה – ויוצרת תמריץ לשותפות הקואליציוניות לחפש חלופות קואליציוניות ועסקאות פוליטיות משתלמות יותר עם שחקנים אחרים במרחב השוק הפוליטי. דוגמה לכך מהתקופה האחרונה ניתן למצוא בקולות המתחזקים בתוך הליכוד והציונות הדתית (מתוך הכנסת ומחוצה לה), הקוראים להפסקת הסחר הפוליטי עם המפלגות החרדיות ולהצבת חלופות קואליציוניות (כמו "ברית המשרתים"). במובן זה, "סחטנות יתר" אינה תוצאה סופית, אלא שלב דינמי בתהליך התחרותי, המוליד תגובת נגד שוקית.

הניתוח בפרק זה אינו מתיימר להוות הוכחה אמפירית ממצה, אלא להצביע על אינדיקציות חזקות למה שמוכר לכל מי שמעורה בפוליטיקה הישראלית: הריבוי המפלגתי, התלות ההדדית והדינמיות הם מאפיינים מבניים ואינטגרליים של השוק הפוליטי בישראל. די במעקב שגרתי אחר המציאות הפוליטית כדי להבחין בדפוסים אלה בפעולה: איומים חוזרים בפרישה מהקואליציה לשם שמירה על אינטרסים סיעתיים, הופעתם של חלונות הזדמנות למסחר פוליטי חדש, ועיצוב חקיקה באמצעות משא ומתן בין שחקנים מגוונים. תהליכים אלה מצננים יוזמות חד-צדדיות, מחייבים פשרות, ומשקפים בפועל מנגנון ריסון פוליטי מתמשך.

גם בקואליציות שנהוג לתאר כ"הומוגניות", המציאות מראה כי לא כצעקתה. כך, למשל, בכנסת ה-25 נדרשת הקואליציה לגשר על פערי עמדות רחבים. אם לגלם את המחלוקות באישים: בסוגיית מעמדם של זוגות חד-מיניים, הפער בין יו"ר הכנסת אמיר אוחנה לבין ח"כ יצחק גולדקנופף; בסוגיית גיוס בחורי ישיבות, בין ח"כ דן אילוז לבין ח"כ משה גפני; בשאלת פתיחת שוק החלב, בין שר האוצר בצלאל סמוטריץ' לבין ח"כ דוד ביטן; ואף בסוגיית עסקאות חטופים עם חמאס, בין ראש הממשלה בנימין נתניהו לשרה אורית סטרוק. בכל אחת מסוגיות אלו מתחלפים המנצחים והמפסידים, אך המנצח העקבי הוא משטר הפשרה.

*

אין אפוא מנוס מלקבוע כי הטענה הרווחת בפסיקה ובשיח הציבורי, שלפיה ישראל נעדרת כל מנגנון איזונים ובלמים אפקטיבי, נשענת על הבנה חסרה של מושג זה, המזהה איזונים ובלמים אך ורק עם הפרדה פורמלית בין מוסדות. המציאות הפוליטית בישראל מלמדת כי לצד חולשותיה של ההפרדה המוסדית מתקיים מנגנון חזק של ריסון פנימי הנובע מן המבנה הקואליציוני, מפיצול הכוח המפלגתי ומהדינמיקה בין השחקנים הפוליטיים. בנסיבות אלו, לא ניתן לבסס את ההצדקה להרחבת הביקורת השיפוטית – המנהלית, החוקתית או העלי-חוקתית – על ההנחה כי אין בישראל כל מנגנון איזון אפקטיבי הפועל על חברי הרשות המבצעת והמחוקקת.

שווקים אינם מושלמים, וכשלים כגון מידע א-סימטרי, קבוצות לחץ קטנות אך מאורגנות, או פערים ביכולת המיקוח בין סיעות קיימים כולם גם בשוק הפוליטי. אולם הצבעה על כשלים אלה אינה מצדיקה בהכרח הטלת מנגנוני "רגולציה" או ריסון חיצוני על השוק הפוליטי עצמו. פתרונות כגון ריכוז כוח בידי רשויות שיפוטיות או רגולטוריות הם בבחינת תרופה שעלולה להתברר כגרועה מהמחלה עצמה.

בכך אין כדי לומר שאין מקום לשיפור מוסדי או לאימוץ מנגנוני איזון נוספים. אפשר להעלות על הדעת רפורמות שיוסיפו מתחים מבניים רצויים, כגון יישום המודל ההולנדי שבו שר אינו יכול להמשיך ולכהן כחבר פרלמנט, או הוספת בית עליון לישראל. אפשר גם לטעון כי הוספת חסמים נוספים למשילות היא בהכרח הצעד הנדרש. מכל מקום, איני עוסק כאן בשאלה איזה מודל משטרי עדיף.

טענתי הצנועה יותר הייתה כי השיח על חולשת האיזונים והבלמים בישראל מחמיץ מנגנון ריסון מרכזי הפועל הלכה למעשה מתחת לפני השטח – השוק הפוליטי. מנגנון זה אינו מושלם, אך הוא מייצר פשרות, מאפשר מגוון התקשרויות פוטנציאליות, ומוביל למשא ומתן מתמשך בין קבוצות שונות. לכן, מעבר לכך שאין זה ראוי לבית המשפט לבסס הרחבה של הביקורת השיפוטית על ההנחה בדבר

היעדר איזונים ובלמים (שכן זוהי אינה משפטית), בראש ובראשונה מדובר בהנחה שאינה מדויקת. בישראל קיים מנגנון איזונים ובלמים (לא כל-כך) נסתר – השוק הפוליטי.

- 1 בג"ץ 5658/23 התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' הכנסת (פורסם בנבו, 1.1.2024), פסקה 5 לפסק דינו של השופט יצחק עמית (להלן: עניין הסבירות).
- 2 עמית כהן, מלחמות הבג"ץ: המהפכה החוקתית ומהפכת הנגד, תל אביב: כנרת, זמורה-דביר והמכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020, עמ' 67-68.
- 3 עניין הסבירות, השופט עמית, פסקה 6.
- 4 עניין הסבירות, השופט חיות, פסקה 111.
- 5 בג"ץ 37830-08-24 מכון לואיס ברנדייס לחברה, לכלכלה ולדמוקרטיה נ' ממשלת ישראל (פורסם בנבו, 12.5.2025), פסקה 29 לפסק דינו של הנשיא יצחק עמית (להלן: עניין נציב שירות המדינה).
- 6 גיל לימון, חוות דעת בעניין הצעת החוק לפיצול תפקיד היועץ המשפטי לממשלה ולשינוי אופיו ומהותו, ייעוץ וחקיקה (משפט ציבורי-מינהלי), משרד המשפטים, 1 בדצמבר 2025, פסקה 122.
- 7 שם, ה"ש 78.
- 8 שם, פסקאות 124-125.
- 9 נועם סולברג, "מבלימה הדדית לביוזר", השילוח 43, כסלו תשפ"ו.
- 10 כהן, מלחמות הבג"ץ, עמ' 66.
- 11 שם, עמ' 82.
- 12 שם, עמ' 70.
- 13 ג'יימס מדיסון, אלכסנדר המילטון וג'ון ג'יי, הפרדליסט, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ד (הדפסה שנייה), עמ' 44.
- 14 שם, עמ' 45.
- 15 שם, עמ' 46.
- 16 שם, עמ' 46.
- 17 שם, עמ' 264.
- 18 שם, עמ' 49.
- 19 שם, עמ' 264.
- 20 Daryl J. Levinson & Richard H. Pildes, Separation of Parties, Not Powers, 119 *Harvard Law Review* 2316-2317 (2006).
- 21 Stephen Gardbaum, Political Parties, Voting Systems, and the Separation of Powers, 65 *The American Journal of Comparative Law* 234 (2017).
- 22 Levinson & Pildes, Separation of Parties, Not Powers, 2313.
- 23 Gardbaum, Political Parties, 256.
- 24 Ibid., 244.
- 25 Ibid., 230.
- 26 Ibid., 232.
- 27 George Tsebelis, Decision Making in Political Systems: Veto Players in Presidentialism, Parliamentarism, Multicameralism and Multipartyism, 25 *British Journal of Political Science* 302 (1995).
- 28 Ibid., 308.
- 29 Ibid., 303-4.
- 30 Ibid., 309-10.
- 31 Ibid., 311.
- 32 שגיא ברמק, שמרנות, קפיטליזם ודמוקרטיה, ירושלים: ארגמן, 2025, עמ' 165.
- 33 שם, עמ' 167-170.
- 34 Viktor J. Vanberg, "Corporate Social Responsibility and the 'Game of Catallaxy': The Perspective of Constitutional Economics", 18 *Constitutional Political Economy* 199-222 (2007).

- 35 ברמק, שמרנות, קפיטליזם ודמוקרטיה, עמ' 192.
- 36 שם, עמ' 198.
- 37 שם, עמ' 202.
- 38 כהן, מלחמות הבג"ץ, עמ' 71.
- 39 ברמק, שמרנות, קפיטליזם ודמוקרטיה, עמ' 202.
- 40 ג'וזף שומפטר, קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה, מאנגלית: ענתי גלהאד ואחרים, ירושלים: שיבולת, 2023, עמ' 320.
- 41 שם, עמ' 340.
- 42 שם, עמ' 341.
- 43 שם, עמ' 355.
- 44 שם, עמ' 356.
- 45 שם, עמ' 356.
- 46 שם, עמ' 351.
- 47 שם, עמ' 351.
- 48 שם, עמ' 352.
- 49 שם, עמ' 354.
- 50 שם, עמ' 350.
- 51 שם, עמ' 360.
- 52 שם, עמ' 353.
- 53 שם, עמ' 354.
- 54 שם, עמ' 353.
- 55 שם, שם.
- 56 שם, עמ' 361.
- 57 ניר אטמור, שיטות לבחירת בתי נבחרים דמוקרטיים (מחקר מדיניות 82, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010), עמ' 47.
- 58 Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* 154 (2d ed. 2012).
- 59 Gardbaum, *Political Parties*, 247.
- 60 אטמור, שיטות, עמ' 50.
- 61 Gardbaum, *Political Parties*, 231.
- 62 Ibid., 172.
- 63 Ibid., 248.
- 64 Lijphart, *Patterns*, 140.
- 65 המספר המתקבל במודל הוא 1 חלקי סכום הריבועים של החלק היחסי של כל רשימה בפרלמנט. אריאל פינקלשטיין, איתמר יקיר ויחיאל נועם, "הפיצול הפוליטי ברשויות המקומיות: סקירת נתונים", אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה; Michael Gallagher, "Election Indices: Disproportionality, Electoral Systems and Party Performance", 2025.
- 66 עמנואל נבון, "חיווך הדמוקרטיה בישראל – בלי שינוי השיטה", *השילוח* 5, תמוז תשע"ז.
- 67 Gardbaum, *Political Parties*, 248.
- 68 נבון, "חיווך הדמוקרטיה בישראל".
- 69 אתר הכנסת, "סיעת הליכוד בכנסת השש-עשרה".
- 70 https://www.tcd.ie/Political_Science/about/people/michael_gallagher/ElSystems/Docts/ElectionIndices.pdf
- 71 Lijphart, *Patterns*, 181.
- 72 Ibid., 57.
- 73 "ממשלת ישראל השלושים ושש", ויקיפדיה.
- 74 אטמור, שיטות, עמ' 88.

מעבר לניטרליות של השמרנות המשפטית

האוריגניליזם האמריקני הבטיח לרסן את השופט באמצעות הכפפתו לטקסט ולהיסטוריה. דווקא הצלחתו הולידה תנועת נגד פנים-שמרנית, המבקשת להשיב למשפט את המוסר ואת הטוב המשותף. סיפור עם לקחים לכל המחנות אצלנו

ארה"ב והמחלוקת המשפטית בישראל

חרף ההבדלים האדירים בין המבנה המשפטי והחוקתי בארצות הברית ובישראל, המשפט הישראלי מושפע עמוקות מן המשפט האמריקני. השפעות אלו ניכרות בחינוך המשפטי, בהכשרתם של חברי סגל רבים במוסדות עילית אמריקניים, ואף בחדיירה ישירה של דוקטרינות מפסיקת בית המשפט העליון האמריקני.¹ אחד מנתיבי ההשפעה החשובים ביותר – וגם השנויים במחלוקת – קשור לשתי סוגיות מפתח בתאוריה החוקתית: שאלות של פרשנות הטקסט החוקי והחוקתי, וסוגיית הביקורת השיפוטית על חקיקה ראשית של הכנסת.

מלכתחילה השפעה זו הורגשה בעיקר בצד הליברלי של המפה הפוליטית. אהרן ברק, המזוהה יותר מכול עם הרחבת תפקידו החוקתי של בית המשפט העליון, פעל מתוך ההקשר הרחב של הליברליזם המשפטי האמריקני. הוא הושפע רבות משהותו באוניברסיטת הרווארד,² וכן מן המודל של בית המשפט הליברלי של השופט ארל וורן שהוביל שורה של הכרעות מכוננות באמצעות פרשנות אקטיביסטית ותפיסה של החוקה כמסמך "חי" שיש להתאים לעולם ערכים משתנה. תהליך זה הדגיש

יצחק מור הוא חוקר דת ושמרנות בארה"ב, תלמיד לתואר שלישי בחוג למדע הדתות באוניברסיטה העברית. בעבר שימש סגן עורך השילוח. המאמר זכה במקום הראשון בסיעור הכתיבה של השילוח לשנת תשפ"ו.

את מקומו של השופט כפוסק בשאלות ערכיות – מה שמנחם מאוטנר כינה, עוד בראשית שנות התשעים, "ירידת הפורמליזם ועליית הערכים"³ – וביטא מעבר מן הדגם הבריטי, שבו בתי המשפט מפרשים חוקים אך אינם מוסמכים לבטלם, אל המודל האמריקני.⁴ בכתובתו ציין ברק גם את השפעת פילוסוף המשפט רונלד דבורקין על פיתוחה של תורת "הפרשנות התכליתית" שהפכה לאבן יסוד של המשפט הישראלי, על ביצור מעמדן החוקתי של זכויות ועל ביסוס האקטיביזם השיפוטי המקומי.⁵

אולם בשנים האחרונות ניתן לאתר השפעה גוברת של עולם המשפט האמריקני גם על חוגי הימין והשמרנות המשפטית בישראל, בסוגיות רבות אך גם בתורת הפרשנות.⁶ בהשראת השמרנות המשפטית האמריקנית, גם התנועה המשפטית השמרנית בישראל החלה להדגיש שאלות פרשניות, לצד הדבקות במגוון עמדות "שמרניות" שהיו נוכחות זה מכבר בשיח המשפטי הישראלי כמו צמצום זכות העמידה והיקף השיפוט, ריסון השימוש בעילות ערכיות, חיזוק מעמדה של הכנסת, שינוי שיטת מינוי השופטים והגבלת מעמד הייעוץ המשפטי. העיסוק המחודש בשאלות של פרשנות חוקה וחקיקה ניכר היטב בפעילותם של גופים אזרחיים כגון הפורום הישראלי למשפט וחירות, בתרגום כתביו של אנטונין סקאליה לעברית, ובחיבורים המציגים לקורא הישראלי את דמות השופט השמרן כפרשן נאמן של החוק.⁷ גם בתוך בית המשפט העליון בולטת כתיבתם של השופטים נועם סולברג ואלכס שטיין הנוטים לפרשנות צמודה יותר של הטקסט החוקי והחוקתי. בהתאם, גם השיח הציבורי על מידת "השמרנות" של שופטי בית המשפט העליון מתמקד במידה רבה בתורת הפרשנות ובפרקטיקה הפרשנית שלהם.⁸

יש מן הברכה בהעשרת השיח המקומי מניסיונה המשפטי העשיר של ארה"ב; אולם אימוץ זה של מודלים אמריקניים הוא לעיתים קרובות חלקי, ובעיקר אינו מודע מספיק ללקחים ותמורות עכשוויים המתרחשים מעבר לאוקיינוס.⁹ מטרת המאמר היא אפוא לפרוס בפני הקוראים את הדיון הפרשני והחוקתי בארה"ב בעשורים האחרונים, בעיקר בתנועה השמרנית, במטרה להציג את המורכבות שלו; להציג את מה שמוזנח בישראל ביחס אליו; ולהראות מה אנו יכולים ללמוד ממנו לסוגיות המעסיקות אותנו בהקשר הישראלי.

המאמר יראה כיצד מבחינה היסטורית התקיים בעבר מתח מרכזי בתנועת השמרנות המשפטית האמריקנית בין זרמים שדגלו בעקרונות "משפט הטבע" והדגישו את המקורות הערכיים והמוסריים של החוקה, לבין זרמים פורמליסטיים שהעלו על נס קריאה צמודה ו"אוריגינליסטית" שלה. בתקופת כהונתו הראשונה של הנשיא טראמפ הושג רוב שמרני בבית המשפט העליון – מה שנתפס כניצחונם המזהיר של האוריגינליזם – אולם מאז חלו התפתחויות נוספות. על הבמה הופיעו גישות רדיקליות המדגישות את חולשותיו של האוריגינליזם, ואגב כך מערערות על עקרונות יסוד "שמרניים" משכבר הימים. בסיומו של המאמר אשוב אל המקרה



הישראלי כדי לטעון ש"משבר האוריגניזם" האמריקני טומן בחובו לקחים רבי ערך – הן לשמרנים המשפטיים בישראל, המבקשים להתמודד עם הרחבת סמכותו של בית המשפט העליון, הן לשמאל המשפטי המעוניין לבצר סמכות זו.

לפני שנצלול אל הסיפור ההיסטורי יש להזכיר: המחלוקת בין שיטות פרשנות מרחיבות לבין טקסטואליזם ואוריגניזם¹⁰ איננה רק ויכוח מקצועי על הדרך הנכונה לקרוא סעיפי חוק. זהו ביטוי למחלוקת עמוקה יותר על מקומו של בית המשפט בחברה דמוקרטית, ועל היחס שבין מוסר, פוליטיקה ומשפט. גם בארה"ב וגם בישראל עומדות מן העבר האחד של המתרס גישות פוזיטיביסטיות, הסבורות שהסמכות החוקתית תלויה בהסכמת הרוב ובעיגון של הסכמה זו בטקסט החוקתי. לפי גישות אלו החוקה נועדה לקבע הכרעות יסוד שהתקבלו בעבר; ממילא, תפקיד השופט לגונן עליהן מפני שחיקה ושינויי הזמן, וסמכותו נובעת מאותה הסכמה שהתגבשה לחקיקה. מן העבר השני עומדות גישות המתמקדות בערכים העומדים מאחורי החוק. יהא מקורם של ערכים אלו אשר יהא – דתי או רציונלי-אוניברסלי – גישות כאלו ידגישו את תפקידו של השופט כפרשן אקטיבי שתפקידו לשמר – וגם לפתח – את הגרעין הערכי המעניק לחוק את מלוא משמעותו.

להלן אבקש להראות שלא תמיד ניתן להתאים בקלות את שתי הגישות העקרוניות הללו לצד ימין ולצד שמאל של המפה הפוליטית. הן הדבקות בטקסט החוקתי, הן החשש מפני החמצת הגרעין הערכי שלו אומצו בשלבים שונים על ידי הימין ועל ידי השמאל; והסיפור האמריקני שאליו ניגש כעת הוא דוגמה מובהקת לכך.

הזרמים בימין המשפטי האמריקני

קל לדבר על "המחנה השמרני" במשפט האמריקני כאילו היה גוש אחיד, אך כבר מראשיתו הוא היה צירוף לא מובן מאליו של זרמים שונים: ליברטריאנים שביקשו שבתי המשפט יגנו על הקניין והחירות הכלכלית מפני המדינה הרגולטורית; מסורתיים ששאפו שהמשפט ישמר סדר מוסרי ודתי; ותומכי זכויות-המדינות שביקשו לרסן את הממשל הלאומי ואת בתי המשפט הפדרליים. תורת משפט חוקתית שמרנית אחת ומגובשת לא הייתה בנמצא. ההיסטוריון קן קרש תיאר את "שנות המדבר" של השמרנות המשפטית המוקדמת כשדה רבי-קולי, שבו כל זרם סיפר בדרכו "סיפור" משלו על "שיקום החוקה" והחזרת אמריקה למסלולה. הברית בין הזרמים הללו נבנתה במידה רבה מתוך התנגדות ליריב משותף: בית המשפט של ארל וורן. כפי שהראה סטיבן טלס, גם העילות שהצמיחו את ההתנגדות היו שונות זו מזו: מן הזעם על המדינה הרגולטורית ועד פסיקות שהעניקו הגנה חוקתית להפלות ואסרו על תפילות בבתי הספר.¹¹ ההבחנה בין הזרמים הללו חשובה, משום שהמתח שיעמוד במוקד המאמר – בין משפט הטבע לבין הפורמליזם האוריגניליסטי – הוא אחד הביטויים החריפים של אותה ברית מורכבת.

אחד הוותיקים בזרמים הללו הוא זה של אנשי "משפט הטבע", המשתייכים למסורת שראתה במשפט ביטוי ישיר של סדר מוסרי הטבוע במציאות, וטענה שהחוק האנושי איננו עומד על רגליו שלו בלבד; כדי שחוק יהיה ראוי לשמו, כך טענו, עליו להיות קשור בדרך כלשהי לתבונה, לצדק, לטוב האנושי או אפילו לציווי אלוהי. זהו רעיון עתיק מאוד, שקדם בהרבה לשמרנות המשפטית האמריקנית ואף לנצרות עצמה. ביטויים מוקדמים לרעיון זה אפשר למצוא כבר במקרא, בעולם הקלאסי, במסורת הסטואית ובמשפט הרומי.¹² הניסוח המשפיע ביותר של רעיון זה מגיע מהתאולוג והנזיר הדומיניקני תומאס אקווינס, בן המאה ה-13. אקווינס הגדיר "חוק" ככזה העומד בארבעה תנאים: ציווי של התבונה, מכון אל הטוב המשותף, נקבע על ידי מי שמופקד על הקהילה (בעל סמכות), ומפורסם ברבים. בתוך מערכת רחבה זו הבחין אקווינס בין החוק הנצחי, החוק האלוהי, החוק הטבעי והחוק האנושי.¹³ החוק הטבעי הוא למעשה נקודת החיבור בין צו האל הנצחי לבין סופיות האדם. זהו האופן שבו בני אדם, מכוח היותם יצורים תבוניים, מכירים עקרונות מוסריים בסיסיים ופועלים לפיהם.¹⁴

כאן טמון הבדל חשוב בין משפט הטבע לבין פורמליזם משפטי קשיח. הפורמליסט מבקש לבצר את ההפרדה בין השאלה "מהו החוק?" לבין השאלה "האם החוק צודק?". אולם איש משפט הטבע סבור שאלו שתי שאלות הקשורות זו בזו לבלי הפרד. אמנם, חשוב לדייק כי משפט הטבע איננו זהה לטענה הפשטנית שלפיה כל חוק בלתי מוסרי איננו חוק תקף. רוב הוגי משפט הטבע הכירו בכך שגם חוק פגום מוסרית עשוי, בתנאים מסוימים, להישאר חוק במובן המוסדי, זאת בשל הצורך ביציבות, בוודאות ובחלוקת סמכויות. טענתם העמוקה היא שמלכתחילה אין לנתק את החקיקה והפרשנות מן הסדר המוסרי שבתוכו הן פועלות: שבמקרים קיצוניים ניתוק כזה עשוי להצדיק אי-יציבות; ושברוב המקרים הוא מוליד ביקורת מוסרית על החוק, אך לא בהכרח מקים שלילה מיידית של תוקפו.

בהיסטוריה האמריקנית היה למשפט הטבע סיפור מקומי ייחודי משלו. במאות ה-18 וה-19 הוא היה חלק ממשי משפתם המקצועית של משפטנים אמריקנים – ללא קשר לשיוכם הפוליטי – שנהגו לדבר, ואף לטעון בבתי המשפט, על סמך "חוקי הטבע" כמקור משפטי לגיטימי לחלוטין, בדיוק כמו חקיקה או תקדימים שיפוטניים. כאשר לא נמצא מקור פוזיטיבי ברור, משפט הטבע אכן סיפק מאגר של עקרונות שבעזרתם אפשר היה לומר שהשופט איננו "ממציא" חוק אלא "מוצא" אותו. אולם בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20, ככל שהמשפט האמריקני נעשה מחובר יותר לחוקה הכתובה, לחקיקה ולתקדימים כך גם נשחק מעמדו של משפט הטבע כמקור משפטי לגיטימי בשיח המשפטי. במקומו עלו תחליפים אחרים – מן המשפט המקובל ועד הריאליזם המשפטי – ובסופו של דבר גם התגבשה התפיסה שלפיה בהיעדר תשובה ברורה בחוק, השופט איננו מגלה חוק קיים אלא משתתף ביצירתו.¹⁵

משפט הטבע החדש

הופעתו מחדש של רעיון משפט הטבע בארה"ב התרחשה במחצית השנייה של המאה העשרים, והפעם הייתה קשורה הרבה יותר לחוגים קתוליים שמרניים, ולא במקרה: מנסחיה המרכזיים של האסכולה שנודעה בשם "משפט הטבע החדש" – הוגים ומשפטנים כמו ג'רמן גריזה, ג'ון פיניס, ג'וזף בויל ולאחר מכן גם רוברט ג'ורג' – היו קתולים מאמינים, שפעלו בצילה של המהפכה המתירנית של שנות השישים והשבעים, וביקשו לנסח את עמדותיה המוסריות של המסורת הדתית בשפה שתוכל לקחת חלק גם בזירה ה'חילונית'. לשם כך הם פיתחו עמדה פילוסופית שלא נשענת, לכאורה, על הנחות תאולוגיות, והציגו את משפט הטבע כעמדה רציונלית בעלת תוקף אוניברסלי. הטענה הבסיסית של אותם הוגים הייתה שאותו "חוק טבעי" שעליו דיבר אקווינס נגיש לתבונה האנושית גם ללא אמונה באלוהים או קבלת הנחות מוצא דתיות. עמדה זו נוסחה באופן שיטתי בספרו של ג'ון פיניס *Natural Law and Natural Rights*, שפורסם בשנת 1980.¹⁶

לפי פיניס, נקודת המוצא היא הכרה תבונית בכמה "טובין בסיסיים" – חיים, ידע, משחק, חוויה אסתטית, חברות, תבונה מעשית ודת – שאינם משמשים כאמצעים להשגת דבר אחר, אלא הם היבטים יסודיים של שגשוג אנושי הרצויים בפני עצמם. "התבונה המעשית" (practical reason) היא היכולת לארגן את חיינו לאור הטובין הללו, לבחור ביניהם באופן שאיננו שרירותי, וגם – להימנע מהקרבת אחד מהם כאילו היה ניתן למדידה מלאה מול אחר.¹⁷

החידוש של משפט הטבע החדש היה אפוא כפול. מצד אחד, הוא ביקש לשחרר את משפט הטבע הקלאסי מן הדימוי הפשטני של מוסר דתי מחופש לפילוסופיה, על-ידי חיזוק ההיבט הרציונלי והפילוסופי שלו; ומצד שני, הוא ביקש להעמיק את הבנת המשפט מעבר לדימוי הפוזיטיביסטי של מערכת כללים טכנית, ולהראות כיצד סמכות משפטית צומחת מתוך מערכת ערכים הניתנת להצדקה פילוסופית.

החייאתו של רעיון משפט הטבע עמדה במתח מסוים עם התפיסה הפוזיטיביסטית המקובלת המעגנת את תוקף החוקה בהסכמה דמוקרטית. אמנם, לשיטת פיניס וחבריו, משפט הטבע החדש איננו מתחרה לרעיונות מקובלים של שלטון החוק, ממשל מוגבל או ממשל בהסכמת הנשלטים. החוק, לפי תפיסה זו, נדרש משום שבני אדם חיים יחד, זקוקים לתיאום חברתי, ונדרשים לסמכות שתסדיר את התנאים המאפשרים שגשוג אנושי. כלומר, תוקפו ניתן לו דווקא מתוך העקרונות הבסיסיים של משפט הטבע; הוא איננו רק הגבלה על חירות הפרט, שאותה יש להטיל במשורה, אלא הוא גם תנאי לקיומה. לתפיסתם המדינה איננה ניטרלית ביחס לטוב, כמו בתאוריות ליברליות רבות; אומנם אין זה מתפקידה לכפות על אזרחיה את מלוא דרישות המוסר, אך מוטל עליה להגן על תנאים מוסדיים וחברתיים המאפשרים חיים מוסריים.¹⁸

התאוריה של משפט הטבע פותחה בשלושה רבדים שונים: פילוסופי-מוסרי (מהו טוב אנושי וכיצד התבונה המעשית מזהה אותו), משפטי-חוקתי (זכויות, סמכות פוליטית, ביקורת שיפוטית ופרשנות), ורובד של מדיניות ציבורית, שבו הראו מלומדים כיצד התפיסה מעצבת הסדרים ציבוריים בתחומים מגוונים כגון משפחה, מיניות, ביו-אתיקה, חינוך, רווחה, מיסוי, מלחמה וחופש דת.¹⁹ במישור המשפטי, התרומה החשובה של רוברט ג'ורג' – שראיון איתו בנושא זה התפרסם מעל דפי השילוח²⁰ – היא ההבחנה בין משפט הטבע כתאוריה מוסרית של החוק, לבין השאלה מי המוסד המוסמך לאכוף אותו. ג'ורג' טוען שהמסורת האמריקנית אכן הושפעה עמוקות מרעיונות של משפט הטבע והזכויות הטבעיות; האבות המייסדים של ארה"ב לא ראו בזכויות האדם מתנה המוענקת לאזרחים על ידי המדינה, אלא עקרונות מוסריים הקודמים למדינה ושהיא כפופה להם ומחויבת לכבדם.²¹ אולם מכאן לא נובעת המסקנה שבתי המשפט מוסמכים לאכוף כל עיקרון של משפט טבע גם כאשר אין לו עוגן חוקתי ברור. אפשר להאמין שהחוקה נטועה בסדר מוסרי, ועדיין להתנגד לכך ששופטים יבטלו חוקים רק משום שהם סבורים כי החוק איננו מוסרי. לשיטת ג'ורג', משפט הטבע איננו קובע בעצמו איזה מוסד – המחוקק או בית המשפט – אמור לוודא שהחוק הפוזיטיבי תואם את הצדק; זו שאלה של מבנה משטרי ושיקול דעת מוסדי. לעיתים דווקא הנאמנות למשפט הטבע מחייבת ריסון שיפוטי, שכן חלוקת סמכויות, הליך דמוקרטי ושלטון החוק הם עצמם רכיבים של צדק פוליטי. משפט הטבע איננו אפוא שם נרדף לאקטיביזם שיפוטי שמרני; הוא יכול לשמש גם בסיס פילוסופי להגבלת השופט.²²

תורת "משפט הטבע החדש" לא חמקה מביקורת, ודווקא מבית. כך למשל תומיסטים מסורתיים דוגמת ראסל היטינגר טענו שרשימת "הטובין הבסיסיים" שרירותית למדי; שאי אפשר לגזור ממנה הכרעות קונקרטיות מבלי להניח הנחות ערכיות נוספות; ושבניסיונה להשתחרר מן המטפיזיקה איבדה האסכולה בדיוק את מה שהעניק למסורת הקלאסית את תוקפה וזוהרה. אחרים תהו אם השפה הרציונלית-אוניברסלית איננה, בסופו של דבר, לבוש חילוני לעמדות הכנסייה המסורתיות. תורה זו לא הייתה אפוא מוסכמת אף בתוככי הזרמים השמרניים הדתיים.²³

תורת משפט הטבע החדש זכתה לפופולריות רבה. היא שימשה השראה להקמת כתבי עת, מכוני מחקר ומעשה, והולידה פרסומים רבים שעסקו בה ופיתחו אותה לאורך העשורים האחרונים. אך למרות הצלחתה בזירה האינטלקטואלית השמרנית בארה"ב והשפעתה הרבה בדיונים בתחום המדיניות הציבורית, דווקא גישה שיפוטית ופרשנית אחרת הצליחה לגבש את התנועה השמרנית המשפטית, והיא זו שהונפה על דגל. זהו האוריגניליזם המשפטי, שאותו אבקש לתאר כעת.

הצלחת האוריגניליזם

אם משפט הטבע נותר בעיקרו מסורת תאורטית, הינה הזרם שהצליח לעצב את השמרנות המשפטית בפועל היה האוריגניליזם. גם כאן חשוב לזכור שהגישה המזוהה כיום כמעט לחלוטין עם התנועה השמרנית לא תמיד נהנתה ממעמד כה גמנוני: בשלהי שנות השבעים ובתחילת שנות השמונים היא נחשבה לגישת קצה, שנוסחה כמענה שמרני לאקטיביזם השיפוטי של בית משפט עליון ליברלי. ברבות השנים, ובזכות מהלך מוסדי מאורגן שיתואר מיד, הפכה מהשקפת מיעוט לדוקטרינה השלטת כיום בבית המשפט העליון בארה"ב.

ארל וורן, שכיהן כנשיא בית המשפט העליון בשנים 1953-1969, הפך את "בית משפט וורן" לשם נרדף לליברליזם משפטי אקטיביסטי המבקש לקדם צדק חברתי ולהגן על מיעוטים ועל זכויות הפרט, ועשה זאת בשורה של פסקי דין מכוננים: מפסק הדין "בראון נגד מועצת החינוך" (1954), ששם קץ להפרדה הגזעית החוקית בבתי הספר, ועד הרחבת זכויות נאשמים, הגבלת התפילה בבתי הספר הציבוריים ועיגון הזכות לפרטיות.²⁴ פסק הדין המפורסם רואו נגד וייד משנת 1973, שקבע הגנה חוקתית על הפלות, ניתן כבר לאחר פרישתו של וורן, אך נתפס כהמשך ישיר של אותו מהלך: גזירת זכויות בלתי־מנויות – כאן הזכות לפרטיות, שממנה נגזרה ההגנה על הפלות – מתוך הסעיף החוקתי המחייב "הלך הוגן" (due process). הביקורת השמרנית טענה שסעיף שעניינו "הלך" איננו יכול לשמש מקור לזכויות מהותיות בלתי כתובות, ושאינו בסיס להנחה שמנסחי התיקון הארבעה־עשר התכוונו להסמיך שופטים לזהות ולאכוף זכויות חדשות.

לממסד המשפטי הליברלי, פסיקות אלו מימשו את רעיון "החוקה החיה" (Living Constitution) – חוקה שאינה נותרת קפואה בעבר אלא מסתגלת לצורכי השעה, ומתאימה עצמה להשתנות הנסיבות והערכים החברתיים. אולם בעיני השמרנים, וורן ושופטיו נתפסו כמי שזנחו את תפקידם כמפרשי החוק ונטלו לעצמם סמכות של מחוקקים, תוך שהם כופים על הציבור האמריקני ערכים ליברליים שאינם מעוגנים בטקסט החוקתי או במסורת ההיסטורית. תחושת הניכור מהמוסד השיפוטי והחשש מ"עריצות של גלימות" הם שהניעו את הדחף השמרני לגבש פילוסופיה משפטית חלופית.²⁵

גם באקדמיה המשפטית האמריקנית של שנות השישים והשבעים היה האקלים ליברלי כמעט לחלוטין, והוויכוח הסוער שקרע אותה היה פנים־ליברלי. מורשת ה"ריאליזם המשפטי" (Legal Realism) ראתה בחוק כלי פוליטי לתיקון חברתי והתמקדה בתוצאה השיפוטית; מולה עמדה אסכולת "ההלך המשפטי" (Legal Process), שתומכיה, ליברלים אף הם, תמכו לרוב בתוצאות פסיקותיו של בית משפט וורן אך ביקרו את הדרך: לשיטתם על השופטים להכריע דרך "עקרונות ניטרליים", ולא דרך העדפה ערכית של השופט, זאת במטרה לשמור על האמון הציבורי בבית המשפט.²⁶

הוויכוח הזה סיפק לשמרנים נקודת אחיזה חשובה בשיח המקצועי. באקדמיה שבה טיעונים דתיים ומטפיזיים נתפסו כבלתי לגיטימיים, השפה של אסכולת ההליך המשפטי – שפה של ניטרליות, פרוצדורה וכללים אחידים – הייתה דרך מתאימה יותר לשמרנים להשמיע את קולם. במקום לתקוף את פסיקות בית המשפט בשם "הטוב המשותף" או המוסר, החלו השמרנים לטעון כי הבעיה עם בית המשפט הליברלי של וורן היא הפרת "הכללים הניטרליים" של הפרשנות המשפטית. כך התגבש לו המחנה האורייגנליסטי: הוא אימץ את הדרישה האקדמית לניטרליות ולריסון, והציע את "כוונת המייסדים" כעוגן האובייקטיבי ביותר שבנמצא. מהלך זה אפשר לשמרנים להפוך את ביקורתם מטענה פוליטית-ערכית לעמדה משפטית פנים-ממסדית קבילה.

הדמות המרכזית שתרגמה את הצורך בניטרליות לשיטה משפטית סדורה הייתה המשפטן הבולט רוברט בורק (Bork). במאמרו המכונן משנת 1971, "עקרונות ניטרליים וכמה בעיות בתיקון הראשון", אימץ בורק את הדרישה לדבקות בעקרונות ניטרליים בפרשנות חוקתית ובביקורת שיפוטית, אך טען כי הדרך היחידה להשיגה היא באמצעות היצמדות ל"כוונת המייסדים" המקורית, שחריגה ממנה משמעה כפיית עולמו הערכי האישי של השופט על החברה, ופגיעה אנושה בדמוקרטיה. לצדו פעל ראול ברגר, שספרו "ממשל על ידי רשות שופטת" (1977) סיפק תחמושת היסטורית נגד "הזרקת" ערכים אישיים דרך התיקון ה-14.²⁷ עבודתם של בורק וברגר יצרה את מה שיכונה לימים "האורייגנליזם הישן", גישה שהתמקדה בריסון שיפוטי על בסיס איתור הכוונה המקורית של מנסחי החוקה.²⁸

נקודת המפנה המוסדית במיסוד האורייגנליזם התרחשה עם עלייתו של רונלד רייגן לשלטון בשנת 1981. תחת ממשל רייגן נעשה האורייגנליזם לראשונה לשפה רשמית של הממשל הרפובליקני: התובע הכללי אדווין מיו (Meese) הציג בנאומו את החזרה למשמעות המקורית של החוקה כתנאי להשבת שלטון החוק, ומשרד המשפטים חיבר בין תאוריה משפטית, מדיניות מינויים ומאבק פוליטי על בתי המשפט. ברקע עמד גם "דוח הורביץ" (1980), שקרא לימין המשפטי לבנות "תשתית נגד" למוסדות הליברליים באימוץ שיטות העבודה של השמאל.²⁹

הביטוי המובהק ביותר לאסטרטגיה מוסדית זו היה הקמתה של "החברה הפדרליסטית" (Federalist Society) בשנת 1982 – רשת חברתית-מקצועית שיצרה "מערכת אקולוגית" משפטית שלמה: קהילה תומכת לסטודנטים ולמשפטנים שמרנים, הזדמנויות התמחות אצל שופטים בעלי השקפה דומה, ומסלולי קידום לדרגים הגבוהים ביותר. היא אף השכילה ליצור "מרחב בטוח" לדיון אינטלקטואלי בתוך פקולטות עוינות, ובכך למנוע את שחיקתם של כישרונות צעירים.

היעילות של תשתית זו עמדה למבחן מכריע בשנת 1987, כאשר ניסיונו של רוברט בורק להתמנות לבית המשפט העליון נבלם בסנאט בעקבות קמפיין פוליטי חסר

תקדים שהתנגד לו. כישלון זה נהפך לאירוע מעצב לתנועה המשפטית השמרנית: הוא הבהיר לה כי ללא כוח פוליטי מאורגן, מצוינות אינטלקטואלית לבדה לא תוכל להשפיע. בכך הוא הפך את האוריגניליזם מדוקטרינה של מלומדים לתוכנית פעולה פוליטית אינטנסיבית, שנועדה להבטיח מינוי של שופטים שמרניים בעשורים הבאים.

מדוע אפוא נבחר האוריגניליזם כדגל המרכזי של התנועה השמרנית המשפטית, ולא סט רחב יותר של ערכים שמרניים? שתי סיבות בדבר. ראשית, הבחירה באוריגניליזם שיקפה אומנם מחויבות עקרונית לריסון שיפוטי ולשלטון החוק, אך נהנתה גם מיתרון אסטרטגי ברור. כוחו של האוריגניליזם היה בכך שהוא אפשר לתנועה השמרנית לנהל מאבק מוסרי ותרבותי עמוק בשפה מקצועית ולא מוסרית או דתית. המושגים המרכזיים – טקסט, היסטוריה, הליך וניטרליות – רזים דיים כדי לאחד סביבם ליברטריאנים, מסורתיים, שמרנים דתיים ומתנגדי המדינה הרגולטורית; ומן הצד השני טעונים דיים כדי לבטא (בקול) חששות שמרניים (שקטים) מפני חילון, מתירנות מינית, הרחבת המדינה והיחלשות המסורת.³⁰

אפשר גם להציע שיתרון זה של אוריגניליזם אחראי להצלחתו. הוא חיבר בין דאגות פוליטיות עכשוויות לבין גרטיב חוקתי סמכותי: הוא לא הציג את פסיקות בית המשפט של וורן כ"רעות" מבחינה מוסרית, אלא כפגומות מבחינה חוקית מכיוון שחרגו מן הטקסט, מן ההיסטוריה ומן ההסכמה החוקתית המקורית. בכך הוא העניק לשמרנים אפשרות לתקוף את האקטיביזם הליברלי בשם שלטון החוק, הפרדת הרשויות והגבלת שיקול הדעת השיפוטי. הצלחה זו הייתה כה כבירה, עד שהאוריגניליזם הפך לתו התקן למינוי שופטים רפובליקנים, והצמיח דור שלם של משפטנים הסבורים כי זו הדרך הלגיטימית היחידה לפרש את החוקה.³¹

אנטונין סקאליה והאוריגניליזם החדש

על רקע התעצמותה של התנועה השמרנית, בלטה דמותו של השופט אנטונין סקאליה, שנהפך לסמל המובהק והמשפיע ביותר של האוריגניליזם. סקאליה, קתולי ממוצא איטלקי, מונה לבית המשפט העליון על ידי רייגן בשנת 1986. הוא היה משפטן מבריק, והרבה מעבר לכך: אישיותו הכריזמטית, השנונה והפולמוסית, ועימה סגנון כתיבה חריף וחד, הפכו את חוות דעת המיעוט שלו לקריאת חובה לדור שלם של משפטנים.³²

לצד פסיקותיו שיישמו את עמדותיו התאורטיות, הוא גם נעשה מעין מטיף בשער של השיטה. מעל לכל במה אפשרית הוא הציג את האוריגניליזם כ"רע במיעוטו" – החלופה היחידה המגינה על הדמוקרטיה מפני נטיית השופטים לכפות את ערכיהם האישיים על הציבור תחת הכסות של "חוקה חיה".³³ לדידו של סקאליה, הברירה אינה בין אוריגניליזם מושלם לבין שיטה טובה אחרת, אלא בין שלטון חוק יציב לבין

שלטון של שופטים-מלכים הממציאים זכויות חדשות לפי צו האופנה החברתית.³⁴ את "החוקה החיה" כינה סקאליה אחיזת עיניים מסוכנת; ובהרצאותיו נהג לומר בסגנונו הציוני כי החוקה איננה "חיה" אלא "מתה, מתה, מתה".³⁵ כוונתו ברורה: החוקה היא מסמך מחייב שמשמעותו נקבעה בעבר, ושתפקידה דווקא למנוע שינויים חברתיים חפזים.³⁶

סקאליה תרם תרומה מכרעת למעבר התאורטי מ"האוריגניליזם הישן" לעבר מה שמכונה "האוריגניליזם החדש". אם "האוריגניליזם הישן" של בורק וברגר חיפש את הרצון הסובייקטיבי של מנסחי החוקה ("כוונת המייסדים"), סקאליה דחה אותו בטענה כי "אנחנו נשלטים על ידי חוקים, לא על ידי כוונותיהם של מחוקקים".³⁷ לכן, מה שצריך לקבוע את הפרשנות החוקתית אינו הכוונה הנסתרת במוחו של ג'יימס מדיסון, אלא "המשמעות הציבורית המקורית" של הטקסט החוקתי: האופן שבו אדם סביר ומלומד בתקופת אשרור החוקה האמריקנית הבין את המילים הכתובות בה. הבחנה זו העבירה את כובד המשקל מהפסיכולוגיה של המחוקק (הסובייקטיבי) אל הטקסט וההיסטוריה (האובייקטיביים יותר), והפכה את השופט לבלש של השפה ולא למפענח כוונות.³⁸

אף שסקאליה עצמו היה קתולי מסור, הוא דחה בעקביות את הרעיון שישנה צורת שפיטה 'קתולית'. בראיון למגזין 'קתוליק ריווי' אמר בבירור כי אין דבר כזה "שופט קתולי", אלא שופטים טובים ושופטים רעים; הציווי הדתי היחיד המשפיע על שפיטתו הוא האיסור לשקר. במובן זה, הקתוליות שלו לא פעלה אצלו כמקור פרשני, ולא הובילה אותו לעמדות של משפט טבע, אלא שימשה אותו כמצפן אתי-מקצועי: לא לעיוות משמעות החוק, לא להמרה שלו בעמדה מוסרית פרטית, ולא לשימוש בגלימה השיפוטית להשגת תוצאות שהחוקה אינה מסמיכה את השופט להשיג.³⁹

בחזרה לזירה הציבורית

ראינו אפוא את המתח המובנה בין השפה המוסרית-דתית של משפט הטבע לבין שפת הריסון והניטרליות האוריגניליסטית. המתח לא נותר במחוזות האקדמיה והיכלות השן. הוא פרץ לתודעה הציבורית בחריפות בשנות התשעים, לאחר שהאוריגניליזם כבר קנה לו מקום של כבוד בבית המשפט העליון. נקודת הציון הבולטת הראשונה הייתה בשנת 1991, כאשר השופט הפדרלי קלרנס תומאס התייבש לשימוע בפני ועדת המשפט של הסנאט כמועמד לבית המשפט העליון. רעיון משפט הטבע תפס מקום מרכזי בשימוע שהוביל יו"ר הוועדה, הסנאטור ג'ו ביידן, סביב השאלה האם שופט המאמין ב"חוק גבוה" (higher law), בזכויות טבעיות או בעקרונות מוסריים הקודמים למדינה יכול לשבת בבית המשפט העליון מבלי להפוך את החוקה לכלי למימוש תפיסתו המוסרית. זהו היפוך ראוי לציון: הפעם היו אלה הליברלים שחששו מפני שופט שימצא בחוקה ערכים שאינם כתובים בה.

אפשרות מינויו של קלרנס תומאס עוררה את השאלה הזאת משום שבמאמרים ונאומים שכתב ונשא טרם מינויו היה נדמה שהוא עשוי להחזיק בגישה שיפוטית שתפנה לערכים חוץ-חוקתיים – במקרה שלו, כאמור, דווקא ערכים שמרניים המזוהים עם הימין האמריקני. באמצעות המפה המושגית ששרטטנו לעיל אפשר להבין שהצעת מועמדותו של תומאס לעליון נתפסה כרגע שבו השמרנות המשפטית האמריקנית עשויה לחזור לשפה שכבר למדה להסתיר – שפת הערכים, המוסר והדת.⁴⁰ אולם במהלך השימוע תומאס נסוג והרגיע את חששות הליברלים: משפט הטבע הוא לו רק רקע פילוסופי להבנת המשטר ולביסוס סמכות החוקה, אך הוא איננו רואה בו מקור פסיקה אפשרי. הנסיגה המהירה של תומאס מלמדת עד כמה חשובה הייתה אז, אפילו במחוזות השמרנות המשפטית, כל אמירה מוסרית גלויה בזירה השיפוטית.⁴¹

הדי האירוע חזרו במהרה מן הסנאט אל תוך המחנה השמרני פנימה. בשנת 1992 התלקח מעל דפי כתב העת הקתולי-שמרני *First Things* פולמוס בין רוברט בורק להדלי ארקס (Arkes) ומשפטנים בולטים נוספים. בורק, מאבות האוריגניליזם, הזהיר את חבריו השמרנים כי מי שיגייס את משפט הטבע לביקורת שיפוטית יחטא בדיוק בחטא שהימין ייחס לשמאל במשך דור: החדרת ערכים חיצוניים אל החוקה. ארקס ואחרים השיבו כי אוריגניליזם המבוהל כל כך מן המוסר שוב אינו יודע מה הוא מבקש לשמר. הפולמוס שרטט כבר אז, בדיוק מפתיע, את שני הקצוות שביניהם תיקרע השמרנות המשפטית כעבור שלושים שנה.⁴²

ארבע שנים לאחר מכן התלכדו שתי השפות – זו של האוריגניליזם הצר וזו של משפט הטבע – לרגע אחד של שיתוף פעולה זועם. גיליון מיוחד של *First Things* נשא את הכותרת הפרובוקטיבית "קץ הדמוקרטיה? השתלטות השופטים על הפוליטיקה" והוקדש לביקורת נוקבת על שורת פסיקות של העליון האמריקני בענייני הפלות ו"המתות חסד" שהכעיסו את השמרנים. הביקורת בדבר "קץ הדמוקרטיה" – והפעם מימין – הובילה אף לתהייה הרדיקלית האם בית המשפט איבד את הלגיטימציה שלו במידה המערערת את עצם חובת הציות האזרחית. הביקורת נוסחה בשתי השפות המקבילות: מחד גיסא ביקורת פורמליסטית על סטייה מלשון החוקה ומכללי המשחק הדמוקרטיים; ומאידך גיסא ביקורת מוסרית נגד מה שנתפס ככינונו של סדר חברתי שאינו ראוי. שיתוף הפעולה הזמני לא עמעם את ההבדל המהותי בין שתי השפות.⁴³

הנימה האגרסיבית החדשה שנשורה בגיליון עמדה בניגוד חריף ליסודות הבסיסיים ביותר שאיחדו את הנאו-שמרנים של אותה תקופה כמו הנאמנות לממשל, הגאווה בייחודיות האמריקנית או השותפות בפרויקט הדמוקרטי הנבנה ומתפתח לאורך זמן. בתגובה לכך התפטרו חלק מחברי המערכת והוועדה המייעצת של המגזין, והתעוררו פולמוסי משנה במגוון כתבי עת שמרניים על הרטוריקה התוקפנית שנקטו אנשי *First Things*.⁴⁴ פולמוס "קץ הדמוקרטיה" ביטא אפוא ניסיון שעלה ממעמקי

הקתוליות השמרנית להיאבק על דרכה של התנועה, ולהתריע מפני אובדן השפה המוסרית של החוק הטבעי לטובת שפה פרוצדורלית רזה ומרזה.

המריבה בימין המשפטי

לו היה הסיפור נעצר לפני כעשר שנים, היה נדמה שלפנינו סיפור הצלחה ברור: האוריגניליזם השלים את מסעו משולי המחנה השמרני אל מרכזו, משפת מיעוט אקדמית לשפה הרשמית כמעט של הימין המשפטי – שנוכח בכתיבה, בהכשרת משפטים, ובעיקר במאבק על מינוי שופטים. בשלב מסוים נדמה היה שגם יריביו הליברלים נאלצו לקבל את כללי המשחק החדשים. בשימוע שלה בפני הסנאט בשנת 2010 אמרה אלנה קגן הליברלית, אז מועמדת לבית המשפט העליון, כי "כולנו אוריגניליסטים עכשיו".⁴⁵ היא לא התכוונה לאמץ את תורתו של סקאליה, אלא להכיר בכך ששום שופט רציני אינו יכול להשתחרר מן הטקסט המקורי ומכוונת המנסחים, וכי גם הפרשנויות הליברליות המרחיבות מבוססות על "עקרונות רחבים" הנאמנים לכוונה זו.

שנת 2016 הייתה יכולה להיראות כרגע השיא של סיפור ההצלחה האוריגניליסטי. בפברואר נפטר אנטונין סקאליה, והנשיא ברק אובמה ביקש למנות את מריק גרלנד במקומו – אך הרוב הרפובליקני בסנאט, בהובלת מייץ מקונל, סירב לקיים שימועים או הצבעה על המינוי. מושבו של סקאליה נותר פתוח והפך לאחד "הפרסים" הגדולים של הבחירות לנשיאות. דונלד טראמפ, שלא צמח בערוגות השמרנות המשפטית הישנה, הבין את מרכזיות הנושא לבוחריו והתחייב למנות שופטים מתוך רשימות שגיבשה הרשת המשפטית השמרנית. כך התרקמה עסקה פוליטית יוצאת דופן: שמרנים רבים אומנם זעו בחוסר נוחות כלפי אישיותו של טראמפ, אך סמכו עליו שימנה את השופטים הרצויים עבורם.

ואכן, מבחינה מוסדית, טראמפ סיפק לתנועה המשפטית השמרנית כמעט את כל מבוקשה. שלושת השופטים שמינה לבית המשפט העליון עד כה – ניל גורסץ', ברט קוואנו ואיימי קוני בארט – הגיעו מלב העולם המשפטי השמרני, ובעיקר מהזרם האוריגניליסטי. בתוך שנים ספורות התבסס רוב שמרני מוצק בעליון. אלא שכאן התגלה הפרדוקס: ככל שהמחנה השמרני התקרב לניצחון מוסדי, כך צפו ועלו ביתר שאת המתחים הפנימיים שהיו טמונים בו – ושניתן היה להקהות את עוקצם לטובת שיתוף הפעולה במאבק כנגד המחנה הליברלי. שאלות קשות עלו דווקא כעת: מה אמורה השמרנות המשפטית לעשות בכוח שצברה? האם בכוח של האוריגניליזם לספק את התוצאות המקוות במחנה השמרני – שכאמור, הורכב מזרמים ותנועות שונות?

זוהי דינמיקה מוכרת. במשך דור שלם הצליחה התנועה המשפטית השמרנית להתלכד סביב שפה של שלילה – לא "חוקה חיה"; לא שופטים הממציאים זכויות;

לא החלפת המחוקק בבית המשפט; לא פרשנות מרחיבה המעדכנת את הטקסט לפי ערכי הזמן – ולעמעם את חוסר ההסכמה בדבר החזון החיובי החלופי. אולם ניצחון פוליטי ומשפטי – כך התברר במהרה – מחייב גם גיבוש עמדה חיובית ברורה. כעת עלו השאלות הנוקבות במלוא עוזן: האם השמרנות המשפטית מבקשת רק להחזיר את ההכרעות למחוקקים, או שמא היא צריכה להשתמש במשפט גם כדי להגן על סדר מוסרי מסוים: חיים, משפחה, דת, סמכות, לאום וטוב משותף?

ניצני המתח צצו כבר לפני הבחירות לנשיאות של 2016, עת נחשף הפער בין השמרנות המשפטית הישנה לבין הפופוליזם הרפובליקני החדש. במכתב שכותרתו "אוריג'ינליסטים נגד טראמפ" הודיעו כמה משפטנים ואינטלקטואלים שמרנים בולטים – דוגמת ריצ'רד אפשטיין ויובל לוין – כי דווקא בשל מחויבותם לחוקה הם אינם יכולים לתמוך במועמד הרפובליקני השנוי במחלוקת. המסמך הדגיש שהאוריג'ינליזם איננו רק שיטת פרשנות, אלא הוא גם ביטוי לאתוס ותפיסת עולם מגובשת הכוללת רעיונות של ריסון, דבקות בשלטון החוק וכבוד לגבולות מוסדיים; טראמפ, טענו כותבי המסמך, אינו מחויב לרעיונות שבבסיס הכלי המשפטי הזה.⁴⁶

נקודת השבר הגיעה כמה שנים מאוחר יותר, בפסק הדין בוסטוק נגד מחוז קלייטון משנת 2020. במוקד פסק הדין עמדה השאלה האם האיסור הפדרלי על אפליה בעבודה "בשל מין" כולל גם איסור לפטר עובד בשל נטייתו המינית או זהותו המגדרית. ברוב של שישה מול שלושה קבע בית המשפט שפיטוריו של ג'רלד בוסטוק, עובד ציבור מג'ורג'יה, בשל נטייתו המינית עולה לכדי אפליה אסורה, זאת בניגוד לעמדות של שמרנים רבים בארה"ב הסבורים כי נטייה מינית הומוסקסואלית היא עילה ראויה לפיטורין. את דעת הרוב כתב השופט ניל גורסץ' – אותו שופט שמונה בידי טראמפ, ושנחשב לאחד ההישגים הגדולים של התנועה המשפטית השמרנית. פסק דינו התבסס על ניתוח טקסטואלי לעילא: אם מעסיק מפטר גבר משום שהוא נמשך לגברים, אך לא היה מפטר אישה שנמשכת לגברים, הרי שמינו של העובד היה גורם הכרחי בהחלטת הפיטורים. לכן, גם אם המחוקקים בשנת 1964 לא חשבו על נטייה מינית או זהות מגדרית, הרי שלשון החוק כפי שנחקקה מובילה לתוצאה זו.⁴⁷

דווקא משום שהניתוח היה פשוט וצמוד-טקסט כל כך, הוא זעזע שמרנים רבים: גורסץ' לא פעל כשופט ליברלי הממציא זכות חדשה, אלא השתמש בכלים שהימין המשפטי עצמו קידם במשך עשורים; וזה הטריד מאוד את מבקריו. הללו חששו: אם טקסטואליזם "נקי" יכול להוביל לתוצאה שלא הייתה עולה על דעתם של המחוקקים כשישים שנה קודם לכן, אולי השיטה הפרשנית שקודמה היא מקור הבעיה, ולא רק השופטים הליברליים? אולי היצמדות לטקסט ללא מצפן מוסרי היא סוס טרויאני, שמבטיח אומנם ריסון, אך בפועל עשוי לאפשר לשפה המשפטית להתנתק מן התכלית המוסרית והחברתית של החוק?

התגובה החריפה ביותר הגיעה מן הסנאטור ג'וש האולי (Hawley) ממיזורי. בנאום שנשא לאחר פסק הדין אמר האולי כי "בוסטוק" מסמן את סופה של התנועה המשפטית השמרנית, או של הפרויקט המשפטי השמרני, כפי שהכרנו אותו, והוסיף: "אם נלחמנו למען אוריגינליזם וטקסטואליזם, וזו התוצאה של המאבק הזה, אז מתברר שלא נלחמנו עבור הרבה כל כך".⁴⁸ שימו לב היטב: האולי לא תקף בדבריו שופט ליברלי כזה או אחר, אלא את הפרויקט השמרני-אוריגינליסטי עצמו.

כאן החלה להתנסח בגלוי ובפירוט ביקורת שרחשה כבר זמן רב מתחת לפני השטח. בשנת 2021 פורסם מניפסט שמרני תחת הכותרת "אוריגינליזם טוב יותר", שביקש להציל את האוריגינליזם מעצמו. לטענת הכותבים, האוריגינליזם נעשה רזה מדי, היסטורי מדי וטכני מדי; הוא התמקד בשאלה מה משמעות המקורית של מילים, אך איבד קשר עם העקרונות המוסריים שהעניקו לחוקה את כוחה: משפט הטבע, זכויות טבעיות, צדק, חירות, ערכי משפחה, כבוד האדם וטוב משותף. בעיני מנסחי המניפסט, השאלה הנכונה איננה רק מה אמר הטקסט במועד חקיקתו, אלא איזה סדר מוסרי הניחו מחברי החוקה והמסורת האנגלו-אמריקנית שאותה ירשו.⁴⁹ המסמך הצביע על דפוס עמוק ועקרוני יותר מזה שבא לידי ביטוי בפסקי-הדין 'בוסטוק': גם כאשר שופטים שמרנים התנגדו לפסקי דין ליברליים בנושאים כמו הפלות או נישואין, הם עשו זאת בשפה מוסדית בלבד – מי מוסמך להכריע? איזו זכות כתובה בחוקה? – שפה המחמיצה, בעיני מבקרי האוריגינליזם הרזה, את העיקר.⁵⁰

גם פסקי-הדין דובס שביטל מאוחר יותר (בשנת 2022) את הזכות החוקתית להפלות, והחזיר את ההחלטה בנושא למדינות, ביטא אותה מגמה. תוצאת פסק הדין הייתה הישג היסטורי אדיר לתנועה המשפטית השמרנית, אך ההנמקה שלו סבלה מאותה לקות בעיני מבקריה: הוא נשען בעיקר על היסטוריה, מסורת וסמכות דמוקרטית, אך לא עסק בליבת השאלה הערכית שעלתה לדיון. בעיני רבים זו הייתה גדולתו – בית המשפט לא הפך עצמו למחוקק מוסרי; אך בעיני אחרים, זו הייתה מגבלתו: גם ברגע הניצחון הגדול ביותר שלו, האוריגינליזם התקשה לדבר בשפה מוסרית ישירה.⁵¹

המניפסט "אוריגינליזם טוב יותר" ראה במשפט הטבע – המסורת הוותיקה שתוארה לעיל – נשק ביקורתי נגד השמרנות המשפטית כפי שהתעצבה בארה"ב בעשורים האחרונים. נטען שם שהחוקה עצמה, והמסורת המשפטית שמתוכה נולדה, אינן מובנות כלל בלי הנחות מוסריות מוקדמות – ואוריגינליזם שאינו מסוגל לומר זאת בגלוי נעשה פוטיטיביזם ריק המחופש לשמרנות.

אנו ניצבים אפוא בתהליך שג'ואל אליסיה מכנה "הרגע של משפט הטבע" – דחייה של אוריגינליזם רזה ונטול יומרות מוסריות. אליסיה מראה שמאז שנת 2016 לערך ניכרת פריחה מחודשת של כתיבה משפטית העוסקת ביחס בין משפט הטבע לבין תאוריה חוקתית. הרגע הזה התגבש, לדבריו, משני כיוונים מנוגדים: כל

שהאוריגניליזם התחזק גבר הצורך להצדיקו פילוסופית; ועבודתם של דורות קודמים של הוגי משפט הטבע – פיניס, היטינגר, ג'ורג' ואחרים – הכשירה את הקרקע לשובו אל לב התאוריה החוקתית.⁵²

אך "הרגע של משפט הטבע" לא הוליד תשובה אחת, אלא מחלוקת פנימית חדשה. מצד אחד עומדים הוגים כמו פיניס, ג'ורג' וגם אליסיאה עצמו, שלדידם משפט הטבע מספק לאוריגניליזם תשתית עומק בלי לבטל אותו: הוא מבאר מדוע יש לכבד סמכות חוקתית; מדוע יש משמעות מוסרית לחלוקת סמכויות; ומדוע השופט איננו רשאי להפוך את תפיסתו המוסרית הפרטית למשפט מחייב. אולם לדידם של הוגים אחרים, ובעיקר ארקס ובהמשך אדריאן ורמיוול (Vermeule), אין די בביסוס מחודש של המסגרת המוסרית של האוריגניליזם. אם המשפט הוא באמת מסגרת מוסרית המכוונת אל צדק וטוב משותף, מדוע להותיר את המוסר מחוץ למלאכת הפרשנות? מדוע להעמיד פנים שהשופט יכול להכריע רק באמצעות טקסט, היסטוריה וכללי לשון?

חוקתיות של טוב משותף

ורמיוול, פרופסור למשפטים באוניברסיטת הרווארד ומבכירי חוקרי המשפט המנהלי בארה"ב, ניסח את הביקורת הזאת בצורה החריפה ביותר. חשיבותו של ורמיוול איננה רק בתוכן טענותיו, אלא גם מכך שהוא מגיע מלב האליטה המשפטית האמריקנית היוקרתית ביותר.

במרץ 2020, חודשים אחדים לפני שניתן פסק הדין 'בוסטוק', פרסם ורמיוול במגזין 'האטלנטיק' את "מעבר לאוריגניליזם": מאמר קצר ופרובוקטיבי שנעשה במהירות לטקסט מפתח ב"מלחמת האזרחים" בתוך הימין המשפטי. ורמיוול טען במאמר שהאוריגניליזם אומנם מילא בעבר תפקיד אינסטורמנטלי – הוא שימש ככלי פוליטי ואינטלקטואלי נגד האקטיביזם הליברלי – אך תפקידו ההיסטורי הסתיים. השמרנים, לדבריו, אינם צריכים עוד להסתתר מאחורי שפה של ניטרליות פרשנית, ועליהם לאמץ בגלוי תאוריה חוקתית המכוונת אל "הטוב המשותף".⁵³ מה כוונתו של ורמיוול ב"טוב המשותף"?

שיטתו של ורמיוול – "חוקתיות הטוב המשותף" – מבקשת לשנות את נקודת המוצא של הפרשנות החוקתית. במקום להתחיל ממשמעותו המקורית של הטקסט בעת חקיקתו, ורמיוול מציע להתחיל מעקרונות מוסריים מהותיים: מהי סמכות שלטונית צודקת; הצורך בהיררכיה; השאיפה לשלום, צדק, שפע, בריאות וביטחון; סולידריות וסובסידיאריזם.⁵⁴ לשיטתו, עקרונות אלו צריכים להיקרא אל תוך נוסחאותיה הכלליות של החוקה הכתובה; ורמיוול תובע להכיר בכך שכל משפט חוקתי נשען על תפיסה מוסרית כלשהי, ודוחה בכך את היומרה הפוזיטיביסטית מימין ומשמאל להפריד בין פרשנות חוקתית לבין הכרעות מוסריות בדבר תכלית השלטון.

כאן בולט המרחק בינו לבין השמרנות המשפטית המקובלת. ורמיוול איננו שותף ליראת הכבוד השמרנית כלפי הטקסט החוקתי: החוקה הכתובה חדלה להיות נקודת המוצא הבלעדית, ונעשית לחומר גלם שמתוכו צריכים בעלי הסמכות לקרוא עקרונות מוסריים רחבים יותר. בהתאם לכך, ורמיוול קורא את הסעיפים והנוסחאות הכלליות של החוקה – הרווחה הכללית, שלווה הציבור, צדק, חירות וסמכויות השלטון – כפתחים לפרשנות תכליתית המכוונת אל הטוב המשותף.

בספרו 'חוקתנות של הטוב המשותף' עיגן ורמיוול את המהלך במסורת המשפטית הקלאסית, וחזר להגדרת החוק אצל אקווינס כ"פקודה של התבונה למען הטוב המשותף" ולהבחנה בין חוק כתוב לבין משפט במובנו הרחב יותר.⁵⁵ החוק הכתוב חשוב אומנם אך איננו ממצה את המשפט, ויש לקרואו על רקע עקרונות מוסריים רחבים יותר. לא לחינם רבים רואים בהשקפה זו דמיון מפתיע לעמדה הליברלית שמן ההתנגדות אליה התכונן האוריגניליזם מלכתחילה – פרשנות ופסיקה על בסיס ערכים מוסריים בלתי כתובים.

כאן מתברר כמה עמוקה פרידתו של ורמיוול מן האוריגניליזם. אין מדובר באוריגניליזם "עבה" יותר, המבקש לגלות בתוך המשמעות המקורית של החוקה עקרונות של משפט טבעי. ורמיוול מציע לעבור במודע לקריאה 'מוסרית' של החוקה: מושגים חוקתיים כלליים אינם מתפרשים, לשיטתו, רק מתוך משמעותם הציבורית המקורית, אלא לאור תכליות המוסריות של הסמכות הפוליטית. במובן זה, ורמיוול קרוב מבחינה מתודולוגית דווקא לדבורקין, אלא שהוא מבקש להחליף את סט הערכים הליברלי-אינדיבידואליסטי של דבורקין במוסר מסורתי-דתי בסגנון קתולי.⁵⁶

מכאן נובעת גם נטייתו של ורמיוול שלא להצטמצם לאולם המשפט, ולהגן על מתן שיקול דעת נרחב לרשויות הפוליטיות והמנהליות "כל עוד הרשות הציבורית פועלת באופן רציונלי ומתוך כוונה לקדם תכליות ציבוריות לגיטימיות".⁵⁷ התאוריה שלו איננה רק תאוריה של שפיטה אלא של שלטון; היא פונה אל בעלי הסמכות כולם – שופטים, מחוקקים, הנשיא או המנגנון הבירוקרטי – ודורשת מהם להפעיל את סמכויותיהם לאורן של תכליות מוסריות מהותיות. זוהי קריאה לשמרנות משפטית מסוג חדש: פחות טקסטואלית-הגנתית, פחות ליברטריאנית, ויותר נשענת על סמכות המדינה וכוחה כדי לעצב סדר פוליטי ומשפטי המכוון לטוב המשותף (בהבנה דתית-קתולית שלו).

מאלף להשוות בין סקאליה לוורמיוול. סקאליה ביקש לרסן את השופט באמצעות הטקסט, ההיסטוריה והמשמעות המקורית של החוקה, ואילו ורמיוול מבקש להכפיף את השופט ובעלי הסמכויות המדינתיות לתכלית האובייקטיבית של הטוב המשותף. השופט אומנם כבול לכאורה לתכלית מוסרית שאיננה נתונה להעדפתו הפרטית, אך למעשה מוענקת לו בכך סמכות פרשנית רחבה במיוחד. אם סקאליה חשש

משופטים הממציאים ערכים, ורמיול חושש יותר משיטה משפטית שאינה מוכנה להכריז על ערכיה.

רדיקליות זו נטועה בתאולוגיה הפוליטית של ורמיול, שהמיר את דתו לקתוליות ונעשה לאחת הדמויות המזוהות ביותר עם "האינטגרליזם" הקתולי – זרם המבקש לערער על ההפרדה המקובלת בארה"ב בין המדינה לבין אמת דתית ומוסרית מחייבת, ולהכפיף במובנים מסוימים את הסמכות הפוליטית לסמכות הרוחנית-כנסייתית. לקורא הישראלי אפשר לתאר זאת, בזהירות וכאנלוגיה חלקית בלבד, כמעין גרסה קתולית-אמריקנית לרעיון של "מדינת הלכה". האינטגרליסטים שואפים לשוב למה שהם רואים כמודל ישן יותר של יחסי כנסייה ומדינה: סדר פוליטי שבו המדינה אינה רק מאפשרת לדת להתקיים, אלא מכוונת את המשפט, החינוך, התרבות והמדיניות הציבורית אל אמת דתית מסוימת. מבחינה היסטורית וסוציולוגית קשה להפריד לגמרי בין שני המהלכים. סביב ורמיול פועל עולם של כתבי עת, בלוגים, מוסדות וצעירים משכילים הרואים בליברליזם יריב פוליטי ויותר מכך: משטר רוחני כושל.⁵⁸

במובן זה, ורמיול הוא ביטוי מצוין למגמות קתוליות רחבות יותר, שזנחו את האופטימיות הקתולית של שנות התשעים – שראתה בדמוקרטיה האמריקנית ובשוק החופשי מסגרות היכולות להתיישב עם המסורת הנוצרית (מייקל נובק וסמואל גרג הם דוגמאות נהדרות לכך) – ואימצו תחתיה פסימיזם פוסט-ליברלי, המזהה בליברליזם עצמו את מקור המשבר ותר אחר דגמים ומסגרות פוליטיות אחרים, ביניהם כאלו בעלי אופי אוטוריטרי.⁵⁹

עמדתו של ורמיול עוררה מגוון התנגדויות חריפות בתוך המחנה השמרני עצמו. בעיני רבים שיטתו מסכנת את מה שהשמרנות המשפטית ביקשה לשמר מלכתחילה: מחויבות מלאה לשלטון החוק, הקפדה על גבולות מוסדיים והבחנה בין משפט לפוליטיקה. חלק ממבקריו, ביניהם אוריגניליסטים וליברטריאנים, רואים בחוקתיות הטוב המשותף איום על שלטון החוק והפרדת הרשויות. מתנגדים אחרים סוברים כי ורמיול צודק אמנם בביקורתו על הרזון המוסרי של האוריגניליזם, אך לא במסקנותיו. ניסיונות מורכבים יותר נעשו במטרה לפשר בין הצדדים – כמו למשל ניסיון להצדיק את האוריגניליזם באמצעות משפט הטבע, או להעשיר את הפרשנות החוקתית בתפיסה מוסרית של טוב משותף בלי לוותר לגמרי על נאמנות לטקסט, להיסטוריה ולמבנה החוקתי.⁶⁰

כך למשל טוענים ג'פרי פויאנובסקי וקווין וולש כי דווקא בשם המסורת הקלאסית יש להיזהר ממהלכו של ורמיול. המסורת הקלאסית של משפט הטבע מספקת לאוריגניליזם ביסוס תורת-משפטי איתן: כינונה של חוקה כתובה ויציבה הוא הדרך שבה ממלאת קהילה פוליטית את חובתה המוסרית לכונן סדר משפטי ראוי, ולכן הנאמנות למשמעותה המקורית היא עצמה תביעה של משפט הטבע. כנגדם טען

הדלי ארקס כי הצדקה תאורטית לאוריגניליזם איננה מספקת: משפט טבע שתפקידו מתמצה בהנמקת הציות לטקסט, ושאינו משפיע על התוצאות השיפוטיות עצמן, נותר בגדר מס שפתיים שאין לו משמעות מעשית. כדי לממש את משמעותו העמוקה של משפט הטבע עליו להיות לא רק הצדקה לשיטות אחרות אלא אמת מידה להכרעה גם במקרים קשים.⁶¹

עמדת ביניים אחרת, המבקשת לכוון לתוצאות המושפעות יותר מעולם הערכים הדתי-נוצרי בלי "לשבור את הכלים" בסגנון ורמיוול, אפשר למצוא במה שג'וש האמר מכנה "אוריגניליזם של הטוב המשותף". האמר אינו מסתפק באוריגניליזם פוזיטיביסטי רזה, הרואה בטקסט, בהיסטוריה ובכללי שינוי מוסדיים את חזות הכול. לטענתו, כאשר הטקסט החוקתי עמום או פתוח, יש לפרשו לאור התכלית המוסרית של המשטר האמריקני. תכלית זו מתבטאת, בין היתר, במבוא לחוקה: "לכוון איחוד מושלם יותר", "להעמיד צדק", "להבטיח שלוה פנימית", "לקדם את הרווחה הכללית" ו"להבטיח את ברכות החירות". לדעת האמר, המבוא אינו רק פתיחה חגיגית, אלא רמז לאופייה של החוקה כולה: מסמך שנועד לקדם טוב משותף, ולא רק להסדיר תחרות בין אינטרסים פרטיים או להגביל את כוחו של השלטון.

ויכוח סוער זה, שעודנו מתנהל מעל דפי כתבי עת אקדמיים ומגזינים אינטלקטואליים, מדגים היטב את עומק המחלוקת. מבקרי המגמות האלו חוששים כי שימוש בתכליות כלליות כמו צדק, רווחה כללית או טוב משותף יהפוך כל עמימות חוקתית להזמנה לשיפוט מוסרי שמרני. אם "הטוב המשותף" נעשה מפתח פרשני, מי יקבע מהו אותו טוב: השופט, המחוקק, המסורת, הדת, העם? בכך חוזרת מן הדלת האחורית השאלה שממנה ביקש האוריגניליזם לברוח מלכתחילה: כיצד מונעים מן המשפט להפוך לפוליטיקה במסווה?

חשוב להבין שמשבר האוריגניליזם הוא משבר המחנה השמרני-משפטי כולו ולא רק משבר של שיטה פרשנית אחת. במשך שנים השמרנות המשפטית התלכדה סביב שפת הריסון וההתנגדות למגמות המשפטיות הליברליות. אך לאחר שניצחה לכאורה במאבק על בית המשפט, נדרשה השמרנות המשפטית לענות על שתי שאלות עמוקות יותר: ראשית, האם ניצחון אוריגניליסטי אכן מוביל לתוצאות הרצויות בעיניים שמרניות? ושנית, גם אם התוצאות רצויות – האם הן מושגות בדרכים ובנימוקים הנכונים? התשובות שניתנו לשאלות הללו מפצלות את המחנה: יש המבקשים להישאר עם האוריגניליזם הפוזיטיביסטי שעודנו שולט בבית המשפט העליון; יש המבקשים לעבות את האוריגניליזם באמצעות משפט הטבע והתכליות המוסריות הטמונות בו; ולאחרונה יש החותרים אל מעבר לאוריגניליזם, ומכוונים לחוקתיות של "הטוב המשותף" שאותו הם מגדירים על בסיס תאוריות דתיות מן העבר. אומנם חשוב לסייג ולומר שבבית המשפט העליון האמריקני עצמו הרוב השמרני-אוריגניליסטי עודנו יציב ומגובש, והמשבר המתואר כאן ניכר בשלב זה רק בכתיבה ובהגות ולא בשורות התחתונות של פסקי הדין.

הנה כי כן, הסיפור האמריקני מלמד כי "השמרנות המשפטית" לא הייתה מעולם תורה אחת. זרם משפט הטבע ביקש להזכיר שהחוקה נשענת על אמת מוסרית; האורייגניליזם ביקש לרסן את השופט באמצעות הטקסט, ההיסטוריה והסמכות הדמוקרטית. אך דווקא כשהשפה הזאת ניצחה, התברר שהיא רזה מדי לחלק ניכר מן השמרנים. מי שרצה בעיקר ריסון מוסדי הסתפק בה; מי שרצה תוצאות מוסריות-שמרניות החל לחפש אחר נתיב אחר: חזרה למשפט טבע, "אורייגניליזם טוב יותר", או "חוקתיות של טוב משותף" הזונחת את הנאמנות המלאה לטקסט החוקתי.

אל המקרה הישראלי

פרסנו כאן בהרחבה את קורותיה של השמרנות המשפטית האמריקנית: הזרמים השונים שהרכיבו אותה, המתחים בין עמדות של משפט הטבע לעמדות פורמליסטיות וההתפתחות ההדדית של העמדות הללו; ואת משבר האורייגניליזם והשמרנות המשפטית כולה שהחל, למרבה ההפתעה, עם ניצחונה הגדול של התנועה בהשיגה רוב בעליון האמריקני. אילו לקחים אנו, הישראלים, יכולים להפיק מהסיפור האמריקני?

ראשית, הוא מאפשר לנו לערער את הדיכוטומיה שהשתרשה בשיח הישראלי, המזהה אקטיביזם שיפוטי עם מחנה השמאל ואת הריסון הפרשני עם מחנה הימין. עמדותיו של ורמיול מדגימות שפרשנות מרחיבה ושאפתנית יכולה לבוא דווקא מימין; ושימועי תומאס מזכירים שהחשש מפני קריאה ערכית של החוקה יכול להופיע גם משמאל. ציר המתודה המשפטית וציר הפוליטיקה של התוצאה השיפוטית הם אפוא שני צירים נבדלים – ומוטב להבחין ביניהם.

אך חשוב מכך, הסיפור האמריקני מלמד שעלינו לצלצל בשני פעמוני אזהרה שונים, כל אחד מהם נועד לאוזניו של קהל יעד אחר. האחד מופנה אל הימין המשפטי הישראלי, החותר לאמץ גרסה מקומית של תורת הפרשנות האורייגניליסטית; והשני מופנה דווקא אל המחנה הליברלי משמאל, המבקש לבצר את מעמדם של ערכי יסוד חוקתיים שאינם כתובים במפורש בטקסט החוקתי.

באשר לימין, ראינו שבארה"ב התפרץ המשבר בשיח החוקתי מימין לאחר הצלחה מוסדית מובהקת: דווקא כשהאורייגניליזם הגיע לעמדת כוח, התברר שהסכמה על ריסון שיפוטי אינה מספיקה, ושמאחורי הדגל המשותף הסתתר המתח הנוקב שבין מתודה לתוצאה. הימין המשפטי הישראלי אומנם לא חווה ניצחון מוסדי דומה לזה של הימין המשפטי האמריקני, ויש שיאמרו שהוא אף רחוק מכך. הוא לא הצליח לעצב רוב שמרני בבית המשפט העליון, וחלק ניכר מהתסיסה הקיימת כיום בימין נולדה דווקא מתוך אכזבה – מניסיון הנפל להסיג לאחור את המהפכה החוקתית והפרשנות התכליתית; מן הקושי למנות שופטים שישנו את כיוונה של הספינה; ואולי גם מכך ששופטים הנחשבים שמרנים אינם בהכרח פוסקים כפי שהימין

הפוליטי מצפה. אם בארה"ב המשבר בא אחרי ניצחון, בישראל הוא בא דווקא מתוך תחושה של כישלון מתמשך.⁶²

אבל דווקא בשל כך הלקח האמריקני חשוב. הימין המשפטי בישראל, המאמץ בשנים האחרונות את שפת הטקסטואליזם והאוריגניליזם, צריך להיות מודע למתח שעשוי להתעורר אם הוא יצליח במאבקיו בזירה המשפטית. הניסיון האמריקני מלמד שההיצמדות לטקסט היא כלי יעיל להפליא נגד אקטיביזם שיפוטי ערכי מן הסוג המזוהה עם השמאל; אלא שביסודה זוהי גישה המבקשת להוציא את הערכים מן המשחק הפרשני – ולא רק את ערכיו של מחנה אחד. מתודה כזו תניב, במוקדם או במאוחר, גם תוצאות שעשויות להיות מנוגדות לעמדותיו של מחנה הימין בישראל. תוצאות כאלו עשויות לעורר את חמתם של אנשי ימין שיגלו שהעמדות שקידמו לאורך שנים בתחום המשפט לא מובילות בהכרח לתוצאות התואמות את השקפתם הפוליטית או את אמונתם הדתית.

חשוב להדגיש: בשתי הגישות אין פסול עקרוני. לגיטימי לרצות שבית המשפט יפסוק "ימינה", ומי שמבקש לקדם לשם כך שופטים לאומיים או מסורתיים יותר רשאי לחתור לכך בגלוי; ולגיטימי באותה מידה לדבוק במתודה של קריאה צמודה ונאמנה של הטקסט. ההבחנה בין הדברים היא זו שחשובה, והקושי עשוי להתעורר כשמערבבים ביניהם. כאשר הרצון לתוצאה "ימנית" מתחפש לדרישה ניטרלית לריסון ולכיבוד המחוקק – המשבר בלתי נמנע, שכן הניסיון מלמד ששופטים "אוריגניליסטים" מגיעים לעיתים לתוצאות הנדמות כנוחות דווקא לשמאל. זוהי גם תזכורת להבחנה חשובה שבין "ימין" ל"שמרנות" בשדה המשפטי: מי שמצפה מן השופט לנאמנות למחנה, ורואה בפסיקה שאינה משרתת אותו מעין בגידה, איננו שמרן משפטי; ואילו השמרן מחויב למתודה ולגבולות הסמכות גם כאשר התוצאה אינה לרוחו.⁶³

כמה פסיקות של בית המשפט העליון בישראל מן השנים האחרונות ממחישות זאת היטב. בשנת 2021 פסק בית המשפט העליון כי יש להכיר, לצורך חוק השבות, בגירים רפורמיים וקונסרבטיביים שנערכו בישראל – תוצאה שקשה לתארה כהישג של הימין הדתי או השמרני. השופט נעם סולברג, המזוהה עם האגף המרוסן והשמרני בבית המשפט, לא חלק על המסקנה המשפטית: בפסק דינו הוא קבע כי כל עוד הכנסת לא חוקקה אחרת, ולא הגדירה "גיר" בחוק השבות, אין לבית המשפט בסיס לקבוע זאת במקומה. אם הכנסת תחוקק, ייעשה כדבר המחוקק; ואם לא תחוקק יחול הדין הקיים כפי שפירש אותו בית המשפט.⁶⁴ התגובה הביקורתית שהגיעה מימין – מתקפה חריפה על פסק הדין וקריאות לחקיקה שתבטל את תוצאתו – מלמדת עד כמה חשוב להבחין בין שופט שמרן לשופט "ימני": שופט שמרן איננו מי שמייצר תמיד תוצאה שמרנית, אלא מי שמכיר בכך שהכרעה ערכית כבדה מסורה למחוקק, ובהיעדרה אין הוא רשאי למלא את החסר לפי העדפתו הפוליטית או הדתית.

דוגמה נוספת, טרייה ממש, סיפק לאחרונה פסק הדין בעניין בחירת מבקר המדינה. ביולי 2026 ביטל בית המשפט העליון, פה אחד, את בחירתו של מועמד הקואליציה ראבילו, לאחר שחברי כנסת צילמו את הצבעתם בקלפי. המשנה לנשיא סולברג, שכתב את חוות הדעת המרכזית, פתח בניתוח לשוני צמוד של הביטוי "הצבעה חשאית" שבחוק יסוד: מבקר המדינה, וקבע כי החשאיות איננה זכות של חבר הכנסת שהוא רשאי לוותר עליה, אלא מאפיין מחייב של ההצבעה – דרישה החלה על ההליך כולו. קריאה טקסטואלית נאמנה הובילה כאן לתוצאה שאינה נוחה, לכאורה, לממשלת הימין; מי שמבקש שופטים "צמודי טקסט" צריך לדעת שכך היא נראית הלכה למעשה – ולקבל זאת.⁶⁵

חשוב לציין שכותבים שמרניים בישראל מודעים לנקודה הזו; כך למשל שאול שארף הדגיש ששופט שמרן אינו שופט המייצר תמיד תוצאות שמרניות, אלא שופט המכיר בגבולות סמכותו ומכבד את הכרעות הפוליטיקה הדמוקרטית גם כאשר הן אינן תואמות את השקפתו; ויונתן גרין תיאר את הימין המשפטי הישראלי לא רק כיבואן של סיסמאות אמריקניות, אלא כמי שמבקש להשיב למערכת המשפט איוונים מוסדיים שנשחקו בעידן המהפכות המשפטיות. אלו נקודות פתיחה חשובות, אולם המבחן המכריע של מי שמעוניין לקדם שמרנות משפטית לא יהיה בהצהרות עקרוניות אלא ביחס לפסיקות מאתגרות מן הסוג שתואר כאן – אלה שבהן המתודה מובילה לתוצאה שאינה תמיד נוחה למחנה.⁶⁶

לקח נוסף שהימין המשפטי בישראל צריך ללמוד קשור לדינמיקה מוכרת וידועה: המעבר הקשה מספסלי האופוזיציה, ההתנגדות והביקורת אל נטילת המושכות ואיוש עמדות הכוח. משימתו העכשווית של הימין המשפטי בישראל היא ביקורתית בעיקרה: הצבעה על חולשות האקטיביזם המשפטי בישראל, ביקורת תורת הפרשנות התכליתית, התנגדות לפסקי דין כושלים ורעועים, ועוד. אולם במבט צופה פני עתיד עליו להיות מוכן גם לאפשרות שהוא יצליח לממש את שאיפותיו. ביום ההוא יהיה עליו להציג חלופה חיובית מגובשת ומפורטת. ביום ההוא יהיה עליו להשיב לשאלות קשות, שעמדת ההתנגדות העכשווית אינה דוחקת בו לענות עליהן כעת: מה מעמד לשון החוק, כוונת המחוקק וההיסטוריה החקיקתית בפרשנות הטקסט החוקי והחוקתי? האם יש ערכי יסוד שאינם כתובים? כיצד יש לפרש את הביטוי "יהודית ודמוקרטית"? מה קורה כאשר לשון החוק, כוונת המחוקק והתוצאה הערכית מושכות לכיוונים שונים? בלי תשובות לשאלות האלה, שמרנות משפטית תישאר בעיקר כביקורת על אהרן ברק, אסתר חיות ויצחק עמית – ביקורת שיכולה להיות נוקבת ומוצדקת, אך לא לשמש תורת משפט עצמאית.⁶⁷

ולבסוף, כדאי לציין סיבה נוספת מדוע קשה לייבא לישראל תורת פרשנות אוריגינליסטית במובנה החזק: האוריגניליזם האמריקני נשען על טענה חזקה – עובדת קיומה של חוקה כתובה ונוקשה, שהתקבלה ברגע מכונן והיא מחייבת הליך

תיקון ייחודי. מחירה של טענה זו ידוע: נוצר פער מתרחב והולך בין הטקסט הישן למציאות חדשה, פער המזמין תורות פרשנות המבקשות לגשר עליו – "החוקה החיה". בישראל, לעומת זאת, המצב כמעט הפוך – אין חוקה שלמה ונוקשה; חוקי היסוד נחקקו לאורך זמן, לעיתים ללא הסכמה רחבה, ולעיתים ניתן לשנותם ברוב רגיל. אם כך, כוחה של הטענה האוריגניליסטית בישראל חלש הרבה יותר – וחשוב להכיר בכך. אולם חלש באותה מידה גם כוחה של טענת "החוקה החיה". שכן, אם ה'חוקה' הישראלית ניתנת לשינוי בהליך פשוט יחסית, אולי אין צורך הכרחי לגשר בינה לבין המציאות המשתנה.

מן הצד השני, המאבק האמריקני שתואר לעיל בין אנשי הערכים המופשטים (מימין: משפט הטבע; משמאל: "החוקה החיה") לבין אוריגניליסטים משני הצדדים צריך להביא גם את המחנה הליברלי בישראל לכדי החלטה. במשך שנים התרגלו תומכי האקטיביזם השיפוטי לקרוא בשבח "עקרונות היסוד של השיטה", להגן על "ליבת הדמוקרטיה", ולאחרונה גם להעלות על נס את "ערכי מגילת העצמאות" או יסודות "המבנה החוקתי" שלנו – משל היו כל אלו נובעים באופן מובן מאליו מתוך המשפט הישראלי. אלא שלא תמיד ברור באיזו שפה הדברים נאמרים: האם זו שפתו של משפט הטבע או של החוקה החיה, המחפשת את העקרונות מחוץ לטקסטים ולמבנה הפורמלי? או שפה שיש בה ממד פוזיטיביסטי, הנאחז בסופו של דבר בטקסטים כתובים ובהכרעות מוסמכות?⁶⁸

חוסר הבהירות בעניין זה הגיע לשיאו בפסק הדין בעניין עילת הסבירות מחודש ינואר 2024. שופטי הרוב ביקשו לאתר מגבלות מהותיות על כוחה של הכנסת גם בכובעה כרשות מכוננת, והם עשו זאת באמצעות שורה של עוגנים: מגילת העצמאות, חוקי היסוד, עקרונות יסוד, נתונים חוקתיים, המבנה המשטרי וליבת הזהות הדמוקרטית. למעשה, ניתן לזהות לפחות חמש תאוריות שונות לגמרי זו מזו שהציעו השופטים בשאלת גבולותיה של הסמכות המכוננת. מאחורי דעת הרוב לא עמדה תאוריה חוקתית משותפת.⁶⁹ אולם דווקא ריבוי העוגנים מעורר תחושה לא נוחה; הקורא את פסק הדין מתקשה להשתחרר מן הרושם שלא מגילת העצמאות היא שהולידה את התוצאה, אלא שהתוצאה קדמה לה.

ביקורת מפורשת ברוח זו השמיע השופט סולברג בדעת המיעוט שלו, בשוללו מכול וכול את קיומו של מקור סמכות לביטולם של חוקי יסוד.⁷⁰ השופטים לא גילו במגילת העצמאות, כאילו בפעם הראשונה, את הערכים שהגבילו לשיטתם את הכנסת; הם ביקשו למצוא מסמך, או מערך מסמכים, שיוכל לשמש עוגן פוזיטיבי לערכים שכבר נתפסו בעיניהם כתנאי יסוד של המשטר הישראלי. מגילת העצמאות מילאה כאן תפקיד חשוב, אבל לא כמקור פשוט שממנו נובעת המסקנה, אלא כטקסט סמלי-משפטי שעליו ניתן להעמیس תפיסה רחבה יותר של דמוקרטיה, זכויות, שוויון והגבלת כוח.

בשונה מארה"ב, הדיון בפסק הדין עסק בשאלת הביקורת השיפוטית על חוקי היסוד עצמם – על הנורמה החוקתית העליונה. במצב כזה אין, בהגדרה, טקסט-על פוזיטיבי להיאחז בו. אולי זהו פשר המשיכה החדשה אל מגילת העצמאות: לא משום ש"כולם אוריגליסטים עכשיו", אלא משום ששופטים רבים בבית המשפט העליון הכירו בכך שגם "ייבוא" מרחיב יחסית של רעיון "החוקה החיה" אינו יכול לשמש נקודת משען לפסילה של הטקסט החוקתי עצמו. דווקא כאן, אפוא, ממלאים "עקרונות היסוד" הישראליים את התפקיד שמילא משפט הטבע במסורת המערבית: חוק-על שאינו כתוב, שמכוחו נשפט גם החוק הכתוב.⁷¹ אולם מי שמבקש להישען על עקרונות על-טקסטואליים חייב לפתח תאוריה של אותם עקרונות, בדומה לפיתוח הנרחב של עקרון "משפט הטבע" בארה"ב. מנגד, אם גם המשפטנים הליברלים בישראל מסכימים כי ישנו טקסט כתוב בעל סמכות חוקתית – יש להבהיר באיזה טקסט מדובר ומהי סמכותו ואילו הן הדרכים לשינויו.⁷²

במובן זה אטען שהליברלים הישראלים קרובים יותר לרעיון משפט הטבע מכפי שהם נוטים להודות. לא למשפט הטבע הקתולי כמובן, אלא לרעיון הבסיסי שלפיו המשפט אינו רק מערכת של טקסטים מוסמכים אלא גם סדר ערכי המחייב את בעלי הכוח. אומנם, שופטי העליון הישראלי נוהרים מאוד מלוזהות את עמדתם עם רעיון "משפט הטבע", וחוות הדעת שלהם בפסק-דין הסבירות מתחמקות מאימוץ משפט הטבע כמקור סמכות מפורש – אך אין הן מצליחות להימלט מן המבנה הרעיוני שלו. שופטי הרוב ביקשו להתרחק מן המונח ולעגן את מגבלות הכנסת במקורות ישראליים-פוזיטיביים יותר: מגילת העצמאות, חוקי היסוד, "הנתונים החוקתיים" או "החוקה בהתהוות". ובכל זאת ניתן למצוא רגע נדיר של הסתמכות על משפט הטבע – כמעט במפורש – בפסקי דינם של השופטים עמית וכבוב.⁷³

אבל דווקא ההסתייגות של רוב השופטים ממשפט הטבע חושפת את הקושי. אם מגילת העצמאות משמשת מקור שממנו נגזרים גבולות סמכותה של הכנסת, ואם מושגים כלליים כמו חירות, שוויון, צדק, יהדות ודמוקרטיה מאפשרים לבקר גם חוקי יסוד, הרי שהשאלה המהותית בדבר מקור הסמכות החוקתית העליון איננה נעלמת אלא רק משנה שם. במקום "משפט הטבע" מקבלים "עקרונות יסוד"; במקום "סדר מוסרי" מקבלים "ליבת הדמוקרטיה"; ובמקום "טוב משותף" מקבלים "יהודית ודמוקרטית". אלה אינם מושגים זהים, אבל הם ממלאים תפקיד דומה: הם מציבים למשפט נקודת ייחוס ערכית ארכימדית שאינה מתמצה בלשון הטקסט. ממילא חוזרת גם השאלה המעשית: מה ימנע בעתיד מהרכב שיפוטי אחר להשתמש באותה שפה כדי להעניק ל"עקרונות היסוד" תוכן יהודי יותר, לאומי יותר, דתי יותר או ליברלי פחות? היו שכבר הציעו לחשוב על היום שבו הרכב בית המשפט ישתנה והשמאל יגלה לפתע את ערכו של ריסון שיפוטי.⁷⁴

כך למשל חידדו לאחרונה יהונתן גבעתי וסמואל מוין את האזהרה הזאת, וקראו לליברלים בישראל שלא לסמוך על בית המשפט שיקדם את תפיסת עולמם אלא

לפעול באמצעות השדה הפוליטי – מכיוון שהניסיון האמריקני מלמד שכוח שיפוטי שנצבר בשם הליברליזם אינו נשאר ליברלי לאורך זמן. כשם שטקסטואליזם שמרני חייב להישאר מחויב לטקסט גם כשהתוצאה אינה ימנית, כך משפט ערכי ליברלי חייב להסביר ולשכנע אילו ערכי-על מכוננים יש לשמר גם במציאות שבה תומכיו אינם מהווים רוב בבית המשפט העליון.

*

מסעו של האוריגניליזם האמריקני משולי האקדמיה אל לבו של בית המשפט העליון, והביקורות החדשות כלפיו, מלמדים כי תורות משפט אינן יכולות להישען לנצח על ההבטחה ל"ניטרליות". מאחורי כל שיטת פרשנות עומדות הנחות מוצא על דמוקרטיה, סמכות, חירות וטוב; השאלה איננה אם המשפט יפגוש את המוסר והפוליטיקה, אלא באילו תנאים יתקיים המפגש ומי יכריע בו. בסופו של דבר, משבר האוריגניליזם איננו רק משבר של השמרנות המשפטית האמריקנית. הוא חושף מתח עמוק יותר הטמון מלכתחילה במשפט החוקתי: הטקסט לבדו לעולם אינו מדבר בלי פרשן אנושי, אך ברגע שהפרשן פונה אל המוסר מתעוררת מיד שאלת הסמכות. האוריגניליזם ביקש לפתור את הבעיה באמצעות קיבוע המשמעות הלשונית או ההיסטורית; יריביו – תחילה משמאל ובהמשך גם מימין – ביקשו לפתור אותה באמצעות עקרונות ערכיים שלא תמיד נותרו קשורים לטקסט החוקתי.

לישראל אין סיבה לייבא בשלמותה אף אחת מן התאוריות החוקתיות שמעבר לים, אבל יש לה הרבה מה ללמוד מהוויכוח הסוער על אודותיהן. מי שמבקש לרסן שופטים צריך לשאול מה יעשה כאשר הטקסט אכן מוביל לתוצאה שאינה לרוחו; ומי שמבקש להפקיד בידי שופטים את ההגנה על עקרונות היסוד הערכיים צריך לשאול אם יהיה נכון להעניק את אותה הסמכות גם לשופטים שיזהו בעקרונות הללו תוכן אחר. ואולי המחלוקת הפרשנית היא במידה רבה ביטוי לשאלה עמוקה יותר: מה אנו מבקשים מן החוקה עצמה? האם היא נועדה להגן על ערכי יסוד מפני הכרעת הרוב, לקבע כללי משחק מוסכמים שבתוכם תתנהל המחלוקת הפוליטית, או ליצור מסגרת לדיאלוג מתמשך בין הרשויות?⁷⁵

אין שיטת פרשנות שתפטור אותנו מן המחלוקת על ערכים, ואין פנייה לערכים שתפטור אותנו מן הצורך להסביר מי מוסמך לאכוף אותם ובאילו גבולות. תורת משפט רצינית נבחנת אפוא לא כאשר היא מצדיקה את הניצחון שלנו, אלא כאשר היא מגבילה אותנו. ואולי זהו הלקח החשוב ביותר שהוויכוח האמריקני יכול להציע למשפט הישראלי: השאלה איננה איזו תאוריה פרשנית אנו מבקשים לאמץ, אלא איזו תאוריה נהיה מוכנים לקבל גם ביום שבו היא לא תשרת את המחנה שלנו.

- על השיח הציבורי והעיתונאי על מאזן הכוחות בין שופטים "שמרנים" ו"ליברלים" בבית המשפט העליון ראו למשל יצחק זמיר, "מה עומד מאחורי הדרישה למנות שופטים שמרנים", **הארץ**, 20.1.2022; עידו באום, "שמרנות, ליברליות ופוליטיקה שיפוטית – מבט השוואתי ומקומי", בלוג *ICON-S-IL*, 6.4.2022; טובה צימוקי, "ליברלים, שמרנים והמתנגד להמשפט זה אני:", 15 שופטי העליון ודעתם על עילת הסבירות", *Ynet*, 2.8.2023; חן מענית, "פרישת חיות וברון יצרה בפעם הראשונה רוב שמרני בעליון", **הארץ**, 17.1.2024; אבישי גרינצייג, "פס"ד עילת הסבירות: ההמרה של אלכס שטיין משמרן לאקטיביסט", **גלובס**, 5.1.2024.
- עוד על ההשפעה האמריקנית על הימין המשפטי בישראל ראו יונתן גרין, "הישראליות של הימין המשפטי", בתוך **האמריקניזציה של הימין הישראלי**, Rafi Reznik, "The Rise of American Conservatism in Israel", *Penn State Journal of Law & International Affairs* 8(2), 2020.
- שני המונחים הללו ילוו אותנו לכל אורך הדברים, ועל כן מוטב להבחין ביניהם כבר עתה. טקסטואליזם הוא תורת פרשנות של חקיקה: מה שמחייב את השופט הוא לשון החוק כפי שהיא נקראת בידי קורא סביר – לא כוונתו הסובייקטיבית של המחוקק ולא תכלית חיצונית שמייחס לו הפרשן. אוריגניליזם, לעומת זאת, הוא תורה של פרשנות חוקתית שעיקרה טענה על ציר הזמן: משמעותו של הטקסט החוקתי קובעת ברגע כינונו או אשורו, ואין בידי שופטים לעדכנה ברוח הזמן. שתי התורות קרובות זו לזו ברוחן – שתיהן מעמידות במרכז את הטקסט המחייב ואת ריסונו של השופט – אך אין הן זהות, ואפשר לאחזו באחת בלא רעותה. יש טקסטואליסטים של חקיקה שאינם אוריגניליסטים חוקתיים, ולהפך: הטקסטואליזם עונה על השאלה מה מחייב את הפרשן – הלשון, לא הכוונה או התכלית – ואילו האוריגניליזם עונה על השאלה מתי נקבעה המשמעות. אצל אנטונין סקאליה, שבדמותו נרחיב בהמשך, נכרכו השניים יחדיו לתפיסה אחת – קריאת הטקסט, חוק או חוקה, כמשמעותו בעת חקיקתו – וכריכה זו היא שמוינה עד היום חלק מן הערבוב בין המושגים.
- Ken I. Kersch, *Conservatives and the Constitution: Imagining Constitutional Restoration in the Heyday of Legal Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019; Steven M. Teles, *The Rise of the Conservative Legal Movement: The Battle for Control of the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- כך בסיובו של המיילדות העבריות להישמע לצו פרעה, בסיובו חנניה מישאל ועזריה המסכים להשתחות לצלם המלך, וב"אנטיגונה" של סופוקלס, המפרה את צו
- על ההשפעה האמריקנית על לימודי המשפטים בישראל ראו: Prina Lahav, "American Moment[s]: When, How, and Why Did Israeli Law Faculties Come to Resemble Elite U.S. Law Schools?", *Theoretical Inquiries in Law* 10, 2009, pp. 653-697; על חדירתן של דוקטרינות ערכיות מן המשפט האמריקני ראו חיים ונדברג, "קולוניאליזם תרבותי: האמריקניזציה של החינוך המשפטי בישראל", **המשפט יד**, תשע"א, עמ' 438-419.
- רפי רוניק, "פרשנות שיפוטית שמרנית לעידן האמריקניזציה של הימין הישראלי", בתוך **האמריקניזציה של הימין הישראלי**, חלק ג, 2024, עמ' 241-264.
- מנחם מאוטנר, **ידידת הפורמליזם ועליות הערכים במשפט הישראלי**, תל אביב: מעגלי דעת, 1993. וראו גם מיכל אלברשטיין, "מודר הפורמליזם המשפטי: תרבויות ותבניות של פסיקה ישראלית", מחקרי משפט כו, תשע"א, עמ' 349.
- סמואל מוין ויהונתן גבעתי, "הליברלים צריכים להבין: בית המשפט לא יציל את הדמוקרטיה", **הארץ**, 25.3.2026. מוין וגבעתי מסבירים כי גם בארה"ב תהליך חיוזוק כוח השיפוט החוקתי של בית המשפט העליון ידע תמורות שונות. אולם התחזקות, ששיאה בבית המשפט של ארל וורן, השפיעה ישירות על המודל הישראלי.
- ראו אהרן ברק, **פרשנות תכליתית במשפט**, ירושלים: נבו, 2003; אהרן ברק, **שופט בחברה דמוקרטית**, ירושלים: כתר, 2004, ובהם דינוי של ברק בדבורקין.
- על כמה הבחנות בין שמרנות וימין בהקשר הישראלי ראו מאמרי "חוצרת (אדם) כחול לבן: תרגום ולוקליזציה בנייאו)שמרנות הישראלית" בתוך **האמריקניזציה של הימין הישראלי**, עורכים: יואב פרומר ואילן פלג, הוצאת המרכז לחקר ארה"ב, אוניברסיטת תל אביב, 2024, וכן בחלק המסכם של מאמר זה.
- שמעון נטף, **פרשנות החקיקה בישראל**, בורסי: 2023; לדוגמאות נוספות המייצגות מהלך זה ראו רועי כדורי, **תורת פרשנות החוק על פי אנטונין סקאליה**, המכון לאסטרטגיה ציונית: 2020; אוריאל חרל"פ, "היסוד הדינמי של הטקסטואליזם: תורת הפרשנות שנשכחה בצילה של הפרשנות התכליתית", **רשות הרבים א** (תשפ"ד); ברכיהו ליפשיץ, "אין לו לדיין אלא מה שעניו רוצות", **רשות הרבים א** (תשפ"ד), עמ' 72-57; שאול שארף, "שופט שמרן במדינת ישראל", **השילוח** 39 (כסלו תשפ"ה). לניתוח ביקורתי של עליית הדיון הפרשני בימין המשפטי הישראלי ראו גם רפי רוניק, "תחילתה של ידידת הפרשנות התכליתית ועליית המקורנות? לקראת ויכוח פרשני במשפט הישראלי", **משפטים על אתר יב** (תשע"ט), עמ' 97-67; רפי רוניק, "פרשנות שיפוטית שמרנית לעידן האמריקניזציה של הימין הישראלי", בתוך **האמריקניזציה של הימין הישראלי**, חלק ג.

- David F. Forte, ed., מיטיב להמחיש עיסוק זה, 19
Natural Law and Contemporary Public Policy, Washington, DC: Georgetown University Press, 1998. ראו גם את המאמר בנושא זה שתורגם מעל דפי כתב עת זה: שריף גירגיס, רוברט ג'ורג' וריאן אנדרסון, "מהם נישואים?", השילוח 44 (אדר תשפ"ו). עם זאת יש לחדד כי העובדה שלתאוריה יש השלכות מדיניות אינה אומרת שכולן אמורות להיאכף בידי בית משפט; לעיתים זו שפה למחוקקים, לעיתים הנחיה לעיצוב מוסדות ולעיתים ביקורת על התרבות הפוליטית. הדיון במשפט הטבע ובמיסוי, למשל, אינו אומר שבית משפט צריך לפסול מדיניות מס שאינה הולמת תפיסה מסוימת של צדק כלכלי, אלא ששאלות מיסוי הן גם ביטוי לתפיסה של אדם, משפחה, עבודה וקניין.
- מתנאל בראלי, "החוק הטבעי בסערת הזמן", השילוח 40 (אדר תשפ"ה).
- נזכיר את הניסוח המפורסם בהכרות העצמאות האמריקנית "מקובלות עלינו זכויות אלו כמובנות מאליהן".
- Robert P. George, "Natural Law, the Constitution, and the Theory and Practice of Judicial Review", *Fordham Law Review* 69, 2001, p. 2269; Robert P. George, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987; Fulvio Di Blasi, *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, South Bend: St. Augustine's Press, 2006.
- Jesse Merriam, "A Sheep in Wolf's Clothing: The Story of Why Conservatives Began to Look Beyond Originalism", *Faulkner Law Review* 11, 2019, p. 63.
- Teles, *The Rise*; Logan E. Sawyer III, "Principle and Politics in the New History of Originalism", *American Journal of Legal History* 57, 2017, p. 198.
- "Merriam, "A Sheep in Wolf's Clothing
- התיקון ה-14 לחוקה האמריקנית המחייב "הליך נאות" (due process) שימש מסלול מרכזי להכנסת ערכים שונים, שאינם מוזכרים במפורש בחוקה, לתוך מסגרת הביקורת החוקתית שביצע בית המשפט העליון. הפסיקה המפורסמת ביותר שעשתה זאת הייתה רואו נגד וייד, *Roe v. Wade*, משנת 1973, שקבעה הגנה חוקתית על הפלות. וראו Erwin Chemerinsky, "Substantive Due Process", *Touro Law Review* 15, 1999, pp. 1501-1534.
- המלך קריאון בשם "חוק לא כתוב" עתיק ויציב שאינו תלוי ברצונו של שליט אנושי. על המסורת המקראית המחייבת גרעין מוסרי לחוק הפוזיטיבי ראו יורם חזוני, "המקור היהודי למסורת אי-הציות המערבית", בתוך יהושע וינשטיין (עורך), *אי-ציות ודמוקרטיה*, ירושלים: מרכז שלם, 1998.
- לאורך המאמר הביטויים "חוק טבעי" ו"משפט הטבע" משמשים באותה המשמעות.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Questions 90-94.
- Stuart Banner, *The Decline of Natural Law: How American Lawyers Once Used Natural Law and Why They Stopped*, New York: Oxford University Press, 2021.
- אף שמשפט הטבע מזוהה במאה העשרים בעיקר עם הוגים קתולים, חשוב שלא לראות בו מושג נוצרי בלבד. בצפון אמריקה השתתפו גם הוגים יהודים בשיחה הזאת, ולעיתים העניקו לה לגיטימציה מתוך מקורות יהודיים. הדמות הבולטת ביותר היא הרב והפילוסוף דוד נובק, שביקש לפתח גרסה יהודית של משפט הטבע דרך רעיון שבע מצוות בני נוח ודרך מושג של מסורת יהודית-נוצרית משותפת. במאמרו "ספר בראשית והחוק הטבעי" טען נובק כי כבר בספר בראשית אפשר למצוא הבחנה בין משפט מקומי, התלוי במנהג המקום, לבין משפט מוסרי אוניברסלי המחייב כל אדם, בכל מקום ובכל זמן. נובק לא טען שהיהדות נטמעת בתוך שפה מוסרית אוניברסלית חסרת זהות; להפך, הוא ביקש להראות שמסורת פרטיקולרית יכולה להשתתף בדיון מוסרי רחב יותר בלי לוותר על ייחודה. לדבריו, רעיון שבע מצוות בני נוח מספק ליהדות פריזמה לשיפוט מוסרי של אומות אחרות, לא על פי אמת מידה יהודית פנימית בלבד, אלא על פי אמת מידה אוניברסלית שהיהודים גילו, והם מניחים שגם עמים אחרים מסוגלים לגלות. ראו דוד נובק, "ספר בראשית והחוק הטבעי: על תרומתה של היהדות למוסר האנושי", *תכלת* 14, התשס"ג (2003), David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- עקרון "אי-הסחירות" של הטובין הבסיסיים – הטענה שאינם ניתנים לשקילה זה מול זה – הוא אחד המקורות המרכזיים של ההתנגדות להפלות: ערך החיים איננו ניתן לויתור, גם לא בעבור טובין בסיסיים אחרים או שיקולים כלכליים. ראו John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2011 [1980], pp. 111-121.
- John Finnis, "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?", in Robert P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 1-26.

- Christians to Have Courage", *Catholic Review*, 28.10.2010
- Clarence Thomas, "Toward a 'Plain Reading' of the Constitution: The Declaration of Independence in Constitutional Interpretation", *Howard Law Journal* 30, 1987, p. 983; Clarence Thomas, "The Higher Law Background of the Privileges or Immunities Clause of the Fourteenth Amendment", *Harvard Journal of Law & Public Policy* 12, 1989, p. 63
- Nomination of Judge Clarence Thomas to Be Associate Justice of the Supreme Court of the United States: Hearings Before the Senate Committee on the Judiciary, 102nd Cong. (1991)
- Robert H. Bork, "Natural Law and the Constitution", *First Things*, March 1992; Hadley Arkes, Russell Hittinger, William Bentley Ball and Robert H. Bork, "Natural Law and the Law: An Exchange", *First Things*, May 1992
- "The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Politics", *First Things*, (November 1996 (symposium
- לשם הדיוק ההיסטורי יש לציין שהתגובות הסוערות לגיליון לא נבעו רק מן הרטוריקה החריפה ביחס למשטר האמריקני אלא גם מהשוואה בין פסיקות בית המשפט האמריקני למעשי הנאצים, שהופיעה בדברי ההקדמה הלא-חתומים שכתב העורך ריצ'רד ג'ון ניוהאוס.
- The Nomination of Elena Kagan to Be an Associate Justice of the Supreme Court: Hearing Before the Senate Committee on the Judiciary, 111th Cong. (2010)
- "Originalists Against Trump", open letter, October 2016
- Bostock v. Clayton County*, 590 U.S. 644 (2020)
- חשוב לציין שבוסטוק היה פסק דין טקסואליסטי, ולא אורגינליסטי במובנו המדויק, שכן הוא לא עסק בפרשנות החוקה אלא בפרשנות חוק פדרלי – סעיף 7 לחוק זכויות האזרח משנת 1964.
- Josh Hawley, "Was It All for This? The Failure of the Conservative Legal Movement", *Public Discourse*, 16.6.2020
- Hadley Arkes, Josh Hammer, Matthew Peterson and Garrett Snedeker, "A Better Originalism", *The American Mind*, 18.3.2021
- בפסק הדין רואו נגד וייד, למשל, הבעיה בעיני מבקרים
- Keith E. Whittington, "Is Originalism Too Conservative?", *Harvard Journal of Law & Public Policy* 34, 2011, p. 29
- הדו"ח נכתב בידי מייקל הורביץ, משפטן יהודי בכיר שבצעירותו היה דמוקרט וליברל, בעבור קרן פילנתרופית שמרנית. הורביץ טען כי השמרנים הפסידו במערכה המשפטית משום שהתעלמו מן הצורך בתשתית מוסדית, והציע להקים רשתות ליטגציה ציבורית, לטפח אינטלקטואלים וליצור מרכזים שיעניקו לגיטימציה מקצועית לעמדות שמרניות.
- Robert Post and Reva Siegel, ראו "Originalism as a Political Practice: The Right's Living Constitution", *Fordham Law Review* 75, 2006, pp. 545-574
- Whittington, "Is Originalism Too Conservative?". היקף השפעתה של הרשת חסר תקדים: ארגון "הפדרליסט" מונה כיום יותר מ-60 אלף חברים, עם סניפים כמעט בכל הפקולטות למשפטים בארה"ב וכמאה סניפי עורכי דין בערים מרכזיות; כמה משופטי בית המשפט העליון השמרנים מזוהים בדיווחים שונים כחברים בחוזה או בעבר בארגון. ראו The Federalist Society, "About Us", fedsoc.org; James P. Donohue, "The Federalist Society Just Became a No-Go Zone for Federal Judges", *The Washington Post*, 8.7.2019
- Antonin Scalia, *Scalia Speaks: Reflections on Law, Faith, and Life Well Lived*, New York: Crown Forum, 2017
- Antonin Scalia, "Originalism: The Lesser Evil", *University of Cincinnati Law Review* 57, 1989, p. 849
- אנטונין סקאליה, בשם החוק: על בית המשפט, החוקה ושלטון החוק, מאנגלית: שמעון ותמי נטף, ירושלים: ספריית שיבולת, 2022.
- סקאליה היה מודע לבעיה "המיתוגית" בטענה שהחוקה "מתה" וכינה אותה לעיתים גם "מתמשכת" (Enduring).
- Antonin Scalia, *The Stein Lecture*, 36 University of Minnesota Law School, 2015
- Conroy v. Aniskoff*, 507 U.S. 511, 519 (1993)
- יש לציין כי שתי הגישות – "כונת המחוקק" ו"משמעות ציבורית מקורית" – חזיקו את מחקר ההיסטוריה של המשפט. אלא שבעוד הראשונה הייתה מכוונת לניתוח פרוטוקולים של ועדות והתבטאויות של מחוקקים בזמן העברת החוקים, הגישה השנייה התמקדה יותר בשאלות בלשניות ובפענוח משמעות היסטורית של מושגים משפטיים.
- George P. Matysek Jr., "Justice Scalia Urges

of Any Non-originalist Approach to the Constitution", *The Atlantic*, 3.4.2020; Jeffrey A. Pojanowski and Kevin C. Walsh, "Recovering Classical Legal Constitutionalism: A Critique of Professor Vermeule's New Theory", *Notre Dame Law Review* 98, 2022, p. 403; J. Joel Alicea, "The Moral Authority of Original Meaning", *Notre Dame Law Review* 98, 2022, p. 1

Hadley Arkes, *Mere Natural Law: Originalism and the Anchoring Truths of the Constitution*, Washington: Regnery Gateway, 2023

להשוואה בין מהפכת ההגדרה השמרנית בישראל לזו האמריקאית, ולשאלה מדוע הראשונה מתעכבת, ראו שוקי שגב, "הבית (משפט) תמיד מנצח: על מהפכת ההגדרה השמרנית בישראל", *רשות הרבים* (הפורום הישראלי למשפט וחירות), 2.6.2020.

ראו למשל שאורף, "בין תודעת שיפוט פרוגרסיבית לתודעת שיפוט שמרנית, או: הצעה (נוספת) להגדרת פעלתנות שיפוטית וריסון שיפוט", *ICON-S-IL*, בלוג 21.3.2022.

חן מענית, "בג"ץ קבע: על המדינה להכיר בגיור רפורמי לקבלת אזרחות", *גלובס*, 1.3.2021.

בג"ץ 12634-06-26 רסלר נ' הכנסת (פסק דין מיום 2.7.2026), פסקאות 16-21 לחוות דעתו של המשנה לנשיא סולברג.

שארף, "שופט שמרן במדינת ישראל"; גרין, "הישראליות של הימין המשפטי".

לקריאה ברוח זו, המבקשת לעגן את השמרנות המשפטית הישראלית בתורת משפט של ממש, ראו מתנאל בראלי, "לקראת תורת משפט שמרנית", *השילוח* 28 (אדר ראשון תשפ"ב); על הויקה שבין שיטת הפרשנות לבין היכולת להגן על כפיפותו של בית המשפט לחוק ראו מתנאל בראלי, "גלגולי מושג 'שלטון החוק' בישראל: בין פורמליזם למהות, בין ריסון לפעילות", *משפטים* נד, תשפ"ו, עמ' 675.

על כך שהוויכוח החוקתי הישראלי הוא ביסודו ויכוח בין פוזיטיביזם לבין משפט הטבעי, וכי ההתעקשות על קיומם של ערכים עליונים שלא נוסחו בכתובים היא "עמדה של משפט טבעי במהותה", ראו ראיף וריק, "דבורקין בירושלים: מאמר תגובה למאמרו של ברק מדינה 'אם יש לישראל חוקה? על דמוקרטיה הליכית ועל דמוקרטיה ליברלית'", *פורום עיוני משפט* מד, תשפ"א.

Yochai Rosner, "Five Approaches to Constituent Power: Reflections on the Israeli Reasonableness Ruling," *German Law Journal* 27, no. 2 (2026), pp. 216-239

בג"ץ 5658/23 התנועה למען איכות השלטון בישראל נ'

אלה לא הייתה רק שבית המשפט נטל מן המדינות את סמכות ההכרעה בשאלת ההפלות, אלא שהפסיקה התעלמה מן הערך המוסרי של חיי העובר. דעת מיעוט שמרנית המדברת רק על פדרליזם, סמכות והליך מגינה אולי על הדמוקרטיה, אך אינה אומרת מה רע מוסרית בהחלטה עצמה.

Dobbs v. Jackson Women's Health 51 *Organization*, 597 U.S. 215 (2022)

J. Joel Alicea, "The Natural Law Moment in Constitutional Theory", *Harvard Journal of Law & Public Policy* 48, 2025, p. 307

Adrian Vermeule, "Beyond Originalism", *The Atlantic*, 31.3.2020

כלומר העיקרון שלפיו השלטון צריך לכבד את תפקידם של גופים נמוכים וקרובים יותר, כגון משפחה, קהילה, עיר, איגוד מקצועי או מוסדות מקומיים, ולסייע להם לפעול במקום להחליף אותם.

Adrian Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, Cambridge: Polity Press, 2022

ראו Vermeule, "Beyond Originalism" שם כתוב ורימול במפורש כי "מתודולוגית" הוא "דבורקיאני".

Vermeule, *Common Good Constitutionalism*

את המסד הביקורתי ביחס לליברליזם סיפק בעיקר פטריק דנין בספרו *Why Liberalism Failed*, New Haven: Yale University Press, 2018, הטוען כי כשלי הליברליזם הם פרי הנחת היסוד שלו בדבר היחיד האוטונומי, המשוחרר ממסורות ומקהילה. להרחבה על עקרונות היסוד של האינטגרליזם ראו Thomas Crean and Alan Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy*, Editiones Scholasticae, 2020; Edmund Waldstein, "Integralism in Three Sentences", *The Josias*, 17.10.2016. דעכנית על האינטגרליזם ראו Kevin Vallier, *All the Kingdoms of the World: On Radical Religious Alternatives to Liberalism*, New York: Oxford University Press, 2023

על ההשראה ששואב ורימול מתורתו המשפטית של קרל שמיט ראו למשל מאמרו Adrian Vermeule, *Our Schmittian Administrative Law*, 122 *Harvard Law Review* 1095 (2009). למחקר נרחב ועדכני יותר על המשיכה הפוסט-ליברלית בארה"ב להוגים כמו קרל שמיט ולמשטרים אוטוריטריים באירופה ובדרום-אמריקה ראו James M. Patterson and Thomas D. Howes, *Why Postliberalism Failed*, Acton Institute, 2026

Randy E. Barnett, "Common-Good Constitutionalism Reveals the Dangers

הכנסת (פסק דין מיום 1.1.2024), חוות דעתו של השופט סולברג. לשורשי הוויכוח על סמכותה המכוננת של הכנסת ראו עלי ולצברגר, "הסמכות המכוננת בישראל", *משפט וממשל* ג, תשנ"ו, עמ' 679.

71 להתפתחותה הגלובלית של דוקטרינת "התיקון החוקתי הלא־חוקתי" ראו Yaniv Roznai, *Unconstitutional Constitutional Amendments: The Limits of Amendment Powers*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

72 אורי אהרונוסון עמד לאחרונה על המהלך הזה מזווית אחרת, בהראותו שדוקטרינת "הנתונים החוקתיים" שעליה נשענה הנשיאה לשעבר חיות, בין היתר בפסק דין הסבירות, מתיימרת להיות תיאורית, מבוססת היסטוריה משפטית ומוסדית. אולם בפועל היא מולידה "מוסקנות נורמטיביות שהן 'צפחיות'"; כאלו ש"כביכול היו נכונות מאז ומעולם". אלא שבמקום שאהרונוסון רואה בכך פתח לדרך חוקתית חדשה, אני מבקש לראות בכך בעיקר הודאה בכך שהערכים העקרוניים אינם תלויים למעשה בבסיס טקסטואלי מוגדר. ראו אורי אהרונוסון, "מנתונים חוקתיים לחוקה שאיפתית: עיון ביקורתי בתאוריה החוקתית של הנשיאה אסתר חיות", *עיוני משפט* נ, 2026; וכן בג"ץ 5658/23 התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' הכנסת (נבו 1.1.2024), פס' 66 לפסק הדין של הנשיאה (בדימוס) חיות.

73 במסגרת ניסיונו להראות "כי גם חוקי היסוד אינם חסינים מפני ביקורת שיפוטית", ציטט השופט עמית את דברי השופט חשין בעניין *ארפל אלומיניום*: "גם חוקי היסוד אינם בפסגת הפירמידה... נעלים עליהם עקרונות יסוד בחיינו, עקרונות שאף חוקי היסוד יונקים מהם את חיותם. עקרונות אלה הם עיקרים במשפט הטבע ועיקרים בתורת הדמוקרטיה היהודית". באותו הקשר ציטט עמית בחיוב גם את רות גביון, שהסבירה כי ניתן לייחס עליונות גם לנורמות שאינן חקוקות, ובהן משפט הטבע או ערכי היסוד; ובלשונו של עמית: "גם בדברי מלומדים אנו מוצאים כי יש ערכי יסוד שהם גבוהים מעל גבוה, המסמיכים את בית המשפט לבקר חוקי יסוד". בג"ץ 5658/23 התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' הכנסת, פס' 16 לפסק דינו של השופט עמית (ההדגשות אינן במקור. מהלך דומה ניתן למצוא גם בפס' 5 לפסק דינו של השופט כבוב).

74 גיל ברינגר, "ביום שבצלאל סמוטריץ' ייבחר לנשיא בית המשפט העליון", *גלובס*, 9.10.2020. וראו גם סמואל מוין ויהונתן גבעתי, "הליברלים צריכים להבין: בית המשפט לא יציל את הדמוקרטיה", *הארץ*, 25.3.2026. וכן סמואל מוין ויהונתן גבעתי, "היסטוריה אמריקנית ומיתוס בית המשפט הליברלי", בלוג *ICON-S-IL*, 23.6.2026.

75 וראו גדעון ספיר, "שלושה מודלים של חוקה", *משפטים* לז (תשס"ז).

המבחן הגדול: בינה מלאכותית, המגזר הציבורי וכלכלת ישראל

הבינה המלאכותית זורעת הרס יצירתי במגזר הפרטי. יכולתה לעשות זאת גם במגזר הציבורי, ולהבטיח שמדינת ישראל לא תפגר באימוץ הטכנולוגיה המהפכנית, תלויה בקובעי המדיניות

ב־30 בנובמבר 2022 השיקה חברת OpenAI את ChatGPT. בתוך חמישה ימים השתמשו בשירות יותר ממיליון בני אדם. כשלוש שנים וחצי אחר השקתו, מספר המשתמשים הוערך במיליארד. מדובר בקצב אימוץ חסר תקדים למוצר כלשהו (והנתונים הללו, יש לציין, נוגעים אך ורק לאפליקציות לטלפונים ניידים).

לצמיחה האדירה של טכנולוגיית הבינה המלאכותית יש, כמובן, גם משמעות כלכלית. ההוצאה העולמית הכוללת בשנת 2026 על בינה מלאכותית צפויה להגיע, לפי תחזית חברת המחקר Gartner, ל־2.59 טריליון דולר – צמיחה של 47% מהשנה הקודמת, והיקף השקעות ההון בתשתית מחשוב לבינה מלאכותית עד סוף העשור ינוע, על פי JPMorgan, סביב 5.5 טריליון דולר.

מהפכת הבינה המלאכותית (או ב"מ) כבר כאן. היא משנה את שוק העבודה ואת הזירה הבינלאומית, ומדינות שלא יתאימו את עצמן להתפתחויות ימצאו את עצמן בעמדת נחיתות, ובמהרה. עובדה זו לא חמקה מעיניהן של המעצמות. מאז תחילת 2025 פרסם הבית הלבן תשעה צווים נשיאותיים המוקדשים לסוגיית הבינה המלאכותית, לצד תוכנית פעולה לאומית ומזכר ביטחוני. בתקופה המקבילה סין

אריק קליינשטיין הוא שותף מייסד בקרן הון סיכון "גלילות קפיטל"

הגיעה מהלך משלה, פצחה ביוזמה להטמעת בינה מלאכותית בכל ענפי המשק, והכריזה על תוכנית חומש לאומית בהיקף של כ-295 מיליארד דולר לבניית מרכזי נתונים לב"מ.

מדינת ישראל, מצידה, הפנתה את תשומת ליבה לסוגיה בשלב מוקדם יחסית. בעשור האחרון נעשו שלושה ניסיונות שונים להתוויית מדיניות בתחום ולהטמעת הטכנולוגיה בממשל ובמגזר הציבורי, כולל החלטת ממשלה 212 מאוגוסט 2021, שאימצה תוכנית לאומית לבינה מלאכותית בהיקף של כמיליארד שקלים עד 2026, וועדת נגל, שמונתה באפריל 2025 ובהמלצותיה נדון בהמשך. כיווני הפעולה המוצעים היו דומים זה לזה, אך כולם תורגמו לפעולה באופן חלקי בלבד.

מאמר זה מבקש להציג תמונה עדכנית על המפגש בין מהפכת הב"מ לבין המגזר הציבורי בישראל. נתחיל בהצגת ההתפתחות הטכנולוגית, נמשיך לשאלות של ממשל ורגולציה ולבחינה השוואתית בינלאומית, ונסיים בבחינת ההתנהלות הישראלית עד כה ובהצעות להתנהלות העתידית.

על הטכנולוגיה

מהפכת הבינה המלאכותית אינה פרי המצאה בודדת או פריצת דרך אחת ומכרעת, אלא תוצר של התכנסות של כמה התפתחויות טכנולוגיות שהתרכמו במקביל לאורך עשורים וצירופן יחד הוליד את הקפיצה שאנו חווים בשנים האחרונות. ראשית, האינטרנט, שהצטבר בו במרוצת השנים מאגר עצום של ידע אנושי כתוב – מדע, ספרות, קוד ושיח יומיומי – ובכך סיפק את חומר הגלם שממנו לומדים המודלים. שנית, עוצמת החומרה: מעבדים גרפיים (GPU) שפותחו במקורם לצורכי גרפיקה ומשחקים, והתגלו ככלי אידיאלי לחישוב המקבילי העצום שאימון המודלים דורש. שלישית, מהירותן וזמינותן של רשתות התקשורת, המאפשרות להזרים כמויות נתונים אדירות בין מרכזי עיבוד ולהנגיש את המודלים למשתמשים ברחבי העולם בזמן אמת. אך כל אלה נותרו תשתית ללא מנוע עד שנוספה עליהם פריצת הדרך האלגוריתמית: בשנת 2017 הציגו חוקרי גוגל את ארכיטקטורת ה"טרנספורמר" ואת מנגנון הקשב (attention) שבבסיסה, אשר אפשרו לראשונה לאמן מודלים על נפחי טקסט עצומים ביעילות גבוהה. זהו הניצוץ הרעיוני שחיבר יחד את הידע, החומרה והתקשורת לכדי מערכת אחת פועלת.

בבסיסה של מהפכת הבינה המלאכותית הנוכחית ניצבת תמורה תפיסתית עמוקה באשר לאופיו של המחשוב. מודלי השפה הגדולים (Large Language Models, LLMs) אינם פועלים עוד לפי הלוגיקה הדטרמיניסטית של המחשב הקלאסי, המבצע שורות קוד והוראות שהוגדרו מראש, במהירות עצומה ובדיקת מתמטי. תחת זאת, מדובר במערכות חישוביות המושתתות על חילוף דפוסים סטטיסטיים מתוך מאגרי טקסט אדירים מן המרחב הדיגיטלי. למידה סטטיסטית זו מאפשרת למודלים



לפעול בשיטה הסתברותית: הם אינם "יודעים" דבר במובן האנושי, אלא מעריכים מהו הרצף הסביר והנכון ביותר של המילים הבאות בהינתן הקשר מסוים. יכולת זו מתורגמת הלכה למעשה לחיבור טקסטים קוהרנטיים, לתרגום, לסיכום מסמכים מורכבים ולפתרון בעיות תכנות.

החידוש המרכזי טמון בשילוב חסר תקדים בין ידע אנציקלופדי לבין עדכניות דינמית. מצד אחד, מודלי החזית אומנו על מידע מדיסציפלינות הדורשות עשרות שנים של התמחות אנושית – מרפואה ומשפט ועד היסטוריה ומדעים מדויקים. מצד שני, באמצעות חיבור למאגרי מידע חיצוניים וכלי חיפוש, המודל מסוגל להצליב את הידע המבני הקבוע שלו עם נתונים המשתנים בזמן אמת.

אחת התובנות המכוננות בנוגע לאופיים של המודלים המודרניים היא שמערכות אלו אינן "מתוכנתות" במובן המסורתי של המונח. המודלים אינם נכתבים שורה אחר שורה, אלא "מגודלים" בתוך סביבת חינוך.

ראשיתו של התהליך ב"רשת עצבית" ענקית. השם "רשת עצבית" מקורו בהשראה רופפת מן המוח, אך למעשה מדובר במבנה מתמטי: אוסף עצום של מספרים המסודרים בשכבות, המכונים "משקלים" (weights). כל משקל קובע את עוצמת ההשפעה של פיסת מידע אחת על חישוב הבא אחריה – בדומה לחוזה הקשר בין שני נוירונים במוח האנושי. במודל חזית מודרני יש מיליארדי משקלים כאלה. בתחילת התהליך ערכיהם נקבעים באקראי, ולכן הרשת מפיקה בליל חסר פשר; משקל אקראי פירושו שאין עדיין שום "ידע" הצפון במערכת. תפקיד האימון הוא לכוון בהדרגה את המשקלים הללו – פעם אחר פעם, על בסיס עשרות טריליוני מילים – עד שהמבנה כולו לומד לנבא את המילה הבאה ברצף. בשלביו הראשונים של האימון הפלט אינו אלא בליל מילים חסר פשר; אך בהדרגה מתגבשים במערכת דפוסים תחביריים, קשרים מושגיים מורכבים ודפוסי היסק מופשטים.

חומר הגלם לאימון הוא כמות עצומה של טקסט שנאסף ברובו מן האינטרנט הפתוח – אתרי אינטרנט, מאגרי ספרים ומאמרים, אנציקלופדיות דוגמת ויקיפדיה, פורומים ומאגרי קוד – המקובצים לכדי מאגר בן טריליוני מילים. שלב הכוונה (Post-training) בא לאחר האימון הראשוני, ובו לומד המודל – מתוך דוגמאות של תשובות רצויות ומשוב אנושי – כיצד להפוך את יכולת הניבוי הגולמית שלו למענה מדויק, מועיל ובטוח.

פיתוח מודל ב"מ מודרני (מודל חזית) אינו נחלתן של מעבדות מחקר צנועות. הוא דורש משאבי עתק השמורים למעצמות כלכליות. דו"ח Stanford AI Index משנת 2025 אמד את עלות החישוב של Gemini 1.0 Ultra ב-191 מיליון דולר – פי 200,000 יותר מעלות אימונו של המודל "טרנספורמר" משנת 2017. מאז המשיכו העלויות לטפס: אומדני מכון המחקר Epoch AI מציבים את עלות ריצות האימון של מודלי החזית בשנת 2026 בטווח של מאות מיליוני דולרים ואף למעלה

מזה, ואילו עלות הפיתוח הכוללת של המודלים המובילים ביותר, הכוללת מחקר, נתונים ואנגריה, נאמדת כבר במיליארדי דולרים למודל בודד. מאחר שהחברות אינן מפרסמות נתוני עלות רשמיים מדובר באומדנים הנעים בטווח רחב, אך המשותף לכולם הוא ההצבעה על סדר גודל שהגיע למיליארדי דולרים.

מנכ"ל 'אנתרופיק', דריו אמודיי, ציין בראיון במרץ 2025 כי העלות הכוללת של אימון מודל מתקרבת ל-10 מיליארד דולר.¹ ניתוחי Epoch AI מצביעים על כך שכמות החישוב הדרושה לאימון מודלי חזית מוכפלת מדי 5-6 חודשים – קצב דרמטי בהרבה מזה של "חוק מור" הידוע מ-1965, שחזה הכפלה מדי שנתיים.

אך כאמור, יכולתם של מודלי השפה המודרניים להתמודד עם בעיות הגותיות וריאליות אינה תוצר של תוספת כוח מחשוב גולמי גרידא, אלא של שינוי פרדיגמה בהפעלת המערכות. נכון למחצית השנייה של שנת 2026, המודלים המובילים מעוצבים על בסיס למידה של טריליוני פרמטרים, אך השימוש המעשי בהם אפשרי גם בעזרת הפעלה בפועל של מאות מיליארדי פרמטרים "בלבד" בכל צעד חישוב נתון, דבר שיוצר הפרדה בין הקיבולת הכוללת של המודל לבין המשאבים המושקעים בכל מענה ומענה. נקודת המפנה התאורטית התרחשה עם פרוסום של חברת DeepMind בשנת 2022 אשר הוכיח כי מודל קטן יותר, המאומן על נפח נתונים גדול ואיכותי יותר, יכול לגבור בביצועיו על מודל הגדול ממנו פי ארבעה שזכה לפחות ימי אימון – וזאת תחת אותו תקציב חישוב.² פירוש הדבר הוא שההתקדמות המדעית אינה נשענת עוד על הגדלה גסה של נפח המודל, אלא על איזון מיטבי בין גודל המערכת, איכות הנתונים ומתודולוגיית הלמידה. ואכן, לאור מגמה זו ישנה כיום פריחה של "מודלים זעירים" (Small Language Models), אשר בזכות עיצוב חכם מצליחים לעיתים לעקוף את מודלי הענק במשימות ממוקדות.

מגמת השיפור ביכולות הבינה המלאכותית באה לידי ביטוי גם במבחני ייחוס שונים הנהוגים בתחום. למשל, במבחן MMLU – מבחן ידע רב-תחומי מבוסס שאלות רב-ברירתיות, הכולל 57 דיסציפלינות, ואשר שימש עד 2024 אבן בוחן לכושר השפה של מודלים גדולים – המודלים המובילים עונים כיום נכונה על 92% מהשאלות, בעוד מומחים אנושיים מגיעים לכ-90% בתחום התמחותם.³

הישגים כגון אלה הולידו דור חדש של מבחנים. הבולט בהם נקרא HLE (Humanity's Last Exam): אסופה של כ-2,500 שאלות מומחים שכתבו כאלף חוקרים ממאה דיסציפלינות שונות. עם הצגתו של המבחן, בראשית 2025, השיגו המודלים המובילים ציון של לא יותר מ-9% (GPT-4o השיג 2.7%, Claude 3.5 Sonnet השיג 4.1%), בעוד נבחנים אנושיים הגיעו ל-90% בתחומם. ואולם, בתוך כשנה וחצי קפצו הציונים לטווח שבין 36 ל-46 אחוז, ועד אמצע 2026 טיפס הרף המוביל ל-53%-64% (לפי דירוגי Artificial Analysis ו-BenchLM מיולי

(2026) – קפיצה נוספת בת כ־18 אחוז ברבעון אחד.⁴ מבחנים חדשים, מאתגרים וקשים יותר בעבור הבינה המלאכותית, מפותחים כל העת.

השיפור המתמיד ביכולותיה של הבינה המלאכותית תלוי, נוסף על הגדלת המשאבים, בשלושה היבטים: ברירה וניקוי קפדניים של חומרי האימון, המבטיחים כי כל יחידת מידע תתרום יותר לביצועי המודל; פיתוח מנגנונים שיאפשרו למודלים להשתהות על בעיות מורכבות, לפרקן לשלבי משנה ולתקן טעויות תוך כדי חיפוש; וייעול ומיקוד של מודלים קטנים שיוכלו לספק תוצר איכותי במחיר אנרגטי וחישובי נמוך במידה ניכרת.

בשל חשיבותם של שלושת ההיבטים הללו, היכולת הטכנולוגית תוכל להמשיך לנסוק מבלי שעלויות השימוש ירקיעו שחקים; להפך: ככל שהמודלים ייעשו מתוחכמים ויעילים יותר, כך יונק ערכה של כל יחידת חישוב, והעלות ביחס לביצועים תקטן ותלך.

על ההון

עם פריצות הדרך הטכנולוגיות הגיעו גם השקעות ההון לשיאים חדשים. ארבע חברות הענק (המכונות "הייפרסקיילר") – אלפבית (חברת האם של גוגל), מיקרוסופט, מטה (חברת האם של פייסבוק ואינסטגרם) ואמזון – צפויות להשקיע ב־700 מיליארד דולר בשנת 2026; מרבית הסכום תוקדש להקמת תשתיות. אלפבית לבדה תגיע ב־2026 לסכומים של כמעט 200 מיליארד דולר – סכומים שאפיינו בעבר מיזמים לאומיים בלבד, כגון תוכנית אפולו של נאס"א. ההשקעה העולמית בשנים שלאחר מכן צפויה להגיע לכמה טריליוני דולרים. לצד השקעות הענק, חברות ה־ב"מ זינקו גם בשווייץ. חברת OpenAI, לדוגמה, שילשה את שוויה, ולמעלה מזה, בתוך שנה: מ־157 מיליארד דולר באוקטובר 2024, ל־500 מיליארד באוקטובר 2025. והחברה לא עצרה שם: ב־31 במרץ 2026 היא השלימה גיוס שיא של 122 מיליארד דולר לפי שווי של 852 מיליארד דולר, וביוני 2026 הגישה תשקיף חסוי לרשות ניירות הערך האמריקנית לקראת הנפקה ראשונית לציבור, שיעדה שווי הקרוב לטריליון דולר – כמעט פי שבעה מן השווי שנרשם כשנה וחצי קודם לכן.

מבט קדימה מלמד כי מגמה זו רק צפויה להתעצם. אומדני בתי ההשקעות המובילים לגבי סך ההשקעה העולמית בתשתיות בינה מלאכותית עד סוף העשור נעים מכ־5.5 טריליון דולר לפי ג'ייפי מורגן וכ־5.3 טריליון לפי גולדמן זקס, עד לכ־5.2 טריליון דולר לפי הערכת מקינזי. מדובר באומדנים בלבד, הנשענים על הנחות לגבי קצב האימוץ ומחיר החומרה, וטווח ההערכות משקף את האידאיות; אך המשותף לכולם הוא ההצבעה על היקף שנתי המתקרב לטריליון דולר כבר בשנת 2027 ועשוי להכפיל ואף לשלש את עצמו עד 2030.

כדי להמחיש את סדר הגודל חסר התקדים של הבנייה הנוכחית, ניתן להשוותה לגל ההשקעות הגדול הקודם בתשתית דיגיטלית – הנחת רשתות הסיבים האופטיים ותשתית האינטרנט בעידן ה"דוט־קום". על פי רוב ההערכות, חברות התקשורת בארצות הברית השקיעו בשנים 1996-2001 יותר מ־500 מיליארד דולר בבניית הרשת, ובשיאה, בשנת 2000, הגיעה ההוצאה השנתית לכ־210 מיליארד דולר (במונחים ריאליים). משמעות הדבר היא כי ההשקעה השנתית הצפויה בתשתיות בינה מלאכותית בשנת 2026 לבדה – כ־700 מיליארד דולר – גדולה פי שלושה ואף יותר מן ההשקעה השנתית בשיא בועת התקשורת; והיקף ההשקעה המצטבר הצפוי עד סוף העשור עולה בסדר גודל שלם על סך ההשקעה שבנתה את עמוד השדרה של האינטרנט המודרני.

ישראל היא מקור מוביל לחדשנות טכנולוגית בתחום הב"מ. חברות הענק הגלובליות המובילות את מהפכת הב"מ מעסיקות בישראל עשרות אלפי עובדי פיתוח, והיקף השקעות ההון־סיכון ביחס לגודל האוכלוסייה הוא מן הגבוהים בעולם. ב־2025 דירגה חברת Dealroom את תל־אביב במקום השמיני במדד של הערים בעלות הסביבות הפורות ביותר להקמת וניהול חברות בתחום הב"מ, ובמקום הרביעי במונחים של חדשנות לנפש. באותה שנה גייסו חברות סטארט־אפ ישראליות כ־11.1 מיליארד דולר, 70% מתוכן לחברות סייבר ובינה מלאכותית.⁵ ישראל מהווה אפוא ספק גלובלי של פתרונות ב"מ, אך בכל הנוגע ליישומים פנימיים היא מפגרת מאחור, כפי שנראה בהמשך.

ההשלכות הארגוניות של הבינה המלאכותית

מהפכת הב"מ אינה טכנולוגית בלבד; היא משנה את המבנים העמוקים של הארגון המודרני ושל המדינה בשני היבטים עיקריים.

דילול המעמד הניהולי: בשנת 1988 פרסם פיטר דרוקר, מאבות מדעי הניהול המודרניים, את המאמר "בואו של הארגון החדש" (The Coming of the New Organization). טענתו המרכזית הייתה שטכנולוגיות המידע יצמצמו את שכבות מנהלי הביניים בתאגידים הגדולים – אותם פקידים בכירים שתפקידם העיקרי בארגון הוא ניהול זרמי המידע: סיכום המידע בעבור ההנהלה הבכירה, פירוש משמעויותיו לעובדים ותרגומו להחלטות ופעולות. הארגון העתידי, חזה דרוקר, יהיה "שטוח יותר", יסתמך על מומחים העובדים ישירות עם מערכות המידע, בלי תיווך המנהלים, ויחייב למעשה גישה שונה מזו של הניהול ההיררכי הקלאסי.

התחזית זכתה לאחרונה לאישוש אמפירי. מחקר של בית הספר למנהל עסקים באוניברסיטת הרווארד משנת 2025, שניתח דפוסי עבודה של יותר מ־50 אלף מפתחי תוכנה הנעזרים בבינה מלאכותית, מצא כי הזמן שהשקיעו המפתחים בכתיבת הקוד עצמו עלה כ־5 אחוזים, בעוד שהזמן שנוצל לניהול הפרויקט ולתיאום

בין העובדים – תחומם של מנהלי הביניים – ירד ב־10 אחוזים.⁶ משמעות התהליך, על פי מאמר בוול סטריט ג'ורנל, היא החלפת מנהלי הביניים בשכבה קטנה של מנהלים בכירים שיפקחו על הרבה יותר עובדים מאשר בעבר.⁷

במגזר הציבורי הישראלי, שכבת מנהלי הביניים – ראשי תחומים, ראשי אגפים, סגני מנכ"לים – שואבת חלק ניכר מהוצאת השכר הממשלתית. אך מעבר לתקציב, הטמעת בינה מלאכותית משפיעה על המבנה הארגוני ועל יחסי הכוח הפנים־ממשלתיים. משמעות הדבר היא כי בהעדר רפורמה ארגונית מקבילה, ההשקעה בטכנולוגיה עשויה להניב תועלת מוגבלת.

בעיית התיאום הבין־משרדי: אם קשיי תיאום קיימים במגזר הפרטי, קל וחומר שהם קיימים גם במגזר הציבורי. למעשה, אחד מכשלי היעילות המתמידים של הממשל המודרני, ובמיוחד הישראלי, הוא מה שמכונה "בעיית התיאום הבין־משרדי". הבעיה באה לידי ביטוי, למשל, כשאזור המגיש בקשה לשירות ציבורי נדרש להמציא מסמכים שמקורם בכמה משרדים שונים – ומאחר שהתיאום בין המשרדים קלוקל, עליו לחזור על אותו הליך עם כל גורם בנפרד. לעיתים התקשורת הבין־משרדית הלקויה אינה תוצר של סרבול בירוקרטי, אלא של גישה "טריטוריאליזם" למידע. למשל: משרד הבריאות אינו שש לחלוק נתונים רפואיים עם משרד הרווחה והביטוח הלאומי; משרד המשפטים אינו מחליף בנקל מידע עם משרדים אחרים, וכדומה.

בינה מלאכותית מסוגלת לחלוש על מאגרי מידע משותפים ולפתור את בעיית התיאום גם כאן – ובלבד שהמסגרת המוסדית תאפשר זאת. זוהי עוד דוגמה למקום שבו הטכנולוגיה מסוגלת לשפר את תפקוד המשרדים ואת השירות ללקוח (ובמקרה זה, לאזרח), אך דרושה החלטה מנהלית־פוליטית שתעדיף את האינטרס הציבורי על פני האינטרסים הפנים־משרדיים.

השוואה בינלאומית

מדינות שונות מאמצות גישות שונות לאסדרת הבינה המלאכותית והטמעתה במגזר הציבורי. נבחן עתה כמה מקרים שמהם כדאי לגזור מסקנות למקרה הישראלי.

נתחיל ב**ארצות הברית**. ב־23 בינואר 2025 חתם הנשיא טראמפ על צו נשיאותי שכותרתו "הסרת חסמים למנהיגות אמריקנית בבינה מלאכותית". הצו נועד לבטל את מדיניות הנשיא הקודם בידן, שזיהתה בטכנולוגיה מקור לסיכונים שונים ומגוונים והדגישה במיוחד את נטרול וניהול הסיכונים הללו באמצעות פיקוח פדרלי, ולהחליפה בגישה של אסדרה מינימלית (או בשפתו של הנשיא טראמפ: "ביטלתי את הניסיון של קודמי לשתק את התעשייה"). המשמעויות המעשיות של הצו היו צמצום העול הבירוקרטי על סוכנויות הממשל המבקשות להטמיע בינה מלאכותית במערכותיהם וחיוב של כל סוכנות לנסח תוכנית אסטרטגית לשילוב הב"מ ולמנות "קצין ב"מ ראשי" – לצד שינוי גישה כללי: מתפיסה הרואה בב"מ

מקור לסיכונים בראש ובראשונה, לגישה המעודדת יוזמה, חדשנות ופעלתנות בתחום, גישה שתאפשר לארה"ב "לנצח במרוץ הבינה המלאכותית – כפי שחובה עלינו לעשות".⁸

ב־11 בדצמבר 2025 חתם הנשיא על צו נוסף שכותרתו "הבטחת מסגרת של מדיניות לאומית לבינה מלאכותית", שאפשר לראותו כצו משלים לזה המוזכר לעיל. מטרותיו העיקריות הן להבטיח מדיניות אחידה שתמנע כפל בירוקרטי שיקשה על חדשנות, ולהגביל את יכולתן של המדינות השונות באיחוד להעביר חקיקה עצמאית שעלולה לעכב או להכביד על היוזמה בתחום. כלי האכיפה המרכזי שמאחורי הצו הוא כלכלי: מדינות שיימצא כי חוקקו חוקים "מכבידים" עלולות להפסיד מיליארדי דולרים של מימון פדרלי.

דוגמה חשובה נוספת היא איחוד האמירויות, שנקטה מאמץ ריכוזי ובהשקעה תשתיתית בקנה מידה יוצא דופן על מנת לבסס את מעמדה כמעצמת ב"מ. הפריצה של איחוד האמירויות החלה באוקטובר 2017, עם הכרזה על משרה ממשלתית חדשה וראשונה בעולם, "השר לבינה מלאכותית", ואימוץ של אסטרטגיית ב"מ לאומית – עוד מהלך ראשון מסוגו בעולם. שנתיים מאוחר יותר אומצה אסטרטגיה רחבה יותר, שבין מטרותיה המוצהרות הפיכת איחוד האמירויות למרכז חדשנות ופיתוח ב"מ המושך ומטפח כישרונות מרחבי העולם, הטמעת הטכנולוגיה בשירותי הממשל לטובת שיפור איכות החיים של האזרחים, וביסוס של אסדרה יעילה. כשנת היעד להגשמת המטרות הוכרזה 2031. ראוי לציין גם את הצהרת איחוד האמירויות באפריל 2026 על כוונתה להעביר 50% משירותי הממשלה להפעלה באמצעות סוכני ב"מ בתוך שנתיים.

הגישה האמיריתית ה"התקפית" מלווה בהשקעות חסרות תקדים גם בהקמת תשתיות. בשנת 2026 צפוי להתחיל לפעול במדינה מרכז הנתונים Stargate UAE, חלק ממערכת מרכזי נתונים שתהיה הגדולה ביותר בעולם מחוץ לאדמת ארה"ב. המערכת מוקמת בהסכמת ממשל טראמפ, בשיתוף אנבידיה וחברות אחרות, ובהיקף השקעה מוערך של כ־30 מיליארד דולר. במקביל, חברת מיקרוסופט הצהירה על השקעה של 15.2 מיליארד דולר באמירויות עד 2029. סכומים אלה מגמדים את הסכומים הישראליים, כפי שנראה בהמשך.

לצד ההשקעות הכספיות האדירות, יש לזכור את ההיבט האנרגטי: אחת הסיבות לכך שאיחוד האמירויות יכולה להרשות לעצמה הקמת תשתיות אשר, משייכנסו לפעולה מלאה, ידרשו כמויות אנרגיה אדירות, היא הסתמכותה על הכור הגרעיני האזרחי 'בארפה'.

אם איחוד האמירויות מייצג גישה ריכוזית, הפועלת מלמעלה למטה בהכוונת הממשל, סינגפור מייצגת את הגישה ההפוכה: בנייה של תשתית ארגונית המאפשרת לעובדי השירות הציבורי עצמם להוביל את הטמעת הב"מ בעבודתם.

המהלך הזה נשען על שלושה כלים עיקריים ש"סוכנות הטכנולוגיה הממשלתית" (הקרור GovTech) פיתחה בעצמה והפיצה לעובדים: עוזר ב"מ כללי (ושמו Pair) מבוסס מודלי שפה (בדומה ל-ChatGPT, למשל) המסייע לעובדים בכתיבה, סיכום, תרגום, עיבוד מסמכים ומחקר; כלי ייעודי נוסף (הנקרא SmartCompose), מבוסס מודל שפה ומחובר למערכות המידע הממשלתיות, המסייע לעובדים לנסח בזריזות תשובות מקצועיות ואמפתיות; ופלטפורמה (הנקראת AIBots) המאפשרת לעובדים לתכנת בקלות צ'אטבוטים חדשים המותאמים למטלותיהם השונות. עוד הובילה הסוכנות הטכנולוגית הממשלתית את יוזמת "AI Wednesdays" – פורום שבועי קבוע שבו נפגשים עובדי המגזר הציבורי ומומחי ב"מ ומשתפים את הידע הארגוני שצברו.

ברבעון השני של 2025, על פי נתוני GovTech, הגיע מספר המשתמשים הפעילים החודשיים של Pair לכ-64 אלף איש – כ-42% מכלל עובדי השירות הציבורי בסינגפור – ויותר מ-10,000 עובדים בנו לעצמם צ'אטבוטים מותאמים אישית. בית החולים הגדול בסינגפור דיווח שאחד מכל חמישה מעובדיו מסתייע ביום-יום בעזרי ב"מ שפותחו בעבור הצוות הרפואי. כלים דומים הוטמעו במוקדי החירום של המשטרה הסינגפורית ובשירותים ציבוריים נוספים.

השלכות למדיניות הישראלית: שלושת המודלים המתוארים לעיל אינם דומים זה לזה. איחוד האמירויות מציעה גישה ריכוזית, תקיפה ושאפתנית, הנשענת על ריכוז הסמכויות שמאפשרת צורת המשטר במדינה, לצד מחויבות תקציבית מרשימה. סינגפור מציעה דרך הדרגתית יותר, העוברת בהעצמת העובדים במגזר הציבורי. וארצות הברית, מצידה, שמה דגש בצמצום האסדרה במגזר הפרטי כדי לנצל את יתרונות השוק הקפיטליסטי התוסס שלה (שכבר סייע לה לנצח במרוצי חימוש בעבר) ובהאצה ועידוד של הטמעת הב"מ במגזר הציבורי, כדי לא לפגור מאחורי המתחרות. ישראל צריכה לשאוף ללקט היבטים שונים מכל מודל ומודל, אך עליה להכיר במגבלות שעלולות לסכל את מאמציה – ובראשן מערך פוליטי מסורבל ואיגודי העובדים במגזר הציבורי, שלהם אינטרסים משלהם.

ועדת נגל

באפריל 2025 מינה ראש הממשלה בנימין נתניהו ועדה לבחינת האצת תחום הבינה המלאכותית בישראל והעמיד בראשה את פרופ' יעקב נגל, ראש המטה לביטחון לאומי לשעבר. ועדת נגל היא השלישית בסדרה של ועדות שעסקו בתחום הב"מ; השתיים הקודמות זיהו את הצורך בהשקעה לאומית, אך המלצותיהן לא יושמו במלואן, ובכך טמון חלק מההסבר לכך שוועדת נגל, שמסקנותיה פורסמו באוגוסט 2025, קבעה כי ישראל "לא נמצאת בנקודה המתאימה והרצויה להאצה". קביעה זו מתבססת על כמה ממצאים של הוועדה: ירידה יחסית בדירוגים בינלאומיים

מסוימים, היעדר תשתית מחשוב לאומית, מספר נמוך יחסית של חוקרים בתחומי הליבה, והקצאה תקציבית נמוכה מזו שבמדינות מתחרות.

דו"ח מבקר המדינה משנת 2024 על "ההיערכות הלאומית בתחום הבינה המלאכותית" מספק את הבסיס החזק ביותר לקביעת הוועדה. הדו"ח חושף כי בפעימה הראשונה של התוכנית הלאומית שהתבססה על המלצות ועדת תל"ם ושאושרה ב־2021, מומשו בפועל רק כ־40% מהתקציב שהוקצה; בתחום עיבוד השפה הטבעית בעברית ובערבית, למשל, מומשו 11% בלבד מהסכום שהוקצה (30 מיליון שקל מתוך 270 מיליון). מבקר המדינה הצביע על שלוש מגמות שליליות בדירוגים בינלאומיים: בשנים 2020-2024 ישראל ירדה מהמקום החמישי לתשיעי במדד Tortoise ומהמקום העשרים לשלושים במדד Oxford Government AI Readiness. מסקנת המבקר אינה משתמעת לשני פנים:

לא קיימת בישראל אסטרטגיה לאומית ארוכת טווח... אישור הממשלה של תוכניות בתחום לאורך השנים התבצע בפעימות, מימושו איטי, חסר ואינו עומד בלוחות הזמנים שנקבעו... ניתן אפוא לקבוע כי המדינה איתרה את הצורך במועד וניתחה אותו, ואולם זה כמה שנים היא אינה צולחת את שלבי קבלת ההחלטות ההכרחיות... [ו]יישומן.¹⁰

המלצות הוועדה, התגובות להן, ויישומן עד כה

ועדת נגל אימצה את האבחנה של מבקר המדינה והמליצה על השקעה כוללת של 25 מיליארד שקל בחמש השנים הקרובות (כלומר מדי שנה 5 מיליארד, שהם כרבע אחוז מהתמ"ג הישראלי השנתי). מתוכם, 18 מיליארד יוקצו להקמת תשתיות מחשוב, אנרגיה ותפעול. עיקר הסכום יוקדש לרכישת 60,000 יחידות עיבוד גרפי מתקדמות בעבור מחשבי-על לאומי שיהיה בבעלות המדינה. 500 מיליון יוקדשו לתקציב התפעול של מטה לאומי לבינה מלאכותית – גוף שיהיה אחראי על גיבוש ומימוש אסטרטגיה לאומית, עם שכר חודשי גבוה של 70-90 אלף שקל לעובדים בכירים, שנועד למשוך מומחים מהמגזר הפרטי. שאר הסכום יוקצה לתוכניות מחקר ופיתוח והכשרת הון אנושי, כמו גם לפיתוח מודל שפה לאומי בעברית.

חלק מבכירי הקהילה הטכנולוגית והאקדמית בישראל תמכו במסקנות הוועדה. הטענות המרכזי של התומכים נסמך על שלוש נקודות. ראשית, הזמן פועל לרעת ישראל: ההוצאה העולמית על ב"מ בשנת 2026 בלבד מוערכת בכ־2.59 טריליון דולר, והערכות על אודות ההשקעות הציבוריות במדינות מובילות מגיעות לכדי מאות מיליארדי דולרים ואף יותר מכך (לשם השוואה, הנה ההשקעות הצפויות בחמש השנים הקרובות: ארצות הברית – קרוב לטריליון דולר. סין – 295 מיליארד דולר. איחוד האמירויות – מעל ל־40 מיליארד דולר. סינגפור – 10-12 מיליארד דולר), והפער יגדל עוד אם ישראל לא תפעל מיידית. שנית, ההמלצות נשענות

על מאסת ראיות שהציגו ועדות קודמות ועל דו"ח מבקר המדינה המוזכר לעיל – כלומר, אין מדובר בהמצאה חדשה אלא בעדכון ותרגום של אבחנות מוסכמות. שלישית, ישראל היא אומנם יצואנית מובילה של טכנולוגיות ב"מ, אך אינה מובילה ביישומים פנימיים של הטכנולוגיה, וזוהי נקודת תורפה אסטרטגית. גישור על הפער בין הסקטור הפרטי לציבורי מצריך התערבות ממשלתית פעילה.

תמיכה נוספת הגיעה בדמות דו"ח רשות החדשנות מאפריל 2026, שכותרתו "חיזוק ההובלה הגלובלית של ההייטק הישראלי בעידן ה-AI: במקומות בהם מצוינות גוברת על גודל". הדו"ח, בדומה לתפיסת ועדת נגל, קבע כי "כוחות שוק לבדם אינם מספיקים" וקרא לפעולה ממשלתית יזומה בפיתוח תשתיות, הון אנושי ורגולציה, לרבות השקעה בתשתיות מחשוב לאומיות.

אך היו גם ביקורות, ולא מעט. הניתוח הביקורתי המקיף ביותר הגיע מטעם המכון למחקרי ביטחון לאומי (INSS), תחת הכותרת "המלצות ועדת נגל – בדהרה לעבר תהום הבינה המלאכותית".¹¹ ראשית מבקרים ב-INSS את התמקדות ועדת נגל ב"סמלי סטטוס", כלומר דירוגים בינלאומיים למיניהם, מבלי לתהות על משמעותם המעשית. "יש לבחון", טוענים ב-INSS, "את המשמעות של דירוג במקום הרביעי או החמישי והאם יעד מוצהר זה באמת ישרת את החזון של הבינה המלאכותית ככוח מניע לצמיחה כלכלית, שיפור היעילות במגזר הציבורי, חיזוק הביטחון או רווחת אזרחי ישראל"; ועוד מוסיפים, לאחר בחינת התמונה העולה מהמדדים השונים, כי "המסקנה החשובה ביותר... היא שמתברר שניתן להשפיע על דירוגים אלה בקלות יחסית ולשפר את המיקום באמצעים מלאכותיים".¹²

נקודת הביקורת המרכזית, עם זאת, נוגעת להקמת מחשב-העל הלאומי. ב-INSS טוענים שהמחשב המוצע, המהווה את הרכיב היקר ביותר של התוכנית, הוא גם הרכיב המסוכן ביותר, משתי סיבות: ראשית, עלויות החומרה לאימון מודלים הוכפלו במהירות, וההערכה היא ש-18 מיליארד שקל לא יספיקו כדי לעמוד בתחרות עם המדינות האחרות. שנית, ההצעה שהמחשב יהיה בבעלות ובניהול ישירים של המדינה עומדת בניגוד למגמה הבינלאומית, המתמקדת בשותפויות בין ממשלות לחברות ענק אמריקניות וחברות מקומיות, תוך ניצול היעילות והגמישות של השוק החופשי.

כן מבקרים ב-INSS את ההמלצה להשקיע משאבים רבים באקדמיה על חשבון התעשייה, לאור העובדה שיכולות פיתוח המודלים בתעשייה עולות בהרבה על היכולות באקדמיה: במהלך העשור הנוכחי גופי אקדמיה יצרו מודלים ספורים, ואילו התעשייה יצרה עשרות.

ויש ביקורות נוספות. בעיתון כלכליסט הצביעו על דלות מבנית בדו"ח עצמו: היעדר ניתוח עלות-תועלת ברור של התוכנית, היעדר מפת דרכים לפעילותו של "המטה הלאומי לבינה מלאכותית" והיעדר הנמקה תאורטית וכלכלית.¹³ המכון

הישראלי לדמוקרטיה ביקר לא את ההמלצות עצמן אלא את סיכויי יישומן, וטען שהדו"ח איננו מסביר כיצד להתגבר על החסמים שמנעו את יישום המלצות הוועדות הקודמות.¹⁴

בכל הנוגע לאימוץ ההמלצות ויישומן, בתקציב 2026 הקצתה המדינה יותר מ־3 מיליארד שקל לקידום הבינה המלאכותית במשק והטמעתה במשרדי הממשלה. בהמשך לכך, בהחלטת ממשלה 4121 (מאי 2026) אושרה תוכנית עבודה מקדימה של המטה הלאומי לבינה מלאכותית, המתמקדת בהון אנושי, בהנגשת 5,000 מעבדי GPU בשנה בין 2027 ל־2032 ובהקמת מרכזי האצה; היקפה, כפי שדווח בתקשורת וכפי שטען שר האוצר, עמד על כ־2.6 מיליארד ש"ח. זאת לעומת המלצת ועדת נגל על תקציב של כ־25 מיליארד שקל לחמש שנים.

הפער התקציבי לעומת מדינות אחרות נותר משמעותי: ודאי שלעומת הענקיות כמו סין וארה"ב, ולעומת המובילות בין המדינות הקטנות יותר, כמו איחוד האמירויות; אבל גם לעומת מדינות כמו בריטניה, צרפת ודרום קוריאנה.

המטה הלאומי לבינה מלאכותית

בעקבות המלצות הוועדה הוקם בספטמבר 2025 מטה לאומי לבינה מלאכותית. המטה פועל במסגרת משרד ראש הממשלה, כפוף אליו ישירות, ותקציבו לשנת 2026 עמד על 107 מיליון ש"ח.¹⁵ ההחלטה כללה גם את העברת המערך הדיגיטלי הלאומי ממשרד הכלכלה למשרד ראש הממשלה, דבר המבטא את רצון הממשלה לרכז את האחריות בתחום בסמכותו של משרד אחד. אכן, מהלך זה עשוי לסייע בהתגברות על חלק מהאתגרים הצפויים מצד גורמים שונים שעלולים להיפגע מהשינויים הדרושים.

יצוין כי ניתוח השוואתי של המכון הישראלי לדמוקרטיה מצביע על פער בין החזון האסטרטגי שהציגה ועדת נגל לבין המחויבות שמבטאת החלטת הממשלה על הקמת המטה. עיקר הפער מתבטא במסגרת התקציבית שאושרה, שהינה מצומצמת מכפי שהמליצה הוועדה.¹⁶

באוקטובר 2025 מונה לראש מטה הבינה המלאכותית תא"ל (מיל') ארז אסקל. אסקל שירת בעברו כראש מנהלת הטרנספורמציה הדיגיטלית באגף התקשוב וההגנה בסייבר של צה"ל וכקצין מודיעין. הבחירה באסקל מבטאת, אם כן, דפוס מוכר בישראל, של מינוי בכירים יוצאי מערכת הביטחון לעמדות מפתח, גם בתחומים שבהם עשוי להיות יתרון דווקא לדמויות מהמגזר העסקי, הטכנולוגי והאזרחי.

הצלחתו של המטה תהיה תלויה בכמה גורמים, וביניהם יכולתו להתגבר על ההתנגדות הברוקרטית הצפויה מצד משרדי הממשלה וועדי העובדים, ויכולתו

לשמר פעילות רציפה ועקבית גם בעת חילופי ממשלות וטלטלות פוליטיות. ועדת נגל ציינה כי עם הסיבות לכישלון התוכניות הקדומות נמנו "איי-ציבות פוליטית, מגפת הקורונה ועלות התוכנית". סביר להניח שאתגרים מסוג זה לא ייעלמו.

חשוב לזכור גם כי המטה החדש לא יפעל בחלל ריק. ישראל הקימה בעשור האחרון תשתית של דיגיטציה ציבורית: רשות החדשנות, מערך הדיגיטל הלאומי, יחידות ב"מ במשרדי הממשלה השונים ושיתופי פעולה עם האקדמיה. דו"ח מבקר המדינה משנת 2024 שכותרתו "היערכות לאומית בתחום הבינה המלאכותית" ודו"ח משנת 2025 שכותרתו "על המיזם הלאומי 'ישראל דיגיטלית'" מצביעים על אתגרי תיאום בין-משרדי ועל הצורך באחידות שלא הושגה עדיין. המטה החדש נדרש למקם את עצמו בנוף הזה, ולא להתחיל מאפס.

חמש המלצות מרכזיות מניסיון של מדינות אחרות

הניתוח שהוצג עד כה – המבט הטכנולוגי, ההשפעה התאורטית על תפקוד המגזר הציבורי, ההשוואה הבינלאומית ובחינת המלצות ועדת נגל – מצביע על כיוון הפעולה שהמדינה בחרה. אציג כעת חמש המלצות מרכזיות לאור הכיוון הזה. כל אחת מהן נשענת על מודל מוכח שנוסה במדינה אחת או יותר, ויחד הן מציבות סדר עדיפויות מעשי לעבודת המטה הלאומי בשנים הקרובות.

1. שכבת נתונים ממשלתית פדרטיבית

הרכיב שכל המומחים מצביעים עליו כתנאי הכרחי להטמעת ב"מ במגזר הציבורי הוא תשתית נתונים אחידה המאפשרת חילופי מידע בטוחים בין משרדים. כאן אפשר לקבל השראה מאסטוניה, שהשיקה ב־2001 את X-Road – מערכת להחלפת נתונים מאובטחת בין מאגרי מידע ממשלתיים שונים. במקום ליצור מאגר מרכזי אחד, ריכוזי, אסטוניה בחרה במודל פדרטיבי (מבוזר): כל משרד שומר על הבעלות על הנתונים שלו, אך מאפשר לשאר המשרדים גישה מוצפנת. אזרח אסטוני המגיש בקשה לקבלת קצבה אינו נדרש אפוא להמציא תעודות ממשרדים אחרים: המערכת מאחדת את כל הנתונים ומנגישה לו אותם. עלות הטמעת הפלטפורמה נמוכה יחסית, ונמצא שהיא חוסכת אלפי שעות עבודה למגזר הציבורי האסטוני מדי שנה. עד היום אומצה הפלטפורמה ביותר מעשרים מדינות, ובאסטוניה לבדה יותר מ־3,000 שירותים ציבוריים משתמשים בה.

יש לציין כי ב־2019 הוקמה בישראל תשתית מבוזרת בשם "שדרת המידע", המבוססת, בדומה ל־X-Road, על העברה מאובטחת של מידע בין המשרדים, בממשק שאינו מרכז את הנתונים אלא משמש תווך להעברתם בלבד. ואולם, דו"ח מעקב של מבקר המדינה מנובמבר 2024 חשף כי שמונה שנים לאחר ההחלטה,

רק 9% מהשירותים הממשלתיים חוברו בפועל לשדרה. גופים מרכזיים – רשות המיסים, המוסד לביטוח לאומי, צה"ל והלמ"ס – טרם התחברו אליה, וזמן ההעברה הממוצע של מידע בין משרדים עמד על כתשעה חודשים – חריגה של מעל ל-300% משישים הימים שנקבעו. המבקר קבע מפורשות כי שורש הכשל אינו טכנולוגי – התשתית, לדבריו, "ערוכה טכנולוגית לחיבור של כלל הגורמים" – אלא מוסדי: למערך הדיגיטל אין סמכות לחייב את המשרדים, והללו אינם נרתמים.

המסקנה מעצבת את המהלך המוצע להלן. אין צורך להמציא את הגלגל הטכנולוגי מחדש – הוא כבר קיים; יש לתקן את כשל היישום. המהלך המוצע כולל אפוא ארבעה רכיבים:

ראשית, השלמה ושדרוג של שדרת המידע הקיימת כתשתית הלאומית, תוך בחינה של אימוץ פרוטוקול X-Road לצד הפיתוח הקיים או במקומו. אימוץ הפרוטוקול הבין-לאומי מקטין את הסיכון הטכנולוגי, ומאפשר לישראל להצטרף בעתיד לרשת מדינות המשתפות נתונים בפרוטוקול.

שנית, הקמת צוות ניקוי נתונים במסגרת המטה הלאומי. מאגרי המידע של המשרדים השונים אינם מאופיינים כיום בסטנדרטיזציה אחידה. כדי למנוע כפילויות ושגיאות חוזרות דרושים מיפוי של הנתונים הקיימים, זיהוי בעיות ויצירת מבנה אחיד. הצוות יורכב ממדעני נתונים, מהנדסי תוכנה ומומחי תחום מהמשרדים הראשיים, ויפעל לתקופה מוגדרת בת שלוש עד חמש שנים. מודל דומה פעל באסטוניה בשנים 2001-2005 כתשתית להשקת X-Road.

רביעית – וזהו הרכיב הקריטי ביותר – חקיקה ראשית שתחייב את המשרדים בעלי הגישה ה"טריטוריאלית" למידע (משרד הבריאות, המוסד לביטוח לאומי, רשות המיסים) לשתף בנתונים, תוך איזון מול חוק הגנת הפרטיות. בלא חקיקה שתקבע חובת שיתוף ומנגנון אכיפה, הכישלון של שדרת המידע יחזור גם בעידן הבינה המלאכותית.

2. מסלולי רכש ב"מ זריזים וארגזי חול רגולטוריים

חוק חובת המכרזים, התשנ"ב-1992, מטיל על משרדי הממשלה הליך מכרז שאורכו האופייני נע בין שמונה חודשים לשנה וחצי. זהו רק השלב הראשון בתהליך רכש ארוך. משמעות הדבר היא לוח זמנים שאינם תואם את קצב ההתפתחות של שירותי ב"מ מסחריים. מדובר בחסם מבני: עד שיסתיים מכרז על מודל שפה ותיחתם עסקה עם הספק, המודל המוצע יתיישן.

שני מנגנונים ראויים לבחינה. הראשון הוא מודל "חוזי מסגרת פתוחים", באנגלית Dynamic Purchasing Systems או Framework Agreements, שאומץ בהיקף נרחב במגזר הציבורי בבריטניה ובארה"ב.¹⁷ במסגרת זו, כל ספק העונה על

קריטריונים בסיסיים (אבטחת מידע, איתנות פיננסית, ניסיון מוכח) נכנס למאגר ספקים מורשים בתוך שבועות ספורים, בלי מכרו ספציפי לכל הזמנה. כל גוף ממשלתי בוחר מתוך המאגר לפי צורכו, ועושה זאת בהליך מקוצר של "מיני-מכרז" בן שבועות בלבד. במערכת הבריטית המקבילה, הנקראת G-Cloud, נרשמו מאז 2012 יותר מ-5,000 ספקים, ובסך הכול נחתמו חוזים בהיקף של כ-20 מיליארד פאונד בשנה.

המנגנון השני הוא מודל "תשלום לפי צריכה" (Pay-as-you-Go) לשירותי ענן ושיתוף מידע בין-גופי, המשלים את חווי המסגרת. במקום לחתום מראש על תקרת שימוש שנתית, המשרד צורך באופן דינמי – לפי מספר הבקשות לשיתוף מידע, נפח הנתונים, או שעות מחשוב – ומשלם בהתאם. מודל זה מתאים במיוחד לתחילת אימוץ, כשהיקף השימוש אינו ידוע מראש, והוא משחרר את המשרד מהתחייבות לתקרת תקציב שעלולה להתברר כלא מתאימה.

לצד מסלולי הרכש נדרשים "ארגזי חול" רגולטוריים. ארגז חול רגולטורי הוא מרחב מבוקר שבו המדינה מתירה לחברות לנסות טכנולוגיה חדשה לזמן מוגבל ותחת פיקוח צמוד. כך היא מאפשרת הן לחברות הן לרגולטורים להתנסות בטכנולוגיה החדשה, דבר שעשוי להוביל לרגולציה קלה ויעילה יותר. ישראל אף החלה ביישום הרעיון: ביולי 2025 השיקה רשות החדשנות, בשיתוף משרד החינוך, ארגז חול לבחינת טכנולוגיות ב"מ ללמידה מותאמת אישית בהיקף השקעה ראשוני של 10 מיליון שקל,¹⁸ וביולי 2026 פתח משרד הבריאות בשיתוף רשות החדשנות ארגז חול דומה לטכנולוגיות AI רפואיות.

המהלך המוצע: תיקון לחוק חובת המכרזים שיאפשר מסלולים של חווי מסגרת פתוחים ותשלום לפי צריכה לרכש שירותי ב"מ. במקביל, החשב הכללי יפרסם נוהל להגדרת הקריטריונים להכללה במאגר ספקים מורשים, עם תקופת בחינה ראשונית של 2-4 שבועות. בצד הרגולטורי נדרשת הרחבת המודל של ארגזי חול לתחומים נוספים – ביטוח לאומי, רשויות מקומיות, רשות המיסים – וייצוב המסגרת המשפטית כך שהיא לא תידרש לאישור פרטני בכל מקרה ומקרה.

3. כלי ב"מ אחידים לעובדי המדינה

המודל הסינגפורי מבוסס, כאמור, על שלושה כלים מרכזיים המופצים לכל עובדי השירות הציבורי: Pair (עוזר כללי), SmartCompose (כלי כתיבה) ו-AIBots (פלטפורמת בנייה של צ'אטבוטים). הניסיון הבריטי משלים את התמונה: בפברואר 2025 פרסמה ממשלת בריטניה מסמך בכותרת "AI Playbook" – מסמך טכני מפורט המיועד לעובדי המגזר הציבורי ומגדיר את הכללים לשימוש בטוח ויעיל בב"מ. ניסוי שנערך בקרב 20 אלף עובדי מדינה בריטים חשף שכל עובד חסך כמעט שבועיים עבודה בשנה,¹⁹ ומחקר מטעם "מכון אלן טיורינג" שפורסם במקביל מצא

שב"מ יכולה לסייע במשימות התופסות כ־41% מזמן העבודה במגזר הציבורי הבריטי.²⁰

תנאי מקדים להטמעת כלים כאלו הוא אבטחת מידע. שלוש ארכיטקטורות מחשוב מקובלות מאפשרות לאזן בין יכולות הב"מ לבין הגנת המידע, וראוי שהן יוטמעו כסטנדרט במגזר הציבורי הישראלי.

1. שימוש במודל ב"מ של קוד פתוח (Llama של מטא, Mistral הצרפתי, או DeepSeek הסיני, בכפוף לבחינה גאופוליטית) ישירות על שרתים ממשלתיים סגורים.

2. שימוש במחשוב ענן פרטי ממשלתי – שבו הנתונים מאוחסנים ומעובדים בלעדית בתחום מדינה מוגדר, ולא משמשים לאימון מודלים גנריים.

3. שימוש במחשוב ענן ציבורי ושימוש בטכנולוגיות הצפנה והסתרה לפני העברת הנתונים לשירות מחשוב ענן חיצוני. גישה זו יושמה במיזמים של בריאות הציבור באנגליה ובארגונים פיננסיים גדולים.

ישראל יכולה לבחור בין שלושה מסלולים להטמעת כלי הב"מ במגזר הציבורי: רישוי המוני של כלים של חברות דוגמת מיקרוסופט וגוגל; פיתוח מודל ישראלי בשיתוף המגזר הפרטי (כפי שממליצה ועדת נגל); שילוב היברידי של מערכות בינלאומיות עם שכבת התאמה ישראלית. ההכרעה תלויה בעלויות ובדרישות אבטחת המידע.

4. מדדים והכשרת עובדים

הספרות הניהולית הקלאסית מצביעה על הצורך בהצבת יעדים כמותיים מובנים. בלעדיהם, גם המלצות מצוינות נשארות ברמת הצהרה. להלן ארבע הצעות לרכיבי מדידה שונים.

א. **יעד הכשרה רבעוני לכל משרד.** כל משרד ממשלתי יחויב להכשיר שיעור מוגדר מעובדיו בכל רבעון – למשל, 15% ברבעון הראשון, 30% עד סוף השנה הראשונה, 70% עד סוף השנה השנייה. ההכשרה תהיה ברמה בסיסית של אוריינות ב"מ – הבנת היכולות והמגבלות של מודלי שפה, פרקטיקת ניסוח שאלות (Prompting), זיהוי שגיאות מודל ודרישות אבטחת מידע. דיווח על עמידה ביעד יתפרסם באתר נציבות שירות המדינה כחלק מ"מדד הדיגיטל" הקיים.

ב. **תפקיד "נאמן AI" בכל אגף.** דמות מקבילה ל"נאמני בטיחות" או "נאמני הגנת פרטיות" שכבר קיימים במשרדים – עובד שאינו טכנולוג בהכרח, ותפקידו המוסף הוא לסייע לעמיתיו בניסוח פרומפטים, בזיהוי משימות שמתאימות לב"מ ובהפניה לכלים הרלוונטיים. הנאמנים יקבלו הכשרה מעמיקה של 40-60 שעות בשנה, ויהוו רשת ידע אופקית, חוצת-משרדים. מודל דומה פועל בסינגפור (AI Champion)

ובבריטניה ("AI Capability Leads") את הרשת הזו ניתן לחזק בפורום קבוע בהשראת מודל ה-AI Wednesdays הסינגפורי.

ג. אוריינות ב"מ כתנאי סף לקידום. במקביל ובהדרגה, אוריינות ב"מ ברמה בסיסית תיכלל כדרישה במכרזים פנימיים לתפקידי ניהול ולתפקידים מקצועיים בכירים. הצעד יהפוך את ההכשרה מ"בונוס וולונטרי" לחלק ממסלול הקריירה הסטנדרטי, ויאזנה לעובדים שההשקעה האישית בלמידה משתלמת. יישום זהיר נדרש כדי לא ליצור הדרה של עובדים ותיקים בעלי ניסיון מקצועי רב.

ד. מדידת שימוש בפועל. מערכות הניטור של כלי הב"מ הארגוניים יאפשרו לעקוב אחר שיעור המשתמשים הפעילים, תדירות השימוש וסוגי השימוש. ערוצי המדידה האלה צריכים להיות חלק מהמידע הניהולי המועבר לראש המשרד ולמטה הלאומי. הניסיון הבריטי הראה ששיעור השימוש הפעיל היה כ-72%, ושעובדים ששילבו את הכלי באופן יומיומי חסכו פי שלושה זמן בהשוואה לעובדים שהשתמשו בו אקראית. יש לציין: מטרת המדידה אינה להוות פיקוח כפייתי, אלא לסייע ביצירת תרבות ארגונית שבה למידת ב"מ היא מרכיב סטנדרטי בעבודת המגזר הציבורי, ושבה מנהלי המשרדים נדרשים לתת לכך תשומת לב ניהולית.

5. פיקוח אלגוריתמי: הערכת השפעה, "תעודת זהות למודל" וזכות לערעור אנושי

עיקרון ה"אנוש בלולאה" (Human in the Loop), הדורש שמירה על מעורבות אנושית בפעילות הב"מ, וכן הצורך בהגנה מפני הטיות שונות (לדוגמה, הטיות פוליטיות) של האלגוריתם, מחייבים מסגרת פיקוח קונקרטית. מסמך המדיניות של משרד החדשנות, המדע והטכנולוגיה משנת 2023 עיגן עקרונות אתיים אלה במפורש: הוא מונה "מעורבות אנושית" כמאפיין מרכזי המחייב פיקוח שוטף ומנגנון ערעור בפני אדם, ומעמיד לצידו את עקרונות ה"שקיפות", ה"הסבריות" וה"אחריות". מסגרת זו ניתנת ליישום מעשי באמצעות שלושה כלים בעלי ניסיון מוכח במדינות אחרות.²¹

הכלי הראשון הוא חובת "הערכת השפעה אלגוריתמית" (Algorithmic Impact Assessment – AIA), כגון זו שאומצה בקנדה.²² הדירקטיבה הקנדית מחייבת כל משרד פדרלי לבצע הערכה מוסדרת לפני הטמעה של מערכת אוטומטית לקבלת החלטות מנהליות. ההערכה מסווגת את המערכת לאחת מארבע רמות סיכון, ולכל רמה משייכת דרישות שונות של פיקוח, שקיפות וערעור. הכלי הקנדי הוא שאלון בן 106 שאלות המתורגם לציון מספרי ופתוח לעיון הציבור.²³

השני הוא חובת פרסום "תעודת זהות למודל" (Model Card). הקונספט הוצע במחקר של חברת גוגל ב-2019 ומאז אומץ על ידי חברות וגופים ציבוריים רבים.²⁴ תעודת זהות למודל היא מסמך ציבורי בן 1-3 עמודים שמלווה כל מערכת ב"מ

ממשלתי, הכולל תיאור של המודל וגרסתו, פירוט הנתונים שעליהם אומן (כולל הרכב דמוגרפי), ופירוט של מקרי השימוש המיועדים, מקרי שימוש שאינם מומלצים, שיעורי השגיאה הצפויים בהקשר של תת־קבוצות שונות אוכלוסייה, וזהות האחראי לכל פנייה. למערכת ב"מ המשמשת את האזרח בהקצאת קצבאות, אישורי הלוואה, הקצאת תורים רפואיים וכדומה, זוהי שכבת השקיפות הבסיסית ביותר.

השלישי הוא הבטחת זכות לערעור אנושי (Right to Human Review). כל אזרח שמערכת ב"מ ממשלתית קיבלה החלטה הנוגעת אליו (דחיית בקשה, סיווג לקטגוריה, חישוב זכאות) יהיה זכאי לדרוש בחינה של ההחלטה בידי פקיד שאינו כפוף לתוצאת המערכת. הזכות מעוגנת בסעיף 22 של רגולציית הגנת הפרטיות של האיחוד האירופי (GDPR) ובחקיקת AI Act האירופית, ולמעשה מהווה את התרגום המעשי של עקרון אנוש בלולאה לזכות אזרחית.

המהלך המוצע: חקיקת חוק או תיקון להחלטת ממשלה 3375 שיכלול שלושה רכיבים – חובת ביצוע "הערכת השפעה אלגוריתמית" לפני הטמעת מערכת ב"מ הנוגעת לקבלת החלטות הנוגעות לאזרח; חובת פרסום "תעודת זהות למודל"; ועיגון זכות הערעור האנושי. שלושת הרכיבים הללו לא יאטו את אימוץ הב"מ, אלא יאפשרו אותו על ידי בניית האמון הציבורי שבלעדיו כל יוזמה רחבה תיתקל בהתנגדות. נוסף על כך הם יעניקו למשרדים מסגרת עבודה ברורה, במקום אי־ודאות משפטית המרסנת יוזמות.

*

חמש ההמלצות שהוצגו אינן רעיונות תיאורטיים אלא מודלים בעלי ניסיון בינלאומי מוכח. ההמלצות מבטאות סדר עדיפויות מכוון: ההמלצה הראשונה (שכבת נתונים) היא תנאי מקדים לכל היתר; השנייה (רכש זריז וארגוני חול) מספקת את התשתית המשפטית לפעולה יעילה; השלישית (כלי ב"מ מאוחדים) נוגעת ליישום היומיומי; הרביעית (מדדים והכשרה) מבטיחה שבקרת יעילות ויישום שלא יישאר אצל יחידים אלא יהפוך לתשתית רוחבית; והחמישית (פיקוח אלגוריתמי) מבטיחה שאמון הציבור לא ייפגע בדרך.

נקודת הדומיננטיות המשותפת לכל ההמלצות היא שהן מצמצמות את הסיכון שבניסיון להמציא שוב את הגלגל, ומאפשרות לישראל לדלג על שלבי ניסיון וטעייה שכבר נעשו במדינות אחרות, מובילות בתחום. ההצעות, עם זאת, אינן ממצות את שדה הפעולה. בפני המדינה ניצבים אתגרים בהטמעת הב"מ בכל תחום הנמצא תחת אחריותה. בחינוך: מה מקומה של הב"מ ככלי עזר למורים, ולא כתחליף להם; במשפט: כיצד לעצב יישומי ב"מ שיסייעו לבתי המשפט בסיווג ותיעודף תיקים תוך שמירה על שיקול הדעת השיפוטי האנושי, בהינתן כמיליון תיקים הנפתחים

בשנה בבתי משפט השלום בלבד; בבריאות: כיצד להרחיב את יישומי ה"מ לנוכח זמני ההמתנה המתארכים לרפואת מומחים.²⁵ שאלות אלו ואחרות מצדיקות עבודת מחקר נוספת.

רתימת החדשנות הישראלית

המקרה הישראלי מציג אסימטריה ייחודית שכבר נגענו בה: מצד אחד ישראל היא יצואנית ב"מ מובילה, מצד שני ישראל אינה משכילה ליישם בשירותיה הציבוריים את הפתרונות שהיא מייצרת. הפער אינו פער של ידע, אלא פער של מנגנון: אין מסלול ברור המאפשר לסטרטאפ ישראלי להפוך לספק של משרד ממשלתי.

כיצד ניתן לסגור את הפער? בפרק זה נרחיב על אודות מודל פיילוט שבו המטה הלאומי לבינה מלאכותית, רשות החדשנות והמשרדים הראשיים יפעלו במשותף ליצירת מסלול לשיתוף פעולה בין חברות סטרטאפ לבין השירות הציבורי. המודל מבוסס על הניסיון הקיים בישראל, על מודלים בינלאומיים מוכחים, ועל ההמלצות של ועדת נגל ושל המכון הישראלי לדמוקרטיה.

יש לציין שלישראל יש כבר תשתית חלקית של חיבור בין סטרטאפים לממשלה, כולל תוכנית פיילוטס וארגון חול רגולטוריים, אך התשתית חסרה תיאום ואחידות, היא איטית מדי ואינה תואמת לקצב של חברות סטרטאפ, ואינה מציעה מסלול ברור משלב הפיילוט לשלב רכישת השירותים. אלה הם הפערים שמטה לאומי לבינה מלאכותית, תחת המסגרת המוצעת, יוכל לטפל בהם.

המודל הראשון לבחינה הוא תוכנית ה-SBIR האמריקנית (Small Business Innovation Research). התוכנית מחלקת תקציבים בשלושה שלבים: בחינת היתכנות (עד 250 אלף דולר), פיתוח אב-טיפוס (עד 1.7 מיליון דולר), והמשך פיתוח עם משאבי המגזר הפרטי או הציבורי. השלב המכריע הוא השלב השלישי, שבו הסוכנות הפדרלית עצמה הופכת ללקוח של הטכנולוגיה. יותר מ-50% מהמכרזים של "הסוכנות הצבאית לפרויקטים מחקרניים מתקדמים" (DARPA) מועברים לחברות שעברו את מסלול ה-SBIR. ישראל יכולה לפתח תוכנית מקבילה, שבה משרדי הממשלה מתחייבים מראש להקצות חלק מתקציב הרכש שלהם לחברות שעברו את שלבי הפיילוט.

המודל השני מבוסס על G-Commerce, פלטפורמה אמריקנית המבוססת על מערכת של חברת Glass, שהושקה בשנת 2026 ומאפשרת לגופים ציבוריים לרכוש כלי ב"מ דרך חוזים שכבר נסקרו ואושרו במכרז משותף. הפלטפורמה מצמצמת את החיכוך הביורוקרטי – במקום שכל גוף ממשלתי יפתח מכרז עצמאי, הוא יכול להשתמש בחוזים שכבר נסקרו עם סוכנויות אחרות. ישראל יכולה להקים פלטפורמה דומה במסגרת מערך הדיגיטל הלאומי. הצעד יקצר מאוד את משך הרכש ויאפשר למשרדים קטנים לגשת לטכנולוגיות שאינן בהישג ידם היום.²⁶

המודל השלישי הוא AI Trailblazers הסינגפורי – יוזמה משותפת של ממשלת סינגפור (משרד התקשורת והמידע) וחברת גוגל שמטרתה לעזור לארגונים לגשר על הפערים בכוח אדם, בנתונים ובתשתיות, לצורך פיתוח מהיר של פתרונות ב"מ. מאז השקתה ביולי 2023 תמכה התוכנית ב־84 ארגונים.²⁷ התוכנית פועלת בשני מסלולים מקבילים – מסלול למגזר הציבורי (אתגרים של סוכנויות ממשלה) ומסלול לחברות מקומיות – ומעמידה לרשות המשתתפים ארגון חול של שירות מחשוב הענן של גוגל עם גישה חנם לתשתית מחשוב, למודלי יסוד ולכלי פיתוח, לצד הכשרה וליווי טכני ממהנדסי גוגל. כל ארגון (סוכנות ציבורית או חברה) מזהה אתגר עסקי או ציבורי שדורש פתרון, ובונה אב־טיפוס בתוך כמאה ימים; בסיום התהליך מוצג הפתרון בפני פאנל שמעריך ומאשר אותו על־פי עיצוב, שימושיות, אמינות ותועלת יישומית.²⁸

לאור המודלים הללו ניתן להציע מסגרת בת ארבעה שלבים שתכוון את החיבור בין הסטרטאפ הישראלי למטה הלאומי.

זיהוי צרכים: המטה הלאומי, יחד עם משרדי הממשלה הראשיים, יפרסם מדי שנה רשימה של "צרכים ארגוניים" ספציפיים – משימות ביצוע שמתאימות לב"מ. הרשימה לא תנוסח כדרישת מכרז סגורה, אלא כתיאור פתוח של הבעיה. מודל דומה לזה פועל בארה"ב ובסינגפור

ארגון חול: חברות סטרטאפ יציעו פתרונות, וצוות מומחי המטה יאשר 5-10 חברות לפיילוט במסגרת ארגון חול שיכסה את ההיבטים הרגולטוריים (הגנת פרטיות, אבטחת מידע, אחריות משפטית). הפיילוט ימשך 6-12 חודשים, ויכלול הקצאה ראשונית של 1-3 מיליון שקל לכל חברה.

הערכה: בסיום הפיילוט, גוף הערכה עצמאי ימדוד את הביצועים על פי אמות מידה שנקבעו מראש, כגון גידול בפריון, חיסכון כספי, שיפור איכות שירות. התוצאות יפורסמו על מנת לסייע בבניית אמון הציבור, והחברות שיזכו למדדים הגבוהים ביותר ייבחרו לספק את השירותים.

ייצוא: חברות שיצברו ניסיון בשירות הציבורי הישראלי יזכו לתמיכה ממשלתית בייצוא הפתרון שלהן, בדמות הצעה לחברות ממשלתיות במדינות שותפות, ייצוג בכנסים בינלאומיים וכדומה. המודל ייצר כך ערך כפול: שירות יעיל יותר במדינת ישראל, ויצוא טכנולוגיה שתגדיל את תוצר ההייטק הישראלי.

חסמים ותגובות לחסמים

המסגרת המוצעת תיתקל בכמה חסמים. ראשית, חסמי רכש: חוק חובת המכרזים הישראלי מקשה על העדפת ספקים ספציפיים, גם אחרי הצלחה בפיילוט. הפתרון הוא תיקון חקיקתי שיאפשר "רכש מוזמן" בעבור יוזמות ב"מ שעברו פיילוט מוצלח,

כפי שכבר קיים בארה"ב באמצעות כלי משפטי הנקרא Other Transaction Authority.

שנית, חסמי הגנת פרטיות – חוק הגנת הפרטיות הישראלי הוא קפדני יחסית, והוא מגביל את היכולת להעביר נתוני אזרחים לחברות חיצוניות. כפי שהמליצה ועדת נגל, יש לבחון התאמה של החוק כדי לאפשר שימוש מוסדר באמצעות ארגון חול. חשוב להבהיר: לא מדובר בביטול הגנת הפרטיות, אלא ביצירת מסגרת חוקית שתאפשר ניסויים בסביבה מפקחת.

שלישית, חסמי איגודים – הסכמי השכר במגזר הציבורי וההסכמים הקיבוציים עלולים להגביל את היכולת לשנות תהליכי עבודה באמצעות ב"מ. נדרשת עמידה איתנה מול האיגודים, תוך תעדוף של טובת הכלל.

רביעית, חסמי תיאום בין-משרדי – כל משרד יעדיף את הפיילוט שלו על פני מסגרת מתואמת. הפתרון הוא בעלות פוליטית ברורה על המטה הלאומי (ראש הממשלה), ומחויבות לתוצאות מדידות שמפורסמות בפומבי.

*

הפתרון המוצע כאן יאפשר לחברות הסטרטאפ הישראליות להגיע להסכם רכש עם המדינה בזמן קצר התואם צרכים של חברה הזנק. הוא תואם להמלצות של ועדת נגל אך מבקש לתרגמן לפעולה מהירה וקונקרטית, תוך ניצול חוזקות ההייטק הישראלי.

המבחן האמיתי של המטה הלאומי בעת הקמתו יהיה לא בשאלה כמה מיליארדים יוקצו לתשתית, אלא בשאלה כמה חברות סטרטאפ ישראליות יצליחו לעבור את הגשר מהמעבדה אל השירות הציבורי בתוך השנתיים הראשונות לפעולתו.

הערה מסכמת

מהפכת הב"מ, כאמור, אינה טכנולוגית בלבד. היא צפויה להיות מהפכה ניהולית וארגונית, ואימוצה המוצלח תלוי בעיצוב מחדש של המבנים הארגוניים, בהתגברות על טריטוריאליזם בין-משרדית ובשקיפות התהליך כלפי האזרחים. ההשקעה הטכנולוגית היא תנאי הכרחי, אך לא מספיק.

ההשוואה הבינלאומית אינה מספקת מודל אחד שניתן להעתיק, אלא היבטים שונים שמהם עלינו ללקט. ישראל פועלת בנסיבות ייחודיות: מגזר ציבורי גדול עם איגודים חזקים, מבנה פוליטי שברירי ותעשיית ב"מ מובילה שהישגיה טרם תורגמו ליישומים פנימיים. המעבר מהמחוז ההצהרתי לשדה המעשי ידרוש סבלנות, רציפות פוליטית וחקיקה ראשית שתעגן את עקרונות היסוד של השימוש הממשלתי בבינה מלאכותית.

- 16 ראו "הטמעת בינה מלאכותית בשירות הציבורי הישראלי במבט השוואתי", המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 7.
17 <https://www.gca.gov.uk/agreements/RM1557.14>.
- 18 ראו "10 מיליון ₪ להשקעה בטכנולוגיות AI לחינוך בפילוט לאומי ראשון מסוגו", רשות החדשנות, 22.7.25.
- 19 "Landmark government trial shows AI could save civil servants nearly 2 weeks a year", [gov.uk](https://www.gov.uk).
- 20 "'Mapping the Potential of Generative AI and Public Sector Work: Using time use data to identify opportunities for AI adoption in Great Britain's public sector", *The Alan Turing Institute*.
- 21 "עקרונות מדיניות, רגולציה ואתיקה בתחום הבינה המלאכותית", משרד החדשנות, המדע והטכנולוגיה, עמ' 53, 103.
- 22 ראו "Directive on Automated Decision-Making", *Government of Canada*, 24.6.2025.
- 23 "Algorithmic Impact Assessment tool", *Government of Canada*.
- 24 Margaret Mitchell et al, "Model cards for model reporting", *Proceedings of the conference on fairness, accountability, and transparency*, 2019.
- 25 ראו "זמני המתנה לקבלת שירותי רפואה מומחים", ד"ח מיוחד מטעם מבקר המדינה, נובמבר 2024.
- 26 "Glass Launches Cooperative Purchasing Marketplace Pilot Program for AI Solutions in Partnership with Sourcewell", *Glass (Social Glass)*, 27.4.2026.
- 27 "Artificial Intelligence in Singapore for businesses – a round-up from July to September 2025", *Singapore Economic Development Board (EDB)*, 24.10.2025.
- 28 "MCI, DISG, SNG and Google Cloud Unveil New Initiatives to Advance Singapore's National AI Strategy, Showcase Impactful Gen AI Solutions from AI Trailblazers", *Google Cloud*, 29.1.2024.
- 1 "CEO Speaker Series with Dario Amodei of Anthropic", *Council on Foreign Relations*, March 10, 2025.
- 2 ראו Jordan Hoffmann et al., "Training compute-optimal large language models", *arXiv preprint arXiv:2203.15556* 10 (2022).
- 3 עוד ראו Trace Cohen, "AI Model Benchmarks Explained: MMLU at 92%+, SWE-bench Scores, 2026", *Value Add VC*, July 2, 2026
<https://benchlm.ai/benchmarks/hle>
- 5 ראו IVC-LeumiTech Israeli Tech Review 2025.
- 6 How AI Is Redefining Managerial Roles, *Harvard Business Review*, July-August 2025.
- 7 Isabelle Bousquette and Steven Rosenbush, "AI Is Turning Traditional Corporate Org Charts Upside Down", *The Wall Street Journal*, Sept. 16, 2025.
- 8 "Ensuring a National Policy Framework for Artificial Intelligence", *Executive Orders*, December 11, 2025, באתר הבית הלבן.
- 9 יעקב נגל ואחרים, "דין וחשבון של הוועדה הלאומית להאצת תחום הבינה המלאכותית – אוגוסט 2025", עמ' 4.
- 10 דו"ח מבקר המדינה על ההיערכות הלאומית בתחום הבינה המלאכותית, 2024, עמ' 44.
- 11 אריאל סובלמן ומיכאל גנקין, "המלצות ועדת נגל – בדהרה לעבר תהום הבינה המלאכותית", המכון למחקרי ביטחון לאומי, 20 באוקטובר 2025.
- 12 שם.
- 13 Shlomo Teitelbaum and Adrian Filut, "60,000 GPUs and global talent: Israel's AI report reads like a tech wish list", *CTECH by CALCALIST*, 6.8.25.
- 14 עו"ד ריטה גולשטיין-גלפרין, "הטמעת בינה מלאכותית בשירות הציבורי הישראלי במבט השוואתי", המכון הישראלי לדמוקרטיה, 21 באוקטובר 2025.
- 15 החלטת ממשלה מס' 3375, "הקמת המטה הלאומי לבינה מלאכותית בישראל, תיקון החלטות ממשלה והעברת שטח פעולה ממשרד למשרד", 21.9.2025, סעיפים 19, 27.

קליפה ריקה: החינוך לערכים והדרך לתיקונו

תוכניות מנהיגות בלי מהות, וסדר יום חינוכי בלי זהות, חושפים את המבוכ שהחינוך בישראל נקלע אליו בשל הקצנת ערכי החירות והשוויון עד אבסורד. המתודולוגיה השמרנית, המאזנת בין ערכים ומציאות, מציעה מוצא

בהיותי תלמידת התיכון האזורי החילוני הסמוך למקום מגוריי בצפון-מרכז הארץ, השתתפתי בתוכנית בית ספרית שמותגה תחת הכותרת "מנהיגים צעירים". הייתה זו למעשה תוכנית העשרה חברתית לתלמידים מצטיינים במדעי הרוח והחברה. במסגרת התוכנית ביקרנו באוניברסיטת תל-אביב, זכינו לשמוע הרצאות ברמה גבוהה, וסיירנו במוזיאונים ובתערוכות. החלק ה"מנהיגותי" של התוכנית היה קשור במטלת הסיום שבה התבקשנו לכתוב על מנהיג לבחירתנו, וזהו. כשסיימתי את בית הספר התקבלתי, כמו רבים מחבריי, למכינה חילונית קדם-צבאית בצפון הארץ. ה"מכינה" על פי שמה אמורה להכין את חניכיה לצבא, אך דבר זה לא התרחש בעשרת החודשים שביליתי בין כתליה. ואולי זה לא היה אמור להפתיע אותי. הערכים החקוקים עד היום על לוגו המכינה אינם מזכירים את השירות הצבאי, אלא מציינים בפשטות: "מנהיגות. אחריות חברתית. דמוקרטיה". להנהיג לא למדתי שם. אלו רק שתי דוגמאות. בהינתן מספר תוכניות המנהיגות שעברתי בשנות הנעורים שלי, אפשר רק להתפלא איך זה שאינני אישיות פוליטית בסדר גודל ארצי.

אך מנהיגות, לפחות במובן הפשוט שלה, נטועה במאפיינים אישיותיים, מולדים או סביבתיים, שקשה מאוד להנחיל לצעירים במכוון. מנהיגות כשלעצמה, כתכלית נפרדת, דורשת סל של תכונות אופי – למשל כריזמה, יכולת קבלת החלטות, נחישות, אומץ, אהבה לכוח ומוכנות להשיג אותו גם דרך עימותים – שראוי לתהות

אם וכיצד ניתן לחנך אליו. לכך מצטרפת מורכבות נוספת, שהרי תכונות וכישורים אלה יכולים להיות מנוצלים לטוב או לרע, וכאשר מחזקים אותם ללא עיסוק ברמה הערכית עשויים להכשיר מנהיגים שיובילו את החברה למקומות שליליים ביותר.¹

נוכל להסיק ש"חינוך למנהיגות" כשלעצמו הוא משימה שספק אם ניתן לבצע ולא דווקא רצוי לבצע. ובכל זאת שלל תוכניות חינוכיות מבטיחות להכשיר את דור המנהיגים הבא. כך למשל בסקירה מהירה של אתר מועצת המכינות הקדם צבאיות – גולת הכותרת של החינוך הבלתי פורמלי בישראל – ניתן לראות כי רובן המוחלט של המכינות החילוניות מגדירות את עצמן כתוכניות למנהיגות. לעיתים מנהיגות ציונית או ישראלית, אך לרוב מדובר ב"מנהיגות חברתית".

"חינוך למנהיגות" הוא רק ביטוי אחד, אולי הבוטה ביותר, לתופעה רחבה הרבה יותר, של ריק ערכי שפשה בחינוך הממלכתי בישראל. ההידרדרות במעמדם של ערכי הציונות והמצינויות במערכת החינוך תוארה היטב מעל גבי כתב עת זה, במאמרו של חוקר מדיניות החינוך אברום תומר.² מערכת החינוך, הפורמלית והבלתי פורמלית, מציעה ערכים שונים שנועדו למלא את החלל. כאמור, המנהיגות בולטת ביניהם – אך לצידה אפשר למצוא את האחריות או המעורבות החברתית, וכמובן את תוכניות ה"חינוך לערכים".

תומר סקר את מסמך "אבני הדרך" – מסמך שמפרסם משרד החינוך מדי שנה, ובו מוגדרות מטרות המערכת לשנת הלימודים הקרובה – והראה שבין אם מדובר בממשלת שמאל או ימין, בשר חינוך דתי או חילוני, מגמת הצמצום במטרות הציונות והמצינויות אינה משתנה. מאז פורסם המאמר לא חל שינוי של ממש, וגם במטרות מערכת החינוך לשנת 2025, בימי שר החינוך יואב קיש, ערכי הציונות והמצינויות נותרו בקרן זווית. עיקרי התוכנית החינוכית הם "ציבות, גמישות וצמיחה", ואלו הן המטרות העיקריות שלה: (1) חיזוק ופיתוח ההון האנושי במערכת החינוך; (2) למידה רלוונטית המבססת ללומדים ידע, מיומנויות וערכים; (3) חיזוק הלכידות החברתית כבסיס לחיים בישראל מתוך אחריות לשותפות מערכת החינוך בתיקון חברתי; (4) קידום היעילות הפנים־משרדית. מתוכנית העבודה הזו נעדרת המילה ציונות, ועל הזהות היהודית נדמה שאין בכלל מה לדבר. כל זאת בזמן מלחמה לאומית וכשהמטרות מצינויות במפורש שמערכת החינוך תהיה "שותפה בתיקון החברתי".

גם בקריאה מעמיקה יותר של מסמך המטרות עולה תמונה דומה. במסגרת המטרה השנייה, שאכן מציינת במילים עמומות הקניית ערכים, אפשר היה לצפות למצוא פירוט כלשהו על הערכים עצמם. האם אלה ערכים יהודיים? דמוקרטיים? ליברליים? אין לדעת. התשובה נעדרת מן המסמך. מה שכן כתוב הוא "קידום תפיסה הוליסטית, המשלבת היבטים רגשיים, חברתיים וקהילתיים בלמידה, וחיזוק החוסן ותחושת המוגנות"; לקורא הנבון נותר רק לתהות איזה ערך, אם בכלל, מסתתר

כאן. במסגרת המטרה השלישית, המבקשת לחזק את הלכידות החברתית, נמצא יעד ערכי ברור יותר, "חיוזוק זהות אישית ולאומית וחיבורים בין מגזריים"; אך במדדי התוצאה המפורטים שם אין זכר לעלייה בזהות הלאומית עצמה, וגם לא לחיוזוק הזהות האישית, רק "עלייה בשיעור התלמידים אשר מחזיקים בדעות, עמדות ורגשות חיוביים כלפי קבוצות שונות, המאפשרים חיים ביחד בחברה הישראלית", וכן "העלאת שיעור התלמידים המעורבים בעשייה למען האחר או משפיעים במגוון דרכים לטובת שיפור מטרות חברתיות החשובות להם".

בקיצור, התלמידים צריכים להכיר באחר, לסייע לאחר, לחשוב על האחר דברים טובים, ולקדם מטרות חברתיות שחשובות להם עצמם. איך הם יבחרו את המטרות הללו, ומי הם בכלל ביחס לאותו אחר? אלו הן שאלות שמערכת החינוך שלנו ככל הנראה לא מבקשת להשיב עליהן.

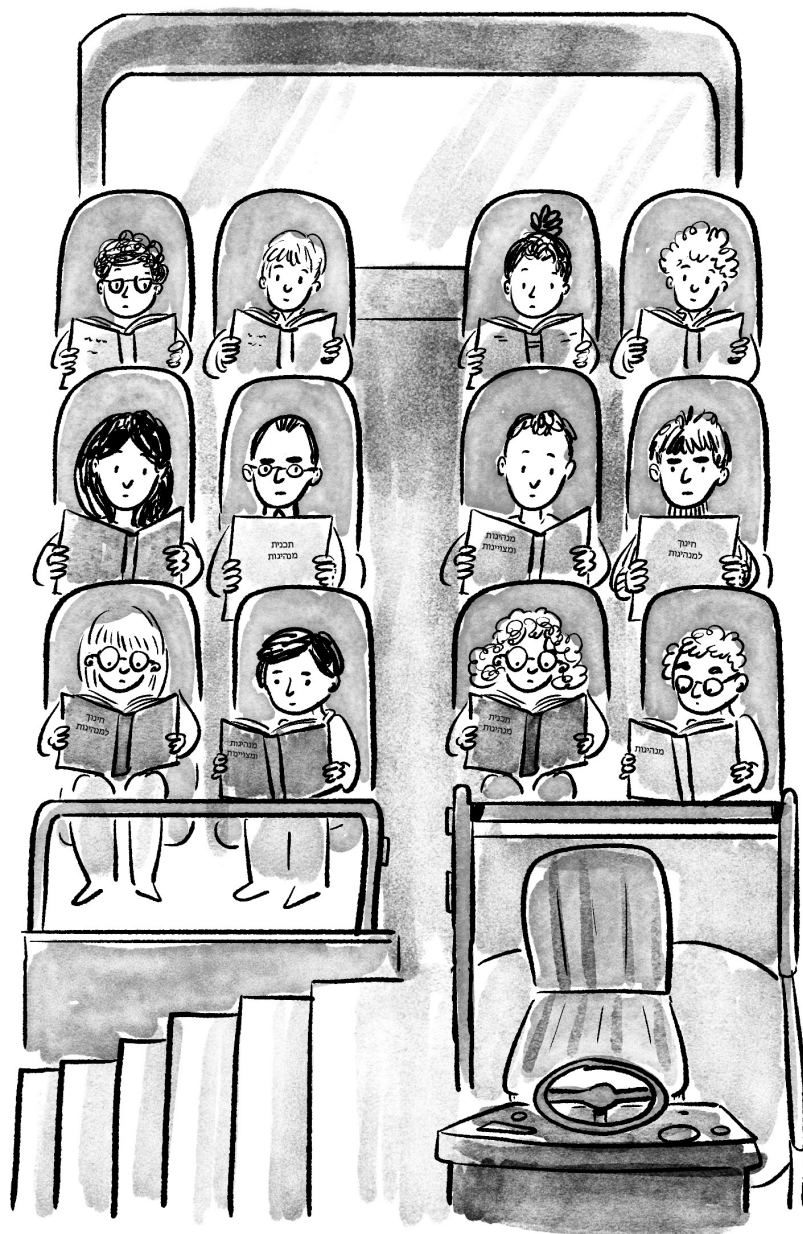
במאמר זה אטען שהשיח החינוכי בישראל משמר שפה מוסרית שהיא שריד היסטורי של ליברליזם נאור, מבלי להתחייב לתוכן המוסרי שהעמדה הזאת דורשת. הסיבה לכך, כפי שאטען פה בהרחבה, היא שהמתח הפנימי בין ערכי הליברליזם, חירות ושוויון, הגיע לשיאו והוביל את העמדה לשבירה. התוצאה היא חינוך הדורש מאנשים לממש את חירותם בפעילות חברתית ופוליטית, אך אינו מסוגל להציע להם שום תפיסת עולם ערכית לפעול לאורה. במצב כזה האוטונומיה מתערערת ואיתה גם היכולת לבחור, המהותית כל כך לדמוקרטיה. התוצאה אינה הימנעות משיח הערכים, אלא שיח ערכי-לכאורה שמסתיר מאחוריו ריק. ברמה החברתית התוצאה היא מזג רדיקלי ללא אחריות או מורכבות, והעדפה של טכנוקרטיה על פני דמוקרטיה.

מול עמדה זו אציג את החלופה השמרנית. להבנתי חינוך שמרני ישראלי שנעשה כראוי יכול להציע פתרון ארוך טווח לחוסר היציבות החברתית, לפילוג ולאווירה הפוליטית הרדיקלית.

א. קץ החינוך הליברלי

חירות כאידאל של אוטונומיה מוחלטת

במאמרו המפורסם מ־1958 (ראו מאמרו של אלון שלו במדור הביקורת בגיליון זה) הבחין ישעיה ברלין בין "שני מושגים של חירות": חירות שלילית היא היעדרם של מכשולים חיצוניים בפני סוכן הפעולה; כלומר אתה חופשי אם אין מה ומי שעוצרים אותך מלעשות מה שאתה רוצה לעשות. חירות חיובית, לעומת זאת, מתבטאת בשליטה מצידו של הסוכן, כלומר להיות חופשי משמעו לשלוט בגורלך ולפעול למען האינטרסים שלך. המשותף לשתי ההגדרות הוא שהשאלה – האם האדם חופשי? – מקבלת את תשובתה על בסיס יכולתו של האדם "לעשות מה שהוא רוצה



לעשות", או "לפעול למען האינטרסים שלו". אך כיצד אדם בוחר משהו לרצות, מטרות לפעול למענו, אינטרסים לקדם?

ביסודה, בחירה חופשית מבטאת העדפה של משהו אחד על פני דברים אחרים. העדפה של יין על פני קפה, העדפה של שוקולד על פני וניל, או להבדיל, העדפה של ילדיי על פני ילדיהם של אחרים. כלומר החירות דורשת קודם כול להצליח להבחין בין האפשרויות השונות, ואז להצליח לדרג אותן (או לפחות לדרג אחת כעדיפה על פני כל האחרות). והדירוג טעון טעם: סיבה להעדיף אפשרות אחת על פני אחרת.

אם כך נראה שתנאי יסודי לחירות הוא קיומם של טעמים. באחד מהדיאלוגים המפורסמים של אפלטון, סוקרטס שואל את בן שיחו אוטיפרון, "האם אהובה (על האלים) היא החסידות מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה, על כן היא חסידות?". רצה לומר: האם הטוב הוא טוב מפני שהאל רוצה בו, או שמא האל רוצה בו מפני שהוא טוב? או במילים אחרות, האם הרצון של האל יכול לכוון טעמים ובכך לקדום להם, או שבהכרח הטעמים קודמים לרצון? בסוף המאה ה-17 השיב על כך הפילוסוף והמתמטיקאי גוטפריד וילהלם לייבניץ: "היכן יימצא צדקו וחוכמתו אם אין אלא איזה כוח עריץ, אם הרצון בא במקום התבונה, ואם מה שהוא לטעמו של החזק ביותר הריהו, מכוח זה, הצודק – כפי שעולה מהגדרתה של הרודנות?".³ כלומר, אפילו במקרה של האל הבחירה היא עריצותו של הרצון. ודאי שבמקרה האנושי, הרצון או ההעדפה חייבים לנבוע מטעמים כלשהם כדי להיות בני הצדקה.

הוגי הנאורות, שהאדירו את ערך החירות, הצביעו על התבונה האישית כמקור הסמכות הלגיטימי היחיד שיכול לספק טעמים מוצדקים. בלט ביניהם עמנואל קאנט, שבין תרומותיו הרבות לעולם הרעיונות נמצאת אחת ההגדרות המוצלחות ביותר לאידאל הנאורות. במאמר הקצר והמפורסם "נאורות מהי?" (1784) כתב קאנט: "הנאורות היא יציאתו של האדם ממצב חוסר הבגרות שהביא על עצמו. חוסר בגרות משמעו חוסר היכולת להשתמש בשכל בלא הנחיה של אחר".⁴ מציטוט זה עולה שמהלך ההתבגרות הוא תהליך של אינדיווידואליזציה, שבו התלות של האדם בסובביו מתבטלת והוא מגבש עצמיות שאמורה לבדה להספיק לחייו הבוגרים – לפחות לצרכיו האינטלקטואליים. בתוך העצמיות הזאת, המורכבת מחלקים רבים, מצביע קאנט על מקור סמכות אחד – השכל. דוגמה מובהקת לכך ניתן לראות באתיקה שלו, שלפיה האדם לבדו, באמצעות שימוש בתבונתו, מסוגל להגיע (ואף הכרחי שיגיע) לצו הקטגורי, כלומר לחוק המוסרי האוניברסלי.

גם בהגותו של רוסו מקור הסמכות נובע מהאדם עצמו, ובהיותו אזרח – הסמכות נובעת משכלו. האדם על פי רוסו "טוב מנעוריו", הוא נולד עם אהבה עצמית טבעית וברירה, וזו מולידה גם אמפתיה כלפי האחר. מה שהורס את האדם אינו האנוכיות הטבעית שלו, אלא החברה ומנהגיה: "האדם נולד חופשי ובכל מקום אסור הוא באזיקים".⁵ מתוך תפיסה זו פיתח רוסו את תאוריית האמנה החברתית: הדבר

היחיד היכול להצדיק את כוחה של המדינה הוא היותה ביטוי לרצון הכללי, כלומר לרצונם של הפרטים בתפקידם כאזרחים. האזרחות עושה באדם טרנספורמציה, הצדק מחליף את היצר, החובה והזכות מחליפות את התשוקות, ובהיותו אזרח "מתחיל האדם, שעד אותה שעה היה שם לב רק לעצמו, להרגיש הכרח לפעול על פי עקרונות אחרים ולהימלך בשכלו קודם שיטה אוזן לנטייתו".⁶ כלומר גם לדידו של רוסו, האזרח הוא מי שפועל על פי שכלו, וכך יכול לדעת בתבונתו את הרצון הכללי.

לסיכום, לפי הוגי הנאורות מקור הסמכות המוסרית והפוליטית הוא בתבונה האנושית של הפרט הבוגר. הפרט ער לקיומו של הזולת ומתחשב בו, אך תבונתו האישית היא לו הסמכות העליונה והיחידה לענייני מוסר ופוליטיקה, שכן ביכולתה לחשוף את הטוב האמיתי, את המוסרי והנכון. היום קשה לטעון בעד סמכותה של התבונה, בין השאר (ובצדק חלקי לפחות) בשל ההתפתחויות ההיסטוריות המיוחסות לתקופת הנאורות, מתקופת הטרור שאלה הובילה המהפכה הצרפתית ועד למחנות ההשמדה והגולאגים של המאה ה־20. גם הטענה שהשכל האנושי של הפרט מסוגל להשיג בעצמו כראוי את ערכי המוסר המוחלטים והנכונים כמעט אינה נשמעת ברצינות במחוזותינו, ובחלק ב' אנסה להסביר מדוע. ובכל זאת רעיון החירות נותר עמוד התווך של התרבות הליברלית, ואיתו השאיפה לאוטונומיה ועצמאות כמעט מוחלטת.

ובכל זאת הותירה בנו תקופת הנאורות חותם שעדיין לא נמחה: האדרת העצמי כמקור הסמכות הבלעדי למדינה ולמוסר, והתבונה האינדיבידואלית כמכשיר היחיד לגילוי הטוב. ניתן לראות את התפיסה הרווחת הזאת במחלקות הפילוסופיה, שמלמדות שחשיבה אתית חייבת להיות בחירה בין שתי חלופות בלעדיות כמעט, תועלתנות או נאו־קנטיאניות. שתי הגישות שונות מאוד בצורת החשיבה שלהן ובמסקנותיהן, אך שתיהן מתבססות על ההנחה שהאדם היחיד יכול לגלות בתבונתו את המעשה המוסרי והנכון מבלי להסתמך על שום הנחות מקדימות או על "דעות קדומות" חברתיות.⁷ תפיסה זו פרצה זה מכבר את גבולות האקדמיה, ונהפכה להנחה מקדימה בכל דיון המתיימר להציג עמדות מוסריות או פוליטיות מוצדקות.

החינוך לאזרחות בחברה הליברלית נבנה על יסודות אלה בדיוק. חינוך זה מדגיש את אחריותו של היחיד לפעול למען שינוי. השינוי החברתי מתרחש כאשר הפרט לוקח אחריות, מתבגר, מפעיל את השכל שלו ובוחר לפעול נכון. אך על השאלה מהו הטוב, או מה ראוי לעשות, כמעט לא מתקיים דיון. זו הרי לא אמורה להיות שאלה שניתן ללמד. לפי רעיון הנאורות, הטוב מסתתר בתוך כל אחד מאיתנו וכדי לאתר אותו כל אחד צריך רק לחשוב טוב ובכנות ולגלות אותו. מי שרוצה להיות ערכי או מוסרי צריך להבין בעצמו מה נכון, ולקדם זאת. איש אינו יכול להכתיב לו מלמעלה, או מבחוץ, את המעשה הנכון.

תפיסה חינוכית זו יכולה להשתמש במילים כמו "אחריות חברתית", "חינוך

לערכים", או פשוט "מנהיגות" כדי לחנך לפעילות ערכית, חברתית או פוליטית. העובדה שהמילים הללו אינן מצביעות על שום תוכן מעשי היא חסרת חשיבות, שכן חלק מההתבגרות המוסרית הוא הגילוי האינדיבידואלי של הטעמים הנכונים, הבחירה באפשרות הטובה ביותר על פיהם, והפעולה על פיה. אלא שבמקביל לתהליכים שתיארת פה, וכתוצאה מחלקם, התרחש בתרבות המערבית ריקון ערכי מהותי, שאינו מאפשר לאינדיבידואל לגלות את הטוב בשום כלי שיש ברשותו. כשאידאל האוטונומיה המוחלטת פוגש באותו ריק מוסרי, הוא נהפך למזג רדיקלי וחסר אחריות המתבטא בפוליטיקה אנטי דמוקרטית. בכך נעסוק עתה.

ריקון הערכים בעידן השוויון

לצד האוטונומיה, התרבות המערבית הציבה בראש סולם הערכים שלה את ערך השוויון. שוויון מציין יחס בין שני דברים שאינם זהים ועם זאת הם דומים במידה מספקת. שוויון יכול להיות בהכנסות, בהזדמנויות, בתנאים, ביחס החברתי ועוד, וניתן למדוד אותו על ידי מספר האנשים, גובה המשכורות, איכות ההישגים ועוד.

התחומים שבהם דיוני השוויון מתקיימים בתרבות המערבית הם כמעט אין-סופיים; הן מבחינת הערך שמבקשים שיהיה שווה, הן מבחינת המדדים להתקרבותנו לאידאל. לשם דוגמה, אם נמקד את מבטנו רק בשוויון בין המינים ונחשוב על התחומים שבהם מבקשים לחזק אותו, במהרה ניווכח שאין מקום פנוי ממנו: שואפים לשוויון בין נשים וגברים במקומות העבודה, בבתי הספר, במסגרת המשפחתית, בהכנסותיהם של שחקני קולנוע, בהכנסות בכלל, בדמויות ביצירות בדיוניות, במספר הזמרים והזמרות בטקס הלאומי, בקרב מתמטיקאים באקדמיה ובקרב פוליטיקאים בממשלה. נוכל לבצע תרגיל כזה על היבטים רבים ושונים של שוויון ושל שוני. "בלי הבדל דת, גזע ומין", נכתב במגילת העצמאות, ורבים יבקשו להוסיף – ועמדה פוליטית, עדה, מוצא, העדפה מינית ועוד. לא כל אחד יסכים לכל קריטריון, אבל הרעיון ברור: אידאת השוויון אינה מוגבלת מטבעה.

כאשר השוויון אינו מוגבל למטרה ספציפית, הוא הופך לעיקרון אוכל כול. בחברה השוויונית כל הבדל בין בני אדם ייחשב לשרירותי, כלומר ביטוי למזל או חוסר מזל בלבד, או אף לפריז של דיכוי חברתי מכוון, שאינם מוצדקים. כיוון שבני אדם הם אכן שונים, והחברה השוויונית לא יכולה למחוק את ההבדלים האובייקטיביים ביניהם, היא מבקשת למחוק את ההשלכות של ההבדלים הללו. איפה נולדת, האם אתה גבוה או נמוך, גבר או אישה, יהודי או נוצרי – כל אלה מאפיינים שאסור להם ליצור הבדלים בשכר, במעמד, בקבלה לעבודה או במעמד הסוציו-אקונומי. אך החברה השוויונית לא עוצרת שם. במהרה עקרון השוויון שולל גם הבדלים בין תכונות אופי או כישורים כהצדקה לתוצאות שונות. משם קצרה הדרך להיאבק בהבדלים שיוצרים מסלולי חיים שונים, החלטות שונות, ובסופו של דבר בקצה הדרך גם תפיסות עולם שונות. בחירות שונות שלנו אינן יכולות להצדיק את העובדה שאתה משתכר יותר

ממני, למשל, או שאני מופיע בטלוויזיה יותר ממך. כלומר, דבר אינו תלוי בנו. אנו נקלעים להצלחה או לכישלון בידי המזל, הגורל או הכוח.

דוגמה להתפשטות רעיון השוויון ולאחיותו בתת־מודע הקולקטיבי שלנו היא גלגולו של הטיעון הקלוקל המשווה בין חיילינו למחבלים. טענה שנשמעת לרוב אומרת משהו כמו: "אם הייתי נולד בצד השני של הגדר, גם אני הייתי...". אך הטיעון הזה חייב להניח שכל מי שאני, כל מה שחשוב לי, כל מה שבחרתי בחיים, ואפילו תפיסת הטוב והרע שלי, נובעים משרירות הגורל שהכריע שאיולד פה ולא שם – לא מאיזו תכונה אישית או הכרעה מוסרית שכוננו את העצמיות שלי.

מובן שבחיים האמיתיים ההבדלים בין תכונותינו ובחירותינו, והבדלים קטנים הרבה יותר, שרירים וקיימים והשלכותיהם רבות. אך צורת החשיבה השוללת זאת ניטעה בעומק התרבות שלנו, וגם אם אין אנו ערים לה כל העת היא מסרסת את יכולתנו לממש את ערך החירות. יותר מכול, הרעיון שתפיסות הטוב והרע מחולקות בינינו בשרירותיות, מקשה על יכולתנו למלא את האוטונומיה שלנו בתוכן.

כפי שראינו, אידאל החירות האישית הכניס את החשיבה המוסרית פנימה אל תוך התבונה האינדיבידואלית. הכינון העצמי הזה דרש את ביטול הסמכויות המוסריות שהורו לנו מהי האמת, ובראשן ביטול סמכותה של הדת. אך בתקופת הנאורות "הערכים המוסריים האמיתיים" עדיין היוו מדד להשוואה אובייקטיבית בין תפיסות טוב שונות. האידאלים המוסריים הקיימים שמרו על קדושתם, וגם באין אלוהים הם הוצדקו על בסיס השכל והציעו לאדם גאולה של ממש לאורך תקופת החילון הארוכה – כפי שרואים אצל רוסו ואצל קאנט כאחד. כלומר הנאורות עצמה לא ביטאה את שוויון הערכים המוחלט, ובמובנים רבים אפשר לראות אותה כחלק מהעידן הדתי, עידן הישועה.⁸

זה נגמר עם ניצחונה של הפסיכולוגיה. ב־1969 תיאר הסוציולוג פיליפ ריף את העידן שלנו כעידן "הניצחון של התרפויטי", שבו האדם הדתי התחלף באדם הפסיכולוגי. כל הזהויות המחייבות שהציעה הנאורות התבררו כ"אלים כושלים". כך, בעוד האדם הדתי קיבל את משמעותו מערכים עליונים, או לכל הפחות מתכליות קהילתיות שהסתוו לערכים טרנסצנדנטיים והופנמו אצל היחיד על ידי מצפוננו, לאדם הפסיכולוגי אין יותר תכלית קהילתית. תרבות ללא אלים היא תרבות שאיננה יכולה לכפות על הפרט את ערכיה. היא איבדה את הכלים היחידים שלה לפיקוח על דחפים ולכיבוש היצר, את היכולת שלה לייצר מצפון. התוצאה היא שהרע והחטא נעלמו כליל מן העולם, לא משום שאינם עוד אלא משום שביטלנו את ההגדרות שלהם.

"האדם הדתי נולד כדי להיוושע; האדם הפסיכולוגי נולד כדי לבוא על סיפוקו", כותב ריף.⁹ עתה אין לנו עוד אידאל קדוש לשאת אליו עיניים, ומבטנו מופנה בהכרח אל "האדם הממוצע" היצרי, המתפתל באי־נחת בתוך הצווארון המעומלן של התרבות.¹⁰ האדם הממוצע נעשה האידאל החדש, וכבר בתקופתו של ריף זה האדם

שיצירות התרבות עסקו בו. בימינו אותו "אידאל" מציג עצמו לראווה פגום, קנאי, תאוותן, עצל ויצרי בסרטוני הטיקטוק החולפים לנגד עינינו במהירות שיא.

ובמה יוכל האדם הפסיכולוגי להיתלות אם לא בפסיכולוגיזציה בלתי פוסקת ובעיסוק בלתי נלאה בתחושת הרווחה האישית (well-being) כפי שהיא נקראת בשפת מדעי החברה. תחושה שאינה מוגדרת על ידי כל דבר שהוא חיצוני לה, ובכל זאת נחקרת בלי סוף. וכך מתאר זאת ריף:

בינתיים אולי הרחיקו בני האדם לכת, מעבר לאשליה הישנה של טוב ורע, כדי להתמחות סוף סוף, ולא במפתיע, בטכניקות אשר תיקראנה בספר זה "תרפויטיות" – כשדבר אינו עומד על כף המאזניים פרט לתחושה בת־מרון של רווחה אישית. זו האידאה של התקופה, ואדוניה הוא המדע.¹¹

בכך ניתן לראות את התגשמות הנבואה של ק"ס לואיס, שבהרצאתו המפורסמת מ־1944 חזה את "ביטול האדם". ככל שתגדל שליטתו של האדם על הטבע, טען לואיס, כך יאבד האדם את השליטה בעצמו וייוותר הלכה למעשה נתין של טבעו. לואיס הבין שכדי שיישארו טעמים ראויים לבחירות אנושיות, על האדם להחזיק בהצדקות שהן מעבר לתרבות עצמה, מעבר לאדם, שהן בלתי תלויות בו. את הערכים היסודיים הללו כינה "הטאו", ביטוי לאוניברסליות והנצחיות שלהם. ברגע שהאדם מוותר על הטאו לא נותר לו שום מניע שאפשר לטעון באובייקטיביות לעדיפותו על פני מניעים אחרים, והוא נותר עם הטעם היחיד "שמעולם לא התיימר לאובייקטיביות", עריצותו של הרצון השרירותי, "כך אני רוצה, כך אני מצווה".¹²

אם כך, אין זה משנה לאיזה חלק בנפש מועברת הסמכות בעידן הפוסט־דתי, התבונה או הרגש או שילוב בין השניים. כל עוד השאלה אינה איזה חלק בעצמיות מגלה את האמת, אלא איזה חלק יוצר את האמת, חשיבותה של השאלה מתפוגגת מעצמה. ברגע שביטלנו את מקור הסמכות החיצוני, הקדוש, האלוהי, הטרוסצנזנטי, התחלנו תהליך שסופו אולי ידוע מראש: אימננטיות מוחלטת שאינה מסוגלת להצדיק דבר, שמבטלת את האפשרות לשיח רציונלי בין בני אדם, לרצון שאינו שרירותי, להסכמה שאינה נכנעת לשררה.

שיח מוסרי ללא ערכים

כאמור, כדי לממש חירות, חיובית או שלילית, האדם נדרש לגבש העדפה בין אפשרויות; אך כאשר כל האפשרויות שוות אין מדד היכול לבסס העדפה כלשהי. ראינו שהערך המהותי היחידי שלאורו מתחנכים התלמידים, על פי מסמכי משרד החינוך, הוא ערך השוויון, ששם דגש לא על העצמי אלא על האחר ועל היותו שווה ערך. במקביל נדרשים התלמידים לפעול "לטובת שיפור מטרות חברתיות החשובות להם" – אך לא ברור כלל איך צעירים שעקרון השוויון המוחלט חלחל אליהם תרבותית וחינוכית אמורים לממש את חירותם ולבחור מטרה שחשובה

להם. גם אילו השוויון לא היה בולע זה מכבר את הסמכות ההורית ואת הפערים בין התלמידים למורים, לצעירים לא היה על מה להישען בבחירת מטרותיהם, משום שלתרבות השוויון לא יכולה להיות תשובה לשאלה מה הופך מטרה אחת לראויה יותר מאחרת.

בשמים של השוויון המוחלט והחירות רוקנה אפוא התרבות את עצמה מערכים, ובכך נותרה חסרת יכולת שיפוט והערכה, וחסרת טעמים לבחירה ולהעדפה. כל ניסיון לממש את האוטונומיה האישית במצב כזה הוא עקר. בחירה שרירותית לא יכולה להיות ביטוי לאוטונומיה אישית, ובוודאי שלא יכולה להיות ראויה. מה טעם להילחם על "החופש לבחור" כאשר הבחירות כולן שוות? ובכל זאת, כשאריה היסטורית מתקופת הנאורות, נותרה התרבות המערבית עם אידאל האוטונומיה המוחלטת. באין ערכים למלא בהם את החירות, האוטונומיה הפכה לאידאל שהוא קליפה ריקה, המשמר את שפת המוסר מבלי שאפשר יהיה לדבר בה באמת.

הרעיונות הללו מקבלים את ביטויים החינוכי בגישת ה"חינוך למנהיגות", או "חינוך לערכים". מנהיגות היא ערך ריק, אך כזאת היא מבטאת מזג פוליטי מסוים, טמפרמנט אישי המתיימר למסוגלות לתפוס מה ראוי וכיצד ניתן לשנות. רעיון המנהיגות כמו דורש מכולם ליישר קו עם הניטרליות הערכית המדומה, ששמה את הרווחה האישית כמטרה הבלעדית, ושיכולה לדבר על "שותפות מערכת החינוך בתיקון חברתי" מבלי לחוש את הצורך להבהיר איזה תיקון, בשם מה ולאיזה כיוון. כך שיח הערכים הריק משמר את תחושת החירות והאוטונומיה שירשנו מעידן הנאורות, ולצידן את האדרת העצמי כמקור הסמכות הבלעדי למדינה ולמוסר. כל זאת מבלי להידרש למערכות הערכים שליוו את האוטונומיה שאליה שאפו קאנט ורוסו.

איך יבקש האזרח שחונך על תפיסת העולם הזאת לממש את חירותו? הרווחה האישית מציגה עצמה כניטרלית ערכית, והיא מוצדקת על בסיס הרצון האישי של כל אדם. על מי אותו אזרח יטיל את יהבו לביצוע המשימה? לא על הציבור השווה לו, שהרי הוא פועל כמוהו על בסיס אינטרסים אישיים. האזרח יפנה למי שהתמקצע בתחומו, שלמד כיצד להגביר את הרווחה החברתית (המאגדת את הרווחה האישית של כל הפרטים) במרב היעילות. אלה הם הכלכלנים, המשפטנים, הרופאים ואנשי הצבא. הפקידים שהבטחתם היחידה היא שהם עושים את עבודתם באופן אפוליטי, ושגולת הכותרת של משימתם היא היעילות השירותית והשוויונית ולא הערכים או האידאולוגיה.

זוהי המנהיגות בעולם ללא ערכים: יעילותה של התבונה במירוב הרווחה. המנהיג נדרש להתמודד עם הפקקים, לתכנן היטב ערים, להוריד את שיעור החוב־תוצר ולהגביר מדדים כמותיים של רווחה אישית ושוויונית. כך נשמרת האשליה שכולנו שווים, או אפילו זהים; שהרווחה האישית של כל אחד אינה מושפעת מתפיסת הטוב שלו, מהחברה שבה הוא גדל ומהערכים שעליהם חונך. ובמקום שבו כולם

זהים, אין צורך יותר לבחור בפוליטיקאים הטוענים בשם אידאולוגיה. מי צריך שרת תחבורה פוליטית, אנושית, ממוצעת ופגומה? או שר ביטחון קשה עורף וניצי, השוקל על המאזניים אינטרסים פוליטיים מגונים? מי ירצה כשר אוצר פוליטיקאי, המערב בהחלטותיו הכלכליות שיקולים של שימור הקואליציה או ערכים לאומיים פרטיקולריים? מוטב לנו ממשלת מומחים. ברגע שנושיב אותם בשולחן אחד נוכל לנהל פה מדינה מתוקנת.

וכן, מהאזרח שחונך לריק ערכי נחסך הצורך לבחור: חיסכון אדיר בעולם שנעדרים ממנו טעמים להעדפה. דווקא במצב הליברלי כשהוא בקיצוניותו אין שום סיבה לקבל את הסכמת הנשלטים, שהרי הללו מושפעים ממאפייניהם הרעיוניים. לשם מירוב רווחה אין צורך בנבחרים ובדמוקרטיה. מספיקה החלטתו של המומחה.

רעיונות אלה תפסו אחיזה בציבור רחב בישראל, והתקשורת מהדהדת אותם כל העת. שיקולים פוליטיים אינם זוכים לביקורת על טיבם, אלא עצם קיומם עומד כהאשמה נגד הפוליטיקאים המחזיקים בהם. התואר "פוליטי" הפך לשם גנאי שביכולתו לבטל כל דיון, תוך התעלמות ממערך התמריצים הדמוקרטי שמוכוון לקדם דווקא את השיקולים הפוליטיים, בהנחה שהם מבטאים את רצון העם. במקביל מקודם הרעיון האוטופי, לפיו השכל האנושי כבר היה אמור לפתור את כל הרעות כולן ולהביא רווחה אינסופית לציבור.

התוצאה פרדוקסלית: למרות הריק הערכי ברמת התוכן, הזירה הציבורית נשלטת על ידי מזג מהפכני ורדיקלי. במאבקים הציבוריים נזרקות לאוויר דרישות המתעלמות ממורכבותה של המציאות, האווירה חסרת סובלנות לכל פגם ולכל עיכוב, ומילת המפתח היא תמיד "עכשיו". מ"שלוש עכשיו" עד (להבדיל) "החזירו אותם הביתה עכשיו". הבעיות צריכות ויכולות להיפתר באופן אידאלי, לטובת כולם, ומיד.

במקביל ישנן קבוצות שתפיסת הטוב שלהן נותרה חסינה לרדוקציה התועלתנית. הללו לא נכנעו לרודן השוויון, ובעיניהן קידום תפיסות הטוב עליון בחשיבותו על קידום הרווחה האישית של כל אחד מהפרטים. רק הערכים מסוגלים לספק משמעות לחיים, לא מידת הרווחה שיש בהם. תפיסות כאלו בולטות בקרב האוכלוסייה הדתית-לאומית, באוכלוסייה החרדית, וגם באוכלוסייה הערבית והפלסטינית. הן מבכרות את הפוליטי על פני היעיל, מעדיפות חיים "קשים יותר" מנקודת מבטו של הליברל אך בעלי משמעות. בחברה הליברלית עצם קיומן נתפס כגורם מפריע, הזוי ומשיחי (במקרה של הציונות הדתית והחרדיות), או ילדי, חסר אחריות וחסר סוכנות (במקרה הערבי והפלסטיני).

ב. שמרנות כפתרון חינוכי ואזרחי

המצב שתוארתי בחלק הראשון עלול להביא את הקורא לידי ייאוש. כותבים רבים, ביניהם פיליפ ריף, אכן תיארו את הידרדרות התרבות באופן דטרמיניסטי, כתהליך

שמרגע שהונע אינו יכול אלא להגיע לכדי מיצוי. ובכל זאת בחלק זה אבקש להציע שהשמרנות מציבה חלופה לריק הערכי ולמוג הרדיקלי, ושמחלופה זו אפשר לגזור פתרונות בתחום החינוכי ובתחום האזרחי. תחילה אציג בקצרה את העמדה הפרשנית של השמרנות כלפי המציאות, ואראה כיצד היא מתמודדת עם בעיות העומק של העמדה הליברלית-שוויונית. אמשיך ואטען שהיסוד החשוב ביותר לשמרנות הוא החינוך, ושעמדה שמרנית לגבי חינוך יכולה להתאים לקהילות רבות, שכן היא לא טומנת בחובה עמדה פוליטית מסוימת אלא מהווה קרקע מוסרית ואפיסטמולוגית שעליה עמדות פוליטיות שונות יכולות לצמוח.

מהי שמרנות?

אדמונד בֶּרְק נחשב לאבי השמרנות, אך קשה לראות בו "השמרן הראשון". ברק ניסח את התפיסה השמרנית בבהירות ובקוהרנטיות, ובכך אולי הסביר לרבים את מה שהם בעצמם כבר הרגישו.¹³ השמרנות שמציע ברק, טוען יובל לוין, היא דיספוזיציה, מערך תפיסות ודעות הנובע מהנחות פילוסופיות מסוימות.

ההנחה הראשונה של השמרנות, ואולי החשובה ביניהן, נוגעת לטבע האדם: האדם לא דווקא "רע מנעוריו" אבל וודאי שאיננו "טוב מנעוריו". לוין מנסח זאת כ"ציפיות נמוכות" מהפרט; ג'רי מולר – כהכרה באי־השלמות שלו. זו מתבטאת בתלות של האדם בסביבה – ברמה האבולוציונית, הפיזית והרגשית, כמו גם ברמה המוסרית והקוגניטיבית. החברה נדרשת לאדם כדי להצליח לגבש זהות אישית שלמה, כדי להתגבר על יצרים ותשוקות ולממש שאיפות, וכמובן כדי להבין את העולם שסביבו. אי השלמות האנושית, לצד מורכבותה של המציאות, מחייבת צניעות אפיסטמולוגית, כלומר הכרה במוגבלות הידע שלנו, בפרט בתחומי החברה והפוליטיקה. בשל כך יש להכיר באי־כולתו של הפרט להגיע במחשבתו לידי פתרונות שלמים לבעיות חברתיות, לחזות את כל התוצאות של שינויים ולהצליח להתמודד עימן במחשבתו מבעוד מועד.

אי שלמותו של האדם הפרטי מובילה להסתמכות על המוסדות החברתיים. מבחינה מוסרית זוהי תמונה הופכית לזו שהציג רוסו: האדם לא "נולד חופשי", אלא נולד "כבול" ומוגבל בשל טבעו הפגום; והחברה לא "אוסרת אותו באזיקים", אלא מאפשרת לו לממש את הפוטנציאל הטמון בו, ובמובן עמוק לממש את חירותו.

לפיכך, כפי שטוען מולר וכפי שאטען כעת, השמרנות היא מתודולוגיה יותר מכפי שהיא אידאולוגיה. היא מתבססת על אמפיריות, היסטוריות ופראגמטיות. אמפיריות, דהיינו מחויבות ללמידה מהניסיון, לבחינה של עמדות וטענות לנוכח הניסיון ולאו דווקא על פי התבונה הטהורה והעקרונות האוניברסליים שכביכול נובעים ממנה, ואשר מתגלים לא פעם כיחסיים, בהיותם קיימים רק בחלק מהחברות. היסטוריות, משמע הצדקת מוסדות ספציפיים על סמך הניסיון ההיסטורי של חברה מסוימת. יש

לסמוך על השיפוט החברתי, ההדרגתי וארוך הטווח, המתבטא במוסדות החברתיים האורגניים הקיימים, יותר מאשר על שיפוטו של היחיד. קיומם של מוסדות מעיד על קיומן של פונקציות חברתיות שהם ממלאים. מוסד חברתי משקף רק חוויה היסטורית מסוימת ופרטיקולרית, והוא מוצדק בהקשר שבו הוא נוצר, אך לא דווקא בהקשרים אחרים. ולבסוף, העמדה השמרנית הינה פרגמטית – מה שמוביל אותה הוא "מה שעובד", ועל בסיסו יש להתקדם לעבר הטוב האפשרי, ולא הטוב המוחלט. חשוב לפעול לתיקון המגבלות על האושר האנושי והפגמים בחברה, אך השאיפה להעלימם כליל אינה בת השגה.

על פי העמדה השמרנית יש לבצע שינויים מתוך כבוד למסורת, מודעות למוגבלות הידיעה שלנו, וחשש מפני תוצאות בלתי־צפויות. ועל כן: לשנות בהדרגה, כך שאפשר יהיה להתמודד עם ההשלכות ולתקן תוך כדי תנועה. לפיכך השמרנות גם לא יכולה להצביע על כל השינויים הרצויים מראש ולא מתיימרת לספק לחברה תוכנית הפעלה. כל שהיא יכולה לתת הוא מתודת השיפוט. כפי שכתב מולר:

אין ברירה אלא להחליט אילו מוסדות ומסורות היסטוריים יהיו בני קיימא תחת נסיבות משתנות; להחליט כיצד יש להתאים ולעדכן נהגים ומוסדות שעברו בירושה; להחליט לאילו חלקים של המוסדות ראוי להתייחס כעיקר שיש להציל, לעומת הטפל שאפשר להשליך. אפילו בקרב מי שרואים את עצמם כשמרנים, שאלות אלו יניבו, בסופו של דבר, מגוון תשובות.¹⁴

יחסה המורכב של השמרנות ל'אמת'

לפני שאדון באופיו של החינוך השמרני ובטיבו, ארצה לגעת במתח הפנימי שקיים בעמדה השמרנית, הנובע מהמוטיב הרלטיביסטי הטמון בה: ההכרה ביחסיותן של אמיתות הנחשבות לכאורה אוניברסליות, ובהיסטוריות של מוסדות חברתיים. במבט ראשון נדמה שגיישה זו אינה רחוקה מהגישה הליברלית שתאירתי בחלק א', המתכחשת להבדל בין תפיסות שונות של טוב.

במאמרם "שמרנות איננה ליברליזם", אופיר העברי ויורם חזוני הציגו את האפיסטמולוגיה השמרנית ובפרט את מה שהם מכנים "האמפיריציזם ההיסטורי", התפיסה שלפיה "החשיבה שלנו בענייני מדינה ומשפט צריכה להתבסס על מורשת המסורת הלאומית", כסלע המחלוקת בין השמרנות והליברליזם.¹⁵ בעוד הליברליזם נשען על מסורת רציונליסטית המתמקדת בכינון עצמי ובגילוי של עקרונות אוניברסליים ממהלכים תבוניים פרטיים, השמרנות מתבססת על חשיבה קבוצתית, הדרגתית והיסטורית, שעומדת כל העת למבחן המציאות.

"אויבם" המובהק של השמרנים במאה ה־18, לפי העברי וחזוני, היה אבי המסורת הליברלית ומאבות רעיון האמנה החברתית, ג'ון לוק. תורתו המדינית של לוק התחילה מטענות היפותטיות לגבי "מצב הטבע", המצב הטרומ־מדיני, שבו לטענתו

"כל בני האדם מצויים באופן טבעי במצב של חירות וחופש מושלם". מנקודה זו גזר לוק באורח שכלתני את הגותו הפוליטית – במתודה ששימשה השראה להוגי אמנה חברתית מאוחרים יותר, ביניהם ז'אן ז'ק רוסו ובמיוחד, קרוב לזמננו, ג'ון רולס. אך כפי שהוגים שמרנים בני זמנו של לוק שמו לב, יסודות אלה אינם ידועים מן הניסיון, ולמעשה אינם ידועים כלל. "החופש המושלם" ו"השוויון המושלם", אשר מגדירים את מצב הטבע [של לוק], הם צורות אידיאליות שיחסן למציאות האמפירית הוא לגמרי בלתי-ברור", כותבים העברי וחזוני.¹⁶

כאן טמון המתח הפנימי של השמרנות: כיצד ניתן להצדיק תאוריה מדינית כאשר אי אפשר להשוות בין תפיסות טוב שונות הבאות לידי ביטוי בחברות שונות? כאמור, עמדה שוויונית לגבי תפיסות טוב עלולה להידרדר במהירות לריק ערכי. על כן ראוי לדייק את העמדה השמרנית, ולהראות איך היא מבקשת להישמר מפני הסכנה הזאת.

ראשית נזכיר שהשמרנים מציגים מלכתחילה שאיפות מצומצמות יותר מאלו של הליברלים. הם לא מבקשים להגיע לטוב המוחלט אלא לטוב הממשי. לדידם, נשיאת העיניים האינוסופית אל עבר הטוב האידאלי, "האמיתי", רק מסיטה את מבטנו מהמכשולים שניצבים מול פנינו ממש, ולא מאפשרת להתקדם לעבר ה"טוב יותר" הצנוע שבהמשך הדרך. אך אף כי המטרה הצטמצמה, השאלה עומדת בעינה: כיצד נוכל להבחין ב"טוב יותר" אם אנחנו מסתמכים רק על הטוב שהוצג לנו עד כה?

לשמרנות יש שני צדדים: צורה ותוכן, מזג וקאנון. עד כה התייחסתי בעיקר לצורה, למתודה. אך כעת מתברר שהמזג השמרני, שמטרתו בסופו של דבר "לשמר" תוכן מסוים, נמצא במתח עם אותו קאנון שעליו הוא מבקש להגן. המזג הוא פרגמטי אך התוכן הוא מסורתי, מקובע, מוחלט, ולפחות על פניו, מתיימר לבטא איזו אמת יסודית. דמיינו למשל את ההגנה השמרנית על המגדרים הטבעיים. "אישה היא אישה" הם קוראים, כלומר אישה היא מי שנולדה כנקבה, עם סט תכונות ביולוגי של נשים, סט התכונות האמיתי של אישה. האם הטענה הזו מבטאת פרגמטיות, או דווקא הישענות על אידאות מוחלטות? במבט שטחי, הייתי בוחרת באפשרות השנייה. אך בהיעדרם של עקרונות-על, ראוי לתהות מה מצדיק את עמדתו של השמרן. מדוע הוא עומד כחומה בצורה מול ההתקפה על ההגדרות המגדריות, אך לא מגן על הנוהג שלפיו רק גברים יוצאים לעבודה?

זוהי לא בחירה שרירותית. הטעמים לה לרוב קשורים לעקרון הפרגמטיות. גם הספקן העיקש מכולם מגיע לרגע שבו הוא מבין שהספקנות גובה ממנו מחיר כבד יותר ממה שהיא מסוגלת להצדיק. דייוויד יום, בתום הרהוריו הספקניים, או "דמדומי הטירוף הפילוסופיים" כפי שהוא כינה אותם,¹⁷ נוכח לגלות שערכה של הוודאות המוחלטת אינו שווה את המחיר הקיומי שהוא נדרש לשלם עבורה. הספקנות יכולה להיות שוחקת, מתישה, ולעיתים חסרת תועלת. כפי שכתב טוקוויל,

ברור שבלי אמונות משותפות לא תוכל שום חברה לשגשג, וליתר דיוק אין חברות המתקיימות בלעדיהן; שהרי בלי רעיונות משותפים אין פעולה משותפת, ובל פעולה משותפת ייתכן קיומם של בני אדם אבל לא ייתכן כל גוף חברתי. קיומה של חברה, וכל שכן שגשוגה, מחייבים אפוא שאי אלה רעיונות עיקריים יגייסו ויאגדו תמיד את מחשבתם של כל האזרחים; ודבר זה לא יקום ולא יהיה אלא אם כן יבוא כל אחד מהם לשאוב את דעותיו לפעמים מאותו מקור ויאות לקבל מן המוכן אי אלה עניינים שבאמונה. אם אתבונן עכשיו באדם כשהוא לעצמו, הריני מוצא שאי אפשר לו בלי אמונות דוגמטיות, הן כדי לחיות בגפו והן כדי לשתף פעולה עם שכמותו.¹⁸

הרגע שבו הטלת הספק מפסיקה להיות משתלמת לאור ניסיוננו, "הנקודה הפרגמטית" הזאת, היא נקודת "השכל הישר" שממנה המשך שאילת השאלות אינו מסייע אלא רק מערער את יסודות קיומנו: האם השולחן שאני רואה באמת קיים? האם הטוב הוא הבניה חברתית או שהוא ממשות אונטולוגית? מהי אישה? על שאלות כאלה ואחרות השמרן יענה את התשובה הפרגמטית, תשובתו של השכל הישר. השולחן אכן קיים, את הרי שמה עליו את כוס הקפה שלך. הטוב הוא ממשי, הרי את חשה בו בסיטואציות מסוימות באופן מובהק. אישה היא מי שנולדה ככזאת, מה עוד היא יכולה להיות? כל תהייה מעבר לנקודה הזאת היא במקרה הטוב בזבוז זמן. ואם תגיע סיטואציה שבה אחת מהשאלות הללו תדרוש מענה עמוק יותר (למשל במעבדה הבוחנת את הרכבם הפיזיקלי של השולחנות) המציאות והניסיון כבר יחשפו את התשובה בדיוק באותה מתודה.

טיעון פרגמטי כזה מספק הסבר לשאלה מדוע יש לעצור את הטלת הספק, ואולי גם מסביר מדוע נבחרה נקודה אחת לעצור בה על פני נקודה אחרת. אך לא בטוח שהוא מספק הצדקה, או נכון יותר – לא בטוח שההצדקה שלו תספק את כולם.

עמדה אחרת שנחשפת שוב ושוב בכתביהם של הוגים שמרנים היא עמדה בלתי מתחייבת, משתמעת ועדינה, המקבלת על עצמה את הפרדוקס ומכירה גם באמיתותם המוחלטת של עקרונות מסוימים וגם בהיותם תוצר של הבניה חברתית. כך למשל מתייחס ק"ס לואיס ל"טאו", אותם עקרונות מוסריים קדושים שבביטולם מתבטל האדם עצמו. בסוף ספרו מציג לואיס "הוכחות" לכך שעקרונות הטאו הם אכן אוניברסליים ושניתן למוצאם בצורה דומה מאוד בתרבויות רבות. מנגד, במהלך הספר הוא מבהיר שהאדם יכול במו ידיו לבטל את העקרונות הללו, ובכך להעלימם מהעולם. לואיס משחק בעדינות, כמו הוגים שמרנים רבים אחרים, על הגבול שבין אמת אימננטית לבין אמת טרנסצנדנטית. ההצדקה הפרגמטית לכך ברורה. "אמונה דוגמטית בערך אובייקטיבי נחוצה לעצם הרעיון של שלטון שאינו עריצות או ציות שאינו שעבוד".¹⁹ אך רק היכולת להאמין בערכים הללו, על אף הידיעה שהאדם יכול לשנותם או להעלימם, מאפשרת להצדיק אותם.

נקודה נוספת שעולה במתח הזה היא עמדתה של השמרנות כלפי הרווחה האישית. ייתכן שהטיעונים הקשים של לואיס וריף שהצגתי למעלה, נגד פילוסופיה מוסרית שמבוססת רק על רווחה אישית, גרמו למידה מסוימת של הרמת גבות. אם לא על אושרם של האנשים, או על חייהם הטובים, על מה תורת המוסר אמורה לעמוד? השמרנות אינה כופרת בכך. לעומת האורתודוקסיה, המבססת את טיעוניה על עקרונות דתיים ואמיתות מטפיזיות, השמרנות מנסחת את טיעוניה במושגי הנאורות, ובפרט מצדיקה אותם על ידי חיפוש אחר האושר האנושי והרווחה הארצית. מה שמונע מהשמרנות להידרדר לתפיסות מוסר תועלתניות־רציונליסטיות אינו ההתעלמות מהטוב הארצי, אלא הכרה במורכבות החברתית, על השיקולים הרבים שעולים ממנה. אך האם המחויבות לרווחה האישית היא עקרון העל שמבסס את כל הערכים האחרים? נדמה שהשמרנים רשאים, ואולי אפילו מוכרחים, להאמין גם בערכים אחרים, חשובים לא פחות, שיכולים לגבור על הרווחה במקרים שונים.

כאמור, במקרים מסוימים קריאה בכתבים שמרניים תעלה את התחושה שהמוסדות חושפים בשרירותם ההיסטורית עקרונות אמיתיים ואוניברסליים, ובמקרים אחרים ישתמע שלא מדובר אלא במנהגים אנושיים שהוטמעו היטב במצפון האנושי. הפילוסוף הילרי פטנאם, שלא הגדיר עצמו כשמרן כלל אך חבר למסורת הפרגמטית, הסביר את עמדת הביניים הזו בצורה מאירת עיניים בספר שכתב על הפילוסופיה היהודית:

אינני חושב שהמציאות היא אידיאל מביחנה מוסרית: המציאות, כפי שראה דיואי, מציבה בפנינו תביעות. ייתכן שערכים נוצרים בידי בני אדם ותרבויות אנושיות, אבל בעיניי הם נוצרים בתגובה לתביעות שלא אנחנו יוצרים. המציאות היא זו שקובעת אם התגובות שלנו הולמות או לא.²⁰

כלומר, החיבור בין האידיאל והמציאות הוא חיבור עדין, הדורש מעבר חוזר ונשנה בין מה שאנו מכוננים בתרבות ובחברה, לבין מה שאנו מגלים על אודות העולם. אולי לא בלי סיבה הדברים של פטנאם נכתבו דווקא בהקשר היהודי, שמציע פילוסופיה ייחודית ולעיתים פרדוקסלית בנוגע לחיבור שבין האידיאל לבין המציאות. להלן אציע שהחינוך השמרני מתאים לחברה הישראלית דווקא משום שהיא מסוגלת להחזיק במיתר הזה מתוח. במתח שנוצר בין אמת לבין הבניה, בין אמונה דוגמטית לבין ספקנות מודרנית, החברה הישראלית נעה בין הקצוות מבלי להכריע, וכפי שמציגה העמדה השמרנית זו אולי האומנות כולה.

ואכן, ראויה פה גם מילת אזהרה: תפיסה שמרנית שתבקש להיות חילונית למשעי, כלומר שתסרב להחזיק במתח ותכריע לטובת ויתור על הקדוש ועל האלוהי, תידרדר במהירות לאותה תהום ערכית חסרת גאולה. חינוך שמרני שיחזיק בגישה כזאת ובמקביל יתעקש על חינוך לערכים ספציפיים, על קאנון ספציפי ועל אידאולוגיה, לא יוכל להיות מוצדק. או כפי שכתב לואיס, "החינוך הישן היה סוג של הורשה:

בני אדם העבירו לבני אדם אחרים את תמצית האנושיות", לעומתו חינוך ללא אמונה בערכים שהוא מוריש, בין אם הוא שמרני ובין אם פרוגרסיבי, "לא יהיה אלא תעמולה".²¹

חינוך שמרני בישראל

אם כן, איך ייראה חינוך שמרני וכיצד הוא יסייע באותן בעיות אזרחיות ופוליטיות שמדינת ישראל שקועה בהן עד צוואר? ראשית, דווקא משום שהשמרנות היא דיספוזיציה רגשית, ולא אידאולוגיה סדורה, נדמה שהמוקד שלה צריך להיות החינוך. עמדה פרשנית שמרנית כלפי המציאות היא לא סדרת עקרונות שניתן לשנן וללמוד, אלא דבר שצריך להשיג דרך חינוך איטי ועקבי. מערכת החינוך השמרנית תצטרך להנחיל קודם כול למוֹרְיָה את הנחות המוצא בדבר טבע האדם ומוגבלותו לצד הבנת מורכבותה של החברה האנושית. רק על בסיס עקרונות אלה ניתן יהיה לאמץ באותנטיות את השיטה השמרנית: האמפיריציזם ההיסטורי והפרגמטי.

החינוך השמרני יצטרך לטעת בתלמידיו את התמונה המורכבת של המציאות. רוברט קונקוסט הכריז על שלושה חוקים של הפוליטיקה, והראשון שבהם מורה כי "כל אחד הוא שמרן בעניינים שבהם הוא מבין". ברוחו של כלל זה, חינוך שמרני יבקש לגרום לתלמידים להבין, בפוליטיקה, בכלכלה ובחברה. רק הבנה שבמעשה, ולא בתאוריה, תוכל לגרום לתלמידים לחוש כבר בגיל צעיר כמה קשה לבנות וכמה קל להרוס. נטייה שמרנית כזאת ניתן לפתח מתוך ניסיון של ממש, אך גם מתוך פיתוח החשיבה הביקורתית והפרגמטיות. מורים שלא יסתפקו בתשובות קלות, ספרים שיעממו את התלמידים עם דעות מנוגדות, יוכלו להנביט אצל התלמיד את ההבנה שהידע והאמת אינם קלים כל כך להשגה.

תרומה נוספת שיכולה לתרום השמרנות לחברה האזרחית היא בהטמעת הנטייה לבחור בנרטיב החיובי. לעומת אידאולוגיות שצמחו מתוך המסורת המרקסיסטית של מאבקים מטריאליסטיים בין קבוצות חברתיות, השמרנות מציעה גישה פרשנית אחרת למציאות: הרמנויטיקה של אמון וחסד, לא של חשד. החברה האנושית מוגבלת ביכולותיה ובהצלחותיה, היא מועדת לכישלון ולטעות, והאושר האנושי לעולם לא יהיה בלתי מוגבל – ולפיכך קיומם של פגמים אינו מעיד בהכרח על כוונות זדון. החברה האזרחית אינה משחק סכום אפס: לא כל רווח הוא על חשבוננו של מישו אחר, ולא כל חלש הוא "מוחלש". השמרנות מציעה נרטיב אחר, שלפיו בני אדם פגומים חוברים יחד כמיטב יכולתם לתקן, לשפר ולשנות לטובה.

לשם כך על החינוך השמרני לבסס את השותפות האזרחית, לדחות נרטיבים מפלגים ולחזק נרטיבים מאחדים. הערכים התרבותיים המשותפים יכולים לעשות זאת, ולשם הנחלתם נדרשת מערכת החינוך לפתח קאנון, גם אם דינמי ומתפתח, שלאורו יחונכו תלמידי ישראל. לשם כך היא תצטרך להכריע ב"בחירת הירושה",

הכרעה שלא יכולה להיות ניטרלית, אלא היא בהכרח אידאולוגית וערכית. אך זהו היתרון הגדול של העמדה. החינוך השמרני לא נכנע לרודן השוויון ולפיכך הוא מסוגל להעמיד סדר עדיפויות ערכי ולחנך לאורו.

כאשר ייכנסו למערכת ערכים מהותיים, בעלי תוכן, מערכת החינוך לא תזדקק יותר לקליפתה הריקה של ה"מנהיגות" או "המעורבות החברתית". בלי לדרג תרבויות או לטעון לעליונות מוחלטת, השמרנות מסוגלת להצדיק את הערכים הפרטיקולריים של התרבות ואת המוסדות שקבוצה לאומית פיתחה ושימרה במהלך ההיסטוריה.

על הצורך להנחיל את הקאנון הרפובליקני הקלאסי לישראל כבר נכתב,²² אך לא בטוח שדווקא קאנון כזה יוכל לאחד סביבו תלמידים ישראלים בימינו. על מערכת החינוך לפתח קאנון חדש-ישן, שישאב את השראתו משלל מקורות התרבות שלנו, היהודית, הישראלית וגם המערבית והגלובלית, ויבטא את הערכים והאופי הלאומיים שלנו כמו גם את המידות שהחברה האזרחית מבקשת לטפח. חינוך ציוני ויהודי זה לא מנסה להחביא את תרבותו מאחורי ניטרליות ערכית ולא מבקש להיטמע ולהימחק בתוך מערכת חינוך גלובלית ומערבית. זהו חינוך המספק לתלמידיו גאווה לאומית: תחושת זהות חברתית שאינה שאובה מעליונות על האחר, אך אינה מבקשת להתבטל בפניו. ממש כמו הזהות האישית והאהבה העצמית, שאינן ראויות לגנאי אלא נושאות בחובן יתרונות גדולים לפרט ולחברה, כך יש להתייחס גם לזהות התרבותית שלנו.

חינוך כזה גם לא יתיימר לאפשר לתלמידיו חירות מוחלטת שמשמעה מחיקת הגבולות, מתוך הבנה שהחירות יכולה להיות מושגת רק בתוך מסגרת של משמעות. מסגרת תרבותית מספקת משמעות למושגים, לטענות, לטקסים ולערכים. כל פיסת משמעות כזאת היא גבול, אך גבולות אלה מהווים תנאים הכרחיים לפיתוח הזהות האישית והיצירתיות, לפיתוח טעמים לבחירה ולמימוש החירות האישית והאזרחית.²³

חינוך כזה יוכל לעצב אזרחים המסוגלים להסתכל על הצלחותיהם של המוסדות ולא רק על כישלונותיהם. הוא ייטע בהם את הנטייה לזהירות, את הרתיעה מפני הרס מה שאינו מקולקל, וכן את הנטייה לפרגמטיות מתוך התמקדות באפשרי ולא באידיאלי. חינוך כזה יוכל להוות תרופה לנטייה לרדיקליות המקודמת כיום, ויחזק את האמונה בדמוקרטיה ובשלטון הרוב על פני שלטונם של המעטים והמומחים.

כפי שהראיתי, באופן פרדוקסלי, דווקא העמדה הליברלית המתחילה בטענה בעד עקרונות מוחלטים, בראשם החירות והשוויון המושלמים, קורסת לתהום של תוהו ערכי. לעומתה, דווקא העמדה השמרנית, שבמפורש מגנה על התלות בהקשר ועל הלוקאליות, ואשר מכריזה בריש גלי על המתח שבין האידיאל לבין המציאות, היא המאפשרת מתוך כך שיח הסכמי ורציונלי המתבסס על ערכים משותפים.

מחשבות לסיכום

ניל פוסטמן, ממבקריה הגדולים של החברה האמריקנית במחצית השנייה של המאה ה-20, ובפרט בתחום חינוך הילדים, כתב על הרוח הרומנטית בקרב אלה הכותבים על חינוך בית ספרי: "יש בנו אמונה שלמרות כמה ממסריה מחלישי הדעת של התרבות עצמה, עדיין אפשר לעשות בבתי הספר משהו שישנה את המשקפיים שדרכם אנו רואים את העולם".²⁴ ואכן גם מאמר זה ניחן בנטייה הרומנטית המדוברת. הוא משקף תקווה שמערכת חינוך ממלכתית-שמרנית תוכל לתרום לתיקון החברה האזרחית בישראל, על אפן ועל חמתן של הרוחות התרבותיות המנשבות פה. ובכל זאת אינני תמימה, ואני לא מאמינה שמערכת החינוך תוכל לעמוד לבדה במערכה. לשמחתי אני לא חושבת שהיא תידרש לכך.

לעומת מדינות רבות באירופה ובארה"ב, בישראל מוצעת אלטרנטיבה אמיתית לתרבות הליברלית של המערב. העמידה המתמידה מול אויבים, פיזיים כמו גם תרבותיים, שימרה בציבור הישראלי מודעות לזהות הלאומית שלו, ומדגישה שוב ושוב את הכרחיותה וחשיבותה של הזהות היהודית. החברה הישראלית ברובה מסרבת להתבטל בפני התרבות הגלובלית ומצליחה לשמור על ערכים מקודשים גם מבלי להחזיק באמונה דתית יוקדת. המתח הפנימי שמאפיין את העמדה השמרנית, ואולי את המצב האנושי הפוסט מודרני, מוחזק פה היטב. קבוצות מיעוט שונות בחברה הישראלית מחזיקות את שני קצותיו של החבל, אך רוב החברה הכללית שאליה מערכת החינוך הממלכתית פונה, מתנהלת בתוך המתח הזה, במסורתיות מודרנית ודינמית שאינה בוחרת צד. המשפחה, הלאום והמסורת, ולצידם החירות, השוויון והדמוקרטיה, לא איבדו מזוהרם. הדבר ניכר ביתר שאת בשנים הקשות האחרונות, כשציבור גדול חש שמלחמה זו שנכפתה עליו אינה מלחמה בין נרטיבים שווים, אלא מלחמה בין טוב לרע, בין קדושת החיים לתשוקת המוות.

"בתי ספר, אפשר לומר, הם מראות של אמונה חברתית, הם מחזירים בדיוק מה שהאזרחים מציבים מולם", כתב פוסטמן. "אולם אין הם מקובעים על מצב אחד. אפשר להסיט אותם מעלה, מטה ולצדדים, כך שבזמנים שונים ובנקודות מפגש שונות ישקפו דבר אחד ולא אחר".²⁵ כולי תקווה שעמדות נפשיות אלה, השזורות מעצמן ברקמה הישראלית, ימצאו את דרכן גם למערכת החינוך שלנו, השקועה עד צווארה במשבר זהותי, שאדוותיו נישאות לכל עבר. ביכולתן, רוצה לומר ביכולתנו, להסיט את כיוונה של המראה.

- 1 משה כמובן הדגים לעולם איך נראה מנהיג מוצלח שאינו אוהב כוח ושררה, אך זאת דווקא משום שהוא לא "ביקש להנהיג", אלא התחנן שלא לקבל את התפקיד. נדמה שהוא לא היה קהל היעד של תוכניות "מנהיגים צעירים" למיניהן.
- 2 אברום תומר, "פוסט־ציונות ופוסט מצוינות", השילוח 28, אדריאשון תשפ"ב.
- 3 גוטפריד וילהלם לייבניץ, מאמר מטאפיזי: התכתבות עם ארנו, מגרמנית: אלחנן יקירה, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1998, סעיף 3.
- 4 עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: מהי נאורות?", בתוך מהי נאורות?: מאמרים פוליטיים, מגרמנית: יפתח הלרמן-כרמל, תל אביב: רסלינג, 2009, עמ' 8.
- 5 ז'אן ז'ק רוסו, האמנה החברתית, מצרפתית: עידו בסוק, תל־אביב: רסלינג, 2006, עמ' 9.
- 6 שם, עמ' 31.
- 7 אלסדייר מקינטאירר הציג את החלוקה הזאת ואת ההנחה העומדת בבסיסה במסגרת ביקורתו על הפילוסופיה המוסרית בתרבות המערבית. מקינטאירר, מעבר למידה הטובה, מאנגלית: יונתן לוי, ירושלים: שלם, 2006.
- 8 הוגים רבים ביקרו את יכולתה של הנאורות לעמוד במטרות שהציבה בתחום המוסר. בולט ביניהם הוא מקינטאירר (שם), שטען כי ההידרדרות מרעיון גילוי המוסר באופן עצמאי לרעיון הפוסט־מודרני של המצאת המוסר וריקונו מכל תוכן הייתה בלתי־נגמעת.
- 9 פיליפ ריף, "לקראת תיאוריה של התרבות", תבלת 27, אביב תשס"ז, עמ' 137-138. המאמר לקוח מהמבוא לספרו "ניצחון התרפויטי" שלא תורגם עד כה לעברית.
- 10 שם, עמ' 126.
- 11 שם, עמ' 130.
- 12 ק"ס לואיס, ביטול האדם, או ההרוויים על חינוך, מאנגלית: להד לור, ירושלים: שלם, 2005, עמ' 48.
- 13 Yuval Levin, "Burke and the Nation", The National Conservatism Conference, July 15, 2019
- 14 ג'רי מולר, "מהי מחשבה חברתית ופוליטית שמרנית", מאנגלית: יובל סימניטוב, תרגום פרטי. במקור, הקדמה לאסופת המאמרים בעריכתו, Jerry Z. Muller, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton University, 1997
- 15 יורם חזוני ואופיר העבר, "שמרנות איננה ליברליזם", השילוח 17, כסלו תש"ף.
- 16 שם.
- 17 דייוויד יום, מסכת על טבע האדם, מאנגלית: יפתח בריל, ירושלים: שלם, 2013, עמ' 229.
- 18 אלקסיס דה־טוקוויל, הדמוקרטיה באמריקה, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 446.
- 19 לואיס, ביטול האדם, עמ' 54.
- 20 הילרי פטנאם, פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים: רוונצוויג, בובר, לוינס, ויטנשטיין, מאנגלית: דבי אילון, ירושלים: מאגנס, 2012, עמ' 7.
- 21 לואיס, ביטול האדם, עמ' 16.
- 22 מיטשל ווקלין, "רוח החינוך הקלאסי היהודי", השילוח 37, סיוון תשפ"ד.
- 23 כתב על כך בבמה זו גם אברום תומר, "יצירתיות בחלל חינוכי", שחושף ומבאר את יסודותיו הפילוסופיים של החינוך הפרוגרסיבי. השילוח 14, ניסן תשע"ט.
- 24 ניל פוסטמן, קץ החינוך: הגדרה מחודשת למטרות בית הספר, מאנגלית: אמיר צוקרמן, תל־אביב: ספריית פועלים, תשנ"ח, עמ' 9.
- 25 שם, עמ' 55.

שוויון על גבן של הלוחמות

נדמה שבצה"ל התקדש ערך השוויון במחיר דחיקת הידע המתועד על ההבדלים הפיזיולוגיים בין גברים לנשים. מדיניות ראויה תתחשב, לפני מימוש השוויון המוחלט, בביטחון הלאומי, בזכות לבריאות ובחופש הדת

באפריל האחרון הוציא בג"ץ צו מוחלט המורה לצה"ל לפתוח לנשים בהקדם את האפשרות להתמייין לחיל השריון המתמרח. הצבא, שהצהיר על נכונותו לפתוח את הפיילוט, ציין כי אילוצים מבצעיים של המלחמה מחייבים את דחייתו – אך דעת הרוב (השופטות דפנה ברק־ארז ורות רונן) חייבה לקיים את הפיילוט כבר בנובמבר 2026. השופטת רונן אף הגדילה עשות וקבעה כי גם אם הצבא לא יצליח אופרטיבית לעמוד בסד הזמנים שנקבע בצו, יש חשיבות להוצאתו כאקט חינוכי.¹

עוד לפני מתן הצו, ושוב אחריו, הודיעו ראשי ישיבות ההסדר כי שילוב נשים בשריון המתמרח יביא להפסקת שירות תלמידי ישיבות הסדר בחיל זה, זאת בשל החשש משיבוץ נשים וגברים בטנק יחיד (בין בשגרה ובין במלחמה). בג"ץ הציב את צה"ל במלכוד – האם עליו לוותר על שירות של מאות לוחמים גברים כל שנה (וכמובן על שירות המילואים שלהם) כדי לאפשר למספר זעום של נשים לשרת בשריון? נכון לכתיבת שורות אלו, הרמטכ"ל הגיע להבנות עם רבני ההסדר שלפיהן הפיילוט יהיה נפרד לחלוטין ממסגרת השירות של בני הישיבות, אך לא ברור אם הצבא יצליח לעמוד בהבטחתו לאורך זמן, וקשה להעריך את הירידה הזוחלת במוטיבציה שעלולה להיגרם בעקבות צעדים אלו.

החלטת בג"ץ מסתיימת בקריאה לשילוב נשים גם בכלל יחידות החי"ר המתמרנות, ובצורך לתכנן פיילוטים מתאימים. כלומר, הגשת העתירה הבאה, שתעסוק בחילות נוספים בצבא, היא רק שאלה של זמן.

¹ד"ר שפרה מישלוב היא חוקרת במכון משפטי ארץ, מרצה במכללת הרצוג וכותבת בתחומי הלכה, משפט והיסטוריה.

לטווח הארוך זו עלולה להיות פגיעה קשה בבניין הכוח של צה"ל ובביטחון הלאומי. נראה כי בג"ץ לקח לעצמו את הסמכות לשקול שיקולים מקצועיים-ביטחוניים ועימה סמכות חינוכית לאלף בינה את המתעקשים להתנגד להשתלבות מלאה של נשים ביחידות הלוחמות. אך האם הוא גם מוכן לקחת על עצמו את האחריות לתוצאות החלטתו?

מזה קרוב לשלושים שנה מצויה סוגיית שילוב נשים בתפקידי לחימה בצה"ל בלב שיח ציבורי ומשפטי טעון, המשקף מחלוקת עמוקה באשר למעמדו של ערך השוויון במסגרת מדינה יהודית ודמוקרטית הנתונה לאיום ביטחוני מתמיד. בפסיקתו של בית המשפט העליון, ובראשה בפסק בעניין אליס מילר, עוצבה תפיסה שלפיה השוויון בין המינים הוא עיקרון חוקתי מרכזי, אשר יש בו כדי לעצב מחדש את מדיניות הגיוס והשיבוץ בצבא. במהלך השנים חוקקו גם תיקוני חקיקה המעגנים את חובת הצבא לשלב נשים בכל התפקידים בצבא, למעט אם הדבר נמנע "ממהותו ומאופיו של התפקיד".

כך התקבעה בשיח המשפטי והציבורי פרדיגמה חד-ממדית, הרואה בשוויון ערך על שכמעט ואינו מתיר בחינה מורכבת של שיקולים מתחרים כולל שיקולי ביטחון. מאמר זה מבקש לבחון מחדש פרדיגמה זו. הוא אינו כופר בחשיבותו של השוויון, אך מבקש למקמו בהיררכיה נורמטיבית ההולמת את אופיו הייחודי של השירות הצבאי: שירות כפוי, היררכי ותכליתי, שמטרתו הראשונית והעליונה היא שמירה על ביטחון המדינה ותושביה. מתוך כך תוצע קריאה מחודשת של האיזון הראוי בין ערך הביטחון הלאומי, זכויות יסוד קונקרטיות של המשרתים ועקרון השוויון, תוך הישענות על נתונים מקצועיים.

לוחמות בצה"ל: רקע היסטורי

מעט הקמתה מתמודדת מדינת ישראל עם אתגרים ביטחוניים מרובים וניכרים, על רקע התנגדות מתמשכת ואלימה לקיומה ולשגשוגה. לנוכח מציאות זו נוסד 'צבא ההגנה לישראל', וחוקק חוק שירות הביטחון (תש"ט-1949), אשר קבע גיוס חובה לכלל אזרחי המדינה שמעל גיל 18, כולל נשים. בשל התנגדות הציבור הדתי, החוק לא יושם לגבי נשים שביקשו לא לשרת מטעמי דת. מאוחר יותר עוגן הפטור בחוק (כיום סעיף 40 לחוק שירות הביטחון) למיועדת לשירות ש"טעמים שבמצפון או טעמים שבהכרה דתית מונעים אותה מלשרת בשירות ביטחון" ואשר הצהירה על כך בכתב בפני שופט או דיין בבית דין רבני.²

מעטות הן המדינות המערביות שקיים בהן גיוס חובה, וגם בהן (נורווגיה ושוודיה) אחוזי הגיוס, הן של גברים הן של נשים, נמוכים למדי (בנורווגיה 17% מחייבי הגיוס מתגייסים, בשוודיה, בין 4 ל-8 אחוזים). בארה"ב, שבה הגיוס אינו חובה, נשים מהוות כ-17% מכלל החיילים הסדירים, ו-11.6% מהחיילים ביחידות המבצעיות.³

על רקע זאת, בולט בחריגותו היקף גיוס החובה של נשים בישראל העומד על שיעור של כ-55% מכלל הנשים במחזור הגיוס (לעומת כ-70% גיוס גברים).⁴ על פי נתוני הצבא, נשים מהוות כיום כחמישית מהכוח הלוחם הסדיר.⁵

בעשורים הראשונים לקיומה של המדינה, בדרך כלל לא שובצו נשים במערך הלוחם, אלא מילאו תפקידים אחרים שהוגדרו בתקנות שירות הביטחון (תפקידי אישה בשירות סדיר), תשי"ב-1952, בין השאר בתחומי פקידות, הדרכה, אפסנאות, מודיעין, הנדסה ומדעים מדויקים ועבודה משפטית. דיוני הכנסת סביב חוק שירות הביטחון, שמכווחו הותקנו התקנות, מלמדים שהמחוקקים סברו שצורכי הביטחון משניים להגשמת הייעוד של נשים כאימהות, שגם הוא חיוני להישרדות האומה, וכן שגיוסן לתפקידים כדוגמת מודיעין והדרכה נצרך כדי לאפשר לגברים להתפנות ללחימה עצמה. כן הוכר בכך שבעת חירום, רשימת התפקידים לנשים תוכל להשתנות בהתאם לצורך.⁶ מדיניות זו שיקפה תפיסה שלפיה הגיוס אינו מחייב והותקנה תפקודית מלאה בין גברים לנשים בתוך המסגרת הצבאית הכוללת. ואז הגיעה אליס.

בשנת 1994 ביקשה אליס מילר להתמין לקורס טיס, וכאשר נדחתה בקשתה עתרה לבית המשפט העליון.⁷ פסק הדין הוא רגע מכונן בעיצוב תפיסת היחס בין ערכי היסוד של השיטה המשפטית לבין צורכי הביטחון הלאומי. דרך העיון בדעת הרוב ובדעת המיעוט ניתן להתחקות אחר שתי תפיסות יסוד שונות באשר למדרג הערכים במדינה הנתונה באיום ביטחוני מתמיד.

במסגרת הדיון פרס מפקד חיל האוויר בפני השופטים תמונה מקצועית רחבה: שילוב נשים בקורס הטיס יחייב השקעת משאבים ניכרים בהתאמת תשתיות, מסלולי הכשרה, מערכי לוגיסטיקה ורפואה. משאבים אלה, כך טען, יבואו בהכרח על חשבון צרכים ביטחוניים אחרים. יתר על כן, הועלתה הטענה כי גם לאחר השקעה רבה, קיים סיכוי סביר שההכשרה לא תניב תועלת מבצעית מספקת, בשל קושי צפוי בשירות רציף לאורך שנים – בין היתר על רקע הריונות ולידות – באופן שיפגע ביציבות מצבת כוח האדם וביכולת התכנון המבצעית ארוכת הטווח של החיל.

העמדה שהוצגה מטעם הצבא הייתה אפוא עמדה מקצועית-מערכתית: לא התנגדות עקרונית לשוויון, אלא הערכה של עלות ותועלת ביטחונית. ואולם דעת הרוב בפסק הדין ביטאה רוח אחרת, רוח שגובשה באותן שנים בבית המשפט העליון בהובלת נשיאו דאז, אהרן ברק. תפיסה זו ראתה בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו מקור גם להגנה חוקתית על ערך השוויון, אף שהמחוקק נמנע במתכוון מלעגן בו את הזכות לשוויון באופן מפורש.⁸

כפי שצינתי במאמר אחר,⁹ תפיסתו של השופט ברק על השוויון רואה בו הרבה יותר מעיקרון פרשני. בעיניו זהו ערך יסוד בעל מעמד כמעט מקודש, שפגיעה בו היא



פגיעה בלב-לבה של השיטה החוקתית. מתוך כך, שיקולים תקציביים, תכנוניים ואף מבצעיים הם שיקולים משניים שיש לאזנם מול זכות היסוד.¹⁰

ביטוי מובהק לגישה זו מצוי בדברי השופט אליהו מצא. בהתייחסו לטענות מפקד חיל האוויר בדבר המחיר הביטחוני של התאמת השירות לנשים, הבהיר מצא כי גם אם טענות אלה נכונות או סבירות, אין בהן כדי לגבור על מימוש זכות יסוד. בלשונו:

כשעל הפרק ניצבת תביעה למימוש זכות יסוד – וכזה הוא המקרה שלפנינו – משקלם היחסי של השיקולים התקציביים אינו יכול להיות גדול. שכן: "הרטוריקה של זכויות אדם צריכה להיות מכוסה במציאות המעמידה זכויות אלו בראש סולם העדיפויות הלאומי. הגנה על זכויות אדם עולה כסף, וחברה המכבדת זכויות אדם צריכה להיות נכונה לשאת במעמסה הכספית".¹¹

בהמשך לכך תיאר השופט מצא את הערכות הדרג הצבאי כ"סברות והערכות היפותטיות".¹² יש לשים לב למשמעות המושגית של קביעה זו: הערכה מקצועית של הדרג המופקד על ביטחון המדינה אינה נתפסת עוד כנקודת מוצא המחייבת ריסון שיפוטי, אלא כהשערה שיש לבחון אותה בחשדנות כאשר היא מתנגשת בזכות לשוויון. השופטת טובה שטרסברג-כהן הצטרפה לעמדה זו וחיצקה אותה בניסוח חד וברור:

קשה להגזים בחשיבותו ובמעמדו של עקרון השוויון בכל חברה חופשית דמוקרטית ונאורה. מעמד העל של עקרון השוויון כערך עליון בחברה הישראלית מוצא ביטוי ומקום של כבוד בפסיקה ובספרות המשפטית.

אמנם, השופטת הוסיפה כי "ביטחון ישראל גובר על ערך השוויון", אך סייגה זאת בקביעה כי הדבר נכון "רק אם קיימת ודאות קרובה לפגיעה ממשית ולנזק ממשי לביטחון המדינה".¹³ המשמעות המעשית של מבחן זה היא כי ניתן ליטול סיכון מסוים לביטחון, כל עוד לא הוכחה ודאות קרובה לפגיעה. הנטל להוכיח ודאות זו מוטל על הצבא. כיוון שלא השתכנעה כי מתקיים רף זה, דחתה את עמדתו.

דעת הרוב, אפוא, לא ביטלה את קדימות הביטחון באופן עקרוני, אך יצרה רף הוכחה כה גבוה, עד כי בפועל השוויון תפקד כערך מכריע. בהתאם לכך נקבע כי יש להשקיע משאבים לצמצום השונות בנקודות הפתיחה בין גברים לנשים. השופטת שטרסברג-כהן קבעה כי המחיר התקציבי הוא "סביר" בעיניה: "צה"ל והמדינה על רשויותיה חייבים לשלם מחיר זה, ובלבד שאיננו גבוה מדי ואיננו בלתי סביר, והוא אכן איננו כזה בעינינו".¹⁴ השופטת דורנר הוסיפה כי "מתחייב להחיל בעניין זה את המבחן המחמיר בדבר ודאות קרובה לסכנה חמורה".¹⁵

מנגד ניצבה דעת המיעוט, שבראשה עמד השופט יעקב קדמי, ולה שותף גם השופט צבי טל. גישתם ביקשה להפוך את נקודת המוצא. במדינה המאופיינת במצב חירום

ביטחוני מתמשך, כך נטען, יש לייחס משקל מיוחד להחלטות הדרג המקצועי. בלשונו של השופט קדמי:

לשיטתי, מן הראוי לייחס להחלטות עקרוניות של המופקדים על הביטחון הלאומי, ככל שאלו מתייחסות לצורכי הביטחון ולדרכי השגת רמת הביטחון הראויה, רמת סבירות גבוהה; באופן שהטוענים כנגדה נושאים בנטל שכנוע כבד, השקול כנגד הנטל המוטל על מי שמבקש להפריך חזקה שבדין.¹⁶

קדמי לא שלל בדיקה אמפירית של האפשרות לשלב נשים כטייסות, אך הדגיש כי שיקול הדעת בדבר היקף הניסוי, עיתויו ותנאיו – נתון לגורמי הביטחון. בכך הוא ביקש להגן על עקרון ההפרדה המוסדית ועל מומחיות הצבא. השופט צבי טל הרחיק לכת והצביע על המשמעות התקציבית והמערכתית של ההחלטה. לדבריו,

המציאות היא שתקציב הביטחון הוא סופי ומוגבל. במסגרת המוגבלת של התקציב, כל הוצאה אדירה לטובת ערך השוויון בהכרח באה על חשבון צרכים חיוניים אחרים של הביטחון. ביטחון החיים גם הוא ערך מערכי היסוד (סעיף 4 לחוק יסוד כבוד האדם וחירותו), ובתור שכזה בכוחו לגבור על ערך השוויון.

בדברים אלה ניכרת תפיסה שונה של חוק היסוד: לא הרחבה פרשנית של השוויון, אלא הדגשת הזכות לחיים ולשלמות הגוף כערך יסוד בעל מעמד בכיר. לנוכח דברי הצבא בדבר קשיים תכנוניים ושיבוציים הנובעים ממגבלות רפואיות ייחודיות סבר השופט טל שכאשר אנו עוסקים בביטחון אל לנו להשקיע משאבים בניסיון מלאכותי להשוואה, שכן משמעות הדבר היא הקלת ראש בערך חיי אדם.¹⁷

מאז מתן ההכרעה חלפו עשרות שנים שבהן, בהנחיית בית המשפט, השקיע צה"ל משאבים ניכרים בהתאמת השירות לנשים ביחידות לוחמות רבות נוספות. חיל משמר הגבול החל לגייס נשים כלוחמות זמן קצר לאחר שניתנה הפסיקה; ב־1998 נפתח קורס חובלים בפני נשים; יחידת קרקל בחיל הגבולות הוקמה בשנת 2000 כיחידה מעורבת מלכתחילה; ויחידת עוקץ פתחה את שעריה לנשים בשנת 2003. פיילוט ללוחמות שריון (לא מתמרן) הוקם בשנת 2017, המיונים ליחידות המיוחדות 669 ומטכ"ל נפתחו אף הם בשנה האחרונה, וכאמור על פי הוראת בג"ץ בקרוב עתיד להיפתח פיילוט לנשים לוחמות בשריון המתמרן.

עקרונות לשילוב נשים בצה"ל

שנים רבות חלפו וניסיון מבצעי רב הצטבר. כיום ניתן לבחון באופן אמפירי את היחס בין עלות ההתאמות לבין התועלת המבצעית, וכן את השלכות השילוב על כשירותן ובריאותן של המשרתות. אך בטרם נידרש לכך ראוי לשרטט תחילה את המסגרת המושגית. עניין לנו כאן בשאלת מדרג הערכים במדינה יהודית ודמוקרטית המפעילה מנגנון של גיוס חובה.

גיוס חובה במדינה דמוקרטית הוא חריג נורמטיבי עמוק. בניגוד לכל מסגרת אזרחית אחרת, השירות הצבאי מתקיים במסגרת היררכית ונוקשה, שבה חירותו האישית של החייל מצטמצמת מאוד. החייל מחויב לציית לפקודות, אינו רשאי לפרוש מן השירות כרצונו, ולעיתים נדרש לסכן את בריאותו ואף את חייו. מדובר במערכת כפויה מטבעה, הנשענת על משמעת ועל נכונות להקרבה.

ההצדקה היחידה ליצירת מציאות זו היא ההכרח העליון להגן על מדינת ישראל ותושביה. משכך, תכליתו של הצבא היא חד־משמעית: שמירה על הביטחון הלאומי. כל סטייה מתכלית זו מחייבת הצדקה כבדה.¹⁸

המחוקק היה מודע לייחודיותו של שירות הביטחון. משום כך נקבע בחוק־יסוד כבוד האדם וחירותו הסדר מיוחד לעניין הגבלת זכויותיהם של אנשי כוחות הביטחון. סעיף 9 לחוק היסוד מבחין בין פסקת ההגבלה הכללית לבין זו החלה על המשרתים בצה"ל, במשטרת ישראל, בשירות בתי הסוהר ובארגוני הביטחון האחרים. בעוד שפסקת ההגבלה הכללית מחייבת עמידה בתנאים מצטברים מחמירים – חוק הולם את ערכיה של מדינת ישראל, תכלית ראויה ומידתיות – סעיף 9 קובע כי הגבלת זכויותיהם של המשרתים תיעשה "לפי חוק ובמידה שאינה עולה על הנדרש ממהותו ומאופיו של השירות".

הבחנה זו משקפת הכרה בכך שהשירות הביטחוני מחייב פגיעה רחבה יותר בזכויות, בשל אופיו הייחודי. אין פירוש הדבר כי זכויותיהם של חיילים נשללות. ההפך הוא הנכון: הן מוגבלות רק במידה הנדרשת "ממהותו ומאופיו של השירות". כלומר, הפגיעה מוצדקת רק אם היא מתחייבת מן התכלית הביטחונית.

עמדה זו הובהרה בפסיקה. השופטת גילה כנפי־שטייניץ עמדה על כך שההשוואה בין שתי פסקאות ההגבלה מחייבת פרשנות ההולמת את אופיו של הצבא כגוף היררכי ונוקשה, הנדרש תדיר להגביל את זכויות משרתיו לשם עמידה במטרותיו. היא הדגישה גם את הקושי המעשי לקבוע בחוק הסמכה מפורשת לפגיעה בכל היבט והיבט של זכויות החייל, בפרט לנוכח הדינמיות והדחיפות של נסיבות ביטחוניות משתנות.¹⁹ דבריה משקפים הכרה בכך שבית המשפט אינו יכול, ואינו אמור, להחליף את שיקול הדעת המקצועי של הדרג הצבאי בכל הכרעה מבצעית.

מה מקומו של ערך השוויון במסגרת זו? זכויות אדם קונקרטיות – כגון חופש הביטוי, חופש הדת או חופש העיסוק – מבטיחות תחום פעולה מוגדר וברור יחסית. לעומתן, ערך השוויון מאופיין ברמת הפשטה גבוהה במיוחד. גבולותיו אינם חד־משמעיים, ויישומו מחייב הפעלת שיקול דעת רחב המושפע מסולם ערכים אישי וחברתי. זו אחת מהסיבות המרכזיות לכך שהמחוקק בחר בידועין שלא לכלול את הזכות לשוויון בחוק־יסוד כבוד האדם וחירותו. ההחלטה שיקפה מחלוקת פוליטית וציבורית עמוקה באשר למעמדו של השוויון, לנוכח ערכים לאומיים ודתיים העשויים להתנגש עמו.

עד להענקת מעמד חוקתי לשוויון באמצעות פרשנות נתפס העיקרון כנורמה כללית או ככלי פרשני, לא כזכות עצמאית.²⁰ לא זו אף זו, בית המשפט העליון אימץ בעשורים האחרונים גישה הרואה בשוויון עקרון יסוד של השיטה, מעין זכות-על. אמנם בפרשת מילר הסכימו שופטי הרוב והמיעוט כאחד כי ביטחון המדינה גובר עקרונית על השוויון, והמחלוקת נגעה להיקף הסיכון הביטחוני שניתן ליטול לשם קידום השוויון. אך בחלוף השנים נדמה כי ההכרה בקדימות העקרונית של הביטחון נשחקת, ובמקרים מסוימים התהפך סדר הדיון: השוויון הוצב כנקודת מוצא, והביטחון כטענה שיש להוכיחה ברף מחמיר. במקרים לא מעטים נקט מודל של איזון אנכי, המדגיש את בכירותו של עקרון השוויון ומעמידו כערך מכריע ביחס לזכויות או אינטרסים אחרים.²¹

יש לציין כי הגישה השיפוטית שהעניקה לשוויון מעמד חוקתי כמעט אבסולוטי באמצעות פרשנות אינה מוסכמת על כלל המשפטנים. כך, למשל, בפרשת פורז נקבע כי גם השוויון הוא עיקרון יחסי ואין להעניק לו תוקף מוחלט בכל מקום שהוא מתנגש בערכים ותכליות ציבוריות חיוניות אחרות.²²

לאור הדברים שצינו לעיל, הגישה הנראית לי מוצדקת וראויה מבחינה חוקתית היא זו: באיזון בין צרכי הביטחון, זכויות אדם המעוגנות בחוקי היסוד, וערך השוויון שאינו מעוגן בו במפורש – יש להעניק בכורה לבחינה ולהכרעה בין שני הראשונים. רק לאחר מכן יש לבחון את פרשנותם לאור עקרון השוויון, ולא להפך.

באילו זכויות אדם מדובר? בראש ובראשונה הזכות היסודית לבריאות. המערכת הצבאית מבוססת על ציות לפקודות, גם בשלב האימונים. חייל אינו רשאי להפסיק אימון מיוזמתו, גם אם הוא חש שהאימון חורג מיכולתו. יתרה מזאת, ההכשרה הצבאית נועדה להביא את החיילים לקצה גבול היכולת, לעיתים במחיר של פציעות, כדי להכניסם לחימה. דווקא משום כך מוטלת על צה"ל חובה כבדה שלא לקבוע תוכנית אימונים הפוגעת בבריאות החיילים אלא כאשר אין לכך חלופה מבחינת צרכי הביטחון. בהקשר של שילוב נשים כלוחמות, יש לבחון בזהירות את ההשלכות הבריאותיות האפשריות ולצמצם את הפגיעה ככל האפשר. הטענה תקפה גם כאשר הנשים מתגייסות לתפקידי לוחמה מרצונן, שכן אין בכך כדי לפטור את המדינה מחובתה להגן על זכויותיהן.

זכות נוספת היא הזכות לכבוד האדם, אשר בשונה מהזכות לשוויון, מעוגנת במפורש בחוק היסוד. פגיעה בכבודו של חייל אסורה, אלא אם מדובר בצורך ביטחוני הכרחי, כגון במסגרת אימון חיוני או מצב לחימה. אין זה ראוי שהצבא ייצור במודע מצבים הפוגעים בכבודם של חיילים או חיילות אם ניתן למנוע זאת באמצעות תכנון מוקדם. תנאי אימון ולחימה קרביים מזמנים לחיילות סיטואציות הפוגעות בכבודן דוגמת עשיית צרכים בתנאי שטח. אין להציב חיילת לאורך זמן בתנאים הפוגעים בכבודה אלא אם אין כל חלופה מבצעית אחרת, וגם אז – מחמת קדימותו של ערך הביטחון

ופיקוח נפש בלבד. חובתו של הצבא היא לצמצם מראש מצבי אי־ברירה, ולא להסתמך עליהם כמדיניות.²³

לכך מצטרפת הזכות לחופש דת ולחופש מדת. השירות הצבאי נועד להגן על המדינה, לא לשמש מסגרת המפעילה לחצים לשינוי אמונתו או אורחות חייו של המשרת. כאשר קיימת הצדקה ביטחונית מובהקת ניתן להגביל זכויות אלה, אך תכנון מערכתי הפוגע בהן ללא כורח ביטחוני אינו מתיישב עם אופייה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. גם בהיבט זה יש לבחון את השלכות שילוב הלוחמות במערך הקרבי.

העובדה שכיום נשים מהוות כחמישית מן הכוח הלוחם בצה"ל אינה מוכיחה כי הצבא אינו יכול לעמוד במשימותיו בלעדיהן. במידה רבה, מציאות זו היא תוצאה של מדיניות גיוס ושיבוץ שננקטה בשנים האחרונות, לצד מיצוי חסר של עתודות כוח אדם במגזרים אחרים. תכנון אחראי וארוך טווח מחייב את צה"ל לבחון מחדש את כלל מקורות כוח האדם העומדים לרשותו, להרחיב את הגיוס ואת מיצוי השירות בקרב אוכלוסיות שאינן משתתפות כיום במידה מספקת, ולעצב את מבנה הכוח בהתאם לצורכי הביטחון הממשיים. במסגרת בחינה זו יש לתת משקל גם לצורכי הדת של המשרתים, לבריאותן של החיילות ולמחירים המבצעיים, הארגוניים והחברתיים הכרוכים בהצבת נשים בתפקידי לחימה. בחינה מקצועית, שקולה ובלתי תלויה בלחצים אידאולוגיים עשויה להוביל לבניית מערך לחימה יעיל ואיתן, שאינו נדרש להתבסס על נשים לוחמות, אלא נשען על מיצוי מאוזן ונכון יותר של כלל עתודות כוח האדם של מדינת ישראל.

קביעת גבולות הפגיעה הביטחונית המצדיקה צמצום של השוויון אינה פשוטה. היא מחייבת הסתמכות על הערכות מקצועיות של הצבא, על נתונים אמפיריים ועל בחינה זהירה של היקף הפגיעה ומשמעותה. דווקא משום כך יש לנהל את הדיון מתוך ריסון שיפוטי ומתוך נכונות להקשיב למומחיות המבצעית ללא הטיה.²⁴

לסיום יש לציין כי ערך השוויון עצמו הוא מושג שניתן לפרש בדרכים שונות. יש המפרשים אותו על בסיס הנחה של זהות אחידה תוך התעלמות מהבדלים מובנים, ביניהם הבדלים ביולוגיים ופיזיולוגיים. אחרים מדברים על שוויון מהותי שמשמעותו הערכת ייחודיותו של כל פרט ופרט על איכויותיו וכשרונותיו, ולא טשטוש הבדלים המהווים חלק ממזי שהוא. הללו יטענו כי אי גיוס נשים לתפקידי לחימה אינו מהווה אפליה או פגיעה בשוויון, אלא הכרה ריאליסטית בשונות הרלוונטית בין נשים לגברים, שמחיר הניסיון לעוקפה עלול להוביל לפגיעה בבריאותן של החיילות ולשחיקה ביעילות המבצעית של צה"ל. כלומר אין זאת שערך הבריאות גובר על ערך השוויון, אלא שמלכתחילה אין כאן כלל פגיעה בשוויון. כדי להבטיח את קידומן המקצועי של נשים אין צורך בחתירה מאולצת לשירות צבאי זהה, אלא בכינון אפיקי הערכה וקידום חליפיים משמעותיים במגזר האזרחי והציבורי, שיאפשרו לכל

אחד ואחת לתרום לחברה מתוך חוזקותיהם הייחודיות, ובכך ליצור חברה מאוזנת ומשגשגת יותר.

המסגרת המושגית שהותוותה כאן תשמש בסיס לדיון המפורט בהשלכות המעשיות של המדיניות הנוהגת, ולבחינת השאלה אם האיזון שנקבע בפסיקה אכן משקף את מדרג הערכים הראוי במדינה יהודית ודמוקרטית.

אידאל השוויון במבחן הכשירות

הניסיון המעשי שהצטבר בשלושת העשורים האחרונים מאפשר לראשונה לבחון כעניין עובדתי אם הכשרת נשים כלוחמות משרתת את הזכות לחיים בביטחון ואת ערך קיומה החזק והעצמאי של מדינת ישראל, או שמא פוגעת בהם. בעקבות העתירות שהוגשו החל משנת 2020, בדרישה של נשים להשתלב גם ביחידות מיוחדות ומובחרות, בשריון המתמך ובחי"ר המתמך, מונה צוות צבאי רב-זרועי לבחון אפשרות זו, והוא הפיק דו"ח מפורט המבוסס, בין השאר, על מעקב של חיל הרפואה החל מראשית שנות האלפיים אחר תהליך שילוב הנשים ביחידות תותחנים, מערך ההגנה האווירית, פיקוד העורף וחי"ר גבולות, בהיבטים פיזיולוגיים ותפקודיים. הדו"ח מבוסס גם על השוואה לתהליכים דומים המתרחשים בצבאות אחרים. הדו"ח המלא לא פורסם לציבור, ונחשף רק בעקבות בקשה לגילוי מידע במסגרת עתירה שהגיש פורום חירות וכבוד האדם באמצעות עו"ד צפנת נורדמן.²⁵

הדו"ח מעלה נתונים ברורים על הבדלים פיזיולוגיים ניכרים בין נשים לגברים המשליכים על אי-התאמת נשים לתפקידי לחימה ביחידות אלו. כך לדוגמה נמצאו פערים ניכרים בין גברים לנשים בפרמטרים של כוח שרירים וסיבולת שריר: מסת השריר בפלג גוף עליון נמוכה בנשים בכ-50% מזו של גברים, ובפלג גוף תחתון בכ-30%. גם בהינתן מסת שריר-שלד זהה בין גברים לנשים, עדיין נצפה פער של עשרות אחוזים בביצועים בזמן נשיאת משקלים. ישנם גם הבדלים במבנה העצמות ובגודלן: שטח החתך של עצם הזרוע בנשים הוא 65-75 אחוז מזו של הגברים, ושל עצם הירך - 85%. מדד חוזק העצם בשוק של נשים נמוך ב-40% בהשוואה לגברים. נמצא כי גם היכולת האירובית הממוצעת של נשים נמוכה מזו של גברים, בשל נפח ריאה וקיבולת חמצן נמוכים יותר, ופער זה אינו ניתן לצמצום מלא באמצעות אימון.

בדו"ח הובאו גם נתונים על השלכות ההבדלים על היקפי הפציעות והנשירה ומכאן על יכולת הפעילות המבצעית: כך לדוגמה, בקרב לוחמות ששירתו בתחילת שנות ה-2000 ועברו הכשרה הדומה לזו של לוחמים ביחידות מתמרנות נרשמו שיעורי פציעות גבוהים במיוחד כתוצאה מ'שימוש יתר' (פציעות בעצם, בגיד או בשריר כתוצאה מהפעלת עומס שאינו תואם את הרקמה), עד כדי עשרות אחוזים מקרב המשרתות (הדו"ח מציג טבלאות מפורטות על פי שנים). הפציעות השפיעו, בין

השאר, על נשירה רפואית של עד כדי 42% מהכשרת חי"ר גבולות (קרקל, ברדלס וכו' – על פי ממצאים מהשנים 2017-2020. אצל גברים נמצא בהכשרות אלו נשר של 48%, אך הוא נבע מטעמים אחרים המושפעים כפי הנראה ממוטיבציה). גם מחקרים שנערכו במסגרת צבא ארה"ב מצאו שהסיכון של נשים לפתח שברי מאמץ גבוה פי 3.6 מזה של גברים.

לאחר שהותאמו תנאי השירות, כולל הורדת רף הדרישות הפיזיות והמשקלים הנישאים (בחי"ר גבולות) ושיפור המענה הרפואי והתזונתי, ירדו שיעורי הפציעות והנשר באופן משמעותי. ובכל זאת שכיחות הפציעות בקרב לוחמות נותרה גבוהה במידה ניכרת מזו שאצל הלוחמים: פי 2-3 בהשוואה לגברים המשרתים באותה יחידה.

בעקבות נתונים אלה ורבים נוספים גיבש הצוות מודל תאורטי חדש לבדיקת היתכנות גיוס נשים לתפקידי לחימה. המודל טרם נוסה ונבדק דיו, ועליו עוד להיבחן במבחן המציאות.

על פי מודל זה הסיק הצוות כי ביחידות חי"ר מתמרנות קיימת היתכנות מוגבלת לשילוב נשים, שכן מדובר באתגר מבצעי גדול מבחינת ורסטיליות וכוח אדם חליפי. הצוות העריך כי ניתן לשלב נשים בתפקידים ספציפיים בלבד, כגון במחלקות מרגמות או ניוד, וזאת בהיקפים מצומצמים של עשרות בודדות בלבד, שכן מספר החיילות בעלות הנתונים הפיזיולוגיים המתאימים לדרישות השטח הוא נמוך. באשר ליחידות מיוחדות ומובחרות, הדו"ח לא המליץ על פתיחת התפקידים לנשים בשלב זה, שכן ההערכה הייתה כי מספר החיילות העשויות לעמוד בתנאי הסף הפיזיולוגיים המורכבים הוא זעום. בתחום השריון המתמך, הצוות מצא היתכנות לשילוב נשים כלוחמות, אך ציין כי השילוב דורש עמידה בתנאי סף פיזיולוגיים וכן בחינה מתמדת של היבטים ארגוניים ומבצעיים ייחודיים ללוחמות שריון. לגבי כלל המקצועות, נקבע כי אפשרות שילוב נשים בהם תלויה בקיומם של תנאי סף פיזיולוגיים, דוגמת גובה ומשקל מינימליים, והקפדה על ליווי, התאמה ובחינה שוטפת של ההתנסות המעשית של המודל התאורטי שייקבע.

כותבי הדו"ח מזהירים כי ללא תנאי סף והתאמות מובנות, המציאות בשטח עלולה להוביל לשיעורי פציעות ונשירה גבוהים, לצד פגיעה ביעילות המבצעית ארוכת הטווח של היחידות. יוער כי ההתאמה והמעקב יצריכו כמובן משאבים רבים, ועשויים בסבירות גבוהה להוביל לתוצאות לא מספקות – גיוס חיילות בודדות בלבד, אם בכלל, וסיכוי רב לנשירתן בהמשך או לשירות מבצעי לא מספק.

למרות מסקנות אלו, המצב בשטח כיום שונה מהמלצות הדרג המקצועי: בעקבות לחץ ציבורי ומשפטי שהופעל סביב העתירות הודיע הרמטכ"ל באפריל 2023 כי החליט על "הרחבה משמעותית של ההתנסויות ביחידות המיוחדות, הן באמצעות ביטול תנאי הסף הפיזיולוגיים (תוך שימוש במודל הפיזיולוגי כנתון תומך החלטה)

ומיון נשים לתפקידים על-פי אמות מידה זהות לאלו החלות על גברים, הן באמצעות פתיחה עתידית של התנסויות לשירות נשים ביחידות מיוחדות נוספות".²⁶

בפסק הדין שבו ניתן הצו המוחלט המחייב את הצבא לפתוח 'פיילוט' שריון מתמרן²⁷ נחשף כי הצבא פועל בהקשר לכך בניגוד להמלצות הצוות הרב תחומי: "כמו כן החליט הרמטכ"ל כי ייפתחו התנסויות בשירות לוחמות ביחידת החילוץ וההצלה של חיל האוויר (יחידה 669), וכן ביחידת ההנדסה למשימות מיוחדות (יהל"ם) – יחידות מיוחדות, אשר ההחלטה לגביהן התקבלה בניגוד לעמדת הצוות המקצועי".

במקום לנוף בצבא על כך שהוא מסכן את המתגייסות ומטיל צל כבד על הכשירות המבצעית שיבא בית המשפט את הצבא על כך שהוא חותר לשוויון הזדמנויות: "הודגש פעם אחר פעם, על-ידי שלושה רמטכ"לים שונים, כי הם רואים בסוגיה זו חשיבות עליונה, מה שהביאם גם לחרוג מהמלצות הצוות המקצועי ולהוסיף עליהן".²⁸

כך שככל הידוע, נכון להיום מתקיימים מיונים זהים לחיילים ולחיילות במסגרת היחידות המיוחדות שנפתחו באופן קבוע או כפיילוט (יחידה 669, יהל"ם, סירת מטכ"ל), אף שהדבר עשוי לגרום נזק למתמיינות, ואף שאין הוא מנבא באופן סביר את יכולתן לשרת ביחידות אלה ביעילות לאורך זמן.

הדו"ח אינו מציג את כלל הנתונים שנאספו ונחקרו עם השנים במסגרת צה"ל וצבאות אחרים, ולכן יש להשלים את התמונה באמצעות מקורות נוספים. במסגרת העתירות לשילוב נשים בתפקידי לחימה הוגשה גם חוות דעתו של פרופ' יובל חלד, שהינו מן החוקרים המובילים בתחום, ושימש בין השנים 2010-2015 מפקד המכון לפיזיולוגיה צבאית בחיל הרפואה והפיזיולוג הראשי של צה"ל (בדרגת סא"ל). חוות דעתו מתבססת על מחקרים שערך בשיתוף גורמים נוספים בצה"ל, באקדמיה ובעולם, וכן על מחקרים שנערכו בצבאות אחרים בהקשרים הפיזיולוגיים והתפקודיים של שילוב נשים בתפקידי לוחמה. מחקריו בתחום זה היו הבסיס לתהליך השילוב של נשים ביחידות שדה גם בצה"ל וגם בצבאות אחרים בעולם.

חוות דעתו של פרופ' חלד מצביעה גם היא על כך שבין גברים לנשים קיים פער פיזיולוגי-תפקודי גדול בתחום הצבאי, פער שאינו ניתן לגישור גם לאחר אימונים והכשרה ממושכת. נקבע כי הפערים ביכולות הפיזיות בין המינים – שכולם היו לטובת הגברים – לא נבעו מהטיות מגדריות, לא מבעיות זהות, לא ממשאבים, לא מאופי ומידת אימונים או משמעת, אלא מסיבה עיקרית אחת ויחידה: מבנה גוף והרכב גוף שונים הנובעים מסיבות ביולוגיות, גנטיות.²⁹ לדוגמה, מחקרים רבים מצביעים על כך שרק נשים מעטות מצליחות לפתח כושר גופני המשתווה לרף הכושר התחתון של החיילים. במחקר שערך הצבא הבריטי נמצא שאצל נשים יש הסתברות של אחת לאלף להצליח להשתוות בכושר גופני אירובי ל-16 האחוזים הנמוכים בקרב החיילים הגברים. זהו נתון שמערער את ההנחה כי מדובר בעניין של

"רצון", "מוטיבציה" או "שוויון הזדמנויות" בלבד. הוא מצביע על פער מבני שאיננו נעלם אף כשמספקים הזדמנות פורמלית ומאמץ אימונים כבד. לכן, הבהיר פרופ' יובל חלד באופן שאינו משתמע לשתי פנים,

הסיכוי שחיילת צעירה, גם עם יכולות גופניות גבוהות, תגיע לכושר הגופני של חייל ממוצע באותה יחידה, שלא לדבר על חייל בעל כישורים פיזיים גבוהים, הוא נמוך מאוד, אם בכלל... ההבדלים אינם רק בממוצע: הנשים החזקות ביותר חלשות, באופן קטגורי, גם מגברים שאינם החזקים ביותר; מהלך פתיחת הליכי המיון וההכשרה ליחידות מיוחדות ומובחרות בפני נשים עלול להסתיים בנשר גבוה ובמספר גדול של חיילות פצועות, וזאת רק כדי לאתר את החיילת או את החיילות הבודדות, אם בכלל, שתעמודנה בעומס הנדרש.

חלד הוסיף והבהיר כי חוות דעתו מתבססת על תנאי השירות ועל אופי ועצימות המיונים וההכשרות הקיימים כיום ביחידות העילית – אך המציאות הקרבית האמיתית עלולה להיות קיצונית הרבה יותר. במילים אחרות: גם אם מצליחים לייצר התאמה תאורטית בתנאי מיון והכשרה, אין בכך כדי להבטיח עמידה בתנאי קרב, שבהם העומס המצטבר, השחיקה והבלתי־צפוי עשויים להיות גבוהים לאין שיעור.

לצד המחקרים והדוחות הרשמיים שהצגנו, ישנן גם עדויות מן השטח. אלוף משנה במילואים עו"ד אלדד פלד, לשעבר מפקד מגל (מערך גיבוי לחימה, האחראי על הכשרת טירונים ומפקדים לרובאי 02), הוא מן הבודדים המתארים בפומבי את התופעות שבהן נתקלו. לדבריו, הוא נאלץ להוריד את סרגל האימונים כדי לצמצם את היקף פציעות השברים של נשים בפיקודו, ומתוך כך החיילות היו מאומנות פחות לביצוע תפקידן. הוא העיד כי ביחידות המעורבות קיימת תפיסה שהן "מגינות על גבולות שלום", ולכן הונמך רף הדרישות והאימונים לחיילים ולחיילות כאחד, אך בפועל במהלך השירות נדרשות היחידות גם לתפקידי לחימה ממשיים לנוכח חדירות ואירועי פח"ע בגזרת יו"ש ועוד.

פלד, הפעיל כיום כעורך דין המייצג חיילים שנפצעו במהלך שירותם, מוסיף נדבך מטריד: לדבריו פנו אליו מאות נשים בגין פציעות בעקבות שירותן הצבאי, וסיפרו לו כי במהלך השירות הן מקבלות פי כמה "פטורים" מאלה שמקבלים חיילים בגין כאבים, פציעות ומחלות – ולכן בפועל הן ממעטות לבצע תפקידים מבצעיים תובעניים. למרות זאת, הן זוכות במהלך שירותן למשכורת הצבאית כמשרתות חוד ולכל הזכויות הנלוות בשחרורן.³⁰

לבסוף נאזין לקול נוסף מן הזירה המקצועית: אלוף־משנה במילואים רז שגיא, ראש עיריית ראש־העין ובעל רקע עשיר ורב שנים בתפקידי פיקוד ומטה ביחידות לוחמות. על בסיס מחקרים שנערכו בארץ ובעולם במהלך השנים, והשוואה לניסיונם של צבאות ארה"ב ואנגליה, מצביע שגיא על נזקים אפשריים נוספים לכשירות היחידות הלוחמות כתוצאה משילוב נשים, מעבר לשאלת הפציעות והורדת רף

המבצעות. הוא מדבר על פגיעה בלכידות היחידה, בין השאר בשל התפתחות יחסים רומנטיים ומיניים ופרימה של "האחוזה הגברית" הנותנת חוסן בתנאי קיצון; על מתחים הנובעים מפערי תפקוד המטילים על החיילים עומס יתר; על שחיקה גבוהה יותר של חיילים בשל האתגר לשרת עם נשים; ועל צורך גובר בטיפול רפואי ובהתאמות – המובילים לחוסר יעילות ולהשקעת משאבים על חשבון המוכנות המבצעית.³¹

הצטברות הנתונים הללו מוליכה למסקנה שאולי אינה נוחה אך דומה שהיא הכרחית: מבחינה פיזית נשים אינן יכולות להשתוות לגברים באופן רחב ושיטתי במרחב הלחימה המתמרנת. מכאן ששיבוץ נשים במערך המתמרן הרגיל – חטיבות חי"ר והנדסה – עלול לפגוע בכשירות היחידות, וממילא לפגוע בביטחון הלאומי. ואם נשוב לפסיקה בעניינה של מילר, הרי שהמחקרים והניסיון מוכיחים בפועל את מה שהשופטים טל וקדמי הצביעו עליו מלכתחילה: קיימת שונות פיזיולוגית רלוונטית בין גברים לנשים בהקשר לשירות הצבאי, אך הצבא, בעידוד בית המשפט ובדחיפת ארגוני הנשים, מתעקש להתעלם משונות זו ומשקיע ללא תכלית משאבים ומאמצים ניכרים לבטל אותה – וזאת ללא הצלחה ובאופן הפוגע בביטחון.

על בריאות, אחריות ורומנטיקה של שוויון

משנבחנה השאלה במישור הכשירות המבצעית והשלכותיה על הביטחון הלאומי, יש לעבור אל ממד נוסף, שאינו יסודי פחות: אחריותה של המדינה לבריאותן של המתגייסות. גם אם נניח לצורך הדיון כי ניתן, באמצעות מיון קפדני ואימונים ממושכים, להכשיר נשים לתפקידי לחימה תובעניים, עדיין עומדת בעינה השאלה אם הדרך לשם, שבה נשים רבות נפגעות בגופן, מוצדקת מבחינה מוסרית ומשפטית. צבא הוא מנגנון כפוי. הוא אינו סדנת הגשמה עצמית, ולא מעבדה חברתית שניתן להפעילה על חשבון גופם של צעירים וצעירות. דווקא משום שהשירות נכפה, חובתה של המדינה לנהוג בזהירות כפולה ומכופלת.

מאמץ פיזי שאינו מותאם לנשים, המוטל עליהן באימונים ובפעילות בשטח, עלול להסב להן פגיעה ארוכת טווח. הנתונים הפיזיולוגיים אינם בגדר דעות קדומות או תפיסות חברתיות. הם עובדות יסוד באנטומיה ובפיזיולוגיה. כאמור, לנשים, ככלל, מסת שריר נמוכה יותר, והדבר משפיע ישירות על היכולת לשאת משאות כבדים לאורך זמן. צפיפות העצם נמוכה יותר, ומכאן חשיפה רבה יותר לשברי מאמץ.

אלדד פלד דיווח כאמור כי מאות חיילות שהתייעצו עימו תיארו תופעות פציעה ונזק. בין השאר, חיילות רבות דווחו על הפסקת המחזור החודשי בזמן השירות בשל תנאי הקיצון הגופניים והנפשיים. המחזור החודשי כרוך בשינויים הורמונליים המשפיעים על השרירים, על המפרקים ועל הערנות והכשירות. במרחב אזרחי, אישה יכולה להתאים לעצמה עומסים ולהקשיב לגופה. בצבא, כאשר האימון

מוכתב, כאשר ההכשרה דוחקת אל הקצה, וכאשר עצירה עצמאית אינה אפשרית, השינוי ההורמונלי הופך מרכיב מבני בסיכון. החיילת נדרשת לבצע את משימותיה גם כאשר הגוף מאותת אחרת.

השפעת העומסים על מערכת הרבייה אינה מסתכמת בכך. עומס משקל ממושך עשוי לפגוע בשרירי קרקעית האגן עד כדי סיכון לצניחת רחם. אומנם הצבא עורך מעקבים רפואיים כדי לצמצם סיכון לעומסים אשר יפגעו לטווח ארוך, אך ראינו כי במשך שנים הוטלו על חיילות עומסים לא מותאמים, וכי הצבא אף נכון לחרוג מההמלצות המקצועיות לצורך ריצוי הלחץ הציבורי והמשפטי – ולכן אין לשלול את החשש לפגיעה אפשרית גם בתחום זה. הטענה "מי שרוצה – שתתגייס" אינה מספיקה כאשר המדינה היא זו שמכוננת מערכת אימונים ומסלולים העלולים לגרום נזק גופני שאינו הפיך.

במישור הפרקטי היומיומי – לעיתים דווקא הפרטים ה"קטנים" הם המדד האמיתי להתאמה. פלד מצביע על כך שתנאי השירות המשותף מאלצים חיילות במקרים רבים "להתאפק", וחלקן אף נמנעות משתייה כדי להימנע מהצורך ללכת לשירותים. התוצאה עלולה להיות חמורה: חיילות מביאות את עצמן להתייבשות מסוכנת ולהתפתחות דלקות, דבר העלול לפגוע במערכת השתן פגיעה ארוכת טווח. אין מדובר בנוחות אלא בבריאות בסיסית, הנפגעת בשל מבנה השירות ותנאי השטח.

אך מעבר לתיאור התופעות, פלד מצביע על בעיה מערכתית נוספת: יש כיום קושי משפטי להוכיח קשר סיבתי בין תנאי השירות לבין הפציעות שנגרמות לחיילות, בשל אי-קיומם של מחקרים מספקים בנושא פגיעות ארוכות טווח של נשים. בהעדר מחקרים על הקשר שבין תנאי השירות לבין הפציעות הנגרמות לחיילות, מתקשות הנפגעות להוכיח כי הפגיעה נגרמה עקב שירותן הצבאי. כך נוצרת פגיעה כפולה: תחילה נגרם הנזק הבריאותי, ולאחר מכן עלולה להישלל ההכרה בו כנזק שנגרם במסגרת השירות. חיילת שנפגעה במהלך שירותה או בעקבותיו עלולה אפוא להיוותר ללא הכרה וללא פיצוי כספי ממשרד הביטחון, לא משום שהפגיעה אינה קשורה לשירות, אלא משום שהמערכת לא דאגה מבעוד מועד להעמיד תשתית מחקרית שתאפשר להוכיח קשר זה.³²

משמעות הדברים היא שגם אם נניח שניתן להכשיר מעט נשים להיות לוחמות במערך המתמך, הדבר כרוך בפגיעה פיזית בנשים רבות לאורך הדרך. אם השוויון מתממש בפועל למיעוט קטן, אך נזק בריאותי משמעותי מתפזר על פני רבות – המודל כולו מצריך בחינה מחדש.

לבסוף, קיים היבט נוסף של סיכון ייחודי לנשים בהקשר לשירות בחזית הלחימה: נשים חשופות יותר מגברים לפגיעות מיניות, וקיים סיכון רב בהיבט זה ואף סיכון להריון אם הן תיפולנה בשבי בידי האויב. בנסיבות המצערות שלאחר 7 באוקטובר ראינו כי איש לא פקפק בנחיצות להקדים ולהוציא את הנשים מן השבי. אם כולנו

מבינים בדיעבד את חומרת הסיכון המיוחד לנשים בשבי, כיצד ניתן להתעלם מראש מן המשמעות של סיכון דומה בהקשרים מבצעיים ומהשלכתו של סיכון זה על ביטחון ישראל בהיבט הרחב יותר?

בין חופש הדת ומציאות השירות המשותף

יש לתת את הדעת למתח עמוק נוסף הנוצר מן השילוב המגדרי במערך הלוחם: הפגיעה בחופש הדת של חיילים. בהקשר של גיוס חובה, פגיעה זו מקבלת משנה תוקף. חייל וחילית אינם "בוחרים" את מסגרת השירות שלהם במובן האזרחי. הם מגויסים. לכן ערך השוויון אינו יכול להצדיק פגיעה בלתי מידתית בחופש הדת של חיילים שגויסו בעל כורחם. ממילא, לא ניתן לכפות שירות מעורב על מי שהדבר מנוגד למצפונם.

שילוב נשים ביחידות לוחמות במשותף עם גברים יוצר חיכוך פיזי גבוה – בתנאים צפופים, לא סטריליים ולעיתים בלתי צפויים. הוא מתנגש עם דרישות הצניעות של ההלכה – איסורי ייחוד, נגיעה, הסתכלות ועוד. הצבא אומנם מקום ציבורי, אך השירות בו אינו מתמצה במפגש חולף במרחב ציבורי. הוא דורש שהות ממושכת בבסיסים ובאזורים מבצעיים. במובנים רבים אלה הופכים ל"רשות הפרט" של החיילים והחיילות. אילוץו של החייל לחיות זמן ממושך בתנאים מאתגרים ממילא, באופן שאינו עולה בקנה אחד עם אורח חייו הדתי ובחירותיו הערכיות, הוא פגיעה קשה באמונות יסוד ובתפיסת הזהות העצמית.

על רקע זה, ראשי ישיבות ההסדר והמכינות – שתלמידיהם מתגייסים בהיקפים גדולים ליחידות לוחמות – התנגדו לשילוב נשים ביחידות אלה ואף קראו לתלמידיהם שלא להתגייס ליחידות שבהן ישולבו נשים. מתוך המתח הזה נוסחה פקודת השירות המשותף, הקובעת בין השאר:

חייל שאוּרַחַח חייו דתי זכאי לבקש להימנע מפעילות משותפת עם בן המין השני – לרבות תורנות שמירה, ניווט ונסיעה ברכב. אם יש חשש סביר למגע גופני, לייחוד או לפעילות בלבוש חשוף נדרש המפקד להיענות לדרישה זו.

בכל יחידה לוחמת מעורבת יתוכנן מסלול ההכשרה והשירות באופן שתינתן לחייל שיבקש זאת – בשל אורח חייו הדתי – לשרת במסגרת מגדרית, ברמת הפלוגה, החל בגיוסו לשירות החובה וכלה בשחרורו ממנו, וכן בשירות המילואים.

חייל שאוּרַחַח חייו דתי זכאי להכשרה במסגרת מגדרית ולהדרכה ממדריך בן מינו בהדרכות שיש בהן חשש למגע גופני, לייחוד או ללבוש חשוף.

הפקודה, על פניה, מבקשת לייצר מנגנון מגן, אך ישנו פער בין הנורמה הכתובה לבין המציאות מבצעית. על פי עדויות מהשטח, כיוון שנשים משולבות בתפקידים רבים במערך הלוחם ותומך הלחימה, צה"ל מתקשה ליישם את פקודת השירות

המשותף בכל הנוגע למתן אפשרות לחיילים דתיים לשרת לפי אמונתם ולהימנע משהות קרובה עם חיילות. הקושי מתעצם בתנאי פעילות מבצעית, ובוודאי בעת מלחמה ממושכת כפי שחוונו בשנים האחרונות. גם אם שובצו חיילים לפי בקשתם במחלקות שאין בהן לוחמות, תנאי הקרב מאלצים לעיתים שהייה משותפת בתנאי קרבה פיזית שאינם עומדים בכללי הצניעות וההרחקה.

כבר בראשית המדינה נקבע העיקרון שלפיו צה"ל יישאר צבא אחד, אך יאפשר לחיילים דתיים לקיים את אורח חייהם במלואו. בן-גוריון אימץ את עמדת הרב שלמה גורן, שהתנגד להקמת מסגרות דתיות נפרדות מחשש לפגיעה באחדות הצבא. הוא הטיל על הרבנות הצבאית את האחריות לקביעת ההנחיות ההלכתיות. יש ליישם עיקרון זה גם על שילוב נשים שיש לו השלכה על אורח החיים הדתי של המשרתים, ולאפשר לרבנות הצבאית לפקח על יישום פקודת השירות המשותף, ואף לקבוע נורמות מחייבות, לפקח על יישומן ובכך לאפשר לחייל מסגרת שירות התואמת את אורח חייו. זאת לרבות אפשרות למעבר למסגרת אחרת בעקבות שינוי דתי במהלך השירות. כך יישמרו יחד חופש הדת, אחדות הצבא ויכולתו למלא את ייעודו.

חשוב להדגיש עוד נקודה. העובדה שחיילים בוגרי ישיבות דתיות ציוניות מתגייסים לצבא על אף הקשיים אינה עדות לכך שהמצב מקובל עליהם הלכתית או אישית. רבים מהם סובלים ומצטערים מאוד על האילוץ לשרת שלא על פי אמונתם, אך מנגד גוברת דבקותם במצווה הגדולה של עזרת ישראל מיד צר, והאמונה בחשיבות ההגנה על מדינת ישראל. מכוח זה הם חושקים שפתיים ומקבלים לעת עתה את המצב – אך ההתנגשות קרבה והולכת.

לתהליך זה יש גם השלכות מבצעיות. בעקבות פקודת השירות המשותף יש יחידות מבצעיות שכמעט לא נותרו בהן חיילי סדיר ומילואים דתיים, כדוגמת התותחנים. כאשר נתח כה גדול מכוח האדם אינו חלק מן הסד"כ, יש להניח שהדבר פוגע בכשירות המבצעית. כך נוצרת תגובת שרשרת: החתירה הבלתי מתפשרת לשוויון מתנגשת עם חופש הדת, והצורך של הצבא לתמוך בין השניים פוגע בסופו של דבר בביטחון.

הלגיטימציה להציג נתוני אמת

עיון בעתירות של השנים האחרונות מלמד כי צה"ל מצוי בעמדת התגוננות מתמדת בפני בג"ץ, הדורש ממנו עמידה בקריטריונים מחמירים של שוויון. מבחינה מוסדית נוצרת כאן דינמיקה בעייתית: הצבא נדרש, מחד גיסא, לעמוד בתפקיד המרכזי שהוטל עליו, שמירה על ביטחון ישראל, ומאידך גיסא הוא נדרש להציג לבית המשפט נתונים המעידים כי הוא עושה כל שביכולתו לעמוד ברף השוויון הנדרש. דינמיקה זו הובילה לעיתים להכרעות אבסורדיות ואף לעיוות הדיון העובדתי.

ראשית, כפי שראינו, צה"ל דחה את המלצות הצוות המקצועי משנת 2021 לצמצום שילוב הלוחמות ביחידות המיוחדות, וזכה על כך לעידוד מבית המשפט העליון. נוסף על כך, במהלך הדיונים על שילוב לוחמות ביחידת יהל"ם הכריז צה"ל על הצלחת הפיילוט עד שהעותרות גילו כי בפועל הוקם מסלול נפרד לנשים, שכן החיילות לא עמדו ברף הנדרש לקבלה ולפעילות מבצעית ביחידה: "תחת פתיחת תפקידי הליבה של היחידה, סילוק פצצות, הוקם מערך נפרד לנשים בלבד מערך של תפקיד ייעודי – שאינו קיים כלל עבור גברים ושאינו חלק ממקצועות הליבה של יהל"ם".³³ לאחרונה פורסם על סיום מסלול של לוחמת בסיירת מטכ"ל, אך אז התברר כי גם היא עברה מסלול הכשרה "ייעודי עבורה".³⁴

בהקשר זה חשוב להזכיר כי בפסק דינה של השופטת כנפי שטייניץ בפרשת החמץ בבסיס צה"ל, כמו גם בשלל פסקי דין נוספים,³⁵ הובהר כי על בית המשפט לנקוט ריסון שיפוטי בעניינים מקצועיים-צבאיים, ולהישען על חוות דעת של הגורמים המקצועיים:

כפי שנפסק לא אחת, בבוא בית המשפט לבקר החלטות מקצועיות של רשויות הצבא בעניינים הנוגעים לאופן ההתנהלות הפנימית בצה"ל, עליו לנקוט מידה רבה של ריסון. זאת, מן הטעם שצה"ל הוא הגוף בעל הידע המקצועי והמומחיות המיוחדת בנושא ההתנהלות הצבאית הנדרשת על מנת לעמוד במשימותיו.³⁶

גישה זו מחייבת תנאים מוסדיים שיאפשרו לגורמי המקצוע לאסוף, לחקור, להציג את נתוני האמת "ללא מורא", ובעיקר – ליישם על פיהם את המדיניות הראויה.

הצורך בהמשך גיבוש נתונים מדידים וברורים וקבלת הכרעות ישימות על פיהם נעשה חיוני שבעתים לנוכח מה שהתברר במהלך המלחמה האחרונה: לצה"ל חסרים עשרות אלפי לוחמים. כיצד מתוכנן להשלים את החוסרים?

מבחינה פרקטית-יישומית, הנוגעת לעמידה ביעדי הביטחון שהם יעדיו המרכזיים של הצבא, שילוב חיילים חרדיים בתפקידי לחימה ייתן, כפי הנראה, ערך מוסף רב פי כמה משילוב נשים בתפקידים אלה. זאת משום שגם לאחר כל ההתאמות וההכשרות שנעשו במהלך השנים, מרבית הנשים אינן מתאימות לתפקידי לחימה, ובכל תרחיש שהוא הן אינן יכולות להוות את עתודות כוח האדם הגדולות הנדרשות לתפקידים אלה. היכן יבחר הצבא להשקיע את מרב המאמצים והאנרגיה? ביצירת התנאים הנדרשים לגיוס חיילים חרדים או בהורדת תנאי הסף לנשים ויצירת פיילוטס חוזרים ונשנים? כיוון שמדובר בכיוונים סותרים, סביר להניח שככל שנשים ישולבו יותר בתפקידי לוחמה כך הדבר יקשה על שילוב של חיילים חרדים ואף ירתיע את החיילים הדתיים שכן מתגייסים כיום. כמובן, הדברים דורשים מחקר ובחינה מעמיקה, רצינית ונטולת פניות שהרי מדובר בעתידנו הביטחוני.

לקראת מדיניות שקולה

ידוע לכול כי החברה הישראלית נתונה במחלוקת עזה בסוגיות זהות, הסובבות בין השאר סביב הזכויות והערכים שנדונו במאמר זה. יש החשים שאי מתן אפשרות לנשים לשרת באופן מלא בכל תפקיד מהווה אפליה בוטה, ומתוך כך פגיעה חמורה בציבור גדול ובאמונתו בחירותו ובמרכזיותו של ערך השוויון. תחושה זו עלולה לפגוע במוטיבציה לשירות ולחבל בחוסן החברתי ובחוסנו של הצבא.³⁷ לעומתם, יש החשים כי שילוב נשים בצבא כפי שהוא מתנהל כיום נעשה מתוך העדפת ערך השוויון על ערך הביטחון ותוך פגיעה קשה בזכויות יסוד של הפרט.

עד היום גברה העמדה הראשונה, וצה"ל, בהובלת בית המשפט, בוחר להשקיע בשילוב נשים גם במחיר פגיעה קרובה לוודאית בצורכי ביטחון חיוניים. מאמר זה ביקש לערער על התפיסה השלטת בשיח הפוליטי, האקדמי והתקשורתי, ולהביא את קולם של מי שרואים את הדברים אחרת.

תמצית הטענה היא שסדר העדיפויות הנכון והצודק הוא: עדיפות עליונה לערך הביטחון; עדיפות שנייה לשמירה על זכויות הפרט, ובכלל זה הזכות לבריאות, הזכות לכבוד והזכות לחופש דת ולחופש מדת; והעדיפות השלישית היא לערך השוויון במקום שבו אינו פוגע בערכים האחרים.

עוד נחוץ ליצור אווירה ציבורית ומשפטית שתאפשר לברר בלי הטיות את השפעות שילוב נשים כלוחמות על ביטחון מדינת ישראל, על ציבור רחב של משרתים, ועל היכולת לגייס לצבא ציבורים רבים נוספים. לשם כך נדרשת נכונות מוסדית של הצבא, של הדרג המדיני ושל בית המשפט לעמוד מול לחצים תרבותיים ולכונן דיון הנשען על נתונים ועל אמת מקצועית ולא על הצגה בררנית של נתונים.

אם כדי לייסד מדיניות אחרת, החיונית למדינת ישראל בעת הזאת, יהיה צורך לבטל את תיקוני החוק שנחקקו בשנת 2000 בלחץ שדולות הנשים והשמאל הרדיקלי – על המחוקק לעשות כן בהקדם האפשרי ולקבוע מפורשות כי צה"ל אמור לפעול בענייני שיבוצים באופן המשרת את הביטחון הלאומי בלבד. אם הדבר לא יתאפשר בשל אילוצים פוליטיים, יש לדרוש מבית המשפט להתייחס בפסיקותיו גם לחלקו השני של התיקון: לא רק לחובה לשבץ נשים בכלל התפקידים, אלא גם לחובה לבחון בכנות וללא הטיה אילו תפקידים אינם מתאימים לנשים מחמת מהותם ואופיים, ולהורות לצבא להחריג תפקידים אלה; זאת ללא הטלת נטל הוכחה ברף בלתי־אפשרי על הצבא, וללא צורך בביצוע פיילוטס עקרים ומיותרים העומדים בניגוד לשכל הישר והממצאים המחקריים, נוגסים בקופת המדינה, ומזיקים לבריאותן של החיילות.

שמיר ושי אספריל (עורכים), **סיפורי משפט**, תל-אביב: עם עובד, 2021, עמ' 152.

8 השופטת דורנר הבהירה בפסק דין מילר, בניגוד לעמדתו של ברק, כי המחוקק לא התכוון לכלול את ערך השוויון בחוק יסוד כבוד האדם, כפי שעולה בבירור מהדיונים לקראת חקיקת החוק – ובכל זאת קבעה שהחוק כולל פגיעה בשוויון שכרוכה עמה השפלה. פסק דין מילר, עמ' 132-133.

9 שפרה מישלוב, "ההודית, דמוקרטית, ולכן מאפשרת הפרדה", **השילוח** 34, אלול תשפ"ג, עמ' 79-80.

10 אהרן ברק, **כבוד האדם: הזכות החוקתית ובנותיה**, נבו: 2014, פרק 24, עמ' 686-688.

11 אהרן ברק, **פרשנות חוקתית**, נבו: תשנ"ד, כרך ג, עמ' 528.

12 השופט מצא, פסק דין מילר, עמ' 113.

13 השופטת שטרסברג-כהן, פסק דין מילר, עמ' 122.

14 שם, עמ' 124.

15 השופטת דורנר, פסק דין מילר, עמ' 141.

16 השופט קדמי, פסק דין מילר, עמ' 117.

17 השופט טל, פסק דין מילר, עמ' 126.

18 על ההכרח של חיילים לוותר על מכלול של חירויות ראו למשל בג"ץ 5000/95 ברטלה נ' הפרקליט הצבאי הראשי, פ"ד מט (5) 64, 75; בג"ץ 6055/95 צמח נ' שר הביטחון, פ"ד נג (5) 241, 272 ועוד.

19 כנפיישטיינג, בג"ץ 8420/21 אלנקוה ואח' נגד צה"ל ואח', עמ' 21-24.

20 ראו על כך בהרחבה אצל יצחק זמיר ומשה סובול, "השוויון בפני החוק", **משפט וממשל** ה, תש"ס, עמ' 165-231.

21 על פי הדוקטרינה שפיתח השופט אהרן ברק בג"ץ 2481/93 דין נ' מפדק מחוז ירושלים, עמ' 474, שישמה על עקרון השוויון באופן בולט בג"ץ מילר האמור.

22 בג"ץ 953/87 אברהם פורז נ' ראש עיריית תל-אביב-יפו, עמ' 309.

23 למשל, אין ליצור מצב בו פרמדיקית נמצאת בנמ"ד עם גברים במשך ימים ארוכים ללא אפשרות לצאת לשירותים, כאשר כל הלוחמים נאלצים לעשות את צוריהם בתוך הנמ"ד. כדי למנוע מצבֵי אין ברידה, יש לתכנן מראש ולהכשיר יותר פרמדיקים מפרמדיקיות, שיוכלו לבצע את המשימה בתנאי קרב קיצוניים.

24 הרב אברהם גיסר והרב עדו רכניץ, "צבא ממלכתי בחברה מגוונת", אתר משפטֵי ארץ.

25 דו"ח הצוות הרב מקצועי נחשף במסגרת בג"ץ 6905/23 – עתירה מטעם פורום חירות וכבוד האדם בישראל

* אני מבקשת להודות לרב ד"ר עדו רכניץ על סיוע רב בהידוק הטיעונים והכתיבה במאמר זה, לעו"ד צפנת נורדמן על שחלקה איתי מסמכים משפטיים, חוות דעת, מידע ונתונים חשובים, ולד"ר אביעד בקשי וד"ר ירון אונגר על קריאת המאמר והידודו. המאמר נכתב במסגרת מחקרֵי 'מכון משפטי ארץ'.

1 עמ' 51 לפסק הדין בבג"ץ 3227/20 קליגר נ' שר הביטחון, שנדון יחד עם בג"ץ 6522/20 פלונית נ' שר הביטחון ובג"ץ 1356/21 לוי אשכנזי נ' שר הביטחון.

2 החוק מונה טעמים נוספים לטעור שעל בסיסם נפטרו משירות אוכלוסיות שונות (לומדי תורה, אורחים ערבים ועוד) ולא כאן המקום להרחיב בכך.

3 בקרב המדינות המערביות, בנוווגיה בלבד גיוס חובה לנשים מיושם בפועל. ישנן מדינות המאפשרות גיוס התנדבותי של נשים לכל התפקידים בצבא, כגון ארה"ב, בריטניה וצרפת, אך שיעור הנשים המתנדבות בכלל ולתפקידי לחימה בחילות היבשה בפרט נותר בהן נמוך בהשוואה לישראל. ראו עידית שפרן גיטלמן, "שילוב נשים ביחידות לחומה בצה"ל", חוות דעת לצוות בראשות האלוף יואל סטריק, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020.

4 מרכז המחקר והמידע של הכנסת, "חייבי גיוס בני 18 ושיעור גיוס לפי קבוצת אוכלוסייה – עדכון", 4.4.2024. יש לציין כי נשים רבות מבקשות ומקבלות פטור מגיוס מטעמי דת על רקע עמדתם ההלכתית של רבנים רבים. ראו הרב שלמה מן הור, "שיתוף נשים במלחמה", **תחומין** ד, תשמ"ג, עמ' 68-78; הרב ש"י זיין, **לאור ההלכה**, המלחמה, פרק ג, תשס"ד, עמ' כד-כו; הרב יעקב אריאל, "לשאלת גיוס בנות לצה"ל", **אמונת עתיד** 105, תשע"ה, עמ' 96-88 ועוד רבים. בכלל האוסרים גיוס נשים: הרב יצחק הרצוג, הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל, הרב יצחק ניסים, הרב עובדיה יוסף, הרב אברהם שפירא, הרב מרדכי אליהו, הרב צבי פסח פרנק, הרב אליעזר ולדברג, הרב משה פיינשטיין ועוד רבים.

5 "תפקידים לבנות", אתר מיט"ב (יחידת המיון, הייעוץ, הטיפול ובניית כוח אדם בצה"ל, האחראית על גיוס, מיון ושיבוץ מועמדים לשירות ביטחון), צה"ל, 4.1.24.

6 דימה זללייב, 1952 – תקנות תפקידי הנשים בצה"ל", מחלקת הייעוץ והחקיקה, הפרקליטות הצבאית, אתר צה"ל.

7 בג"ץ 4541/94 אליס מילר נ' שר הביטחון, פ"ד מט (4), 94 (להלן: פסק דין מילר). אליס מילר יוצגה על ידי עורכות דין משדולת הנשים והאגודה לזכויות האזרח שגרתמו לעניין בעקבות פנייתן של ח"כ נעמי חזן ממפלגת מרצ. עורכת הדין נטע דוי, שייצגה את מילר, סיפרה על ההתלבטות אם לקחת את העתירה, בין השאר לנוכח האג'דה הפמיניסטית המוגזגת לצבא המייצג ערכים של אלימות וכוחנות. ראו "אליס מילר נגד משרד הביטחון: מבט אל מאחורי הקלעים", בתוך איסי רוזן צבי, הילה

- בייצוגה של עו"ד צפנת נורדמן שביקשה להגביל את הגיוס ליחידות לוחמות לשם שמירה על בריאותן. הדו"ח המלא הועבר לעו"ד נורדמן לאחר הגשת בקשה ועתירה בהתאם לחוק גילוי מידע. אני מודה לעו"ד נורדמן שהעבירה לידי את נוסח העתירה והדו"ח המלא.
- 26 בפסק הדין שניתן בעניין השריון המתמרן, עמ' 6.
- 27 שם, עמ' 4.
- 28 שם, עמ' 20.
- 29 חוות דעתו של ד"ר יובל חלד, הכוללת נתונים מקצועיים רבים נוספים מתוך מעקב אחר שילוב נשים בצה"ל וכן בהשוואה לחיילות אחרים, צורפה גם היא לעתירה למתן צו על תנאי לבטל את המיונים ליחידות מובחרות שהוגשה על ידי פורום חירות וכבוד האדם בישראל.
- 30 אלדד פלד, "לוחמות נפצעות בסתר", הסכת קפה שפירא, 15.2.23.
- 31 רו שגיא, **נלחמות בצה"ל**, תל-אביב: קונטנטו דה סמריק, תשע"ד, פרק ג', "לכידות ומורל, שוויון ויעילות", עמ' 35-55. על הפציעות, הורדת סרגל המאמצים, והפערים בתפקוד המבצעי ראו שם, עמ' 169-209.
- 32 פלד, "לוחמות נפצעות בסתר". שמעו גם עדותה של אודליה קדמי, לוחמת בהנדסה קרבית לשעבר, "הצבא השתמש בי כשפנית ניסויים", בהסכת "שומר סף", 7.12.25. לפירוט נוסף של הטיעונים הפיזיים והאידאולוגיים ראו נוח דרומי, **פריחים בקנה: כך אנ'נדות רדיקליות שינו את פניו של צה"ל**, ירושלים: סלע מאיר,
- 2022.
- 33 עמ' 14 לפסק הדין בבג"ץ 3227/20 קליגר נ' שר הביטחון, שנדון יחד עם בג"ץ 6522/20 פלונית נ' שר הביטחון ובג"ץ 1356/21 לוי אשכנזי נ' שר הביטחון.
- 34 "הסתים שלב נוסף בפייולט לשילוב נשים ביחידת סיירת מטכ"ל", אתר צה"ל, 4.6.2026.
- 35 ראו לדוגמה בג"ץ 7139/09 גליר נ' שר הביטחון, פסקאות 31-32; בג"ץ 6798/22 כהן נ' צבא ההגנה לישראל, פסקה 15 ועוד.
- 36 כנפי-שטייניץ, בג"ץ 8420/21 אלנקווה ואח' נגד צה"ל ואח'.
- 37 עמדתו הרשמית של המכון הישראלי לדמוקרטיה, גוף מוביל בקביעת מדיניות בישראל, היא כי "על הצבא לאפשר לחרדים המתגייסים המעוניינים בכך תנאים לשמירה על אורח חייהם החרדי ולספק להם חופש דת בהתאם לאמונתם", אך זאת "מבלי לפגוע בזכותן של אוכלוסיות אחרות למימוש ערכיהן ומבלי לפגוע בהשתלבותן של נשים בתפקידים משמעותיים בצבא". המכון מדגיש כי "מותר לצבא לדרג את הגיוס בהתאם ליכולת הקליטה שלו, אבל שיקול דעת זה צריך להיות סביר, ותוך התחשבות בעקרון השוויון ובצורכי הביטחון". נשים לב כי השוויון הוקדם לצורכי הביטחון. ראו יוחנן פלסנר ושלומית רביצקי טוריפו, 'גיוס חרדים: מה צריך לעשות עכשיו?', 3.7.24, אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שיר ושבר: על ההחמצה בשירת העת

הציבור הישראלי, הנמצא במאבק על חייו, מחפש ביצירה העברית בית לחוויותיו המורכבות: לכאב אבל גם לעמידה, לבנייה, לאחוזה ולגבורה. בשירת הזמן הזה, הכלואה ברובה בחוויית הצעקה, בקושי ימצא את מבוקשו

הפה הישראלי דומה יותר לפצע.

- אורי צבי גרינברג¹

אנחנו חיים בשעה שמידתה גדולה ממידת השפה שבפינו. שעה שמאלצת אותנו לפיכך "לתורה חדשה"², או בעצם, לבניין של שפה חדשה וזהות חדשה. דומה כי אנשים אחרים אנחנו, משונים ממי שהיינו עד לערב המערכה.³ האירועים הקיומיים הפוקדים את החברה הישראלית בעת הזאת – על עוצמת החורבן מחד ותעצומות הנפש מאידך – מציבים לפתחם של היוצרים והכותבים אתגר פואטי ומוסרי חסר תקדים. אך בסיכום ביניים, כיום, נראה כי לנוכח גודל השעה, התגובה המיידית, הרפלקסיבית, של היצירה העברית הייתה בעיקרה מתן פתחון פה למה שאני מבקש לכנות כאן "צעקה".

הצעקה היא אותה התפרצות וולקנית של כאב, אותה פרימה של השפה המבקשת לבטא את הבלתי ניתן לעיכול. היא נוכחת בכיכרות, ברשתות החברתיות וביצירות השירה המתפרסמות, והיא משמשת עדות חיה לשבר העמוק. ככל שהזמן עובר והמלחמה הופכת ממכת־ברק למציאות מתמשכת, מתעוררת שאלה נוקבת: האם הצעקה, כעמדה פואטית דומיננטית, מסוגלת לשאת את משקל האחריות ההיסטורית?

¹ צוריאל אסף הוא משורר ומנהל חינוכי בתנועת השומר החדש. המאמר זכה במקום השני בתחרות סיעור הכתיבה של השילוח לשנת תשפ"ו.

במאמר זה אבקש לטעון כי היצירה העברית בת הזמן, למרות כנותה, נלכדה בתוך "זכות הצעקה" ושכחה את "מידת הצעקה". הצמצום של המרחב הספרותי, ברובו, סביב ייצוגי אבל וחורבן יצר, באופן פרדוקסלי, "החרשה" של צדדים חיוניים אחרים במציאותנו: הגבורה, האחריות והאחידה הקונסטרוקטיבית בחיים. מתוך עיון במקורות מספר משל יעקב פיכמן וס' יזהר, ומתוך התבוננות בחריש הממשי והמטפורי הנערך כעת בשדותינו, אבקש להציע מודל של חריש בהיסוס: כתיבה שאינה מסתפקת בקינה, אלא מבקשת להכשיר את הקרקע לבנייה מחודשת של משמעות וקוממיות רוחנית.

בחברה מחושלת כמו זו שאנו חיים בה, חברה שאיומים של קיטוב מרחפים סביבה, אפשר לנצל קריאות כגון זו שאני מבקש להציע ניצול ביקורתי צר. אין זו כוונתי כאן. אני מניח שקוראים או יוצרים בעלי אוריינטציה ימנית מובהקת עשויים לכלול בביקורת ספרות ימנית טיעונים מהסוג שאנקוט. ביקורת פוליטית צרה (מימין לשמאל ולהפך) כבודה במקומה מונח, אולם האתגר שעליו אני רוצה להצביע הינו כזה שלטעמי נופלים בו מימין כמו משמאל, וכולנו עשויים להתעורר מתוך מודעות אליו. גם מסיבה זו בחרתי להביא קולות וקריאות ביקורתיות שמקורם איננו בתחום הביקורת הימנית. יבואו אחרים וישלימו את הדברים כפי עמדתם ודעתם.⁴

מכונת צעקה מתמשכת

היצירה העברית שפרצה בעקבות משבר פריצת המערכה לא יכלה כמעט אלא להדהד את השבר; אלא שנראה שהדומיננטיות של ה"צעקה" בשירה ובפרוזה בת הזמן כבר אינה רק תוצר של הלם ראשוני. נראה כי היא כבר מסתעפת לכדי אסתטיקה שלמה – אסתטיקה של התהום. שפה זו מתאפיינת בפירוק התחביר הלוגי, בשימוש בדימויים של חורבן וגוף פצוע, ובהצבת הדובר בשיר כעומד חסר אונים מול כוחות היסטוריים דורסניים.

בחינה ביקורתית של המרחב הספרותי חושפת כי הצעקה הפכה מרגע של התפרצות לעמדה קבועה, כמעט טקסית. כאשר השירה מאמצת את הקינה כקול בלעדי, היא מסתכנת באובדן המורכבות. הצעקה, מטבעה, היא חד־ממדית; היא מבקשת תשומת לב, היא מבטאת כאב, אך היא אינה מסוגלת לנהל דיאלוג עם המציאות המשתנה של חברה במלחמה.

בפרויקטים הפואטיים הרבים שצצו בשנתיים וחצי האחרונות – באנתולוגיות כמו גם בפרסומים ברשתות החברתיות – בולטים בעיני צמצום והתכנסות של החוויה הישראלית למושגי האבל והחורבן. הבעיה איננה בעצם קיומה של הצעקה – שהיא תוצאה אלמנטרית של הנפש הפגועה – אלא בהפיכתה לפרדיגמה תרבותית. כאשר היצירה הופכת ל"מכונת צעקה" מתמשכת, היא מאבדת את היכולת להבחין בין יום ללילה, בין תבוסה להתעלות. היא יוצרת מצב שבו הרגש מציף את התודעה עד



שאין מקום למחשבה, לתכנון או לאחריות. זוהי פואטיקה של "קץ הזמן", המניחה כי השבר הוא חזות הכול, ובכך היא גוזרת על הכותב והקורא כאחד פסיביות רגשית מול המציאות.

לביסוס הטענה אערוך מיפוי תמציתי קצר של שתי אסופות שירה משני גיליונות כתבי עת מרכזיים שראו אור ברגעי מפתח בשנתיים אלו, הליקון ומאזנים. בשתי האסופות השתתפתי כמשורר. במקרה של הליקון גם נבחרה ככותרת האסופה שורה מתוך אחד משירי. אין בכוונתי לדון כאן ביצירתי שלי, אך חשוב לי לערוך את חשבון הנפש הפואטי הזה דווקא מתוך מרחבים שבהם נטלתי ועודני שואף ליטול חלק פעיל: לא להכות על חזה חבריי אלא לערוך התבוננות עצמית הנוגעת, לטעמי, גם למעגל יוצרים רחב יותר. משאלתי היא כי מתוך מבט של התעוררות אישית אצליח לנסח תנועה שתהיה בה רלוונטיות גם לחבריי היוצרים, לפחות למי מהם שיזהה בדברים אלה מחשבות או שאלות הנוגעות גם לחשבון נפשו, ולמען היצירה המשותפת בת העת הזו, המעשנת.

שני הגיליונות שאסקור כאן קווי־מפתח מתוכם הם גיליון "המולת המלחמה העירה אותי" של כתב העת הליקון (גיליון 142, חורף תשפ"ד, בעריכת ד"ר נויט בראל) וגיליון "אבודים בחלל" של כתב העת מאזנים של אגודת הסופרים והמשוררים (כרך צט, גיליון 3, אייר תשפ"ה, בעריכת שרי שביט). בשני הגיליונות נמצאת גם פואטיקה אחרת של בורחנות (אסקפיזם) או של תקווה (או לפחות היאחזות), אבל בשני המקרים דומני שהלך הרוח הדומיננטי במובהק הינו של פואטיקת שבר שאני מכנה כאן "צעקה". דבר העורכת של גיליון הליקון נפתח כך:

אולי צריך היה לשתוק. אולי אסור היה לכתוב שירה בעת הזאת. כמו ששלונסקי טען ב־1939, "כשם שאסור לנגן בביתו של אבל, כשם שאסור להדליק אור בעיר נצורה"... בגיליון הזה ביקשנו להתעכב על תחושת ההלם. זהו גיליון הלא ייאמן. יש בו אלף קינות ואלף דמעות ואלף לסתות שמוטות, אבל גם שאלות קשות מנוסחות בבהירות וקולות בוטחים. נורית זרחי מנסחת תפילה קטנה: "על החיים להציע / לנו חֶמֶד לְשִׁחַק בו / מְלֶכֶד פֶּחַד".

שירת הקינה המובהקת של גיליון הליקון, שראה אור כשלושה חודשים לאחר פרוץ המלחמה, נפתחת לטעמי בשני שירים של יערה שחורי. שחורי היא משוררת עורכת וסופרת מרכזית שאף הוציאה לאור ספר בתקופת המערכה, הזמנים הרועדים שלנו, בהוצאת פרדס. הספר עצמו הוא בעיני מייצג מובהק של פואטיקת השבר שמאמר זה עוסק בה. זהו ספר נהדר של יוצרת מוכשרת, שהתקבל ככל הנראה בצורה רחבה יחסית. השיר הראשון של שחורי בגיליון, "כמו אור, אין אור", נפתח בשורה "לא להוֹלִיךְ אֶת הַפֶּאֶב מִמֶּנִּי וְהִלָּאָה". השיר השני, "ליבי", נפתח בטורים "הם קָטְעוּ אֶת לְבִי / והוֹתִירוּ אוֹתוֹ לְדָמָם". בשיר הבא, של חיה לוי, שכותרתו "מה אני יכולה לעשות", נקרא למשל "... אֶנְחֶנּוּ פּוֹרְתוֹת בְּרִית לְשֵׁל פֶּחַד וְצֶעַר. / זֶה קָרָה...". אחריה

השיר של יפעת הראבן "מה" המסתיים בשורות "זה יאמן לא / יש לזה מחר לא / יוצאים מזה לא". מכאן עובר הגיליון לתרגום של אברהם עוז לשירו הידוע של דילן תומס "לא, אל תיכנע לטוב הליל", החותם בטורים "לא, אל תלך נכנע אל טוב הליל, / תשאג מול מות האור ותשתולל". אחריו באה פרוזה לירית של יובל פלוטקין, "כל הקולות", טקסט הנפתח כך: "מישהו שינה את הצליל של הרוח ועכשיו היא נשמעת כמו אזעקה".

את השרשור המדגמי הזה אפשר להמשיך עוד ועוד, לאורך הגיליון ולעומקו, ביצירות של טובי הכותבים כיום ובהם נדב ליניאל, ריטה קוגן, מאיה ויינברג ואחרים. האם יש שם גם שירה אחרת? כן. וכמובן. יש גם שירה ש"מתווכחת" בדיוק עם הפואטיקה הזו. אחד משיאיה הוא קטע פרוזה מאת ימית הגר, "פנייה למוזיקאים ואנשי שירה", שבו נקראות לנו השורות האלה: "קדימה. זה לא מספיק שאתם אבודים, אתם צריכים לכתוב למה אתם רוצים להיות אבודים פה, תשירו למה אי אפשר איתה לנתק קשר, עם האדמה הערפדית... משהו שיעזור כשרוב הצמחייה התייבשה כבר". אבל נראה שגם בשעה שהיצירות מתווכחות עם פואטיקת האבודים הן מקבלות אותה כמוסכמה בסיסית כמעט. בין היוצרים שרוח אחרת עולה מיצירתם ואשר כלולים בחוברת הזאת אני מונה את איתן דקל, תמרה חלוצי, רות פוירשטיין ומעט נוספים.

עדיין אבודים, "אבודים בחלל" היא כותרתו של גיליון 'מאזנים' שראה אור בקיץ 2025, בעת שמלאו שנה וחצי למלחמה. כיצד הולמת הכותרת הזאת חברה שנאבקת במערכה קיומית מזה שנה וחצי? חברה שעל סף התהומות שנפערו לבלעה הוכיחה גם תעצומות כבירות שאין לשערן לכל רוחב חזיתות המערכה והעורף האזרחי? זו שאלה שאני זוכר שהטרידה אותי כשקיבלתי לידי את הגיליון הזה, שבו כלולים גם שירים משלי, בתום עוד אחד מסבבי המילואים שלי כלוחם. בדבר העורכת של הגיליון אני קורא:

מאז השבעה באוקטובר כל התאריכים שהתרחשו לפניו כמו מחוקים אצלי באיקס, אחד אחד. חיים מוורים, רגועים באופן יחסי, כמעט לא רלוונטיים... "לבדי מבולבל / מול עתיד מעורפל / מי יגיד, אם בכלל / כולנו אבודים בחלל" כותב טונה בשירו "אבודים בחלל", שהפך השראה לכותר גיליון מאזנים החדש שיצא לכבוד הקיץ המתקרב. ובטוויסט רלוונטי מן המוסיקה לספרות, כותבי העברית הנהדרים האסופים בגיליון זה כמו מלקטים אסטרואידים של תובנות, השראה, שמחה ועצב, כגושי סלע ספורדיים המרחפים סביבם בחלל. יש לציין: לערוך מגזין ספרות עברית עכשווי במצב יגוני, מסוכן, מטריד וחסר שליטה זה כמו לעמוד בתחנת רכבת של הזמן.... וכעת (אולי) התפנה מקום לעיבוד האירועים האינטנסיביים והמפחידים, לצער, לכאב ולחזרתה של יכולת ההמצאה.

בגיליון זה תשלובת של שירי קינה ישירים לצד שירי קינה עקיפים יותר. יש בו גם לא מעט יצירות שקו הבורחות מאפיין אותן מבלי זיקה כלשהי למצב, אבל

מעטות מאוד בו היצירות העוסקות בתעצומות העולות מהעת הזאת. את פואטיקת "הצעקה" הישירה של הגיליון נוכל לדגום למשל בשיר של עפרה קורת "ותישחט הארץ ותימלא חמס"; טורי הבית החותם אותו הם "בְּלִילוֹת אֲנִי כוֹתֶבֶת תְּבוּת שֶׁל תְּפִלָּה, / לְרֹאשֵׁי הַתִּינוּקוֹת, / לְחֶרֶפֶת הַנְּאֻסוֹת, / לְזוּג נְאֻהִים מְחַבֵּק בְּתוֹךְ נִילוֹן שָׁחַר". או בשיר "לצאת מהתיבה" של אסנת אלדר שבבית החותם שלו אנו קוראים "...הַמְּבוּל לָעַד יִזְרֵם בְּעוֹרְקִי, יִמְהַל אֶת דְּמִי בְּכֶתֶם אֶבֶדֶן וְכָאֵב, יִזְפִּיר שְׁאִין / מְקוֹם מוֹגֵן, שְׁאִין לֹא נֶחַ / שֶׁהִפְרָתִי בְּרִית, וְהִקְשֶׁת בְּשָׁמִים הִיא רַק תּוֹפֶעֶת טֶבַע - / קֶרֶן אֹר שְׂבוּנָה וְעָנָן". או למשל בשירו של נועם נוי "ולחושך קרא לילה", שבביתו החותם מנסח לנו "לֹא יִהְיֶה אֶפְלוֹ אֹר יָרֵחַ / רַק לִילָה חֲשׁוֹף מַעַל עֵי חֶרְבוֹת / וּבְלִילָה שְׁאֶחֱרִי / נֶאֱלָץ לְגַשֵּׁשׁ בְּעֵרִיּוֹת חֲשׁוּפוֹת / לְחַפֵּשׁ בֵּין אֲבָק חֶרְבוֹת / גְּחִלִּילוֹת דּוֹעֵכוֹת / מְקוֹם לְהִסְתַּתֵּר בּוֹ מִהַעֲלָטָה".

בין "זכות הצעקה" ל"מידת הצעקה": קריאה ביעקב פיכמן

כדי להבין את המלכוד הפואטי של העת הזאת, אביא לכאן מעט מדבריו של יעקב פיכמן (1881-1958), משורר, מבקר ספרות, עורך ומתרגם בולט במחצית הראשונה של המאה העשרים. המאמר של פיכמן "שירה ואקטואליות"⁵ מראשית שנות החמישים הוא חלק מדיון רחב יותר על העקרונות ההופכים שירה לאמיתית גם (ואולי, דווקא) בתקופת אסון. פיכמן מציב תמרור אזהרה מפני הפיכת הכאב למטבע עובר לסוחר. הוא אינו כופר בזכותו של האדם או המשורר לזעוק אל מול פני הזוועה, אך הוא משרטט גבול ברור בין הצעקה כהתפרצות לבין הצעקה כמתודולוגיה, כאמצעי ביטוי שגור מדי. אני מוצא שדבריו כאן מהדהדים בעוצמה גם אל מול המציאות הנוכחית:

לפיכך אמרתי: לא על זה יש לנו להתבייש שלא כתבנו שירים על האסון במספר מספיק (כתבנו וכתבנו!), כי אם שכוחנו לא הספיק לחיות במידה מלאה את זעוות זמננו. זאת הטראגדיה הגדולה, שגילו לא ההוללים הקוביוסטוסים המטומטמים המתמידים יומם ולילה בבתי־המישחק והמאחרים באולמיי־הריקוד לקול הג'אז, כי אם אנו, כולנו, שאנו חיים את חיינו כתמול־ששום, שאין אנו שואלים את עצמנו: האפשר לחיות גם להבא אותם החיים – לאחר התווה שנתגלה לא רק בפריצי־החיות, כי אם גם בנו, המסוגלים לשכוח במידה איומה כלי־כך. מי שדיבר בכינוס על זכות הצעקה, הצעקה שאינה פוסקת... הוא לא הבין, שצעקה פרמאננטית אינה צעקה עוד, – שכוחה של צעקה דוקא בכך, שהיא באה במפתיע, שהיא באה כהתפרצות שנצטברה בקרבנו. לצעוק תמיד, כמו לכתוב שירים תמיד, אינה מידה אנושית.

הביקורת של פיכמן נוגעת בנקודה רגישה: השחיקה. כאשר הצעקה נעשית "פרמננטית" היא מאבדת את איכותה המזעזעת והופכת לרעש רקע. היא חדלה מהיות עדות חיה ונהפכת ל"הרגל", ובכך היא מחטיאה את תפקידה המוסרי. לדידו

של פיתח, השירה אינה יכולה להתקיים רק בשיא של צריחה; עליה להיות מעוגנת בחיים עצמם, ברצף הפעולה ובאחריות הממשית.

הוא ממשיך ומחדד את המושג "מידה אנושית", שאינו עוסק בהקטנת הכאב, אלא ביכולת לשאת אותו בתוך הקשר רחב יותר:

מידה אנושית היא לחיות תמיד, לפעול תמיד, לעורר את האחרים, ובעיקר את עצמנו, לחנך את עצמנו שלא להפסיק לחיות את חיי סביבתנו – הרי זה מתפקיד כולנו, מחובת כולנו, ולא רק מתפקיד המשורר. תפקידו, כמעורר, הוא אולי בפעולה לא־צפויה, במפתיע, – ביכולת לכבוש את הקול, ולא ב"צעקה פרמאָננטית".

המושג "כבוש הקול" הוא המפתח לביקורת המוצעת כאן על היצירה העברית בת הזמן. היכולת לכבוש את הקול היא הביטוי העליון של הריסון האמנותי והאחריות התרבותית. זוהי ההבנה שהשירה נדרשת לא רק לשקף את השבר, אלא גם לשמש לו משקל־נגד. כאשר הספרות מוותרת על ה"מידה" לטובת ה"זכות" לצעוק ללא הרף, היא מוותרת על כוחה לפעול כגורם מעורר באמת, כזה המסוגל להניע את הנפש מהלם פסיבי לפעולה יוצרת.

בחזרה לתפקידה של השירה: בעקבות ת"ס אליוט

כדי להבין מדוע דומיננטיות הצעקה אינה רק סוגיה של טעם ספרותי אלא כשל תרבותי עמוק, יש להרחיב את המבט אל תפקידה המוסרי והקיומי של השירה בקהילה. נעיין במסה מרכזית של ת"ס אליוט (1888-1965) – משורר, מבקר, מחזאי, עורך ומו"ל, מהקולות החשובים ביותר בשדה היצירה המודרנית. בחיבורו "על התפקיד החברתי של השירה" מציב אליוט הבחנה חשובה: השירה איננה מסתכמת בביטוי רגשותיו הפרטיים של המשורר, ואפילו לא בהנאה שהיא מסבה לקוראיה. תפקידה המכריע הוא שימור ופיתוח השפה והרגש של העם כולו. אליוט טוען כי

תפקידו של המשורר, בתור משורר, הוא רק בעקיפין כלפי בני עמו. חובתו הישירה היא ללשונו – ראשית, החובה לשמרה, ושנית, להרחיבה ולשפרה. כשהוא נותן ביטוי לתחושותיהם של בני אדם אחרים הוא משנה את התחושות הללו מתוך שהוא עושה אותן למודעות יותר. הוא מבהיר לבני אדם את פשרן של התחושות שכבר קיננו בהם ולפיכך מלמד אותם משהו על אודות עצמם. אך המשורר איננו רק אדם מודע יותר מן האחרים – הוא גם שונה שוני אינדיבידואלי מאנשים אחרים ואף ממשוררים אחרים והוא מסוגל לשתף את קוראיו במודע בתחושות חדשות שהם לא התנסו בהן קודם לכן. זהו ההבדל שבין המחבר שהוא אקסצנטרי גרידא או מטורף לבין משורר אמיתי. למחבר כזה עשויות להיות תחושות שהן ייחודיות אך אי אפשר לשתף בהן אחרים ומכאן שאין בהן שימוש, ואילו המשורר האמיתי מגלה וריאציות רגישות חדשות שאנשים אחרים יכולים לסגל אותן לעצמם, ובהביעו אותן הוא מפתח ומעשיר את הלשון שהוא דובר בה.

כאשר השירה מצטמצמת לצעקה, היא למעשה מוותרת על תפקידה החיוני בשכלול השפה והרגש. הצעקה פועמת בתוך אוצר מילים מצומצם ובמבנה רגשי רפטיבי, ובכך היא אינה מצליחה "להרחיב את המודעות" של הציבור, אלא רק לאשרר את תחושת החידלון שמקיים מצב החורבן וצל האסון.

לפי אליוט, השירה היא הכוח המתווך שמאפשר לקהילה לחוש רגשות מורכבים ודקים יותר מן הרגשות הגולמיים של "האדם הממוצע". "ואם אין בקרבנו אותם אנשים ספורים הממזגים באישיותם רגישות יוצאת דופן עם עוצמת הבעה יוצאת דופן", הוא מזהיר, "יכולתנו להביע, ואפילו ולהרגיש, משהו מעבר לתחושות היסודיות ביותר – סופה להתנוון". כאן נעוצה הביקורת על היצירה העברית בעת הזאת: במקום לשמש כמגדל־יור שיתקין מפתחות לרגשות מתחדשים ורלוונטיים, כאלו שיארגנו את חוויית המלחמה לכדי מבנה רוחני בעל רציפות, היא נכנעת לזמני למתפרץ ולמאיים.

שירה שאינה חורגת מהצעקה אינה יכולה למלא את תפקידה כמוסד תרבותי. היא אינה בונה גשר בין האירוע הטראומטי לבין המשכיות החיים, אלא מותירה את הקהילה כלואה בתוך רגע השבר. אם נשתמש במושגיו של אליוט, השירה העכשווית מחטיאה את חובתה לעצב תודעה קולקטיבית המסוגלת לשאת גם אחריות ואורך נשימה היסטורי, ולא רק תגובה נפשית מיידית. הצמצום לכדי צעקה פוגע בחיותה של השפה העברית עצמה, שהופכת דלה מכדי לתאר את מלאות החוויה של העת הזאת – חוויה שיש בה, לצד האימה, גם מידות של גבורה ואמונה.

מהחורשה בגבעה להחרשת הגבורה

בעוד שדפי החדשות, הרשתות החברתיות, הספרות התיעודית והמרחב הציבורי מלאים בסיפורי גבורה עילאיים – מהקרבות ביישובי העוטף ועד למסירות הנפש בשדות המערכה – הספרות־היפה העברית בת הזמן נותרה, במידה רבה, שותקת אל מול מופעים אלו. פרק זה מבקש לבחון את "החרשת הגבורה": התהליך שבו בחירה פואטית מודעת או לא־מודעת מסיטה את המבט מהכוח הפועל אל עבר השבר הסביל.

העדר זה אינו מקרי לטעמי. הוא נובע מתוך תפיסה פואטית־תרבותית שהשתרשה בעשורים האחרונים, המזהה כתיבה "איכותית" ו"ביקורתית" עם חשיפת חולשה וטראומה, בעוד שייצוגי גבורה ואחריות נתפסים כמגויסים או כשטחיים. התוצאה היא דיסוננס חריף: בעוד הציבור הישראלי מחפש משמעות וסיפורים של אחיזה במציאות, הספרות מציעה לו בעיקר השתקפויות של התפרקות.

כדי להבין את גודל הפער, ראוי להשוות את הפעולה במרחב הפואטי למיזמים תיעודיים שצמחו באותה עת. ספרים כגון **יום אחד באוקטובר: 40 סיפורים, 40 גיבורים** מאת יאיר אגמון ואוריה מבורך, **אנחנו בדרך: סיפורי גבורה של אזרחים**

שהצילו חיים ב־7 באוקטובר, מאת נחום אבניאל, גיבורים: לבד מול החמאס מאת יואב לימור, במקום שבו צריך אותי מאת עפרה לקס, רוח, קרב מאת אמילי עמרוסי ועוד רבים אחרים כמותם היו לרבי המכר המפורסמים ביותר על מדף ספרי התקופה – ולצידם ספרי העדויות של החטופים, המציעים תמונה רחבה של רוח האדם בשעתה הקשה ביותר אך גם את עמידתה במבחן העליון. אלו אינם שירי הלל פשטניים, אלא עדויות מורכבות הנושאות את אימת המוות לצד נחישות החיים.

לעומת ריבוי הרפורטז'ות האלו, הניסיון הפואטי של העת הזאת נותר ברובו לכוך בתוך פואטיקת השבר – וזאת אפילו במיזמים פואטיים שביקשו לכאורה לתת ביטוי גם לתעצומות החיים ולמה שמעבר לשבר, כגון סדרת החוברות הנני בהוצאת קצין חינוך ראשי ובשיתוף 'משיב הרוח'. זו ביקשה לגשר על הפער ולתת מקום לקולות של לוחמים ואנשי מילואים – אך גם בה בולט המתח שבין הרצון לנסח גבורה לבין המבוכה הספרותית הכרוכה בכך. מבוכה זו מורגשת היטב גם בספר הנני, גרסה אזרחית יותר של המיזם, בעריכה משותפת של המשוררים אליעז כהן מכפר-עציון וישראל נטע מבארי.

החרשת הגבורה היא פגיעה אנושה ברלוונטיות של הספרות. כאשר היצירה העברית מתקשה לשאת מורכבות שאינה מתמצה בצל, היא מותירה את זירת עיצוב התודעה לעיתונאות ולתיעוד הגולמי או החובבני. היא מוותרת על האפשרות להעניק לגבורה לבוש מיתי, עמוק ורוחני, ובכך היא מפקירה את הגיבור הישראלי, הלוחם, המתנדב, איש הקהילה, ללא מילים שיבטאו את עולמו הפנימי ואת קומתו החדשה.

טענה מוכרת הנוגעת לאתגרי העיבוד הפואטי של המשבר והתעצומות העולות ממנו מתייחסת למחסור בפרספקטיבה מספקת על ציר הזמן. טענה כעין "אין חבוש מתיר את עצמו", שמכריחה שיהיו ושהות של התרחקות מינימלית לטובת עיצוב החוויה הפואטית והתמרתה בכלי האמנות. אלא שקריאה לאחור של סיטואציות משבריות קודמות מגלה שבעיצומה של המערכה נוצרו יצירות מפתח משמעותיות שאיש לא מטיל ספק בערכן האמנותי, נדהם ככל שיהיה מעצם היכולת ליצור יצירות כבירות כאלו במצבים כה חריפים. כאלה הם למשל הנובלות שבכרך החורשה בגבעה מאת ס' יזהר, הוא הלך בשדות מאת משה שמיר, או כמה משיריו המוכרים ביותר של חיים גורי – שהם משיאי היצירה העברית ונוצרו ממש בתוך רגעי המערכה הקשים ביותר.

שירה ומלחמה: בעקבות א"ב יפה

המתח בין הצעקה האישית לבין האחריות הציבורית אינו תופעה חדשה בתרבות העברית. להלן נדגום את שורשי הדילמה הפואטית בדור תש"ח מבעד לעיניו של א"ב יפה – סופר ומבקר חבר מפ"ם, שהחל את דרכו במסגרת הביקורת ה"סוציאל-ריאליסטית" והיה מקורב ליוצרים מרכזיים בשמאל הפוליטי, ואשר בין היתר ערך את "הדף לספרות" בביטאון מפ"ם על המשמר. נביא מדבריו במסה "ספרותנו במערכות

המלחמה", מתוך הקובץ שירה ומציאות שראה אור בספריית פועלים בשנת 1951. מן הקריאה במסה זו עולה דמיון מטריד בין המשברים הפואטיים של אז לאלו של היום. יפה יוצא נגד הסתגרותה של היצירה בדל"ת אמותיו והרגליו של יוצרה בשעה שהמציאות ההיסטורית תובעת לשון אחרת. כן מבקר יפה את השירה שאינה מצליחה להתעלות מעבר לתיאור הנטורליסטי של החוויה המיידית. הוא כותב:

מלחמת העצמאות שלנו והקמת המדינה לא גרמו אמנם לחידוש פני ספרותנו לאלתר, כסברת הפשטנים. שינוי ממדי חיינו הפוליטיים והחברתיים לא העלה את הספרות העברית אל דרך המלך, כאשר הבטיחו לנו נואמים חגיגיים... התפתחותה הדינמית של המציאות שלנו, התמורות החברתיות הראדיקאליות, שחלו אצלנו בפרק זמן קצר, לפי ערך, גרמו לקרע עמוק בין הספרות הישנה לבין קוראיה החדשים. ספרות עומדת בחיוניותה כשאינה מפגרת במרוץ עם המציאות... מי שלא הכיר בעובדה זו – לא הכיר בקרשותו.

יפה טוען כי השירה נטתה אל "הביטוי החווייתי" על חשבון "עיצוב התודעה". הוא מזהה כי המשוררים נטו לסגת מביטוי הממדים הגדולים של המערכה, תוך פנייה אל הפרטי והאישי. בעיניו, זוהי נסיגה מהתפקיד ההיסטורי של הספרות. הוא מזהיר כי כאשר השירה מוותרת על הניסיון להבין את פשר המאורעות ובוחרת רק "לרעוד" מולם, היא מאבדת את כוחה הפועל, משל אין הספרות יכולה להסתפק בתיעוד גרידא או בקינה על הקורבנות. עליה להיות הכוח המארגן של התודעה הלאומית, זה המעניק פשר למאבק.

קריאה בביקורתו של יפה מציבה סימן שאלה גדול על היצירה העברית בת זמננו. אם בתש"ח – דור שהעמיד קאנון של גבורה ורעות – מצא יפה מקום לבקר את ההסתגרות בחוויה האישית, הרי שעל אחת כמה וכמה תקפה ביקורת זו בימינו. הדומיננטיות של הצעקה כיום היא המימוש הקיצוני של אותה "רדיפה אחרי המלחמה" שיפה התריע מפניה. במקום לעצב את פני המציאות ולהתוות דרך רוחנית, הספרות שלנו נעה בתוך מעגל סגור של זעזוע.

הלקח של יפה חד וברור: הנאמנות לאמת הפנימית של הכותב אינה עומדת בסתירה לאחריות למציאות ההיסטורית; אדרבה, הן מותנות זו בזו. שירה שאינה מסוגלת לשאת את הממד הממשי והפועל של החיים – הכולל גם ניצחון, עמידה איתנה וגבורה – סופה שתהפוך להערת שוליים אסתטית באירוע היסטורי כביר ממנה. הנה כך מנסח יפה את הפער בין דור הקוראים הצעיר והלוחם לבין שכבת היוצרים הסובלת מאובדן הרלוונטיות מתוך מצב המלחמה, גיוסה של הספרות, אותו התרגלנו כבר כמה שנות דור בישראל לדרוש לגנאי, נדרש כאן לשבח:

בינו לבין קהל הקוראים לא היו מעולם יחסים שורשיים. במקום לראות את הספרות כפונקציה סוציאלית, בבחינת כלי נשק רוחני, ראו אותה הסופר והקורא העברי הותיקים בבחינת מצרך בלתי חיוני, כשעשוע, כהתעסקות בשעת הפנאי,

כ"עונג שבת". הזעירבורגנות, שהיותה את רובו של ציבור קוני הספרות וקוראיה, נטלה, על פי דרכה, מן הספרות את כוח ההשפעה מכל גורם רוחני אחר, שהיא מנתקת אותו מן המעשה ומעלה אותו לדרגת קדושה־תלושה....

על רקע שקיעתה של הספרות הותיקה כמה ספרותנו החדשה, שנוצרה על ידי אנשים, החיים את חיי הארץ, בעובדה ובהגנה, ספרות שהיא מגויסת, לוחמת ואחראית.

את אתגר גיבוש הביטוי הפואטי מסובכם של ימי המערכה, מנסח יפה תוך שהוא מבקר את הפואטיקה של הכותבים העבריים בעת מלחמת העולם השנייה.

לכאורה אין שירה ומלחמה עשויות לדור בכפיפה אחת. המלחמה נוהגת לנער את האדם מרגישותו, להרגילו למראות של אובדן והרס שאינן תואמות את הנפש היפה, לתרגלו בחיים שאוטומטיים שולט בהם. ואילו המשורר זקוק לחירות הרגש, לרחבות הדעת, לרכוז המחשבה. מכאן – שתיקתם של משוררים רבים בעתות מלחמה, מכאן גם התבוסתנות של חלק מסוים של השירה... כבר באותם ימים החלו להתגלות משוררים צעירים, אנשי פלמ"ח ואנשי הגנה שביקשו את הזיווג הקשה של חיי־מעשה וביטוי־שירה.

אור לצד הצל: ס' יזהר מכיר במגבלות

ההקדמה שכתב הסופר ס' יזהר (זהר סמילנסקי, 1916-2006) לסיפורו הקצר המפורסם ביותר, "חרבת חיזעה", סיפור המגולל את גירושם של תושבי כפר ערבי מנקודת מבטם של לוחמים במלחמת העצמאות, נגנזה סמוך לכתיבתה ב־1949. עשורים מאוחר יותר נתגלה הטקסט הגנוז בארכיון ספריית פועלים, ופורסם לראשונה בעיתון הארץ בספטמבר 2009.

חשיפתה של הקדמה זו עשויה להטיל אור חדש על תפיסתו של יזהר – מי שהיה מגדולי הסופרים העבריים במאה ה־20, לצד היותו לוחם פלמ"ח, חבר קיבוץ וחבר כנסת – לגבי תפקיד הספרות במלחמה. בטקסט אינטימי וחשוף זה, יזהר מתמודד עם הביקורת שראתה בכתיבתו "ראיית־עיוות" המתמקדת בצללים בלבד. ביקורת מוכרת זו נגעה לנטייתו לפרוש באופן אינסופי את ספקותיהם ופקפוקיהם של הלוחמים, כפי שעשה למשל כשצלל למעמקי תודעתם של גיבוריו ביצירתו המונומנטלית ימי צקלג. תגובתו של יזהר לביקורת זו אינה התגוננות, אלא הכרה בלגיטימיות של הצורך ב"כתיבת אור". ויתרה מכך, יזהר עומד על האתגר המיוחד שבמתן ביטוי פואטי מתאים לאור בשעת החשיכה. להלן נוסח ההקדמה "הגנוזה" של יזהר:

(רחובות 15.7.1949, ההקדמה הגנוזה ל"חרבת חיזעה")

כשחוזר אדם ממלחמות השנה האחרונה ובידו הצד השווה שבאלה שני הסיפורים, הרי זה כאילו כבר חרץ דעתו על אותה מלחמה ועל מה שאירע בה. מיד בא חברו

וטוען נגדו, ובצדק, שאין זו אלא ראיית־עיוות, לא רק משום שהיו גם צדדים אחרים באותה מלחמה, אלא משום שכל עיקרה של מלחמה זו, תולדותיה ומשמעה מסתלפים בכך מעיקרם, ובצורה מרגיזה למדי. גם ממה שמתארים סיפוריך – מוסיף הוא וטוען – לא כל שכן ממה שאינו נזכר בהם – דברים גדולים ורבים – נעדר צד אחד, צד אחר, ודווקא הצד האחר הזה נותן לכל טעם ואור משלו, והוא ראשון ועיקר, ועוול הוא לזונחו ולבוא ולהיטפל לזוטות, לחטט דווקא בירכתיים, לנבור דווקא באשפתות, ולראות את הצל כאילו באמת היה חזות הכל, וקטנות הנפש היא זאת. לפחות – יטען אותו חבר – היה עליך להצביע על כך שקיים גם אחר, צד האור; לא זו בלבד, שמא היה עליך להתחיל מיד מן האור, ולהגיע, אחר כך, בין השאר, גם לצדדים האחרים, אשר ביניהם אפשר גם שלא להתעלם מצללים שנראו פה ושם. איני יודע מה אשיב על תוכחת רבה זו, זולת מה שאדברא, יקום אותו טוען חס לבב ויעשה עבודה חשובה זו, וכדאי לעודד אותו לכך בכל דרך. אני כשלעצמי, איני יודע אם לצערי אם לא, לא אוכל לא לספר אחרת, לא להחריש אחרת וגם לא להתחיל אחרת ממה שעשיתי, אם טוב ואם רע. וזה לא מפני שלא ראיתי גם ראיתי, בימים הגדולים ההם, דברים אחרים, לא מעטים שאורם קורן, פעמים אפילו עד יפעה מסנוורת, אלא משום, כפי שנראה היום, שעוד נחזור כולנו ונחזור וניטפל אל אותם הדברים, ונגלה, בכה או בכה, צדדים מרובים וחדשים, צפויים ובלתי צפויים, אורים יותר וקודרים יותר, וגם, כמובן, כאלה שאינם לא אורים ביותר ולא קודרים ביותר, בבוא עתם ובבוא עתנו, כשתפוג לה קצת ההרגשה שעדיין המומים אנו משהו מכל מה שהיה. לא נותר אלא להתפכח מעט מעט, ולתהות סביבנו, ולחזור ולראות יותר ויותר כל מה שאירע, והדברים נאספים, מהם עוד הזויים ומהם כבר צלולים, ופה ושם מתחילים כבר נובטים, ואתה פותח לספר וסדר הדברים לפי סדר צריבתם לפני ולפנים.

יזהר מצטט כאן את טענת חבריו כנגדו, אלא שהוא אינו דוחה את התוכחה הזו. להפך, הוא מודה במגבלתו האישית ככותב ומפנה קריאה ליוצרים אחרים למלא את החלל שהותיר. הוא כותב ביושר על קוצר ידו מתת מענה מתאים לתעצומות המערכה.

זו בעיניי תגובה חיונית גם לדיון שנפרס כאן. יזהר מכיר בכך שהצמצום לצל – לאותה "צעקה" מוסרית שהוא עצמו הפך לאמן שלה – אינו חזות הכול. הוא רואה ב"כתיבת האור", כזאת המבטאת את הדברים ש"אורם קורן, פעמים אפילו עד יפעה מסנוורת", עבודה חשובה מאין כמוה. עבורו, הספרות צריכה להיות "שדה של קולות" ולא עמדה אחת בלעדית.

הטרגדיה של היצירה העברית בת הזמן היא שרבים מיוצריה אימצו את ה"צל", כגון זה שגם יזהר נתן לו ביטוי, כמודל יחיד ומחייב, אך לא את הקריאה של יזהר להשלים את התמונה. בעוד שיזהר עודד את ה"טוען חס הלבב" לכתוב על הגבורה

ועל האור, הספרות העכשווית לעיתים קרובות משתיקה קולות אלו בטענה של חוסר מורכבות.

הקריאה המחודשת בהקדמת יזהר מלמדת אותנו כי מורכבות אמיתית אינה נמצאת רק בחשיפת השבר, אלא ביכולת להכיר בכך שגם האור הוא חלק בלתי נפרד מן המציאות המלחמתית. יזהר הבין כי הספרות צריכה לשאת את שני הצדדים: את צריבת הכאב ואת יפעת הגבורה. הוויתור על צד האור אינו הופך את הספרות לעמוקה יותר; הוא הופך אותה לחלקית, ובסופו של דבר, לחסרה.

משבר הרלוונטיות

אחת התופעות המטרידות ביותר בשנים האחרונות, וביתר שאת מאז פרוץ המלחמה, היא הפער המתרחב בין עוצמת הקול של "עולם הספרות" לבין מידת ההיענות וההזדהות של הציבור הרחב עם היצירה העברית בת הזמן. פער זה נחשף במלוא חריפותו סביב העימותים המתקשרים על מוסדות התרבות וחלוקת פרסי הספרות הממלכתיים, ובייחוד בעקבות סוגיית ביטול פרסי הספרות בהחלטת שר התרבות. בעוד היוצרים תופסים את מאבקם כעמידה על משמר חופש הביטוי והערכים הדמוקרטיים, חלקים נרחבים בציבור מגיבים באדישות, ולעיתים אף בעוינות.

ניתן לקרוא פער זה כסימפטום של **משבר רלוונטיות** עמוק. כאשר הספרות נתפסת כמי שאינה שותפה למאבק הקיומי, לכל הפחות במובן של הזדהות עם גורל הכלל ומתן ביטוי לתעצומות הנפש של החברה, היא מאבדת את המנדט הציבורי שלה. הציבור הישראלי, הנמצא במאבק על חייו, מחפש ביצירה העברית "בית" לחוויותיו המורכבות: אכן, לכאב ולשבר, אבל גם לנחישות, לסולידריות ולגילויים של רוח איתנה.

כאשר היוצרים מסתפקים ב"צעקה" כעמדה בלעדית, הם ממצבים את עצמם בעמדה של משקיפים מן החוץ (או מן התוהו), ובכך הם מוותרים על היכולת להנהיג תודעה. הציבור אינו דוחה את הספרות משום שהוא מתנגד לביקורת, אלא משום שהוא חש שהספרות אינה "נלחמת איתו ועליו". ספרות שאינה מסוגלת לראות את ה"אור" כפי שיוהר מכנה זאת, או את ה"מידה האנושית" של פיכמן, הופכת זרה לאלה הנושאים בנטל המציאות הממשי.

העימותים סביב מוסדות התרבות הם רק קצה הקרחון. המשבר האמיתי אינו תקציבי או פוליטי, אלא חברתי וקיומי: האם הספרות העברית היא עדיין איבר חי בגוף האומה, או שמא הפכה לגלריה סגורה של תחושות פרטיות? אובדן הכוח הציבורי של הספרות הוא, בעיניי, תוצאה ישירה של הבחירה הפואטית בניטוק ובצעקה פרמננטית. כדי לשוב ולהיות כוח משפיע, על הספרות להוכיח שהיא מסוגלת לשאת את משא האחריות הישראלית, ולא רק להוקיע אותו.

חריש בהריסות: לקראת ספרות של מידה ומחויבות

נקודת המבט של מאמר זה איננה תאורטית; היא נטועה במפגש בלתי אמצעי עם הריסות המציאות. הכתיבה על "חריש בהריסות" נולדה מתוך המראות של חורבות ח'אן יונס. במילואים בגדוד לוחם של חטיבת עזה הייתי עד לתשתיות הרשע הנגרסות תחת שרשראות הכלים הכבדים – ולשדות הקיבוצים מעבר לגדר, המוריקים למרות הכול. הדימוי הזה מבקש לשקם בדמיון אפשרות למודל חדש ליצירה העברית: כזו שאינה מסתפקת בתיעוד החורבן, אלא פועלת בתוכו ככוח מעבד המכשיר את הקרקע לצמיחה מתוך היאחזות ביופי, באדמה ובחיים.

חריש בהריסות הוא פעולה כפולה: הוא מכיר בקיומו של ההרס, הוא אינו מטיח אותו באסתטיקה של "הכול בסדר", אך הוא מסרב להותיר את השטח כגל של אבנים. זוהי פואטיקה של התייצבות. בניגוד לצעקה, שהיא תגובה פסיבית לכאב, החריש הוא פעולה אקטיבית, תובענית וסיופית. הוא דורש מהיוצר את מה שפיקמן כינה "מידה": היכולת לעבד את הטראומה לכדי שורות סדורות, מרוסנות ומאוזנות שיבנו משמעות.

אופציות פואטיות כאלו כבר מתחילות לנבוט בשולי ובמרכז המפה הספרותית. ניתן למצוא אותן בשירתה הכבירה של רות פוירשטיין,⁷ המצליחה לנסח שפה דתית-קיומית שאינה נבהלת מהשבר אך גם אינה משתעבדת לו, או בשירתה של סיון הר-שפי,⁸ המעמידה לשון של אמונה ואחריות בתוך עולם פצוע. אלו קולות שאינם "צועקים" במובן השוחק של המילה, אלא דווקא ב"כיבוש הקול" שלהם הם מצליחים להדהד עוצמה גדולה הרבה יותר. פואטיקה של היאחזות, כעמדה נפשית בעולם, עומדת גם במוקד ספרי שירה חדשים מאת סבינה מסג,⁹ אליעז כהן¹⁰ ונעמה שקד.¹¹ ניצנים של פיתוח פואטיקה רחבה יותר כלפי מציאות הזמן אפשר לאתר גם באגפים של שירה ימנית ואמונית דוגמת זו שנכתבת בחוג כותבי יהי, אך גם שם לטעמי ישנה דומיננטיות לשירי צעקה ושבר. חורגים מקו זה כמה משיריו של ידידי צור ארליך ובהם למשל השיר "לא קראו לו" שהוא מהמנוני המערכה הראויים והבולטים ביותר בעיניי. ביטוי שירי שמהדהד את הכיוון שאליו אני מצביע מצאתי גם בשיר מאת אסתר קמרון הפותח בטורים "אָנוּ זְקוּקִים לְשִׁירִים שְׁמֵשׂא שׁוֹקֵל טוֹנוֹת / יִצְלִיחוּ לְהָרִים / תוֹךְ רִקְוֵד בְּרִגְלִים יַחְפוֹת / עַל מִסְמְרִים. // אָנוּ זְקוּקִים לְשִׁירִים שְׁאֵת מְאָגֵר הַדְמָעוֹת / יִדְלוּ עַד הַמָּר הָאֲחֵרוֹן / וְגַם יִתְפִּילוּ אוֹתָן שְׁאֵפֶשֶׁר בֵּן לְהִשְׁקוֹת / אֶת שְׁדוֹת הָרֵן".¹²

מקולות אלו מסתמן לטעמי הניסיון לייסד מחדש את הרלוונטיות של השירה ככוח המלווה את העם במלחמתו לא כקישוט אסתטי אלא כחלק בלתי נפרד מן הקוממיות שלו. החריש בהריסות הוא הקריאה לספרות שלא רק בוכה על מה שאבד, אלא גם זורעת את מה שעתיד להיות.

לקראת סיכום הדברים נראה לי שכדאי להביא כמה ממילותיו של אהרן אפלפלד מתוך מסתו "הנסיגה" (בכרך מסות בגוף ראשון). יש כאן מחשבון נפשו של יוצר במציאות בתר-מלחמתית (לאחר השואה כמובן), שבו מניח לנו המחבר שורות אלה:

אין ספק כי המלחמה הקהתה, עיוותה, ואינני מהסס לומר השחיתה את הנפש.
אבל בה בעת גם העלתה מן הנבכים כוחות של מסירות והקרבה, תחושות ארכאיות
שבמרוצת השנים כוסו ברובד רציונליסטי עבה...

מאמרנו ביקש לשרטט את גבולותיה של הצעקה כדי לתבוע מהיצירה העברית להתרחב מעבר לה, גם אל אותם מסירות והקרבה שמצב המערכה העלה "מן הנבכים". אל מול פני ההיסטוריה המתרגשת עלינו, הספרות אינה יכולה להסתתר עוד מאחורי מסכי הזעזוע והאבל הפרטי. השעה תובעת מאיתנו מעבר מ"זכות הצעקה" ל"מידת האחריות". להלן עיקרי הקריאה ליוצרים העבריים בעת הזאת:

- **שיקום הריבונות הפואטית:** על הספרות להפסיק "לרדוף אחרי המלחמה" כמתעדת של כאב בלבד, ולהתחיל לעצב את התודעה הקולקטיבית. עליה לנסח לשון שאינה יראה מהממשי, שאינה נבהלת מן המדים, ושיודעת לתת שם וצורה גם לגבורה, לסולידריות ולרוח הלחימה.
- **אימוץ ה"מידה" כערך עליון:** כפי שלימדנו פיכמן, כוחה של היצירה נובע מהיכולת לכבוש את הקול. עלינו לכתוב מתוך ריסון, מתוך הכרה בכך שהצעקה הפרמננטית שוחקת את המוסר והאסתטיקה גם יחד. המידה היא המפתח לרלוונטיות.
- **השלמת ה"אור":** ברוח צוואתו הגנוזה של ס' יזהר, מוטלת עלינו החובה לכתוב את "צד האור" – לא כקיש מגויס, אלא כחלק בלתי נפרד מהאמת המורכבת של קיומנו. ספרות המציגה רק את הצל היא ספרות חלקית, והיא חוטאת לאמת ההיסטורית של עם הנלחם על חייו.
- **כתיבה של מחויבות קונסטרוקטיבית:** מוטב ליוצר לראות את עצמו כחלק אינטגרלי מן הקהילה, ולא כצופה מן התהום. ספרות שתילחם עם העם ועליו, תגלה שהעם נלחם עליה חזרה כקורא וכחברה. זהו המענה למשבר הרלוונטיות: נוכחות משמעותית בשדה הקרב ובשדה הרוח גם יחד.
- באוזני הרוח נשמעים לי קולות הקוראים לכינונה של ספרות "חריש בהריסות". ספרות שאינה מסתפקת בקינה על החורבן, אלא ניגשת לעבודה הסיזיפית של הכשרת הקרקע לצמיחה. עם ישראל ראוי ליצירה שתשקף את מלוא קומתו, על מכאובו העמוק ועל עוז רוחו הבלתי נגמר. רק מתוך שפה רחבה כזו, הנושאת את הכאב לצד הכוח, יוכל השיר העברי לשוב ולהיות כוח פועל במציאות, משתתף בעיצובה ומייסד מחדש את משמעותו כאן.

היצירה העברית, אם להזדקק בנקודת סיום זו לדימוי של נתן אלתרמן, נחוצה לקיומנו כאוויר לנשימה. אלא שאלתרמן מזכיר באותה נשימה גם את אתגר השקיפות הכרוך בצורך חיוני זה: דווקא משום שהאוויר מקיף אותנו תמיד והוא תנאי הכרחי לחיים, אנו נוטים להתרגל אליו, לשכוח את נחיצותו הקיומית. סערה מטלטלת נושאת עמה הזדמנות יקרה להשיב את הנוכחות הזו אל התודעה; הרוח המצליפה עשויה לנער את האדישות ולהמחיש גם לספקנים ביותר נוכחות מפעמת וחיונית זו. לֹו נָהִי.

נניח שהספרות היא אוויר הנשימה לאדם כלומר, אחד מן התנאים ההכרחיים לקיומו האינטלקטואלי. דימוי זה מתאים מאין כמוהו לספרותנו העברית החדשה, כמוה כאוויר... אין מרגישים בה. שוכחים שהיא קיימת... אחד יהודי ספקן היה נוהג לבטל בעקימת פה את השגות המדע ולהוסיף: "ואפילו באוויר אין אני מאמין..." המוני יהודים... המונים!... אינם מאמינים כיום באוויר... הקריאה וההתעניינות בספרות העברית הגיעו עד המינימום...

לא כן בעת סער. הרוח מצליפה, שורקת, מורגשת בחוש. הספקנים ביותר, גם אם אינם מתחילים ל"האמין", יודעים לכל הפחות כי דבר־מה ישנו, חי, מתנועע...¹³

- 1 השורה מתוך החיבור "כלפי תשעים ותשעה" בהוצאת "סדן" משנת 1928, עמ' 1. זהו מניפסט פואטי במסגרתו מתייצב גרינברג כנגד קלישונות ותלישונות של ספרות התחייה העברית ושירתה. המחבר מטיף ליצירת "ספרות הגואלת, המשוועבדת בכל אותיותיה להולכים בקרב. מצווה להיות כארון־הברית במארש הגיסות..." (שם, עמ' יב).
- 2 הניסוח נשען על מילותיו של המשורר אלחנן ניר, בשיר שזכה לתפוצה רחבה אחר השבעה באוקטובר והיה גם לכותרת ספר שיריו שראה אור לאחרונה בהוצאת הקיבוץ המאוחד, עכשיו אנחנו צריכים תורה חדשה.
- 3 **אנשים אחרים הם** הוא כותר רומאן של יהודית הנדל (ספריית פועלים: 1950) שעסק בפליטי השואה בשנות תקומת המדינה. חיינו **משונים: שירים משנת מלחמה** הוא כותרת ספר שירים משותף של רוני אלדר, אריאל זינדר ועמוס נוי שראה אור בהוצאה עצמית ב־2024.
- 4 במסגרת רחבה יותר כדאי יהיה לבחון את נושאה של רשימה זו במסגרת עיון מושגי בעולמה של ה"איקוֹ-פוביה" ("שנאת/פחד־המוקום"), ולהשוותה למגמות מתחום ה"איקוֹ-פואטיקה". הדבר רלוונטי לדין המוצע כאן, אך חורג ממוטת השיח שבאפשרותי לפרוס בו.
- 5 יעקב פייכמן, "שירה ואקטואליות", בתוך פייכמן, **בבית**
- היוצר: **מסות על בעית הספרות**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1951.
- 6 ת"ס אליט, "התפקיד החברתי של השירה", בתוך אליט, **על השירה**, מאנגלית: יורם ברונובסקי, תל־אביב: זמורה ביתן מודן, 1976.
- 7 רות חוה פוירשטיין, **עיר אין גולה**, ירושלים: בלימה, 2025.
- 8 סיון הרישפי, **שיתין**, תל־אביב: שתיים, 2024.
- 9 סבינה מסג, **12 קילומטר מלבנון**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2025.
- 10 אליעז כהן, **שירים מלפנות הבוקר**, ירושלים: משיב הרוח, 2025.
- 11 נעמה שקד, **כאן**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2025.
- 12 אסתר קמרון, "הרמת משקולות", בתוך קמרון, **בעת מצור: מבחר וחדשים**, ירושלים: בית אורי צבי, תשפ"ו, עמ' 73.
- 13 פתיחת מאמרו של נתן אלתרמן "במעגל (הערות לוויכוח)", **כתובים**, כ"ד באדר ב' תרצ"ב (30.3.1932). המאמר פותח את הכרך אלתרמן, **במעגל: מאמרים ורשימות**, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"א, עמ' 7. הוא זמין במרשתת בפרויקט בן־יהודה.

ג'ייאר קלארק ודווייט ר' לי

שווקים ומוסר

התפיסה העממית של מוסר מתמקדת בכוונה להיטיב ובהקרבה – ועל כן אינה מצליחה להבחין בתועלתו המוסרית העצומה לאין ערוך של השוק החופשי, המבוססת על התנהגות יומיומית פשוטה של יושר והתחשבות

אדם סמית היה פילוסוף של המוסר, ותורת הכלכלה נולדה כדיסציפלינה שעסקה בשיקולים נורמטיביים ופוזיטיביים (דהיינו מבוססים על נתונים ותוצאות) כאחד. עם הזמן, כשהכלכלה הפכה "מדעית" יותר, הניתוח הפוזיטיבי של תוצאות הפעילות הכלכלית דחק בהדרגה לשוליים את הניתוח הנורמטיבי של המוסריות של פעילות זו. כיום גאים כלכלנים רבים בכך שהכלכלה "חופשית מערכים".¹

הבעיה אינה בכלכלה הפוזיטיבית. בלי היכולת של הניתוח הכלכלי לחזות באופן סביר את תוצאותיהן של תוכניות מדיניות ולספק הסברים קוהרנטיים לתופעות כלכליות שנצפו, לא היה לכלכלה כל ערך, תהיה מערכת ערכינו אשר תהיה. אולם ללא ההכרה בכך שערכים מוסריים מגולמים בניתוח הכלכלי, הכלכלנים מגבילים מאוד את יכולתם להבין תופעות כלכליות ואת יכולתם להסביר ביעילות את מה שהם כן מבינים. יתרה מכך, כאשר כלכלנים דוחים בקש את הממדים המוסריים של תחום התמחותם, הם משאירים את השדה פרוץ בפני אחרים שיש להם אספקה בלתי נדלית של הכרזות על המוסריות של הכלכלה בכלל, ושל סדר השוק בפרט, הכרזות שהן מביכות מבחינה לוגית ושערורייתיות מבחינה ציבורית. רק מתוך צירוף בין כלכלה פוזיטיבית לבין נכונות לעסוק בדיון מוסרי יוכלו הכלכלנים להשתמש בהבנתם כדי להגן ביעילות על הסדרים השוקיים, ועל התועלות הכלליות שהם מספקים, מפני מימרות מוסר שמשתמשים בהן פוליטיקאים ולקוחותיהם האינטרסנטים כדי להצדיק מדיניות המגינה על קבוצות מועדפות פוליטית מפני תחרות השוק.

פרופ' ג'ייאר קלארק (Clark) הוא בעל קתדרת פרופסור ליוזמות חופשיות (אמריטוס) באוניברסיטת טנסי בצ'טנוגה. פרופ' דווייט ר' לי (Lee) הוא עמית בכיר במרכז או'ניל לשווקים גלובליים וחירות באוניברסיטת סאות'רן מתודיסט. המאמר פורסם במקור בכתב העת של מכון קאטו בחורף 2011 (גיליון 31:1). תרגם מאנגלית צור ארליך.

לרוע המזל, הצגת טיעון מוסרי בעד השווקים ניצבת בפני בעיה חמורה. טיעונים התומכים במוסריות של השווקים מתנגשים בתפיסה רווחת של מוסריות הגורמת לרוב האנשים לראות בשווקים דבר בלתי מוסרי מיסודו. התקדמות פוזיטיבית בכלכלה לא תשנה זאת.² לדעתנו, הדרך היעילה ביותר להציג טיעון מוסרי בעד השווקים עוברת בקבלת התפיסה השלטת של התנהגות מוסרית כתפיסה לגיטימית – תוך הכרה בכך שעליונותם של השווקים נובעת מיכולתם ליצור תוצאות רצויות מבלי להסתמך על מה שנתפס בעיני רבים כהתנהגות מוסרית. הדבר מוביל אותנו לטעון שהשווקים חיוניים לסדר חברתי הגון והומני, משום שהם יכולים לשמש תחליף למוסריות־האכפתיות הדרושה לקיומן של מערכות יחסים הגונות והומניות.

הדיון שלנו במוסריות מתמקד בעיקר במה שנהוג לכנות מוסריות מבוססת־חובה (התנהגות בדרך הנכונה מתוך תחושת חובה), בניגוד למוסריות מבוססת־תוצאה (התנהגות בדרך שמושגה את התוצאות הטובות ביותר). אין בכך משום התעלמות מתוצאות כלכליות. ברור כי בעת ההערכה אם התנהגות מסוימת רצויה, אין להתעלם מהשאלה אם תוצאותיה רצויות. אולם, כפי שנטען בהמשך, חלק ניכר מהביקורת על השווקים נובע מאי־הסכמה רווחת עם המוסריות של ההתנהגות המניעה את תהליך השוק, וזאת בלי כל קשר לתוצאותיו. בהינתן התפיסה הרווחת של מוסריות מבוססת־חובה, אפילו אלה המקבלים את עליונותם של השווקים ביצירת נוחות חומרית רואים בדרך כלל בעליונות זו כתם מוסרי כבד; כבד עד כדי כך, שהם תומכים בפעולה פוליטית שתגביל פרקטיקות שוק נורמליות, גם במחיר של אובדן ניכר ביעילות השוקית.³ כפי שציין ג'וזף שומפטר, "הבורסה היא תחליף דל לגביע הקדוש".⁴

בפרק הבא נבחן מאפיינים שרוב האנשים רואים כמקיימים את תנאי המוסריות מבוססת־החובה שאנו מכנים מוסריות נדיבה. נשווה אותה למוסריות התומכת בתהליך השוק, שאנו מכנים מוסריות יומיומית, ונעמוד על הבסיס הרגשי להעדפה הציבורית של הראשונה. בפרק השלישי נבחן דוגמאות לאיבה מוסרית כלפי השווקים המעמעמת את יתרונות השוק, ונקשר איבה זו לשאיפה המתמשכת למערכת כלכלית המבוססת על מוסריות נדיבה. בפרק הרביעי נצביע על הבלתי־אפשרויות של סדר שוק מורחב המבוסס על מוסריות נדיבה. בפרק החמישי ננגיד בין היכולות של מוסריות נדיבה לקדם את האידיאלים המוסריים של הרמוניה חברתית וחירות אנושית, לבין היכולות של המוסריות היומיומית – מתוך הכרה בחשיבותם של שני סוגי המוסר כאשר הם מוגבלים לתחומיהם הראויים. בפרק האחרון נציע הערות מסכמות בנוגע לטיעון המוסרי בעד השווקים.

שני סוגים של מוסריות מבוססת־חובה

למטרותינו, מועיל להבחין בין שני סוגים של מוסריות מבוססת־חובה, שאנו מכנים

מוסריות נדיבה ומוסריות יומיומית. כאשר רוב האנשים חושבים על התנהגות מוסרית, המוסריות הנדיבה היא אשר עולה בדעתם; ואותה נבחן תחילה, ובפירוט רב יותר.

מוסריות נדיבה

מוסריות נדיבה מוגדרת בצורה הטובה ביותר כעזרה לאחרים בדרכים המקיימות שלושה מאפיינים: עזרה מכוונת, הקרבה אישית, ועזרה למוטבים ניתנים לזיהוי.⁵ עזרה לאחרים נחשבת למוסריות נדיבה רק אם היא מכוונת. היזכרו בנובלה הידועה של צ'רלס דיקנס 'מזמור חג המולד'. אבנעזר סקרוג' עוזר למשפחת קראצ'יט, ולבנה הנכה טייני טים, רק לאחר שהוא הופך לאדם אכפתי בעקבות מפגשו בערב חג המולד עם רוחו של שותפו לשעבר ועם שלוש רוחות חג המולד. הסיפור הזה, שנכתב ב־1843, עדיין מעורר תגובה רגשית חזקה לרצונו של סקרוג' לעזור לאחרים כתוצאה מהתעוררותו המוסרית.

חשיבותן של הכוונות במוסריות הנדיבה קשורה לדרישה של הקרבה אישית. ככל שאדם מקריב יותר כדי לעזור לאחרים, כך ברור יותר שהעזרה ניתנת במכוון וכך גדולה יותר המוסריות המיוחסת לה. במונחי המוסריות הנדיבה, גודל ההקרבה חשוב בדרך כלל יותר מהתועלת שנוצרת. הדבר מודגם בסיפור מן הברית החדשה על האלמנה שזרקה שתי פרוטות לקופת התרומות, וגרמה לישוע לומר לתלמידיו: "אֵימֵן אוֹמֵר אֲנִי לָכֶם, הָאֵלֶּמְנָה הָעֵנִיָּה הַזֹּאת שֶׁמָּה יוֹתֵר מִכָּל אֵלֶּה שֶׁשָּׂמוּ בְּתֵבַת הָאֹצֵר; כִּי הִכָּל נִתְּנָה מִן הָעֵדָף שֶׁלָּהֶם, אֲךָ הִיא מִמַּחְסֹרָה נִתְּנָה אֵת כָּל אֲשֶׁר הָיָה לָּהּ, אֵת כָּל מִחְיָתָה" (מרקוס 12, 41-44).

לעומת זאת, רוחניות מעזרה לאחרים נתפסת כמעט תמיד כסימן שהכוונה העיקרית היא להרוויח, לאו דווקא להיטיב. התנהגות שרווחיה גבוהים אינה נתפסת בדרך כלל כמוסרית, ולא חשוב כמה גדולות התועלות שהיא מייצרת לאחרים. קיימת נטייה חזקה להתעלם מהתועלות מפעילויות רוחניות, או אפילו לראות אותן כמזיקות לאחרים. למרות מאמציהם של כלכלנים לפחות מאז אדם סמית, ולמרות הראיות הברורות שמספקות העליות הדרמטיות גם במספר האוכלוסין בעולם וגם בהכנסה לנפש במהלך שתי המאות האחרונות, האמונה בסכום־אפס – שלפיה אלה שמתעשרים עושים זאת בהכרח על חשבון אחרים – נותרת נפוצה.

המאפיין השלישי של המוסריות הנדיבה – מתן תועלות לאנשים ניתנים לזיהוי או למטרות ספציפיות הנחשבות ראויות – נוטה להיתפס כמוסרי יותר ממתן תועלות מפוזרות באופן נרחב, אנונימי וללא אבחנה. ארגונים המבקשים תרומות למאבק ברעב במדינות עניות, לדוגמה, פונים בדרך כלל לתחושת המוסריות שלנו בהציעם את ההזדמנות לתרום לילד ספציפי בתמורה לתמונתו ולסיפור חייו. דוגמה נוספת נמצאת בתגובות השונות מאוד לפילנתרופים ולמשקיעים. פילנתרופיה נתפסת

כמעשה מוסרי היכול לרכך את הדעה הציבורית השלילית כלפי מי שהתעשר, אף שהתעשרותו עצמה נבעה ממתן תועלות גדולות בהרבה, המפוזרות על פני אנשים רבים יותר מאשר הפילנתרופיה שלו. לעומת זאת, חיסכון והשקעת כסף נתפסים רק לעיתים רחוקות כמעשה מוסרי, אף כי ודאי הוא שהמשקיעים עוזר לאחרים בכל דולר שהוא חוסך להם יותר ממה שהפילנתרופ עושה בכל דולר שהוא נותן. שכן בניגוד לפילנתרופים, הקובעים מה הם רוצים שהמוטבים יקבלו, יזמים מאפשרים למוטבים (הצרכנים) להחליט מה הם רוצים. כמו כן, משקיעים פרטיים מספקים את תועלתיהם מבלי שהמוטבים יצטרכו לצאת בשבילן לשתדלנות. אך אף כי המשקיעים יוצר ערך חברתי רב יותר מאשר הפילנתרופ, הראשון אינו זוכה לשבח מוסרי משום שעזרתו ניתנת ללא אבחנה במקום להגיע לנמענים הניתנים לזיהוי ברור. ולבסוף, המשקיעים אינו נתפס כמי שמתכוון להיטיב עם אחרים או מקריב מעצמו כדי לספק את התועלות.

הטבעה אבולוציונית מספקת הסבר סביר לכך שהתנאים הנ"ל נתפסים בעיני רבים כדרישות למוסריות.⁶ האבולוציה האנושית התרחשה כמעט כולה בתקופה שבה בני אדם חיו בקבוצות קטנות (כנראה בין 25 ל-125 פרטים בקבוצה) של ציידים-לקטים. ההישרדות הושפעה במידה מכרעת מאופן התגובה של אנשים להתנהגותם של האחרים, והתגובות בעלות ערך ההישרדות הגבוה ביותר התפתחו לתגובות רגשיות שעזרו לאכוף את מה שהפך להיחשב להתנהגות רצויה או מוסרית. סוג ההתנהגות שנדרש לתמיכה ההדדית ולשיתוף הפעולה שהיו חיוניים להישרדות בקבוצות קטנות של ציידים-לקטים היה מוגבל מטבעו, בהתחשב בכך שכל קבוצה כזאת הייתה כמעט אוטרכית לחלוטין. העזרה שהעניקו אנשים זה לזה ניתנה במכוון, נתנו אותה אנשים ניתנים לזיהוי, וקיבלו אותה אנשים ניתנים לזיהוי שהכירו זה את זה היטב. אומנם היו ציפיות להדדיות, אך עזרה לאחרים הונעה גם מתחושת דאגה אישית ושיתוף הדדי, ללא צורך בהטלת חובות רשמיות על מקבלי העזרה. אכן, קל היה לזהות הקרבה אישית שנועדה לעזור לאחרים, ומעשים כאלה ביססו מוטיבן של נדיבות בכל הקהילה הרלוונטית – מוטיבן שהיה אולי יעיל כמו תביעה רשמית להדדיות. אולם מוטיבן כזה היה נפגע אילו סברו שהעזרה ניתנת למען רווח אישי, כזה הנמדד בהצטברות עושר חומרי העולה בהרבה על המקובל בקבוצה. התמחות והחלפה מוגבלות אומנם התקיימו בתוך הקבוצה, כלומר ציידים-לקטים לא חיו בחברה סכום-אפס קשיחה, ועדיין החברה שהם חיו בה הייתה קרובה לכך. האמונה שכל מי שצובר עושר רב יותר מהמקובל עושה זאת על חשבון אחרים הייתה אמונה סבירה.

מוסריות יומיומית

המוסריות הנדיבה שנידונה עד כה בחלק זה מנוגדת בתכלית למוסריות היומיומית שאנו בוחנים כעת. מוסריות יומיומית היא, בתיאור כללי, ציות לכללים או לנורמות

ההתנהגות המקובלים בדרך כלל, כגון אמירת האמת, כיבוד הבטחות והתחייבויות חוזיות, כיבוד זכויות הקניין של אחרים והימנעות מפגיעה מכוונת באחרים. כפי שכתב סמית ב'תורת הרגשות המוסריים':

צדק גרידא הוא, ברוב המקרים, רק מידה טובה שלילית, ורק מונע מאיתנו לפגוע בשכננו. האדם שרק נמנע מלפגוע בגופו של שכנו, ברכושו או בשמו הטוב, בוודאי זכותו החיובית מועטה. עם זאת, הוא מקיים את כל כללי מה שמכונה הצדק, ועושה כל דבר שאנשים מקבוצת השווים לו יכולים לאלץ אותו לעשות כדין, או להענישו על שאינו עושה. לעיתים קרובות אנו יכולים לקיים את כל כללי הצדק בישיבה בשקט וללא מעש.⁷

אין להסיק מכך שסמית מזלזל בחשיבותה של מה שאנו מכנים מוסריות נדיבה. הוא רק מבחין בין זכות שלילית לזכות חיובית, ושומר את האחרונה לאלה המפגינים אהדה כלפי אחרים ומגלים נדיבות כלפי נזקקים – אלה המפגינים מוסריות נדיבה. הוא האמין שמוסריות זו היא חלק חשוב מהמבנה הנפשי שלנו. את 'תורת הרגשות המוסריים' פותח סמית במשפט "גם אם נניח שהאדם אנוכי בתכלית, ברור שקיימים בטבעו עקרונות מסוימים הגורמים לכך שגורלם של אחרים יהיה מעניינו, והופכים את אושרם לחיוני בשבילו – אפילו כשאין הוא מפיק מאושר זה דבר מלבד העונג לראותו". כל מי שסבור שאדם סמית היה אלוף החמדנות לא טרח לקרוא אותו ברצינות.

כמובן, סמית הכיר בכך שלכל אחד מאיתנו יש גם דאגה בריאה לאינטרס שלו עצמו. נשוב ונצטט מחיבורו הנזכר: "לכל אדם, מטבעו, אכפת קודם כול מעצמו; וכיוון שהוא מתאים לדאוג לעצמו יותר מכפי שהוא מתאים לדאוג לכל אדם אחר, ראוי ונכון שכך יהיה".⁸ עם זאת, הוא גם הכיר בכך שאף אחד מאיתנו בחברה המודרנית (כולל זו של זמנו) אינו יכול לקיים את אורח חייו בלי עזרתם של הרבה יותר אנשים מאלה שאנו יכולים לדאוג להם, או שהם יכולים לדאוג לנו, באופן אישי; או כפי שסמית מנסח זאת ב'על עושר העמים',⁹ כל אדם "בחברה מתורבתת נזקק בכל עת לשיתוף הפעולה ולסיוע של המונים רבים, בעוד שכל חייו מספיקים רק בקושי כדי לרכוש את ידידותם של כמה אנשים בודדים". התובנה היסודית של סמית נובעת מהבנתו שהמספר המוגבל של אלה הדואגים לנו אינו מגביל בשום צורה את התרחבותה של רשת הסיוע והתמיכה ההדדית. זו תכלול את כל מי שיכול לספק לנו עזרה ששוויה גבוה דיו להצדיק את נתינתה. הניסוח המפורסם ביותר של תובנה זו מאת סמית הוא שכל פרט משתדל לכוון את תעשייתו למקום שבו תוצרתה עשויה להיות בעלת הערך הגדול ביותר, ומשכך

כל פרט בהכרח עמל להפוך את ההכנסה השנתית של החברה לגדולה ככל שהוא יכול. בדרך כלל, אכן, הוא אינו מתכוון לקדם את האינטרס הציבורי, ואינו יודע כמה הוא מקדם אותו... ובכוונתו הייצור שלו כך שתוצרו יהיה בעל הערך הגדול ביותר, הוא מתכוון רק לרווח שלו עצמו, ובוזה, כמו במקרים רבים אחרים, מובילה

אותו יד נעלמה לקדם מטרה שלא הייתה חלק מכוונתו; ועובדה זו אינה רעה לחברה. לעיתים קרובות, הפרט מקדם את האינטרס של החברה מתוך מאמצי לקדם את האינטרס העצמי שלו יותר מכפי שהיה מקדם את האינטרס של החברה לו התכוון לכך.¹⁰

קטע זה ספג ביקורת במשך יותר משתי מאות שנים, מטעמים פוזיטיביים ונורמטיביים כאחד. אנו סבורים שהביקורת שהשפיעה במיוחד על דעת הקהל היא זו ששורשיה בשיקולים נורמטיביים, או מוסריים. אומנם חלק ניכר מהביקורת הצביע על כשלי שוק שהשערת "היד הנעלמה" של סמית מתעלמת מהם. אך עניין זה לבדו לא היה יוצר את הספקנות הנרחבת כלפי השווקים, שהתקיימה תמיד. כמובן, כלכלה פוזיטיבית יכולה להצביע על פגמים בשווקים בעולם האמיתי. אך בהשוואה לנתיחות פוזיטיבית של החלופות בעולם האמיתי – תכנון מרכזי מלא, או ניסיונות פוליטיים של ממשלות דמוקרטיות לתקן כשלי שוק (אמיתיים או מדומים) – קשה להתייחס ברצינות לביקורות על פגמי השוק כגינוי כללי לשווקים. קל הרבה יותר להבין את הביקורת המתמשכת על השווקים, ועל הצדקתם בעזרת "היד הנעלמה", מרגע שמביאים בחשבון את ההתקשרות הרגשית החזקה למוסריות הנדיבה. רוב האנשים רואים בהתנהגות שוקית התנהגות חסרה ברובה התנהגות מוסרית כפי שהם מבינים "התנהגות מוסרית" באינסטינקט – ותפיסה זו מתחזקת על ידי ההצדקה של היד הנעלמה לשווקים, מאחר שהצדקה זו אינה מקצה תפקיד למוסריות נדיבה.

אכן, חשיבותו של אפיון השוק כ"יד נעלמה" טמונה בכך שהביצועים המרשימים באמת של השוק בהנעת עזרה וסיוע הדדיים אינם כרוכים בכוונה, בהקרבה אישית או במוטבים ניתנים לזיהוי. על פי הטענה של היד הנעלמה בזכות השווקים, עזרה רבה יותר ניתנת דווקא משום שאנשים אינם מתכוונים לספקה; העזרה מונעת מרווח אישי ובדרך כלל אכן מפיקה אותו; והתועלות מגיעות לחברה, לא לאדם אחד במיוחד. לכן לא רק שהשוק אינו דורש את ההתנהגות שרוב האנשים רואים כמוסרית, הוא אף נתפס כמעודד מידה של אדישות כלפי מוסריות זו הנחשבת בעיני רבים לבלתי מוסרית – ובמיוחד, מתגמל חמדנות ונכונות להרוויח מבעיותיהם של אחרים. תפיסה זו של השווקים מתעצמת בגלל הנטייה של אנשים לחשוד במניעיהם של אחרים, במיוחד אלה של זרים.

האיבה לשוק מעמעמת את הנחשקות של הישגיו

האיבה האינסטינקטיבית כלפי חוסר המוסריות (והבלתי-מוסריות) הנתפס כמניע את תהליך השוק פוגעת בדרך כלל בהערכה לשווקים, גם כשתוצאות פעולתם רצויות ביותר. בעיני רבים, בתהליך השוק האמצעים מטמאים את המטרה. נדגים את המנטליות האנטי-שוקית הזאת במקרים טיפוסיים אחדים של תוצאות הזכות לשבחים כהישגים נעלים כאשר הן מושגות בהיעדר תמריצים שוקיים – אך מאבדות את יוקרתן כאשר הן מושגות – ואף מושגות טוב יותר – באמצעות שווקים.

"העמדת אסם" (barn raising) היא כינוי לאירוע שבו אנשים מתכנסים יחד ברוח של שיתוף מתוך כוונה ברורה לעזור למישהו בקהילה שאיבד נכס כגון אסם. מטבע הדברים, המעשה פונה היישר אל חוש המוסר שלנו. רוב האנשים מסכימים שיהיה נחמד אם אפשר יהיה להרחיב את העמדות האסמים מעבר לקהילות קטנות והומוגניות כדי לכלול מספרים גדולים של אנשים מגוונים המפוזרים ברחבי העולם, הדואגים למי שספג אובדן ומשתפים פעולה כדי לעזור לו למצוא תחליף. אולם חוסר מידע על אובדנים מרוחקים, וציפייה מועטה להדדיות מצידם של זרים, מגבילים את הנדיבות ההדדית המודגמת בהעמדות אסמים של קבוצות קטנות וקרובות.

אך למען האמת קהילה מורחבת של "מעמידי אסמים" אפשרית, והיא אף ממומשת רבות – באמצעות מעבר מהסתמכות על מוסריות נדיבה להסתמכות על המוסריות היומיומית של תמריצים כספיים. אנו מדברים כמובן על ביטוח. הביטוח מסופק על ידי חברות המחפשות רווח, ואשר מאגדות את הסיכונים של אנשים רבים, רוכשות מידע על מקומות שהתרחש בהם אובדן, ומבטיחות שתרומתו של כל אדם בסיוע לאחרים תוחזר לו אם וכאשר הוא יזדקק לסיוע. תוצאות הביטוח טובות למעשה מהרמות אסמים מסורתיות. הסיכונים משותפים בהיקף רחב בהרבה, והחוויים אובדן מקבלים כסף שבאמצעותו הם יכולים לשכור מומחים לסוג העבודה הנדרשת, וכך ליהנות מעבודה טובה יותר ומהפחתת פציעות. אך הישג זה כמעט לעולם אינו מוערך כשיפור של רעיון העמדת האסמים המסורתי, משום שאספקת הביטוח נתפסת לכל היותר כתהליך אנונימי החסר לחלוטין דאגה והקרבה כלפי אחרים. ההערכה לרשת הנרחבת של עזרה הדדית שהביטוח מאפשר נמחית ברובה בגלל הסתכלות על הדבר כעל הפקת רווח ממצוקתם של אחרים.

דוגמה נוספת היא שימור המשאבים. כאן אנו חולקים את אשר לנו עם צרכנים עתידיים, לעיתים קרובות כאלה שעדיין לא נולדו. כמעט ללא יוצא מן הכלל, שימור משאבינו לטובת הדורות הבאים נחשב לדבר המוסרי לעשות. עם זאת, המוסריות של השימור אינה מקטינה את הקשיים העומדים בפני כל מאמץ רציני לשמר בחוכמה. לדוגמה, כמה ממשאב מסוים רצוי לשמר? ברור ששימור כמות גדולה יותר של משאב הגיוני רק כל עוד ערכו השולי נמוך יותר היום מאשר יהיה בעתיד. ואפילו אם ידענו כמה לשמר, איזו מוטיבציה יש לאנשים לפעול על פי מידע זה?

שימור דורש הקרבה בהווה, ויש לכל אדם פיתוי חזק להסתמך על כך שאחרים, ולא הוא, ישמרו. גם כאשר אדם מוכן בתחילה לתת את חלקו בהקרבה על ידי שימוש מופחת במשאב, סביר שלא ימשיך לעשות זאת כאשר יראה שאחרים מתמידים בדרכיהם קצרות-הרואי. מעטים הם המכירים, ומעטים אף מהם המוקירים, את העובדה שהכוח היעיל ביותר לשימור משאבים הוא ספקולנטים המתקשרים זה עם זה ומגיבים למחירי שוק בחיפוש אחר רווחים. ספקולנטים מגיבים ללא הרף למידע

משתנה על הערך הסביר של משאבים מסוימים בעתיד, וכאשר הם מאמינים שערכו של משאב יעלה, הם מבקשים להרוויח על ידי כריתת חוזים המעלים את מחירו הנוכחי, ועל ידי כן מניעים את כל הצרכנים לצרוך פחות היום ומאפשרים זמינות גדולה יותר של המשאב בעתיד.¹¹ אלמלא התמריצים של מחירי השוק הגבוהים יותר הנוצרים על ידי ספקולציה, כמעט לא היה שימור – אך ספקולנטים מתקבלים בבזבז ונתפסים כמי שמרוויחים ממצוקה וצוברים הון, אפילו בקרב אלה הרואים את עצמם תומכים נלהבים בשימור. התפיסה של ספקולנטים כאנשים בלתי מוסריים מובנת לנוכח היעדרה של "המוסריות הנדיבה" ממעשה הספקולציה. זו דוגמה נוספת לאיבתם של הרבים כלפי המוסריות של השווקים, המסתירה מעין הציבור את נחשקותם של הישגיה.

סחורות ושירותים מסוימים נושאים קשר רגשי חזק למסורת של דאגה ושיתוף בהקשרים אישיים מאוד, מסורת שנמשכת כמעט לאורך כל תולדות האנושות. טיפול רפואי הוא דוגמה העולה מייד על הדעת. כתוצאה מכך, נראה סביר לצפות שבהערכתה של אספקת הטיפול הרפואי, מוסריות נדיבה תהיה גורם מרכזי אפילו יותר מאשר בשאר פעילויות יצרניות. זהו ללא ספק הסבר חלקי, אך חשוב, לתקצוב הממשלתי הגדול של טיפול רפואי. עד לאחרונה ממש, טיפול רפואי סופק כמעט כולו על ידי רופא משפחה שהכיר לעיתים קרובות את אלה שטיפל בהם, לא רק כמטופלים אלא כחברי קהילה עמיתים. הקשר האישי בין רופאים למטופלים העצים את תחושת הדאגה ההדדית ביניהם, והדבר התבטא תדיר בהתאמת תעריפי המטופלים לנסיבותיהם הספציפיות. האופי האישי של הרפואה נחלש ככל שהטכנולוגיה הרפואית הגדילה את מספרן ואת חשיבותן של התמחויות רפואיות, ומתוך כך את המציאות שבה מטופל רואה, בטיפול במחלתו או פציעתו, רופאים שונים. ככל שביטוח רפואי (שבדרך כלל נרכש דרך מעסיקים) נעשה דרך מרכזית לתשלום בעבור טיפול רפואי, הקשר האישי בין מטופלים לרופאים נשחק עוד יותר. שְחִיקָה זו השפיעה על תגובת הציבור לגידול בעלויות הטיפול הרפואי, שהיה מהיר מן האינפלציה – קצת בגלל שיפורים מרשימים, אך יקרים, בטכנולוגיה הרפואית, וקצת בגלל הסיכון המוסרי שנוצר על ידי ביטוח בריאות עם השתתפות עצמית נמוכה.¹²

רוב העלויות המוגברות הללו משתקפות בפרמיות הגבוהות יותר שגובות חברות ביטוח נטולות-פנים (שהעובדים משלמים אותן ישירות או באמצעות ניכוי מהשכר) – ולכן תחושת הקשר האישי והאכפתיות מועטה מכדי שתמתן את האיבה כלפי מה שנתפס כניצול רווחי. לא מפתיע אפוא שפוליטיקאים ניצלו זאת כהזדמנות להפגין את "חמלתם" באמצעות הגדלת סובסידיות ממשלתיות לטיפול רפואי כדי להפחית את העלויות הנתפסות של הטיפול הרפואי. כמובן, סובסידיות אלו מגדילות את העלויות; אך הציבור נוטה להאשים בגידול זה את חמדנותם של חברות הביטוח והרופאים.

על דעתנו עולות עוד דוגמאות לתוצאות שכמעט כולם היו מוחאים להן כפיים אילו נוצרו על ידי התנהגות המקיימת את תנאי המוסריות הנדיבה, אך הן מתקבלות באדישות, או גרוע מכך, כאשר הן נוצרות על ידי המוסריות היומיומית של השוק. הדרך היעילה ביותר לסייע בהקלת עוניה של האיטי תהיה שמדינות עשירות כמו ארצות הברית יפתחו את שוקיהן למוצרים שבהם להאיטים יש יתרון יחסי, במיוחד סוכר. פיתוח יכולתם של ההאיטים לעזור לעצמם על ידי ייצור וייצוא של סוכר ומוצרים אחרים יגדיל את השגשוג ארוך-הטווח של העם ההאיטי יותר מאשר מאמצי סיוע מזדמנים וזמניים. ובכל זאת במדינות העשירות, המגבילות כיום יבוא סוכר מהאיטי, לא נראה שום לחץ פוליטי להסיר את המגבלות הללו. אכן, מתן עזרה בעקיפין לזרים בלתי מזוהים באמצעות חליפין מסחריים אנונימית אינו יוצר את הסיפוק המוסרי שיוצר מתן עזרה ישירה לקורבנות מזוהים של אסונות טבע.

ולבסוף, השתלת כליות היא פרוצדורה כירורגית מצילת חיים, והיא זוכה לשבחים כאשר הכליות מסופקות בדרך מוסרית מקובלת – ללא תמורה, ולכן ללא כל כוונה להרוויח ממצוקתם של אחרים. למרבה הצער, מספר הכליות הנתרמות קטן מן הנדרש, וטעונום סבירים הנסמכים על ראיות אמפיריות תומכים בדעה ששוק כליות היה מאריך את חייהם של אלפים מדי שנה על ידי הגדלת מספר הכליות הזמינות.¹³ אולם שווקים כאלה אסורים בחוק בארצות הברית וכמעט בכל המדינות האחרות, והתמיכה הציבורית בהכשרתם דלה ביותר. הרצון הנעלה להציל חיים מוכרז באופן אוניברסלי ונחרץ, אך כנראה אינו חזק דיו כדי להתגבר על הסלידה המוסרית מהצלת חיים מסיבות מסחריות.

כוח משיכתה הרגשי של התנהגות התואמת את רעיונות המוסריות הנדיבה מספקת הסבר סביר לחיפוש החמקמק אחר "דרך שלישית", או "קפיטליזם עם פנים אנושיות". מונחים אלה יכולים להתייחס לכמה הצעות מדיניות, אך לעיתים קרובות אינם אלא סיסמאות פוליטיות הרומזות לאפשרות של כלכלה המספקת את השגשוג של שווקים חופשיים יחד עם החמלה והדאגה האישית של המוסריות הנדיבה. אפשרות זו, הפונה למוסריות האינסטינקטיבית שלנו, אינה אפשרית, מה שמסביר מדוע נשיא צ'כיה וצלב קלאוס הביע את העדפתו ל"קפיטליזם ללא שמות תואר". אולם נשיא צרפת ניקולה סרקוזי פנה למוסריות הדומיננטית בנאומו המרכזי בפורום הכלכלי העולמי בדאבוס ב־2010 בקוראו "לשכתב את הקפיטליזם כדי להשיב לו את ממדו המוסרי, את מצפוננו".¹⁴ קריאות פוליטיות כאלו יעילות במיוחד ביצירת תמיכה ציבורית בהרחבת השליטה הממשלתית בכלכלה בזמני משבר כלכלי, באמצעות הכרזה על המוסריות הנדיבה של הממשלה בניגוד למוסריות היומיומית של השוק. התוצאה היא אמונה נרחבת שדרושה מעורבות ממשלתית רבה יותר כדי לפתור בעיות כלכליות שנגרמו בעיקרן ממעורבות ממשלתית מוגזמת מלכתחילה.¹⁵

אין די בדאגה לבדה

דאגה לאחרים נתפסת בעיני כול כחובה מוסרית. אך היא לעולם לא תוכל לשמש בסיס לשיתוף פעולה נרחב ולשגשוג, משתי סיבות. ראשית, מספר האנשים שאנו יכולים לדאוג להם באמת זעיר בהשוואה למספר האנשים שעומדים אנו חייבים לשותף פעולה בסדר כלכלי יצרני. כולנו תלויים במאמציהם הממוקדים של אנשים רבים לאין ספור כדי לקבל סחורות ושירותים הדרושים לשמירה על רמת החיים שלנו. סיוע אינו רק עניין של סעד. כולנו זקוקים לסיוע, מצד מאות מיליוני מסייעים פשוטו כמשמעו. כמובן, הוא חייב להיות הדדי, עם ציפייה שנושבים בכך שנבצע מאמצים יצרניים בתחומי התמחות משלנו כדי לספק לאחרים את הסיוע שהם זקוקים לו. אין שום דרך שדאגה כנה של אנשים זה לזה תניע יותר משבריר מהיקף הסיוע הזה.

שנית, גם לו יכולנו לדאוג למיליוני צרכנים המפוזרים בכל רחבי העולם, היינו זקוקים למידע על מה שהם רוצים יותר מכול. וגם לו ידענו זאת איכשהו, ייצור יעיל של מה שהם רוצים דורש מידע על הדרך הטובה ביותר לשלב את משאבינו וכישורינו והתמחויותינו עם אלה של אינספור אחרים. ועוד, כיצד נלמד את אלה הנהנים ממאמצינו היצרניים מה אנו רוצים שהם ייצרו בעבורנו?

בהינתן היקפה העצום של המשימה לספק את המוטיבציה ואת המידע הדרושים כדי שאינספור אנשים יתאמו את פעולותיהם לשם שירות האינטרסים ההדדיים שלהם, ברור שאף מערכת כלכלית אינה עושה, ואינה יכולה לעשות, עבודה מושלמת. אבל כל מי שחושב על השגשוג שיוצרות כלכלות שוק צריך להכיר בכך שאיכשהו נעשית מלאכה מרשימה של מסירת מידע בכמויות עצומות, הלך וחוזר, הבהר והגב, כאילו כל אינספור העושים במלאכה זו אכן דואגים איש לרעהו. ההסבר לכך הוא שהשוק הינו רשת עיבוד מידע מדהימה ביכולותיה, שפעלה כבר זמן רב לפני בואו של מה שאנו מכנים כיום עידן המידע.¹⁶ השוק מאפשר למידע המשתנה ללא הרף, המצוי בכמויות מקוטעות אצל מיליארדי אנשים המפוזרים ברחבי העולם, בדבר העדפותיהם הייחודיות, יכולותיהם, ציפיותיהם ונסיבותיהם – להצטבר ולהיות מועבר לאלה המסוגלים ביותר להגיב לו; והדבר נעשה בדרך המניעה תגובות מועילות-הדדית. כל זאת מתחולל באמצעות מחירי שוק הצצים מתוך תהליך של חליפין, אלמוניים ברובם, של קניין פרטי, ללא צורך שאלה הנהנים זה מזה ידאגו זה לזה.¹⁷

למרות היתרונות הנרחבים שנוצרים מתוצאות השוק, ראינו כי תוצאות אלה לרוב אינן מוערכות משום שהן נקבעות על ידי עסקאות שהן בדרך כלל אנונימיות – כלומר, הן מתרחשות בין אנשים שאינם מכירים או דואגים זה לזה – ומונעות רק מאינטרס עצמי. ואפילו כאשר תוצאות השוק מוערכות, נותרת בקרב רבים כמיהה לכלכלה המספקת את יתרונות השוק בדרכים התואמות יותר לתפיסות הרווחות

של מוסריות – למשל, "קפיטליזם עם פני אנוש". אך צריך להיות ברור שחליפין אנונימיים ואינטרס עצמי הכרחיים למימוש אותם יתרונות.

בשנים האחרונות חלו התקדמויות מרהיבות בטכנולוגיית תקשורת, אך היכולת לתקשר ביעילות באמצעות פלאי הדיגיטל של עידן המידע מחווירה בהשוואה לתקשורת באמצעות מחירי שוק. לדוגמה, אם הערך שקנדים מפיקים מבננות גבוה מהערך שמפיקים מהן אמריקנים (תושבי ארה"ב), הדרך הטובה ביותר לקנדים לתקשר את רצונם שאמריקנים ישתפו איתם בננות נוספות היא באמצעות מחירי השוק הגבוהים יותר הנובעים מהביקוש המוגבר. בניגוד להפצת אימייל המונית מקנדים המבקשים מאמריקנים לצרוך פחות בננות, המחיר הגבוה יותר מגיע רק לאלה הנוגעים לבקשה – אמריקנים האוכלים בננות. ובניגוד למידע שאנו מקבלים מרבים מן האימיילים שאנו מקבלים (כגון על מישוה בניגריה שגמלה בליבו החלטה משמחת להעביר מיליונים לחשבון הבנק שלנו), כאשר אנו מקבלים מידע ממחירים אנו מתייחסים אליו ברצינות ומגיבים אליו כאילו אנו דואגים לדאגותיהם של אחרים (רצונם של קנדים בבננות, בדוגמה שלנו) באותה מידה כמו לדאגותינו שלנו. כמו כן, לקנדים אין מושג כמה בננות כל אמריקני ספציפי צריך להפחית, או אפילו מהי ההפחתה הכוללת הרצויה מהאמריקנים כמכלול. אך כל צרכן בננות אמריקני יגיב למחירי בננות גבוהים יותר, תוך שימוש במידע שרק לו יש על הערך שהוא מפיק מבננות, ויפחית את צריכתו רק כל עוד הערך שהוא מקריב נמוך מהערך הנוסף שצרכן קנדי מפיק. הכמות הכוללת שבה אמריקנים יפחיתו את צריכת הבננות שלהם תהיה שווה כמעט בדיוק לכמות הנוספת של בננות שקנדים רוצים לצרוך במחיר הגבוה יותר.

מחירי השוק הם בבירור אנונימיים (יותר אפילו מאימייל המונית), והם גם תוצאה של תהליך חליפין המונע כמעט כולו מאינטרס עצמי. אולם כדי שמחירי השוק יגלמו מידע מדויק על ערכו של מה שנקנה ועל עלות הפיכתו לזמין, הקנייה והמכירה חייבות להיות מושכלות על ידי המידע המפוזר בין כלל המשתתפים בחליפין. ומה שכל אדם יודע היטב מכל אדם אחר הוא כיצד האינטרסים שלו מושפעים מרכישת סחורה או שירות או מהפיכתם לזמינים. לכן המידע הגלום במחירי השוק חייב להתבסס על האינטרס העצמי של אלה המקבלים החלטות כלכליות כדי לספק את המידע החיוני לרשת הגלובלית של סיוע הדדי שכולנו תלויים בה. ללא רשת זו, רק שבריר קטן מאוכלוסיית העולם היה יכול לשרוד, והשורדים היו חיים חיים קצרים בעוני מחפיר.

ועדיין חוסר ההערכה לשוק נותר נרחב, כמשתקף בזרם האיתן של ההמלצות לנקוט דאגה וחמלה במקום חליפין ומחירי שוק. אלא שניסיונות רציניים ליישם המלצות כאלו דורשים לעיתים קרובות פיקוח על המחירים, המוביל לתוצאות בלתי צפויות ומצערות כגון מחסור, גידול בעלויות, ירידה באיכות, שוק שחור

והחלפת פעילות חוקית בפעילות פלילית. אלא שמוסריות מוטעית גורמת תדיר להתעלמות מתוצאות שליליות כאלו. שקלו, לדוגמה, את הדעה שהביע סטיבן רוקפלר (בנו של נלסון רוקפלר) לגבי ניסיונו בעבודה במשרד ההשכרה במרכז רוקפלר:

מצאתי את עצמי הולך מדלת לדלת ודופק ואומר דברים כמו "שלום, אני סטיבן רוקפלר ובאתי להעלות לכם את שכר הדירה". זה היה מגוחך... התעניינתי בפוליטיקה ובדת, בשאלות על הבסיס המוסרי של הדמוקרטיה ועל טבעה של "החברה הטובה". יש ניגוד בסיסי בין רמת חשיבה זו לבין הניסיון להעלות למישהו את שכר הדירה, במיוחד כשלא נראה לי שהמשפחה שלי זקוקה להרבה יותר כסף. אני לא נזקקתי לכסף נוסף, לא נזקקתי ליותר ממה שהיה לי. עוד קודם לכן כבר חשתי אי-צדק בכך שיש לנו כל מה שיש לנו בתוך עולם שבו רבים כל כך שרויים במחסור.¹⁸

דאגתו של סטיבן רוקפלר לרווחתם של השוכרים ודאי הייתה כנה. ועדיין, כדי להגיע ליישוב יצרני והרמוני בין השקפות שונות על העלויות והתועלות של שימושים חלופיים בשטחי משרדים בניו-יורק שכר דירה, מחירי השוק הם מנגנון מוצלח לאין ערוך מדאגתו ותחושת הצדק שלו.

לשוק מיוחסת לעיתים קרובות אשמה מוסרית על כך שהוא מתגמל בנדיבות כמה אנשים בלי להתחשב ביחס שבין זכאותם לתגמולים אלה לבין זכאותם של הרבים העובדים קשה יותר ולרוב מנהלים חיים מכובדים יותר, אך מרוויחים הרבה פחות. קל לראות זאת כמאפיין בלתי הוגן של האופי האלמוני של השווקים. מדוע אדם שהתמזל מזלו להיוולד עם קול יפה, כישרון אתלטי נפלא או מראה טוב וכישרון משחק יוכל להרוויח בתוך כמה שבועות, תוך שהוא גורף הערצת המונים, ממון רב מכפי שרוב האנשים מרוויחים בחיים שלמים של עמל קשה? מפתה להגן על השווקים מפני ביקורת זו בטענה שהשווקים אכן מתגמלים אנשים על בסיס זכאות – בפרט בשפה האנגלית שבה זכאות וכישרון יכולים להתנסח באותה מילה, merit. אולם הגנה זו אינה משכנעת בעיני רוב האנשים, הרואים זכות במונחים של מוסריות שאינה כלולה במוסריות היומיומית של השוק. והיא אכן צריכה להיות לא משכנעת. בשווקים, אנשים מתגמלים על שירות לאחרים וככל שערך השירותים שהם מספקים גדול יותר – כפי שהוא מוערך על ידי מקבלי השירותים – כך גדול יותר התגמול. בגלל האופי האלמוני של רוב ההחלטות השוקיות, צרכנים אינם מתעניינים בזכות המוסרית (או כל זכות אחרת) של אלה המייצרים את הסחורות הנקנות, אלא מעייניהם נתונים לאיכות ולמחיר של סחורות אלו.¹⁹ בשווקים, אנשים אינם חייבים לעבוד קשה, להיות נבונים או משכילים במיוחד, להיות בני זוג אוהבים או להיות נחמדים מאוד כדי להתעשר. כל שהם צריכים הוא להחזיק בדברים או ביכולות שאנשים מעריכים (שאולי הגיעו לידיהם במקריות גמורה) ולהגיב למידע המועבר דרך מחירי השוק כדי להיטיב עם אחרים.

ביקורת השווקים נוטה להתעלם מכך שהחלפות שוק אנונימיות מגדילות את התועלות שהצרכנים מפיקים מהיכולות המיוחדות שיש לכמה אנשים. סביר בהרבה שצרכנים יפיקו תועלת מילד שנולד עם פוטנציאל להפוך לזמר גדול, אתלט, שחקן, סופר או יזם אם ילד זה נולד במדינה המסתמכת על שווקים, שבה הוא יכול להתעשר התעשרות מופלגת בהיטיבו עם אחרים, מאשר אם ילד זה נולד בצפון קוריאנה, קובה, זימבבואה או מדינה אחרת שבה השווקים מדוכאים.

אך לא רק מבעלי כישרונות מיוחדים מפיקים הצרכנים תועלת רבה יותר בכלכלת שוק מאשר בכלכלה שתנסה לתגמל אנשים על פי מדד מוסרי כלשהו של זכות. רוב התועלות היומיומיות שאנו מקבלים בכלכלות שוק מגיעות מהמוני האנשים הרגילים הרודפים אחר האינטרסים הפרטיים שלהם ופועלים בעיקר בתגובה למחירי שוק, יותר מאשר מתוך דאגה לנהנים מפרי מעשיהם. כל ניסיון להתאים את התמורה שאנשים מקבלים כדי שתשקף את זכאותם ולא את מה שהצרכנים מוכנים לשלם להם עבור הסחורות והשירותים שהם מספקים – יחריב את המידע הגלום במחירי השוק, מידע הדרוש כדי שנדע כיצד לפתח את יכולותינו הפוטנציאליות ולהיטיב להשתמש בהן לשיפור מצבנו שלנו על ידי שירות האינטרסים של אחרים לא־ידועים.

האידיאלים המוסריים של הרמוניה חברתית וחירות אנושית

למוסריות יש תוצאות, ועד כה בחנו את הנטייה להמעט בערך של תוצאות כלכליות רצויות כאשר הן מושגות שלא במכוון דרך המוסריות היומיומית של תהליך השוק. כעת נבחן שתי תוצאות של מוסריות יומיומית זו שהינן אידיאלים מוסריים בפני עצמן, ועל כן קשה לדחותן בקש גם כשיודעים שהן תלויות במוסריות יומיומית ולא במוסריות נדיבה. אידיאלים אלה הם הרמוניה חברתית וחירות אנושית.

הרמוניה חברתית

יחסים הרמוניים ושלווים בין בני אדם הם אידיאל נעלה, אף כי חמקמק, הזוכה לשבחים אוניברסליים. הצרה היא שבני אדם מחזיקים במטרות ושאיפות שונות, שתמיד תהיה ביניהן מידה של קונפליקט. לכן מוצע בדרך כלל שנכפיף את מטרותינו האישיות למטרות משותפות שראוי לכולנו להסכים לגביהן. אולם השגת אחדות מטרה כזאת אפשרית רק בקבוצות קטנות והומוגניות, או כתגובה קצרת ימים למשברים חמורים.²⁰ לכן אומרים לנו שחשוב, כהשלמה לכך, לחגוג את הרבגוניות שלנו כדרך לקידום הרמוניה חברתית. למרבה הצער, כאשר ההבדלים בינינו נעשים פוליטיים יש סכנה ממשית שחגיגת ההבדלים תכלול זיקוקי די־נור בעלי עוצמה מוגזמת משהו, כפי שמדגימה האקטואליה של המזרח התיכון ושאר אזורי עימות.

ההקשר הפורה ביותר להרמוניה חברתית הוא זה שבו כל אחד מאיתנו יכול לפעול להשגת מטרותיו הפרטיות בדרכים המסייעות לאחרים להשיג את מטרותיהם שלהם, תהיינה שונות משלנו כאשר תהיינה. זה בדיוק מה שההחלפות האנונימיות של השווקים מאפשרות, ומכאן יובן מדוע השווקים תורמים לקידום הרמוניה בין אנשים מגוונים הרבה יותר מאשר ניסיונות להגיע להסכמה על מטרות משותפות.²¹ לדוגמה, בפטיסט המחפש קורות עץ לשם הוספת אגף לכנסייתו, לא סביר שינבור באורח החיים של סוחר העצים; אם סוחר עצים שהוא פלייבוי אתאיסט יציע את העסקה הטובה ביותר, כנראה ממנו יקנה הבפטיסט. וכך, הבפטיסט מסייע לאורח חיים שהוא מתעב והאתאיסט מסייע לפרקטיקה דתית שהוא רואה בה אבסורדית – והם עושים זאת בדרך הרמונית לחלוטין. ניסיון להשיג אותו שיתוף פעולה הרמוני על ידי עידוד השניים לפתח קשר אישי כדי לחגוג יחד את הרבגוניות שלהם עשוי לחולל סכסוך יותר מכפי שהוא עשוי לקדם הרמוניה.

הגברת הדאגה שלנו לאחרים מומלצת לא־פעם כדרך להשגת הרמוניה חברתית. למרבה הצער, לעיתים קרובות היא מחוללת את ההשפעה ההפוכה. אכן, אפשר לטעון שאחת הדרכים היעילות ביותר להפחתת סכסוך חברתי היא הגברת ההסתמכות שלנו על שווקים, משום שהם מעודדים אותנו להכפיף את הדאגה לאחרים לדאגה להצלחתנו הכלכלית. המציאות העצובה היא שאיכות ארוכות שנים בין בני תנות, אומות וקבוצות אתניות שונות גורמות פעמים רבות לכך שהדאגה שיש לאנשים לרווחתם של אחרים מלווה ברצון לגרום להם כמה שיותר נזק. לדוגמה, ג'רי מילר מציין כי

העובדה ההיסטורית הגדולה שעמדה כרקע מוסרי לחשיבה על הקפיטליזם... [הייתה] מלחמה פנימית, מלחמת אזרחים, בין אנשים בעלי השקפות מתחרות על ישועת האדם, אנשים שהיו משוכנעים כל כך בצדקת השקפתם שהיו מוכנים לשפוך את דמו של זולתם כדי להציל את נשמתו. זהו ההקשר שבתוכו הציבו האינטלקטואלים לעצמם את המשימה לפתח תאוריה פוליטית וחברתית שתאפשר לאנשים בעלי השקפות מקוטבות באשר לטוב ולקדוש לחיות יחד... [הם שאפו ל]התקת חרדותיהם של הבריות מעתיד הישועה הנצחית שלהם אל רווחתם הארצית, מתוך האמונה שהאפשרות לחיים משופרים בעולם הזה תרחיב את המצע להסכמה בין הפלגים, או לפחות לשלום.²²

אפשר להתווכח עם העולה מדברי מילר, שהאינטלקטואלים עשו יותר מאשר לתאר כיצד מוסדות פוליטיים וכלכליים שהתהוו (ולא תוכננו) באותה תקופה יכולים למתן סכסוכים חברתיים; אך ודאי נכון שאינטלקטואלים החלו להכיר בכך שמתניות כזאת יכולה לנבוע מחליפין של שוק וממרדף אחר הצלחה כלכלית. סמואל ג'ונסון אמר, ודבריו מפורסמים: "יש מעט דרכים שבהן אדם יכול להיות מועסק בתום לב רב יותר מאשר בהשגת כסף".²³ וולטר העיר על הבורסה של לונדון (מרכז מרכזי לקפיטליזם בינלאומי בזמנו):

אף כי הכת האפיסקופלית והכת הפרסביטריאנית הן הכיתות העיקריות בבריטניה הגדולה, כל השאר מתקבלות כאן בברכה וחיות יפה למדי יחדיו, בעוד רוב מטיפיהן מתעבים זה את זה... היכנסו אל הבורסה של לונדון, מרכז הכספים הזה הנראה מכובד יותר מחצרות מלכים רבות; תראו איך נאספים שם נציגי כל האומות לתועלת בני האדם. כאן היהודי, המוסלמי והנוצרי נוהגים זה בזה כאילו היו בני אותה דת, ואינם מכנים בשם 'בלתי נאמנים' אלא את מי שפשטו רגל.²⁴

מאה שנים קדימה, ג'ון סטיוארט מיל קבע: "הניסיון להנחיל תחושות של אחווה בין בני האדם באמצעות השפעות מוסריות בלבד היה ניסיון שווא כל עוד לא התאפשר לבסס תחושה של קהילת אינטרסים; ואת התחושה הזאת אנו חבים למסחר".²⁵ ובמאה העשרים כתב ג'ון מיינרד קיינס:

אפשר לתעל נטיות אנושיות מסוכנות לערוצים בטוחים יחסית באמצעות קיומה של הזדמנות להרוויח כסף ולצבור עושר פרטי, דברים שהיעדר אפשרות לסיפוקם עלול למצוא מוצא באכזריות, במרדף חסר מעצורים אחר כוח וסמכות אישיים, ובצורות אחרות של האדרה עצמית. מוטב שאדם יתעמר ביתרת חשבון הבנק שלו משִׁירְדָה בבני אדם זולתו.²⁶

איש לא יטען שהמרדף המסחרי יכול להניע את כולנו להחזיק ידיים ולשיר "אנחנו העולם". אבל המוסריות היומיומית של הסחר ושל המשא־והמתן אינה חייבת לעשות עבודה נהדרת בקידום הרמוניה חברתית כדי להצליח יותר מהמוסריות הנדיבה שירשנו מאבותינו הציידים־לקטים.

הרצון בחברה הרמונית ויצרנית המבוססת על מוסריות נדיבה הוביל אנשים לקוות למה שכונה "האדם החדש". האדם החדש יחזיק בנכונות מרשימה להקריב למען הטוב המשותף וידאג ברוח טובה לאחרים – רבים מאוד – ללא קשר לגזעם, ללאומיותם או לאמונותיהם הדתיות. החזון של גברים ונשים מרוממים במוסריותם, והסדרים חברתיים אוטופיים שהם ייצרו, היה כה מושך עד שרבים סברו שמוטב לא לחכות להגעתו של האדם החדש ולהזדרז ליצור את הסדרים החברתיים התלויים בו. כמובן, האדם החדש מעולם לא התייצב לקריאה, ואפילו אם היה עושה זאת, הסדרים החברתיים המבוססים עליו לא היו לא יצרניים ולא הרמוניים.

גם כאשר יש לאנשים מוטיבציה גבוהה לשרת את האינטרסים של אחרים, המידע הדרוש להם כדי לעשות זאת באמצעות שיתוף פעולה פורה חסר ללא המחירים והרווחים שמאפשרת המוסריות היומיומית של החלפות שוק אנונימיות. ברור שפעילויות שבהן כולם משפרים את מצבם לאורך זמן תורמות להרמוניה חברתית יותר ממה שתורמות לה פעילויות סכום אפס, כאלו שבהן המרוויחים עושים זאת על חשבון אחרים. וכאשר ניסיונות ליצור חברה המבוססת על מוסריות נדיבה נכשלים, התוצאה הבלתי נמנעת היא שליטה ממשלתית רבה יותר בחלוקת סחורות ושירותים, תמיד בשם קידום ההגיונות וההרמוניה החברתית. כאשר שיקולים

פוליטיים, ולא החלטות שוק, שולטים בהחלטות כלכליות, הדגש עובר מיצירת עושר חדש לחלוקת עושר קיים, ושיתוף פעולה בעל סכום חיובי מוחלף בהדרגה בסכסוך של סכום אפס. מאמר שהתפרסם לאחרונה באקונומיסט על ניסיונות במדינות אירופה לשמור ולקדם לכידות חברתית באמצעות שליטה ממשלתית רבה יותר בכלכלה הגיע למסקנה כי "רבות מתוכניות המדיניות הנושאות את שם הלכידות החברתית אינן מקדמות חמלה על פני אכזריות. להפך: הן מעודדות שקיעה ומחזקות מחלוקות ובכך מאיימות על ההרמוניה שהן מתיימרות לטפח."²⁷

חירות אנושית

ולבסוף, חשבו על החירות האנושית, שהיא בבירור אידיאל מוסרי. אכן, התנהגות מוסרית דורשת "חירות שלילית", דהיינו חופש מכפייה שרירותית. התנהגות הנחשבת (ובצדק) מוסרית כאשר היא נעשית מרצון, בדרך כלל אינה נחשבת מוסרית אם היא נכפית. אולם היעדר כפייה שאין עימו אחריות אינו חירות אלא הפקרות, והוא לא יחזיק מעמד זמן רב. הסתמכות על מוסריות נדיבה כדי לעודד התנהגות אחראית אינה מספקת בסיס חזק לאחריות שהחירות תלויה בה. בהינתן הקיבולת המוסרית המוגבלת שלנו, מוסריות נדיבה מובסת במהרה על ידי הפיתוי ליהנות בלי השקעה מפירות אחריותם של אחרים, להיות טרמפיסט, וכך לא נותרת הרבה אחריות. חברה מעוטת אחריות מידרדרת לדיכוי פוליטי הרומס את החופש מתוך תקווה אחרונה לריסון חוסר האחריות – תקווה שמתנפצת בהכרח בשל התנהגות חסרת אחריות מצד בעלי השררה הפוליטית.

המידע והמשמעת של השוק מניעים התנהגות אחראית, וכך מגינים על החירות הרבה יותר ממה שמגינה עליה המוסריות הנדיבה. כאשר אנשים ניצבים בפני מחירים שהם תוצאת קניין פרטי וחליפין וולונטריים, האינטרס שלהם הוא להתנהג באחריות על ידי הבאת האינטרסים של אחרים בחשבון. זוהי האחריות המאפשרת לחופש לפרוח במידה גדולה בהרבה ממה שהיה נסבל אחרת. כאשר קניין פרטי וחליפין של שוק אינם אפשריים, או אסורים, החירות היא הקורבן הראשון.

נתבונן למשל בנושא הזיהום. היות שהאטמוספירה אינה יכולה להיחתך למספר רב של חלקים נפרדים עם בעלות פרטית על כל חלק, אנשים אינם יכולים לקנות את הזכות לזהם את האוויר שבבעלות מישהו אחר או למכור את הזכות לאפשר למישהו לזהם את האוויר שבבעלותם. התוצאה היא שמוזהמים אינם צריכים להתמודד עם מחירים המשקפים את העלות שזיהומם מטיל על אחרים. לכן, המוטיבציה היא להמשיך לזהם, אף על פי שהערך השולי המושג מכך נמוך מהעלות השולית לאחרים. אנשים בעלי אחריות אינם מממשים את החופש לזהם, ולכן אין סובלנות כלפי אלו המממשים חופש זה, אף על פי שההגבלות עליו והדרך שבה הן מוטלות שנויות במחלוקת. לו הייתה אפשרית בעלות פרטית על חלקים מהאטמוספירה,

מחירים היו מספקים את המידע והמוטיבציה לאנשים לשתף פעולה בניצול הטוב ביותר של האטמוספירה לנשימה ולזיהום בלי להגביל את חירותו של איש לזהם.²⁸ אוֹאז, לא הייתה סיבה לסכסוך חברתי סביב החופש לזהם יותר מכפי שיש סביב החופש לקנות חולצות, לאכול בחוץ, לצאת לחופשה או לקנות זוג משקפיים.²⁹

יש להדגיש כי איננו טוענים שמוסריות נדיבה מנוגדת להרמוניה חברתית ולחירות אנושית. רגישות לדאגותיהם של אחרים, ידידותיות ועזרה כלפי אנשים שאנו פוגשים בפעילויותינו היומיומיות, ונכונות להקריב מעצמנו כדי לסייע לנזקקים – כל אלה חיוניות להתהוותן ולכוח השפעתן של נורמות חברתיות המקלות על יחסים פזרים והרמוניים בין בני אדם. נורמות חברתיות אלו, והציות הרחב להן, מאפשרים לוותר על התפשטות של דרישות, איסורים וחובות המוטלים באופן רשמי. ועם זאת חשוב ליזכר שהיתרונות של מוסריות נדיבה מושגים בעיקר ביישומה של מוסריות זו במגעינו עם קומץ האנשים שאנו בקשר ישיר עימם. דווקא הניסיון להטיל הגבלות ואיסורים בתחום המסחרי על התנהגות המונחית על ידי המוסריות היומיומית של השוק ולא על ידי מוסריות נדיבה – הוא זה ההרסני להרמוניה חברתית ולחופש, כמו גם ליצרנות שכולנו תלויים בה. כפי שציין האייק בתובנה חדה,

אילו היינו מחילים בלי שינוי ובהתרת רסן מוחלטת את כללי המיקרו־קוסמוס (כלומר, את כללי הקבוצה או החבורה הקטנה או, נאמר, של משפחתנו) על המאקרו־קוסמוס (הציוויליזציה בכללה), כפי שהאינסטינקטים שלנו והכמיהה הרגשית שלנו גורמים לנו לשאוף לעשות, היינו גורמים לחורבנה של הציוויליזציה. אך אילו היינו מחילים תמיד את כללי הסדר המורחב גם בהתאגדויות האינטימיות יותר שלנו, היינו גורמים לריסוקן. משום כך, אנחנו חייבים ללמוד לחיות בשני עולמות באחת.³⁰

ברור ש"כללי המיקרו־קוסמוס" של האייק מבוססים על מה שאנו מכנים מוסריות נדיבה, ו"כללי הסדר המורחב" שלו, "המאקרו־קוסמוס", מבוססים על מה שאנו מכנים מוסריות יומיומית.

חתימה

איש אינו מכחיש את ערכה של מוסריות נדיבה. אך גם אי אפשר להכחיש שכמו כמעט כל הדברים היקרים, מוסריות זו נדירה: הדאגה האישית הפנה לאחרים מעטה בכמותה מכפי שאפשר אולי לחשוב, והיא מופנית למספר קטן יותר של אנשים ממה שהיה רצוי אילו עלות ההרחבה וההכוונה הנכונה שלהם הייתה אפס. אולם דאגה כזאת היא יקרה בעליל.³¹ כמובן, אנשים מסוגלים לדאוג למספר מוגבל של אחרים, ומוכנים לעשות זאת למרות עלות אישית מסוימת. חלק מהסיבה לנכונות זו הוא שעד נקודה מסוימת, התשואה השולית הפרטית מהתנהגות התואמת מוסריות נדיבה עולה על העלות השולית הפרטית. אולם אפילו כלכלנים אינם מאמינים

שאנשים מגיבים לאחרים בדרכים דואגות וחומלות אך ורק בגלל הציפייה שהעלויות יוחזרו בהדדיות. אדם סמית הכיר בכך במשפט הראשון של ספרו הראשון, שציטטנו בפרק השני.

יתרה מכך, אין ספק שהתחושה המיטיבה שסמית זיהה, והדאגה לאחרים הנובעת ממנה, ניתנות לטיפוח והרחבה, בעלות מסוימת. חלק ניכר מהתוצר המקומי הגולמי של כל מדינה מוקדש לתרבות אנשים, במובן של פיתוח נכונותם להכפיף במידה מסוימת את דאגותיהם הפרטיות לאינטרסים של אחרים. תרבות כזה הוא תפקיד חשוב של משפחות, בתי ספר, כנסיות ומגוון ארגונים חברתיים. לנוכח עמידותם של מוסדות אלה, קשה להכחיש שהטוב שהם עושים רב מעלויותיהם – אם לא בשוליים, לפחות בסך-הכול.

יאמין אדם ככל שיאמין בדבר ערכה החברתי השולי של דאגה לאחרים, עדיין הכמות המיטבית שלה מוגבלת מאוד, ומכאן שעלינו לנצל את קיבולת הדאגה המוגבלת שלנו היכן שהיא מפיקה את הטוב הרב ביותר, ולהסתמך על עסקאות השוק כתחליף לדאגה בשאר המקומות; כלומר, לראות במוסריות היומיומית של השוק תחליף טוב למוסריות הנדיבה. קניין פרטי, חליפין וולונטריים והמוסריות היומיומית של השוק עדיפים על פני הסתמכות בלעדית על מוסריות נדיבה בקידום שיתוף פעולה יצרני והרמוניה חברתית בין המוני אנשים מגוונים הפזורים במקומות רבים. הם עושים מלאכה טובה יותר במחיר מועט.

ועוד, המוסריות היומיומית ניתנת לשימוש במקום שבו היא יקרה מכול: במשפחה ובהקשרים של קבוצות קטנות אחרות שבהן פרטים באמת מעריכים זה את זה. כפי שציין ויליאם ניסקן, "מכל הצורות העיקריות של אינטראקציה חברתית, הקפיטליזם הוא הפחות תלוי באספקה המוגבלת מטבעה של דאגה – רגש שמוטב ליישמו באינטראקציות חברתיות אינטימיות יותר".³²

נשוב לסיום אל דברי הפתיחה שלנו בנוגע להצגת טיעון יעיל בעד כלכלות שוק. הדבר הראשון שיש להדגיש הוא שהצגת טיעון כזה אינה יכולה להתעלם מסוגיות מוסריות. אך כדי לדון במוסר בלי לוותר על איתנות הכלכלה מוכרחים להכיר בכך שאי אפשר להגן על השווקים על בסיס מוסריות כפי שהיא מובנת בדרך כלל – כלומר, בהסתמך על מה שכינינו מוסריות נדיבה. כל ניסיון לעשות זאת יהיה חסר כנות, ובוודאי ייתקל בספקנות קיצונית אם לא בלעג. איננו טוענים שמובטחת הצלחה להצגת הטענות בעד השווקים על בסיס המוסריות היומיומית שנדונה כאן. טיעון ישר בעד השוק ניצב בהכרח מול תפיסות מוסריות רגשיות ונפוצות מאוד שתמיד יעוררו הסתייגויות לגבי מידת הרציות של השווקים ושל האינטראקציות האנונימיות שהם תלויים בהן. אך מוטב להשיג הצלחה מוגבלת בטיעון ישר מלהשיג הצלחה מועטה אף יותר באמצעות הצגת טענות מוסריות בעד השווקים שהן, במקרה הטוב, מטעות.

- הצריכה הנוכחית.
- 12 השתתפות עצמית נמוכה בביטוח בריאות מונעת ממדיניות מס שאינה מטילה מס על עלות פרמיות ביטוח הבריאות המושלמות ישירות על ידי מעסיקים כהכנסה לעובדים. לכן, ככל שהשתתפות העצמית נמוכה יותר, כך גדל חלקן של עלויות הטיפול הרפואי המושלם בהכנסה לפני מס.
- 13 Gary S. Becker and Julio Jorge Elías, "Introducing Incentives in the Market for Live and Cadaveric Organ Donations", *Journal of Economic Perspectives* 21 (3): 2007, pp. 3-24.
- 14 Scott Lincicome, "Clueless: Sarkozy Calls Free Trade 'Immoral'", Scott Lincicome .Blog, January 2010
- 15 Allan H. Meltzer, "Market Failure or Government Failure?" *Wall Street Journal*, 19.3.2010, A19
- 16 Dwight R. Lee, "The Internet, the Market, and Communication: Don't Ignore the Shoe while Admiring the Shine" *Cato Journal* 20 (3): 2001, pp. 477-485
- 17 פרידריך האייק, "השימוש בידע בחברה", מאנגלית: צור ארליך, השילוח 32, שבט תשפ"ג, עמ' 99-112.
- 18 Peter Collier and David Horowitz, *The Rockefellers: An American Dynasty*, New York: Holt, Rinehart, and Winston: 1976, pp. 612-613
- 19 עניין זה מובן מסיבות נוספות מעבר לאינטרס עצמי. כפי שמציין פרידריך האייק (חוקת החירות, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשע"ג, עמוד 95), "לא נוכל לשלם את שכרה של כל מעלה כראוי לה... רק את ערכה של התוצאה נוכל לדון במידה כלשהי של בטחה, ולא את הדרגות השונות של המאמץ והדאגה שהוצרכו אנשים שונים להשקיע כדי להשיגה."
- 20 הדבר מספק הסבר לכך שפוליטיקאים מדברים על האומה כעל משפחה ומציגים בעיות קטנות ולעיתים קרובות לא קיימות כמשברים כאשר הם מנסים לגייס תמיכה ציבורית להרחבת מעורבות הממשלה.
- 21 Dwight R. Lee, "Celebrating the Economic System that Makes Diversity Worth Celebrating", *Intercollegiate Review* 29 (2): 1994, 16-24
- 22 ג'רי מילר, האינטלקטואלים והשוק: כרוניקה של אהבה ותיעוב, מאנגלית: תומאס זאבי, תל אביב: ספריית שיבולת, תשע"ט, עמ' 35-36.

- 1 הטענה שהכלכלה הינה, או יכולה להיות, מדע פוזיטיבי נקי מערכים, סופגת תקיפות גוברות ממגוון כיוונים. ראו Paul Heyne, *Are Economists Basically Immoral?* Edited by G. Brennan and A.M.C. Waterman, Indianapolis: Liberty Fund, 2008, chap. 2.
- 2 בנקודה זו אנו נפרדים מדעתם של כמה כלכלנים שאנו מעריכים מאוד. לדוגמה, מילטון פרידמן קובע כי "ההבדלים במדיניות כלכלית בין אזרחים חסרי פניות נובעים בעיקר מחזיוניים שונים לגבי התוצאות הכלכליות של נקיטת פעולה – הבדלים שעקרונית ניתן לבטלם באמצעות ההתקדמות בכלכלה הפוזיטיבית – ולא מהבדלים יסודיים בערכים הבסיסיים." Milton Friedman, "The Methodology of Positive Economics", In *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 5
- 3 נכונות זו מתעצמת בגלל העלות האישית הנמוכה של הצבעה אקספרסיבית הנובעת מההסתברות הנמוכה ביותר שקול אחד יכריע את תוצאות הבחירות. ראו Geoffrey Brennan and Loren Lomasky, *Democracy and Decisions: The Pure Theory of Electoral Preference*, New York: Cambridge University Press, 1993, chap. 3
- 4 יוון שומפטר, קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה, מאנגלית: ענתי גלהאד, יעל רינג'בנעט, טל דוד כספי, איילת מיטש, ירושלים: ספריית שיבולת, תשפ"ד, עמ' 194.
- 5 איננו טוענים שהמאפיינים הללו ממצים, אך אנו סבורים שהם בעלי חשיבות ראשונית בהבחנה בין שני סוגי המוסריות הנבחנים.
- 6 Paul H. Rubin, "Folk Economics", *Southern Economic Journal* 70 (1): 2003, pp. 157-171
- 7 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, [1759] 1982, p. 9
- 8 שם, עמ' 82.
- 9 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund, [1776] 1981, p. 26
- 10 שם, עמ' 456.
- 11 באופן דומה, ספקולנטים המאמינים שערכו של משאב יירד (שהשימור מוגזם) יכולים לסייע בתיקון המצב ולהרוויח (אם הם צודקים) על ידי כריתת חושים המפחיתים את מחירו הנוכחי של המשאב ומגבירים את

פרטי. ועדיין, כדאי לשקול לעשות זאת כדרך להבין את היתרונות שאנו מפיקים (במונחי חירות והרמוניה חברתית – שלא לדבר על השגשוג פרי הניצול הטוב ביותר של משאבינו) מחליפין וולונטריים וממחירי שוק באותם מקרים רבים שבהם קניין פרטי אפשרי. כמובן, כפי שהדגשנו לאורך מאמר זה כולו, גם לנוכח ברכתם העצומה של השווקים, תמיד יאמינו רבים שתוצאות אלו מזוהמות בגלל חוסר המוסריות הנדיבה המניעה את תהליך השוק האנונימי.

30 פרידריך האייק, *יומרה קטלנית: מדוע סוציאליזם לא יכול לעבוד?* מאנגלית: אורי רדלר, יאיר לוינשטיין, צבי חזנוב, תל-אביב: שיבולת, תש"ף.

31 אחת העלויות הללו כרוכה בסינון קבלת דאגה מאחרים שאנו איננו רוצים בה. זו עלות שוודאי עלתה במחשבתו של הנרי דיוויד תורו כאשר כתב: "לוי ידעתי בוודאות כי אדם עומד לבוא אל ביתי בכוונה תחילה לעשות עמי חסד, הייתי נמלט על נפשי". תורו, *וולדן [חיים ביער]*, מאנגלית: ראובן אבינעם, ירושלים: מוסד ביאליק, 1962, עמ' 104.

32 William A. Niskanen, "The Undemanding Ethics of Capitalism," *Cato Journal* 29 (3): 559-565, 2009.

Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, N. J.: Princeton University Press: 1977, p. 58

24 מצוטט שם, עמ' 50.

John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Vol. 2. London: John W. Parker, West Strand: 1848, p. 120

John M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, Amherst, N. Y.: Prometheus Books: [1936] 1997, p. 374

"The Cruelty of Compassion", *The Economist*, 30.1.2010, p. 16

28 כאן אנו מתעלמים מהאפשרות לשלול בזהום באמצעות זכויות זיהום ניתנות להעברה. זכויות זיהום כאלו אינן יוצרות שום דבר הקרוב לשווקים מושלמים, אך הן היו מניעות הפחתת זיהום עם פחות הגבלות ממשלתיות על חירותנו.

29 הדבר עשוי להישמע מוזר לרבים, אך זאת בעיקר משום שאין דרך טבעית לחלק את האטמוספירה לחלקים כקניין

עליונות המטאפיזי, הכרחיות המטאפורי

איאן מקגילכריסט דוחה את המטריאליזם, מאמין שהתודעה האנושית היא מרכיב ראשוני של הקוסמוס, סבור שעל המערב לגלות מחדש את הנצרות ומוצא תובנות רבות בחוכמת הקבלה היהודית. ראיון עם אחד הפילוסופים המאתגרים הפעילים כיום | מתן חסידים

מה השתבש בתרבות המערבית? מדוע דווקא בעידן של שפע חומרי וקדמה טכנולוגית חסרת תקדים, צעירים רבים כל כך מדווחים על דיכאון ואובדן משמעות? האם ניתן להצביע על שורש הקלקול שעומד מאחורי אחוזי הילודה הנמוכים, משברי ההגירה והקיטוב החברתי והפוליטי – כמו גם על העומד מאחורי עליית תרבות 'הנעורות', או ניכורן של אליטות המטפחות סלידה ממורשתן שלהן? והחשוב מכול: העוד ישנה דרך יציאה מהמשבר, תפיסת עולם שתעניק מבט חדש ומלא תקווה לעתיד אחר?

בעיני איאן מקגילכריסט (Ian McGilchrist), מן האינטלקטואלים המקוריים והמשפיעים ביותר בדורנו, התשובה לכל השאלות הללו אינה טמונה בתהליכים פוליטיים או סוציולוגיים חולפים. היא גם אינה מסתכמת בניתוח השגרתי במחוזות הימין השמרני, המפנה אצבע מאשימה אל רעיונות נאו-מרקסיסטיים. משנתו חוזרת אל שאלות היסוד של הקיום האנושי, ודורשת מבט פנימה, אל טבע התודעה האנושית, והרחק לאחור אל יחסי אלוהים, אדם ועולם, לפחות מאז ימיה של יוון העתיקה. ואכן, חלק ניכר מהפופולריות העצומה שצבר מקגילכריסט בשנים האחרונות נובע מהיותו דובר בולט בשני נושאים הנחשבים כיום לבערים ביותר בשיח האינטלקטואלי בן זמננו: פענוח מהות התודעה האנושית, והחשיבות של רנסנס דתי למען הישרדותה של הציוויליזציה המערבית.

עומק היריעה והסינתזה המרהיבה שעורך מקגילכריסט ברבייה המכר שלו הופכים אותו להוגה נדיר; היכולת שלו לארוג יחד את חזית מדעי המוח וחקר התודעה העכשווי, יחד עם פסיכיאטריה ופסיכולוגיה, פילוסופיה עתיקה ומודרנית, ספרות, אנתרופולוגיה, היסטוריה, תאולוגיה ושילוב בין מיתוסים ורעיונות מדתות שונות (מקום של כבוד במשנתו שמור לתורת הסוד היהודית; ראו להלן) – מעמידה מפעל

הגותי רחב היקף. אין מדובר בפילוסופיה טוטלית במובן היומרי או הסגור, אלא בדיוק להפך: בניסיון המזכיר פילוסופים בני ימי הביניים שביקשו לחבר מחדש את כל חלקי הידע האנושי המוכר לכדי תמונת עולם הוליסטית. המפגש עם משנתו הוא מעין 'שיבה לאיתקה' לנפש המחפשת בית רעיוני בלב הבלבול והשפע של הידע בעידננו הפוסט-מודרני. בשל נקודת מבטו פורצת הדרך, יש כאלה המשווים את חותמו הרעיוני לזה של פרויד ודרווין.

בשל כך, החלטתי שלא להסתפק הפעם בריאיון מרחוק, אלא לצאת ולפגוש את מקגילכריסט פנים אל פנים – החלטה שהתבררה כמשימה לא פשוטה כלל ועיקר. מקגילכריסט בן ה-72, מאנגליה במקור, קבע את ביתו בעשרות השנים האחרונות באי סקאי (Isle of Skye) שבצפון-מערב סקוטלנד. הדרך אל היעד דרשה יממה וחצי של טלטולים: שתי טיסות ואחריהן נסיעה מפותלת בת כחמש שעות מגלאזגו, דרך ההרים והאגמים, עד להגעה אל חבל הארץ הפראי הזה. עצם הטרחה הנדרשת כדי להגיע אל הוגה השוקד בלב הערפילים על הצלת המערב מעצמו, העניקה למסע כולו איכות ייחודית – כמעט מעמד של עלייה לרגל.

"הזמן שלי, שלך הוא", אמר לי בראשית מפגשנו. מי שבשיחותיו מרבה לדבר על חשיבות ההווה, החסד והקשב בעידן הרשתות, התגלה כאיש שיחה חם, נינוח ורגוע להפליא. ביתו הוא למעשה אחוזה מן המאה ה-17 המוקפת בטבע ירוק. המקום כולו זועק "תרבות קלאסית": ספריות עמוסות לעייפה ברבבות ספרים, פורטרטים עתיקים, ובאחת הקומות אף שמור פסנתר שעל קלידיו ניגן בשעתו המלחין רוברט שומאן בכבודו ובעצמו. מקגילכריסט מציג את עצמו כשמן פְּרָקְיָאני (במסורת אדמונד ברק), כמי שעוד מילדותו חפץ תמיד להיות מוקף בסביבת סמלים, חפצים וספרים המשדרים עתיקות והמשכיות היסטורית.

*

דרכו הרעיונית של מקגילכריסט החלה במחלקה לספרות אנגלית באוקספורד, בהדרכתם של חוקרי ספרות בולטים כגון ג'ון ביילי וכריסטופר טולקין (בנו של מחבר 'שר הטבעות'). בהמשך זכה במלגה יוקרתית ונדירה ב'אול סולו קולג' (All Souls College), שהעניקה לו שבע שנים תמימות של מימון מלא לקריאה, מחקר ומחשבה – תקופה מעצבת שאפשרה לו לצלול לעומקם של אינספור תחומים בעולם הרוח. בספר הביכורים שלו, 'נגד הביקורת', קבל על דרכה של האקדמיה לפרק יצירות אומנות חיות לשם ניתוח מופשט – פעולה המחסלת את המשמעות המובלעת של השיר או המטאפורה, ממש כפי שהסברת בדיחה הורסת את חינה. רק בשלב מאוחר יותר עבר לעיסוק ב'בעיית התודעה', או בניסוח הקלאסי: הבעיה הפסיכו-פיזית (הקשר שבין הגוף לנפש), מה שהביא אותו לפנות ללימודי רפואה, פסיכיאטריה ונוירולוגיה.



"כשאני מביט אחורה על מסלול חיי, אני יכול לזהות חוט מקשר שלא תוכנן על ידי". איאן מקגילכריסט // צילום: Rebel Wisdom, CC BY 3.0, באמצעות ויקישיתוף

בראשית שנות התשעים, בעקבות מחקריו על מוחותיהם של חולים בסכיזופרניה, זיהה מקגילכריסט כשל יסודי בתפיסת המוח הרווחת. עד אז הציגה הפסיכולוגיה הפופולרית מעין חלוקת עבודה: ההמיספרה השמאלית אחראית כביכול על לוגיקה, חשיבה מתמטית וכישורי שפה, בעוד הימנית (שנתפסה כמשנית), מופקדת על שימוש בדמיון ואומנות. מקגילכריסט הראה כי כל תפקוד מורכב מפעיל את שני חצאי המוח גם יחד; השאלה היסודית איננה מה כל ההמיספרה עושה, אלא כיצד היא עושה זאת – באיזה אופן

של תשומת לב (מושג בעל חשיבות רבה בעולמו של מקגילכריסט), ובאיזו עמדה נפשית היא פוגשת את המציאות, וממילא איזה סוג של עולם היא חווה ואיזה סוג של אדם וחברה היא יוצרת.

לדעתו של מקגילכריסט, לפיצול המוחי יש היגיון אבולוציוני קיומי. לכל יצור חי בעל מוח יש מוח מחולק, משום שעל המוח לפתור דילמה קיומית קבועה – איך לאכול בלי להיאכל. לשם כך נדרשים שני סוגי קשב מנוגדים בתכלית אך פעילים בריזמית.

ההמיספרה השמאלית מפעילה קשב צר, ממוקד ומניפולטיבי. ברמה הביולוגית הבסיסית ביותר, תארו לעצמכם ציפור המבקשת ללקט זרעון יחיד מבין אבני החצץ: כדי ללכוד את הזרעון ולהשתמש בו, היא חייבת להפעיל קשב ממוקד המבודד את הגרגיר מהקשרו הסביבתי. איכות זו היא של אחיזה או לפיתה (Apprehension) – למטרות תועלתניות.

אצל בני האדם, אותו מנגנון מוחי המיועד לתלישת עצמים מתוך הקשרם כדי להשתמש בהם, התפתח ליכולת לפרק את המציאות למרכיבים שימושיים ולמדוד אותם: עץ יער מרשים וחי הופך בעיניה של ההמיספרה השמאלית למצבור של מטרים מעוקבים של עץ לבנייה; אדם ייחודי ומורכב מתורגם ל'משאב אנושי', לרשימת תסמינים רפואיים או לנתון סטטיסטי; ויצירת מוזיקה חיה ומסעירה מופחתת לסדרה של תווים ונוסחאות. במקום לחוות את הנוכחות החיה והייחודית של המציאות כפי שהיא, ההמיספרה השמאלית מחליפה אותה

בדגם שימושי – ב'מפה' מופשטת של החיים עצמם, המורכבת מהגדרות, תוויות ונוסחאות.

הבעיה מתחילה כאשר המפה הזאת נתפסת כחזות הכול: כיוון שההמיספרה השמאלית רואה רק את הדגמים השימושיים שיצרה, היא תופסת את העולם כמנגנון מכני ומבינה אותו בהיגיון דיכוטומי של א-או. בשליטה בלעדית של המיספרה שמאל, כשהיא מנותקת מהקשר החיים העשיר והמורכב של אחותה הימנית, הפירוק האנליטי הזה מאבד את המגע עם המציאות החיה ועלול להידרדר לניכור, לנוקשות מחשבתית ואף לפונדמנטליזם אידאולוגי שבו המודל המופשט חשוב מהאדם החי.

יתרה מזאת, ההמיספרה השמאלית היא אופטימית ללא הרף אך עיוורת למגבלותיה: דווקא משום שהיא חולשת על מפה מצומצמת ופשטנית, היא בטוחה שהיא מבינה את העולם כולו. מכאן גם ההשלכות ההרסניות של עוררות-היתר שלה עבור היחיד ועבור החברה.

ההמיספרה הימנית, לעומתה, מעניקה לתודעה קשב רחב, פתוח, מתמשך וערני לסביבה כולה. אותה ציפור, בעודה מנקרת זרעונים, חייבת לשמור בו בזמן על ערנות לטורפים, לבני זוג ולצאצאים. איכות זו היא בעלת יכולת של הבנה והכלה (Comprehension – להחזיק דברים יחד). המיספרה ימין פוגשת עולם חי, זורם ועשיר בזיקות, שבו החשיבה מורכבת ופועלת בלוגיקה של "גם-וגם" – להבדיל מלוגיקת הא-או של המיספרה שמאל. היא יכולה להכיל קשר בין ניגודים, מפגש בין תאוריה לבין מציאות בשטח.

מתוך כך מראה מקגילכריסט כי הדברים המעניקים למציאות את ערכה העמוק ביותר – אהבה ומערכות יחסים, אמונה, אומנות, מוזיקה, מיתוס ופולחן – אינם יכולים להפוך למפורשים (explicit) מבלי שנשמתם תתפוגג; הם חייבים להישאר מובלעים (implicit), סוד הידוע להמיספרה הימנית בלבד. הוסיפו את העובדה כי ההמיספרה הימנית בעלת מנת משכל גבוהה יותר, ותבינו מדוע מקגילכריסט פוסק בהחלטיות: השמאלית חייבת לשרת את הימנית, ולא ההפך.

את התובנות הללו הביא לשיאן בשנת 2009 בספרו פורץ הדרך *The Master and His Emissary* ("האדון ושולייתו"), שהקנה לו תשומת לב עולמית. מקגילכריסט המחיש את מערכת היחסים שבין ההמיספרות באמצעות משל שמצא בשלל תרבויות ומיתוסים קדומים, בין בגרסאות שונות על סיפור אדון ושולייתו (או 'השר והפקיד'), בין בסיפורים קדומים על שני אחים שהיוו ארכיטיפים מובהקים לפעילותן של שתי ההמיספרות. לפי משל זה, ההמיספרה הימנית היא האדון או השר המדינאי בעל החזון ושאר הרוח, הרואה את התמונה השלמה והחיה של הממלכה; ואילו השמאלית היא השולייה, או הפקיד, הרואה בתחום מומחיותו הצר והמזוקק את חזות הכול. היחסים התקנייים מחייבים כי השולייה ישרת את האדון, הטכניקה את המשמעות; אך הטרגדיה המודרנית (וזה שמלווה סיפורים רבים על שני האחים)

טמונה בכך שהפקיד מרד באדוניו, נישל אותו מהנהגת הממלכה, והכריז על מפותיו המופשטות כעל המציאות היחידה.

בחלקו השני של הספר הוצג ניתוח היסטורי ותרבותי המתאר תנועת מטוטלת שבין שתי תפיסות העולם הללו: תקופות של פריחה ושגשוג – ביוון הקלאסית, ברומא של סוף הרפובליקה או ברנסנס – התרחשו כאשר התקיים איזון הרמוני שבו המיספרה ימין הובילה והשמאלית שירתה אותה. מאז המהפכה המדעית במאה ה-17, וביתר שאת בתקופת הנאורות והמהפכה התעשייתית, תפחה והלכה התפיסה המכניסטית שמקגילכריסט כה מתנגד לה. תרבות המערב שקעה בעוררות יתר של ההמיספרה השמאלית, סוג של הפרעה נפשית קולקטיבית שהמירה חוכמה במידע, משמעות ביעילות, ומיתוסים חיים באידאולוגיות טוטליטריות שנבעו מנוסחאות מופשטות יתר על המידה (שאותן הוא מזהה גם בתופעות של השמאל העכשווי) – תפיסה שלמרבה חששו רק הולכת ומתחזקת כיום תחת שלטון האלגוריתם והבינה המלאכותית.

הספר, כאמור, זכה לתהודה אדירה. בין השאר נודעה לו השפעה ישירה ועמוקה על הרב יונתן זקס, שציין בהקדמה לספרו 'השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות', כי חיבורו נולד בהשפעה ישירה מספרו של מקגילכריסט.

יותר מעשור לאחר מכן, ב־2021, פרסם מקגילכריסט יצירת מופת נוספת שהצליחה להאפיל אף על ספרו הקודם. *The Matter with Things*, "העניין [וגם החומר] של הדברים", מקיף כמעט 1,600 עמודים. בחיבור זה ביקש מקגילכריסט להציב מטאפיזיקה חלופית כנגד המטריאליזם הרדוקטיבי; הוא ניסה לבסס את הטיעון כי המציאות בנויה מדיאלוג, יחסים וזיקות הקודמים לעצמים הבודדים ("relations come before relata"), שכן המציאות החיה נוצרה ומתהווה רק מתוך המתח, ההתנגדות והחיכוך המפרה שבין כוחות מנוגדים. בתוך כך הוא מעמיד את קיומה של התודעה, לצד ערכים כגון אמת, אהבה, יופי והזיקה אל הקודש, כאיכויות ראשוניות ויסודיות של הקיום, העומדות בפני עצמן ולא כתוצר לוואי מקרי של מציאות חומרית. פרופ' צ'רלס פוסטר מאוקספורד הגדיר את הספר כ"מתקפה מוחצת על תפיסת העולם המטריאליסטית השלטת", וכ"אחד הספרים החשובים ביותר שראו אור מעולם – כן, מעולם".

לאורך השנים האחרונות התחדדו אמירותיו של מקגילכריסט בדבר הצורך הדחוף של המערב לשוב אל מקורות הנצרות; תרבות, מקגילכריסט מדגיש, אינה יכולה להתקיים ללא 'מיתוס', שלפי מקגילכריסט אין פירושו 'כוב', אלא צינור אל האמיתות העמוקות ביותר של הקיום האנושי, הרבה יותר ממה שכל נוסחה מופשטת או תאוריה יומרנית יכולה ללמד אותנו.

שוחחתי אם כן עם מקגילכריסט באי סקאי על השקפת עולמו. לפניכם קטעים נרחבים משיחתנו המקיפה.

הבעיה הפסיכו־פיזית

ד"ר מקגילכריסט, תפיסת עולמך הפילוסופית נשענת על מודלים ממדעי המוח, וגילויים מדעיים נוטים להתעדכן. אם המדע יתרחק בעתיד מתפיסתך לגבי ההמיספרות, האם הדבר לא יערער את תקפות מסקנותיך?

למען האמת, בכלל לא. המדע נמצא בתנועה מתמדת. המדע הוא גוף ידע שבהגדרה תמיד טועה במידת מה ואינו קופא על שמריו. ייתכן כמובן שההבנה הנורולוגית לגבי ההמיספרות עוד תתעדכן, אך התזה שלי נשענת על בסיס ידע עצום שנצבר לאורך שנים, ואני בטוח בנכונותה המדעית. בסוף 'האדון ושולייתו' הערתי שגם בתרחיש הבלתי־סביר שבו כמה פרטים על ההמיספרות יימצאו שגויים, הטעונון עדיין יעמוד בעינו משום שהמטאפורה שומרת על תוקפה. כמה מדענים הסיקו מכך בטעות שאני רואה בתזה שלי "רק מטאפורה".

זו אינה כוונתי: הקדשתי עשרות שנים לעיון בספרות המדעית, ואין לי ספק בהבחנות הביולוגיות הללו. כוונתי הייתה שאמת מילולית אינה אלא מקרה פרטי ומצומצם של אמת מטאפורית – מצב שבו מתקיימת התאמה מלאה של אחד־לאחר. המטאפורה אינה כלי בלתי־מדויק, אלא התשתית לכל חשיבה אנושית, והמדע עצמו אינו יכול לנסח דבר בלעדיה.

**החומר אינו מציאות
הנפרדת מן הרוח,
אלא הצורה
שהתודעה הקוסמית
לבשה כשהיא ביקשה
ליצור דברים בעלי
התנגדות ועמידות"**

נחזור ליחסי מטאפורה ו'האמת המילולית' בהמשך, אבל כרגע אשמח שנתמקד בשאלה הנוגעת על מקורות התודעה האנושית. אתה דוחה בתוקף כל הסבר מטריאליסטי להופעת התודעה, אך מדענים ופילוסופים רבים – מדניאל דנט, הנאור אתאיסט המנוח, ועד ליעד מודריק הישראלי – טוענים שהתודעה היא רק 'איכות מגיחה', קרי תוצר נלווה של פעילות חומרית במוח שבעתיד נצליח להסבירו באופן מדויק יותר בעתיד. מה לדעתך הם מחטיאים בהבנת התודעה?

ראשית, דניאל דנט, וכמוהו גם הפילוסופית פטרישה צ'רצ'לנד, הלכו אפילו רחוק יותר ממה שהצגת, וטענו שהתודעה עצמה היא אשליה. בעיניי זו עמדה מוזרה, ואפילו תמוהה במיוחד כשהיא מגיעה מאנשים אינטליגנטיים: הרי כדי שתוכל להתקיים אשליה כלשהי, חייבת להיות תודעה קודמת שחוזה אותה. אז ביחס לעמדה המטריאליסטית הנוקשה, הטוענת כי ניתן לחלץ תודעה מתוך מה שאני מכנה "חומר גושי" (lumpen matter), כלומר התפיסה הסוברת כי החומר הוא דומם, מת ונעדר תודעה לחלוטין – איש מעולם לא סיפק הסבר השונה מקסם טהור. לא ניתן לקבל תודעה מחומר שאין בו שמץ של תודעה. מדענים מנסים להסביר זאת כבר מאתיים שנה, ללא בדל הוכחה או מודל שמניח את הדעת. בשל כך, התודעה

חייבת להיחשב למה שפילוסופים מכנים "ראשוניות אונטולוגית", רכיב יסודי של הקיום, שהיה ויוסיף להיות תמיד במרקם של הקוסמוס.

להבנתי, קיימות רק שלוש דרכים אפשריות להסביר את היחס בין המוח לתודעה: האחת היא שהמוח מפריש תודעה – התאוריה המטריאליסטית המקובלת, שלדידי, כאמור, אינה מחזיקה מים. השנייה היא שהמוח מעביר תודעה, ממש כפי שמקלט רדיו קולט ומעביר אותות, והשלישית – שבה אני מחזיק – היא שהמוח מאפשר או מצמצם תודעה. זוהי וריאציה של תפיסת המקלט, שלפיה המוח פועל כמסננת: הוא קולט את שדה התודעה הרחב של הקוסמוס, ומפסל או מצמצם אותו לכדי התודעה האינדיבידואלית והייחודית של היצור הספציפי.

אתה חוזר לרוב על הטענה כי התודעה אינה תוצר של החומר אלא החומר הוא למעשה היבט מסוים של התודעה.

כדי להבין זאת, ראוי לצעוד צעד אחד אחורה. התודעה היא הדבר היחיד שאיננו יכולים להכחיש, והיחיד שאנו יכולים להיות בטוחים לחלוטין בקיומו – שהרי ללא תודעה לא היינו יכולים לחשוב, להטיל ספק או לדבר. לכולנו יש ניסיון ישיר ובלתי-אמצעי של תודעה, אך אין לנו ניסיון ישיר של "חומר" כשלעצמו. איש מעולם לא ראה חומר ערטילאי; כל שנוכח בפנינו הוא חוויה בעלת איכויות שאנו מתארים כחומריות. כשאני מביט בשולחן הזה, למשל, אני חווה אותו כקשה, כעגול, וכזה שבהיעדר תאונה ימשיך לעמוד כאן גם מחר.

לדברים חומריים יש שתי איכויות מרכזיות המבדילות אותם ממשכבות מופשטות. האחת היא עמידות או המשכיות (persistence) – מחשבות מופיעות ונעלמות, בעוד עצמים חומריים מציגים נוכחות מתמשכת במרחב ובזמן. השנייה היא התנגדות (resistance) – בעוד במחשבה אנו חופשיים לדמיון הכול, אינני יכול להעביר את ידי דרך השולחן; הוא מציב גבול ומתנגד לי. שתי האיכויות הללו – התנגדות ועמידות – חיוניות לטבעה של הבריאה. הקוסמוס שבו אנו מוצאים את עצמנו הוא פרויקט יצירתי דינמי, שבו דברים חדשים באים לכדי קיום ללא הרף. כדי שיווצר יקום ממשי שאנו יכולים להכיר, לפעול בו ולנוע בתוכו, נדרשות אותן התנגדות הכרחית והמשכיות של מה שנברא. לכך כוונתי: החומר אינו מציאות הנפרדת מן הרוח, אלא הצורה שהתודעה הקוסמית לבשה כשהיא ביקשה ליצור דברים בעלי התנגדות ועמידות.

כבר בראשית המאה ה-20 קרא הרב קוק ל"מהפכה קופרניקאית" בהבנת הזיקה בין תודעה לחומר, וטען כי במקום להסביר את הנפש והתודעה דרך העולם הפיזי, עלינו להסביר את העולם הפיזי דרך קיומן של התודעה האנושית. בלשונו: "למה לא יהיו מתדמים כל מקרי ההווה הכללית למקרה האדם והחי היחיד, למה לא תתבאר ההווה כולה על פי החלק הנראה ממנה. למה לא תהיה ההווה כולה שואפת, מקווה, עולה ויורדת, וחוזרת ועולה, בהרגשה פנימית, ובהשכלה מלאה, שהיא מתגדלת לפי

חוגה הגדול, כדוגמתו של האדם לפי ערכו, והחי לפי ערכו. למה לא יצויר לנו הכול, בחטיבה אחת שלמה?" עד כמה תפיסה זו נחשבת זרה בעיני המיינסטרים המדעיים?

אני מזדהה לחלוטין עם דבריו של הרב קוק. התשובה תלויה בדיסציפלינה המדעית שבה מדובר. בשלהי המאה ה-19 סברו מחלקות לפיזיקה באוניברסיטאות שניתן לסגור את השערים משום שכל חוקי הטבע כבר התגלו. הרעיון של צמצום התודעה לחומר היה פופולרי בחשיבה העממית משום שהנחנו בטעות שאנו מבינים מהו חומר – שהחומר הוא ישות פשוטה, יציבה ונהירה, ולכן אם רק נבטא תודעה במונחים חומריים, נפענח גם אותה. אלא שבתוך עשור אחד בלבד במאה ה-20 הגיעה מכניקת הקוונטים וחוללה היפוך מוחלט בכל מה שחשבנו שאנו יודעים על פיזיקה. פיזיקאים בעלי נטייה פילוסופית עמוקה – מדייויד בוהם ועד ארצ'יבלד וילר – הבינו שהחומר עצמו אינו מובן מאליו, וכי לא ניתן להסביר את התנהגותו ללא זיקה לתודעה. הם היו נטולי העיוורון המטריאליסטי הדוגמטי ולכן קל היה להם בהרבה לקבל חזון מטאפיזי כזה של הרב קוק או שלי.

מי שאיחרו להשלים את הפער הם מדעי החיים, ובפרט מדעי המוח. חוקרי מוח רבים עדיין שבויים בחזון מכניסטי ומיושן של המאה ה-19, הרואה בקוסמוס ובאורגניזמים החיים מכונות בלבד. כפי שאמר דייוויד בוהם כבר בשנות השישים, הגענו למצב פרדוקסלי שבו הפיזיקאים אומרים לנו שחומר דומם הוא כה מורכב עד שלא ניתן להסבירו ללא תודעה, בעוד הביולוגים מתעקשים שיצורים מודעים ומורכבים אינם אלא מנגנונים מכניים. אך כיום, לשמחתי, מתעצמת תנועה בביולוגיה המתחילה להכיר בכך שאורגניזמים חיים אינם מכונות. ועם זאת, תפיסת 'העולם כמכונה' המונע בידי אלגוריתמים, עודנה רווחת כיום. הוגים דוגמת יובל נח הררי, המשתמשים במושגים כמו Homo Deus ('האדם כאלוהים'), מציגים תמונת עולם מלאת היבריס התופסת את האדם והקוסמוס כמנגנון מכני ותו לא, שניתן כמובן לשלוט בו ולתמרן אותו לצרכינו – עמדה שאני מתנגד לה בכל תוקף.

הדת והמערב

נעבור למצבו של המערב כיום ולשאלת השיבה אל הדת, אבל נתחיל באדם הפרטי. כפסיכיאטר קליני וכפילוסוף, האם חיים ללא זיקה אל "מרחב מקודש" הם בעיניך חיים החסרים מרכיב קיומי יסודי? יש אנשים רבים שאני מכיר שלכאורה חייהם שלווים ומספקים ללא הממד הזה.

יחסי לעניין הזה מורכב. מצד אחד, אשרי האנשים שזכו לנהל חיים פשוטים של שביעות רצון. אבל במונחים של עומק קיומי – אדם שאינו תופס את מובנו של "הקודש" אכן מחטיא בעיניי מרכיב יסודי של החיים. אני חושב שהפרט חסר משהו מהותי, אלא אם הוא מסוגל להבין מהי מהות טרנסצנדנטית שיש לו מערכת יחסים איתה.



עוד מילדותו חפץ תמיד להיות מוקף בסביבת סמלים, חפצים וספרים המשדרים עתיקות והמשכיחות היסטורית. מקגילכריסט בביתו עם מתן חסידים

הפרק שכתבתי בספרי *The Matter with Things* מוקדש כולו לניסיון להסביר מהו אותו מרחב מקודש. זה היה הדבר הקשה ביותר שכתבתי בחיי. מרגש אותי להזכיר שבעקבות הפרק הזה קיבלתי מכתב מהכומר האנגליקני שהכין אותי לטקס הקונפירמציה בנעוריי, שכיום הוא בשנות התשעים לחייו. הוא כתב לי: "ניסחת שם את כל מה שביקשתי לומר כל ימי חיי ולא מצאתי לו את המילים".

אז כן, חיים ללא תחושת הקודש חסרים ניצוץ חיוני. הניצוץ הזה אין עניינו הנאה, אלא תחושה שמשהו

בעל ערך מוחלט מונח על הכף; שמשהו אינו סתם גמיש או יחסי, אלא תובעני מכדי להתעלם ממנו, גם אם לא נגשים אותו במלואו. בספרי אני מצטט את מימרת חז"ל "לֹא עָלֶיךָ הַמִּלְאָכָה לְגִמּוֹר, וְלֹא אֶתָּה בֶן חוֹרִין לְבָטֵל מִמֶּנָּה". עליך להמשיך בעשייה, גם בידיעה שאינך בן חורין להשלים אותה בעצמך.

מחקרים רבים מראים כי רווחתו, בריאותו והגשמתו של האדם נשענות על שלושה מעגלי יחסים יסודיים: מעגל היחסים הקהילתי, שבו אדם חולק עם קבוצת בני אדם אמונה, שמחות משותפות, אחריות וערבות הדדית; מעגל היחסים עם הטבע, הנובע מתוך תפיסה שהאדם חלק ממנו ולא נפרד ממנו (אני סולד מהמילה "סביבה", environment, המציגה את הטבע כמושהו חיצוני המקיף אותנו בלבד, שהרי הטבע בתוכנו ואנו בתוכו); ומערכת היחסים עם הקוסמוס, עם האלוהי והזיקה החיה אל הטרנסצנדנטי. שלושת המעגלים הללו משפיעים על אושרו של האדם ועל בריאותו הנפשית והפיזית יותר מכל גורם אחר, ורוחניות פרטית ומנותקת אינה מסוגלת להחזיקם לאורך זמן ללא התשתית הקהילתית והתרבותית של הדת.

עם זאת, אינני משוכנע שכל הסבל האנושי נובע רק מחוסר הבנה של שגב האלוהות. הסבל אינו תקלה מקרית, אלא מרכיב יסודי ובלתי נפרד מן הקיום האנושי. ככל שההמיספרה הימנית מפותחת יותר בתודעתנו, היא מעניקה לנו ראייה רחבה ועמוקה יותר – אנו רואים את העתיד, מודעים לסופיותנו ולמותנו, וחשים בסבלם של אחרים. במובן הזה, אדם שאינו מסוגל לסבול אינו אנושי במלוא מובן המילה. כפי שאמר אלכסנדר סולז'ניצין, מעלתה העצומה של הדת אינה בהכחשת הסבל, אלא בהתמרתו והרמתו. הסבל מחשל את הנפש; כפי שכתב המשורר ויליאם וורדסוורת' לאחר מות אחיו: "מצוקה עמוקה הפכה את נשמתו לאנושית". ללא מצוקה וסבל, איכויות אנושיות יסודיות כמו ענווה וחמלה פשוט אינן יכולות להתפתח.

ואם לא אכפת לך, אשמוח לצטט בפניך סיפור חסידי נפלא: צעיר אחד ניגש לרב וביקש לדעת כיצד ניתן לשאת את סבלות החיים. שלח אותו הרב לרבי זושא מאניפולי. כשהציג הצעיר את שאלתו, צחק רבי זושא ותמה: "אינני יודע מה להשיב לך, שהרי מעולם לא סבלתי!" – זאת אף על פי שהיה ידוע כמי שסבל עוני ומחסור נוראים כל חייו. חוכמתו של הרב הייתה לומר לצעיר: אל תבקש הסברים תאורטיים; הבט בדרך שבה האדם הזה חי את סבלו.

אם נעבור מן הפרט אל החברה – ציינת מעל במות רבות לאחרונה כי חיוני שהמערב, כציוויליזציה, ימצא מחדש את אלוהים ואת הדת. ראשית, מה אמונה הדת לפתור וכיצד? ושנית, רבים כיום מעדיפים להגדיר את עצמם כ"רוחניים אך לא דתיים". מדוע זה לא מספיק? מדוע חברה זקוקה לדת ממוסדת – לבתי כנסת ולכנסיות?

זו שאלה קשה, משום שנקל לאבד מסורת אך מורכב להפליא לשחזרה. נדרשו למיכלאנג'לו שנים לפסל את ה'פייטה', ולמשוגע אחד נדרשו שלוש שניות בלבד כדי להשחיתה. כיצד מעניקים מחדש קדושה למסורת שאיבדה את טעמה? זהו אינו אתגר קל, אך הוא הכרחי לנו כיום.

אדם פרטי יכול אולי לנהל חיים שלווים ומכובדים כ"רוחני אך לא דתי", ובוודאי עדיף להיות רוחני מאשר חסר רוח לחלוטין. אולם התשובה טמונה בהבדל שבין הפרט לבדו לבין החברה: לחברה חייבת להיות ליבה דתית, ובסופו של דבר אינך יכול להפריד את הפרט מן החברה. אנו התוצרים של החברה במובן הרחב ביותר – החל בבני משפחתנו וכל האנשים המשפיעים עלינו ועושים אותנו מי שאנחנו, דרך המפגשים שיש לנו, ועד לתפקידים שאנו מאמצים בתוכה. זוהי תמיד זיקה דו-סטריית: בן אדם אינו תא מבודד, אלא מצוי תמיד בזיקה ובשיתוף עם בני אדם אחרים ועם הטבע בכללותו.

כדי שחברה תפרח ותחזיק מעמד, היא זקוקה לגוף עקבי של אמונה. למערב, במשך אלפיים שנה, האמונה הזאת הייתה – וצריכה להמשיך להיות – הנצרות. אין זאת משום שאני מאמין שהנצרות היא הדרך היחידה או אף הטובה ביותר אל האלוהים; אינני יכול לטעון זאת. אך מכיוון שהיא מושרשת לעומק בתרבות ובהיסטוריה שלנו, יהיה מלאכותי לחלוטין לגשת לדת כפי שאנו ניגשים למוצרי צריכה: ללכת כביכול לסופרמרקט שעל מדפיו מונחות לצד הנצרות גם בודהיזם, אסלאם או יהדות. דת אינה מוצר מדף.

המונח "תרבות" (culture) מושרש מהותית ברעיון של אמונה משותפת. לפיכך, שיבה אל השורשים התרבותיים של המערב פירושה, בהכרח, שיבה אל הנצרות.

היסטוריונים כטום הולנד טוענים שערכי היסוד של הליברליזם והמערב נובעים מן התת-מודע הנוצרי. האם לא די בכך שמערכיים חילוניים יהיו "נוצרים תרבותיים" ויכירו בשורשים הללו גם ללא מחויבות לפולחן ולתפילה?

אני חושב שלא. שמעתי למשל מריצ'רד דוקינס שהוא מזהה את עצמו כ"נוצרי תרבותי", במובן זה שהוא מעריך את הפירות שהניבה התרבות הזו – כגון השוויון והכבוד לנשים, שהיו חידוש נוצרי מובהק. אולם לא די בהכרה אינטלקטואלית סבילה בשורשים הללו. עלינו להחזיר אותם איכשהו לתוך החיים: לקדש מחדש את החיים.

היופי במסורות דתיות, וכך גם במסורת היהודית, טמון בקיומן של תפילות ומחוות קטנות המקדשות את רגעי היום־יום הבסיסיים ביותר, מבציעת לחם ועד ברכה על מים. הפולחן והמנהג מעניקים תחושה שהקיום כולו מקודש ובעל משמעות. וזה קיים גם בכנסייה הנוצרית־המזרחית (האורתודוקסית), וראיתי את זה מתקיים בצורה יפהפייה בבורמה, שהיא מדינה בודהיסטית, שם יש תפילות קטנות ומנחות קטנות שנעשות על יד מקור מים.

אחת התוצאות של שיבת הדת לחיינו, תהיה, למשל, שלא נשפוט כל דבר רק לפי ערכים תועלתניים ותוצאות תועלתניות. תרבות שמתייחסת ברצינות למושג האמת זקוקה לכיוון ולמכנה משותף. כך למשל, הרעיון המקורי של 'סובלנות', שגם הוא נובע בבסיסו מהנצרות, סולף בזמננו לכדי רב־תרבותיות מעוותת מבית מדרשה של ההמיספרה השמאלית, המטיפה ל"הכול הולך" ולרליטיזם מוחלט. ואולם, היופי והקודש אינם עניין יחסי או אופנה משתנה; הם מדברים בשפה אוניברסלית החוצה תרבויות וזמנים.

זה הומחש בצורה נפלאה בניסוי אנתרופולוגי שנעשה בשנות התשעים עם שבט מבודד באמזונס. אנתרופולוגים צרפתים הציגו לבני השבט תמונות מן המערב. כשראו בני השבט גנים צרפתיים גאומטריים, הם הזדעזעו מחוסר הכבוד לטבע ואמרו: "עצים אינם אוהבים שמגבילים אותם כך". אבל כשהשמיעו להם את מריה קאלאס שרה את Casta Diva מתוך האופרה 'נורמה' של בליני קפאו בני השבט במקומם. אחד הצעירים קם ואמר: "זו אינה התרבות שלנו, אבל אנו מרגישים שמתרחש כאן משהו קדוש ויפהפה", וזקן השבט הוסיף: "איננו מבינים זאת, אך אנו יודעים שאנו נוגעים באלוהי".

אז בעיני האור האלוהי ואידאל היופי הם אותם אור ויופי בכל מקום. אנו חייבים לאמץ את הספציפיות של המנהג והתרבות הדתית שלנו, ובו־בזמן להכיר במכנה המשותף האוניברסלי. חברה בריאה יכולה לומר בגאווה: 'זוהי קהילה בעלת זהות ותרבות נוצרית, אך אנו מעניקים מקום מלא ומכבד למיעוטים בעלי מסורת אחרת החיים בתוכנו'. כמובן, בתנאי שאותו מיעוט מוכן להיות חלק מהחברה. זהו תנאי הכרחי. מקום שבו אנשים מסרבים, דוחים או הולכים באלימות נגד ערכי החברה – שום חברה לא יכולה לקבל זאת לאורך זמן, היא לא תחזיק מעמד אם תעשה זאת.

אחד ההישגים הפוליטיים המרכזיים של העת החדשה הוא ההפרדה החדה בין דת למדינה. איך אתה רואה את זה?

הנתק החד בין דת למדינה התרחש במידה רבה בתקופת הרפורמציה הפרוטסטנטית כאשר המלך הנרי השמיני פירק את המנזרים והכריז על עצמו כראש הכנסייה. עידן הרפורמציה היה כולו, כפי שאני מתאר בספרי, התקוממות נרחבת של ההמיספרה השמאלית. אין פירוש הדבר שלרפורמציה לא היו הישגים חשובים שהיו מחויבי המציאות באותה עת, אך בראייה היסטורית כוללת של תולדות הרעיונות, זו הייתה מגמה מצעררת. היא פירקה את המודל האורגני והאינטגרלי של החברה, והחליפה אותו בקטגוריות נפרדות ומבודדות. כיום עלינו לבחון מחדש ובוהירות כיצד ניתן לשקם זיקה קרובה, הרמונית ועמוקה יותר בין הספרה הציבורית והמדינית לבין הזהות הדתית.

אחדות ההפכים

בוא נדבר על מטאפורה לעומת אמת היסטורית: אתה נוהג לומר שלא אכפת לך אם ישו "לא באמת קם לתחייה מן המתים", והשאלה שלי היא האם באמת ניתן להנהיג תחייה דתית עמוקה במערב כשהיא נשענת על מיתוס ומטאפורה בלבד, ללא אמונה בעובדות היסטוריות. נדמה שאנשים ותרבויות שעברו מהפכים דתיים האמינו בטקסטים הקדושים שלהם על פי פשוטם.

יש לי חברים אינטליגנטיים שחושבים שלהוכיח את ההיסטוריה שמאחורי כתבי הקודש זו משימה ראשונה במעלה. אני לא מזלזל בהם. אך לעומתם אני סבור כי אמת מילולית, היסטורית, היא רק מקרה פרטי ומצומצם של "האמת". כפי שציין הפיזיקאי נילס בוהר, יש להבחין בין "אמיתות קטנות" שנמדדות בהיגיון המילולי (הלוגוס), לבין "אמיתות גדולות" אשר רק המיתוס מסוגל לגעת בהן. ברגע שאנו מצמצמים את התנ"ך, הברית החדשה או התלמוד לתפיסת פשט נוקשה, אנו מחטיאים את עומקם הפנימי; עוצמתה של מסורת דתית – בשירתה, בטקסיה ובערכה הרוחני – אינה נתונה לחסדיו של ממצא ארכאולוגי כזה או אחר. גם אם יתברר שמשו לא בקע את ים סוף, או שיציאת מצרים לא באמת התרחשה בהיסטוריה, זה לא יוריד בעיניי את קרנה של המסורת היהודית ולו כמלוא נימה. האמת המטאפיזית המושרשת במיתוס עומדת בעינה, איתנה ועשירה מכל עובדה יבשה או גילוי ארכאולוגי שיתגלה במגילות ים המלח. כך לדעתי.

בספרו 'השותפות הגדולה', הרב הלורד יונתן זקס משרטט, בהשפעה ישירה ממך, את התרבות המערבית כמי שמושגת על שתי רגליים: אתונה, המייצגת את הפילוסופיה האנליטית של ההמיספרה השמאלית, וירושלים, המייצגת את החשיבה הנרטיבית של ההמיספרה הימנית. יש כאן בעצם טענה עמוקה על ההבדל שבין היהדות והעולם המערבי; לטענתו, המערב היה מוטה עמוקות להמיספרה השמאלית כבר מראשיתו ביוון העתיקה, עם כל ההשלכות של הדבר. איך אתה רואה את החלוקה הזו?



חמש שעות מגלאזגו. מקגילכריסט משתעה באחוזתו עם המראיין

אינני מקבל את ההבחנה הזו במלואה, מכמה טעמים. ראשית, עוד לפני אפלטון, במאה השישית לפני הספירה, צמחה ביוון פילוסופיה חכמה ועמוקה ביותר התואמת במובהק את ההמיספירה הימנית.

כשהייתי תלמיד בבית הספר וקראנו ביוונית את הדיאלוגים של אפלטון, הרגשתי שהכול רציונלי ומסודר, ושלפיקך גם חסרה שם תובנה שהיא מדהימה

באמת. תלמיד בוגר ממני שמע את זה, והפנה אותי אז להראקליטוס – ומאז הוא נותר בעיניי גדול הפילוסופים היוונים. אמרותיו של הראקליטוס אינן ארוכות, אך הן גדושות חוכמה החובקת את רעיון אחדות ההפכים (conjunction of opposites). אמירתו הפשוטה אך העמוקה, "הדרך למעלה היא הדרך למטה", הולידה לימים את האֶנְטִי־דוֹרְמִיָה (יוונית: ריצה לכיוון המנוגד; מושג מרכזי בפסיכולוגיה האנליטית של קרל גוסטב יונג, המתאר את החוק הפסיכולוגי שלפיו כל עמדה נפשית המגיעה לקיצוניות סופה להגיע להפך הגמור שלה. מ"ח).

הראקליטוס זיהה את חשיבות הניגודים להבנת הנפש, ואמר: "הם אינם מבינים כיצד מה שנפרד מתאחד עם עצמו: מתיחות של ניגודים, כמו זו של הקשת והלירה". הראקליטוס בחר בכוונה בצמד הזה, כלי נשק וכלי נגינה הבנויים מאותם חומרים – זרועות עץ ומיתר – ופועלים על פי אותו עיקרון. הקשת והלירה מדגימות כיצד מיתר חייב להימתח בריזמנית לכיוונים נגדיים; אינך יכול להרפות אותו כדי לחסוך באנרגיה. דווקא המתח בין הכיוונים המנוגדים הוא שמוליד את הצליל המעופף באוויר או מזניק את החץ הרחק קדימה.

אני רוצה רגע להתעכב על חשיבות צורת החשיבה הזאת. החזקת המתח שבין שני הפכים היא עיקרון קוסמי יסודי: לחלק את המאוחד ולחבר את המחולק. משורר כמו גתה השווה זאת לשאיפה ולנשימה, או לפעימות הלב – הסיסטולה והדיאסטולה – שאינן יכולות להתקיים זו ללא זו. הדבר מהדהד גם בשפה העברית, שבה המילים 'נשימה', 'נשמה' ו'רוח' כרוכות זו בזו כ"נשמת עולם" הנושמת פנימה והחוצה. בדומה לכך, הקוסמוס מתחיל מאחדות פשוטה המתרחבת והופכת מובחנת ומגוונת, מבלי שייפגע השלם. כפי שתיאר זאת הפילוסוף הגל, הניצן אינו נהרס

בהפתחו לפרח, אלא מוגשם ומגיע למלוא טבעו, עד שהפרח נאסף מחדש אל הפרי המעניק חיים לפרח הבא. מתח פורה זה נוכח במחשבה היוונית כבר בראשיתה, אצל פיתגורס, הראקליטוס ופרמנידס, עוד בטרם השתבשו הדברים אצל אפלטון, ובמיוחד אצל אריסטו, שמיסד את הרעיון שמן הנמנע להאמין בדבר ובמהופך לו כנכונים ביוזמנית.

ובכל זאת, אם אני רוצה לאתגר – קשה להשוות את השפעתם של הקדם־סוקרטים למשקל הנגד האדיר של אפלטון ואריסטו, אשר ניסחו ושרטטו את החשיבה המערבית כפי שאנו מכירים אותה.

זה נכון, אך למעשה, אפילו בהגות של אפלטון ואריסטו התמונה מורכבת בהרבה. ראשית, יש להבחין בין סוקרטס לאפלטון. סוקרטס סירב להעלות פילוסופיה על הכתב. הוא לא הציב קביעות חותכות אלא ניהל דיאלוג פתוח ומתמיד: "אתה חושב ככה? ומה לגבי זה?"

מעבר לכך, התפתחות המערב אינה קו ישר. המסורת המערבית היא קונספט רחב ומכיל מאוד, והמאפיין המרכזי שלה אינו שלטון חדי־מדי של ההמיספרה השמאלית, אלא תנועת מטוטלת מתמדת בין זרמים שונים – זרמים מיסטיים, יצירות אמנותיות ותובנות פילוסופיות יצירתיות מזה, לצד מערכות שיטתיות ואנליטיות מזה.

אדם פרטי יכול לנהל חיים שלווים ומכובדים כ'רוחני' אך לא דתי, ובוודאי עדיף להיות רוחני מאשר חסר רוח לחלוטין. אך לחברה חייבת להיות ליבה דתית, ואינך יכול להפריד את הפרט מן החברה"

כמתבונן מבחוץ אני מתרשם שהחלוקה הזו גם אינה פוסחת על היהדות עצמה. למדתי זאת מהגותו של הרב אברהם יהושע השל, שכתב על שתי המסורות הגדולות של החשיבה היהודית: ההלכה והאגדה. ההלכה עוסקת בחוקים, עקרונות ועקביות – מבנה המאפיין את ההמיספרה השמאלית; האגדה פורצת מחוץ לגבולות השפה המקובעת ומבטאת את רוחה של ההמיספרה הימנית. כלא יהודי, אני יכול להתבונן על יהודים שעוסקים רק בהלכה ובפרטים טכניים, כמי שנתונים אך ורק בהמיספרה השמאלית; אבל השל, ומבלי שידע על הקשר שבין ההמיספרות, עמד על כך שההלכה חייבת להיות בשירות האגדה, והמשיל זאת לדגן וליין שניתנו לבני ישראל: ההלכה היא הדגן המזין והחינוי, והאגדה היא היין המרומם.

לפיכך, הקביעה הדיכוטומית כאילו המערב שייך לתחום אחד והיהדות לתחום אחר היא פשטנית מדי. הזיקה הדיאלקטית בין שתי ההמיספרות – ובין הכלל המובנה לבין הרוח החיה – קיימת בעיניי קיום עמוק בתוך כל אחת מהמסורות הללו.

בשיחותיך השונות אתה מרבה לאזכר רעיונות ומושגים עמוקים מתורת הסוד היהודית – הקבלה. כיצד נחשפת אליה לראשונה, ומה מצאת בחשיבה הקבלית שהתחבר בעוצמה רבה כל כך לתפיסת עולמך?

נחשפתי לחשיבה הקבלית לראשונה דרך חברי אנדרו שנקס, איש כמורה אנגליקני ותאולוג הגליאני מלומד. שוחחנו אז על תפיסת עולמי בדבר חשיבותו של מה שנראה למוח המערבי המודרני כסתם 'שלילי', כהיעדר או כחסר. בתאולוגיה הנוצרית קיימת מסורת עמוקה הידועה כ־Via Negativa ('דרך השלילה') – התפיסה כי ניתן להתקרב אל האמת לא על ידי קביעה פוזיטיבית של מהותה, שאינה ניתנת לתפיסה אנושית מלאה, אלא על ידי שלילת מה שהיא איננה. הדבר דומה למלאכת הפיסול: כשמיכלאנג'לו יצר את פסל דוד, הוא גרע וסילק במשך שנים את עודפי האבן מתוך הגוש הגולמי עד שהתגלתה יצירת המופת.

אני מאמין שיש להתקרב לאמת בדרך הזאת. זוהי גם משמעותה של המילה היוונית ל'אמת', Aletheia – לא עובדה יבשה שכובשים ומכניסים לקופסה, אלא הסרת הלוט ופינוי השטח כדי לאפשר למציאות העמוקה להיראות.

בנקודה זו אמר לי שנקס: 'אתה צריך להכיר את המושג הקבלי צמצום'. כששמעתי על רעיון הצמצום של האר", חוויתי הארה עמוקה. הדרך שבה הבנתי זאת היא שמהות ה'אינסוף' בקבלה היא אהבה; אלא שאהבה, בטבעה היסודי, חייבת להיות במערכת יחסים – היא אינה יכולה להתקיים בחלל ריק, ולפיכך היא דורשת נוכחות של 'אחר'. כדי שיהיה 'אחר', הפעולה הראשונה והמכרעת של האינסוף בבריאת העולם לא הייתה הפגנת כוח, אלא דווקא נסיגה, התכנסות וצמצום. הוא פונה מקום בתוך עצמו שלא היה מוצף בנוכחותו, כדי לאפשר למשהו חדש להתקיים. רעיון זה מהדהד אצלי כנוצרי את מושג הקנוסיס (Kenosis) בתאולוגיה הנוצרית: הוותרנות האלוהית וההתרוקנות מרצון מאיכויות של כוח, כדי לאפשר להתרחשות עמוקה וגדולה יותר לבוא לעולם.

מכאן נגזר השלב השני בתיאור בריאת העולם בקבלה הלוריאנית: 'שבירת הכלים', המבטאת את השבריריות והסדק המובנים בעצם בריאת העולם. לפי התפיסה הזאת, עשרה כלים – המייצגים את המבנים והגבולות שנועדו להכיל את האלוהי – הונחו במרחב שנפער; אך כשפגע בהם האור האלוהי האינסופי, עוצמתו הייתה כה אדירה עד שהכלים נשברו לרסיסים. הרעיון הזה מרהיב בעיניי, מפני שהוא מציע שגם הבריאה עצמה אינה מנגנון מושלם והרמוני מראש, אלא תהליך שמתחיל מתוך שבירה, משבר ופינוי מרחב להתרחשות בלתי־צפויה ובלתי־נשלטת.

ואז מגיע השלב השלישי והמרכזי – 'התיקון', שבו האדם הופך לשותף פעיל במעשה הבריאה. התיקון אינו מוטל על האל אלא ישירות על האדם: תפקידנו בעולם אינו להימלט מהסבל, אלא לחלץ ולגאול את 'ניצוצות האור' הלכודים בתוך

שברי הכלים, כלומר בתוך המקומות הכואבים, החשוכים והשבורים של הקיום – ולהרכיבם מחדש כך שיהיו יפים ועמוקים עוד יותר ממה שהיו בטרם נשברו. הדבר מזכיר לי את אמנות הקינצוגי היפנית, שבה מאחים כלי חרס שבור באמצעות זהב, כך שהשבר אינו מוסתר – אלא הופך את הכלי למעורר השראה ויפה יותר משהיה לפני השבירה. להבנתי, הקבלה אינה מכחישה את הסבל, השבירה או הנגטיביות שבחיים, אלא מעניקה להם פשר, באופן שעבורי הוא גם הגיוני לחלוטין.

התפיסה הזאת מהדהדת עמוקות את דבריו של הפסיכיאטר והאנליטיקאי הדגול וילפרד ביון שהושפע גם הוא עמוקות מהחשיבה הקבלית. כששאל אותו תלמידו מייקל אייגן מה מעניקה לו הקבלה, ענה ביון שהיא סיפקה לו כלי קליני ורוחני להתבונן במקומות הקשים, השבורים והמזעזעים ביותר בנפש האדם, ועדיין להאמין שיש שם ניצוץ אור אלוהי שאינו כבה לעולם.

זהו רעיון מקסים, ואני חותם עליו בכל ליבי. יש פסוקים בתנ"ך שמלווים אותי דרך קבע, אחד מהם הוא הפסוק מתהילים (נ"א) "יְבֹכְהוּ אֱלֹהִים רוּחַ נְשִׁפָּרָה; יָב נְשִׁפָּר וְנִדְפָּה, אֱלֹהִים, לֹא תִבָּה". כלומר, נקודת המוצא האנושית כוללת בחובה שבירות, ודווקא ממנה נולדת התשוקה והצורך בתיקון.

הדבר מזכיר לי את אמירתו המפורסמת של אוסקר ויילד "כולנו שקועים בביב השופכי, אך חלקנו מביטים אל הכוכבים". ויילד כתב זאת רק לאחר שעבר תהליך כואב של השפלה, מאסר וסבל בבית הכלא, שהפכו אותו מאדם יהיר לאיש מורכב ובעל חוכמה עמוקה, כפי שבא לידי ביטוי בחיבורו De Profundis ("ממעמקים"). הסבל והשבירה יכולים לזקק את האדם, כפי שנאמר בספר משלי (י"ז) "מִצָּרָף לָפָסָף יִכּוֹר לְזָהָב – וּבִחֵן לְבֹת ה'". ישנה אש המזקקת את הכסף, ואש חזקה ממנה הצורפת את הזהב; אך האש הגדולה והעמוקה מכולן היא האש שבה הלב נבחן על ידי אלוהים – ומתוך השבירה והזיקוק הללו בוקע הטוב.

לסיום, שאלה אישית: קשה לכונן תחייה דתית דרך חוויה אינטלקטואלית בלבד. האם אתה אדם מתפלל, האם אתה חווה בחיך את מה שאנשים דתיים יקראו לו 'השגחה'?

תפילה היא חלק חיוני בחיי, וגם אליה אני ניגש מתוך "אחדות ההפכים". מצד אחד, יש ערך רב בתפילות מנוסחות שמזכירות לאדם מושגי יסוד. מדי יום אני אומר תפילה שכתב התאולוג דיטריך בונהופר בכלא הנאצי לפני הוצאתו להורג, המבטאת קבלה והכרת תודה עמוקה. אולם מצד שני, התפילה בעיקרה אין עניינה דיבור, או כפיית הרצון שלי על העולם, אלא הקשבה ונכונות לשמוע.

באשר להשגחה – כשאני מביט אחורה על מסלול חיי, אני יכול לזהות חוט מקשר שלא תוכנן על ידי. כאיש צעיר ביקשתי להיות נזיר, עד שהוריי הניאו אותי מכך. זה נבע מתוך רצון לשרת אחרים ולחוות קרבה אל האלוהי. בסופו של דבר, השירות הזה

התממש דרך הרפואה ודרך כתיבת הספרים שלי. לא תכננתי מראש לכתוב אותם; אך במבט לאחור, השילוב בין חקר הספרות, הניסיון הרפואי, המחקר והפילוסופיה יצר שלמות אחת. כשקוראים כותבים לי שעבודתי שינתה את חייהם, אני חש תודה ממעמקי הלב ומבין שהדברים אינם נובעים מתוכי, אלא עוברים דרכי. אם תרצה – זוהי השגחה.

*

רגע לפני שנפרדנו לשלום הושיט לי מקגילכריסט כוס של ויסקי 'טאליסקר' מקומי, המיוצר לחופיו של האי סקאי, לא הרחק מביתו. כששאלתי אותו מהו הסוד שהופך את המשקה הזה לכה משובח בעיניו, חיך הסקוטי החביב בעיניים שובבות, והשיב כי קסמו טמון בחיבור המדויק שבין המתיקות למליחות – תזכורת אלגנטית ומוחשית לכך שעבורו כל דבר בעל ערך מקורו, איך לא, בדיאלוג שבין הניגודים.



פודהורץ על ארנדט על אייכמן

| הקדמה מאת עשהאל אבלמן

בשנת 1961 סיקרה חנה אַרְנֶדְט את משפטו של אדולף אייכמן לשבועון ניו יורקר. המלומדת היהודייה שנמלטה מגרמניה הנאצית לצרפת בשנות השלושים, והיגרה לארצות הברית בשנת 1941, הייתה בשלב זה אינטלקטואלית מוכרת ומוערכת בעיקר בזכות ספרה הגדול יסודות הטוטליטריות, שראה אור כעשור קודם לכן. דיווחיה של ארנדט מ"בית העם" בירושלים פורסמו בהמשכים בניו יורקר, ולאחר מכן, ב־1963, ראו אור כספר שכותרתו **אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע**.¹ הספר עסק בעיקר בהשמדת היהודים על ידי הנאצים, בתפקיד שמילא אייכמן בתהליך זה, בהליכי המשפט עצמו כפעולה ישראלית בעלת מטרות פוליטיות, וכן – בדרך התמודדות של הקהילות היהודיות עם הכיבוש הנאצי ועם תהליך ההשמדה. הוא עדיין נחשב, יותר משישים שנה אחרי פרסומו, לאחד הספרים המוכרים ביותר שנכתבו על אודות השואה.

דומה שעצם שמו של הספר הוא חלק בלתי נפרד מהפיכתה של חנה ארנדט למעין סמל אינטלקטואלי ואפילו גיבורת תרבות עולמית בדור האחרון. ארנדט היא נושא לתערוכות, סרטים עלילתיים ודוקומנטריים ואפילו אופרה. שמה של ארנדט ניתן לרכבת בין־עירונית מהירה מסוימת בגרמניה ולכמה וכמה רחובות. זו תופעה עולמית – וגם ישראלית. בעשרים השנים האחרונות מתורגמים רבים מספריה ומסותיה של ארנדט לעברית ונמכרים היטב בחנויות. סרטים על אודותיה זמינים לצופים בטלוויזיה. ישראלים רבים ראו את המחזה בעל הכותרת המדהדת "הבנאליות של האהבה" מאת סביון ליברכט שעסק, במידה לא מבוטלת של אמפתיה, בפרשת יחסיה הרומנטיים של ארנדט עם הפילוסוף מרטין היידגר. היידגר שתמך בהיטלר, הצטרף למפלגה הנאצית ומעולם לא הביע על כל אלו חרטה. ראוי להזכיר שהיחסים בין הפילוסוף תומך הנאצים להוגת הדעות בת העם היהודי נמשכו במרץ ואף בלהט גם לאחר מלחמת העולם השנייה ועד שנות החיים המאוחרות שלו ושל².

לעומת אהדה ניכרת זו לארנדט בימינו, מרתק לשוב ולהזכיר את הפולמוס החריף ורב המשמעות שניצת סביב **אייכמן בירושלים** עם פרסומו ונסוב על שני מוקדים מרכזיים.

¹ד"ר עשהאל אבלמן מלמד היסטוריה יהודית במרכז האקדמי שלם בירושלים. בין ספריו 'תולדות היהודים' (דביר, תשע"ט).

ארנדט, כותב פודהורץ, מגלה תיעוב שאינו יודע לאות. גרסאות האוזן נואם במשפט אייכמן // צילום: גיון מילי, לע"מ

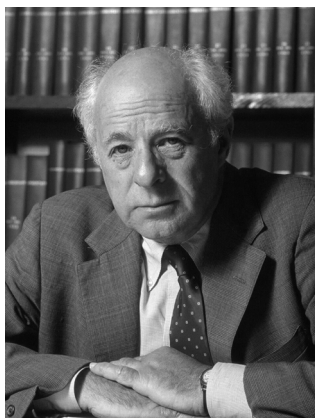
הראשון היה יחסה של ארנדט לאדולף אייכמן. האיש, ראש מחלקת היהודים בגסטפו ומהאחראים המרכזיים להוצאה לפועל של "הפתרון הסופי", הוצג על ידי ארנדט כ"כל-אדם": איש רגיל, נטול שנאה, לא סדיסט, לא מפלצת, בסך הכול אורח ממלא הוראות שאפילו לא ידע באמת מה היו תוצאות מעשיו. אייכמן של ארנדט לא היה אנטישמי אלא בירוקרט אופייני למשטר טוטליטרי, ודוגמה מושלמת למושג שזה עתה טבעה והכניסה בהצלחה לשיח האינטלקטואלי-המערבי: "הבנאליות של הרוע".³ נראה שהמשפט המרגיז והידוע ביותר שכתבה ארנדט על אייכמן בהקשר זה היה: "למרות כל מאמצי התביעה, כל אחד יכול היה להיווכח שהאיש הזה אינו 'מפלצת', אבל היה קשה באמת לא לחשוך בו שהוא ליצן".⁴

המוקד השני של הפולמוס היה יחסה של ארנדט להנהגת הקהילות היהודיות שניתנו תחת הכיבוש הנאצי. בניגוד מעורר השתאות לדרך המרוככת, כמעט מסנגרת, שבה הציגה את אייכמן, תקפה ארנדט בהכללה יתרה את מנהיגי היהודים כמי שלקו בחוסר אחריות מוסרית כמעט בכל דרך שבה נהגו בימי המלחמה. הנה אחד הציטוטים המפורסמים שלה: "...התפקיד הזה שמילאו המנהיגים היהודים בחורבן עמם שלהם, הוא ללא ספק הפרק האפל ביותר בסיפור האפל כולו".⁵

לא כל קוראיה היהודיים של ארנדט גינו את הספר, אבל דומה שהתגובה המרכזית הייתה של אי נחת ומחאה. רבים לא יכלו לשאת את הנימה האירונית והמתנשאת שבה נכתב הספר, חשו שהיא כתבה בעיקר כדי ליצור הלם בקרב קוראיה ובכך להאדיר את עצמה, האשימו אותה במתן פרשנות קרה ושכלתנית לשואה, ובוודאי נרעשו מן הדרך הרכה שבה טיפלה בדמותו של אייכמן לעומת הביקורת הנוקבת שהטיחה ביהודים.

בעיניים ישראליות, חנה ארנדט הפכה להיות סמל ל"שנאה העצמית" של יהודים מסוימים ואפילו לאוטו-אנטישמיות, אנטי-ציונות ואנטי-ישראליות. ההיסטוריון סטיבן אשהיים העיד כי גם בראשית שנות האלפיים סיפרו אינטלקטואלים ישראלים שחווית הקריאה בכתביה של ארנדט מעוררת בהם תחושת סלידה פיזית עמוקה.⁶ דומה שהתגובה הישראלית המפורסמת ביותר לארנדט, שנהפכה למעין נכס צאן ברזל תרבותי, היו השורות שכתב לה גרשם שלום: "במסורת היהודית קיים מושג, שקשה להגדירו ואף על פי כן הוא ממשי למדי – אהבת ישראל, שאיני מוצא שמץ ממנה אצלך, חנה יקרה, כאצל משכילים כה רבים, שמוצאם מהשמאל הגרמני".⁷

גם בעולם היהודי שמחוץ למדינת ישראל קמו מבקרים חריפים לארנדט ולספרה. הסופר היידי אהרן צייטלין, טען בשנת 1965 שארנדט אינה אלא נציגתו של השטן; ושבעוד האמת היא שהנאצים היו מפלצות והיהודים היו צדיקים, הרי שארנדט הפכה את היוצרות.⁸ שנים רבות לאחר פרסום אייכמן בירושלים כתבה ההיסטוריונית היהודייה גרטרוד הימלפרב בביקורתיות על כך שההבניה של הנאציזם מרוקנת את הספר מהיבטים מוסריים והופכת אותו לבנאלי, ומשום כך – בלתי היסטורי.⁹ חוקרת הספרות היהודית רות וייס תיארה באוטוביוגרפיה שלה את הדרך שבה השתמש יצחק בשביס זינגר בדמותו של השטן כדי להמחיש ספרותית את גודל הזוועה הקומוניסטית והנאצית.



נורמן פודהורץ // צילום: ברנרד גוטפריד



חנה ארנדט // צילום: Barbara Niggel Radloff

השטן, כך הסבירה, הייתה הדרך היחידה של הסופר להסביר את הרוע הבלתי ייאמן שהתפרץ שם כלפי היהודים, וחתמה: "כל מי שיקרא את בשביס זינגר לא יקשקש על 'הבנאליות של הרוע'".¹⁰

שני ספרים שנכתבו במובהק נגד התזה של ארנדט הם ספריהם של יעקב רובינסון ולוסי דוידוביץ'. רובינסון, מומחה למשפט בין-לאומי, היה מעורב ישירות בהעמדתו של אייכמן לדין, ובשנת 1965 פרסם ספר שתורגם בתוך זמן קצר לעברית. כותרתו הייתה והיה העקוב למישור: יהודי אירופה בפני השואה לאור האמת ההיסטורית ומשפט אייכמן בירושלים לפי הנוהג הבינלאומי. בספר זה תיאר רובינסון בפרוטרוט את פשעיו של אייכמן בתהליך ההשמדה של היהודים, הכחיש לחלוטין את שוליות מעשיו, וטען בלהט שהוא הונע על ידי "תשוקה עיקשת להשמדה". בד בבד הוא דחה את ביקורתה של ארנדט נגד ההנהגה היהודית, וטען שברוב המקרים עשתה מה שהיה ביכולתה על מנת לשרוד בכבוד.

ספרה של ההיסטוריונית הניו יורקית לוסי דוידוביץ', המלחמה נגד היהודים, שראה אור בשנת 1975 – שנת פטירתה של ארנדט – נכתב גם הוא כתגובה ישירה לאייכמן בירושלים. במקום ה"בנאליות" של ארנדט הסבירה דוידוביץ' ששורש הרצחנות הנאצית היה האנטישמיות האידאולוגית, ושהיא הוצאה לפועל בכוונת מכוון ולא בשל תהליכים בירוקרטיים נטולי תוכנית מסודרת. ותחת ההאשמות הקשות של ארנדט נגד היהודים וראשיהם נתנה דוידוביץ' קול מתועד

וממוסמן למה שכונה לימים "העמידה": התנהגותם החברתית, התרבותית והמוסרית של יהודים רבים בתנאים הבלתי אפשריים שאליהם נקלעו מול מכוונת ההשמדה הנאצית. התנהגות שכולה אצילות וכבוד, פרי מורשתה של התרבות היהודית העתיקה.¹¹

המסה שלפנינו, מאת האינטלקטואל נורמן פודהורץ שהלך לעולמו בשנה החולפת, היא אחת התגובות הראשונות למאמרה של ארנדט מקרב יהודי ארצות הברית, והיא כבר כוללת את עיקר דברי הביקורת שיופנו כלפיה בהמשך. פודהורץ כותב על סגנונה רב התחכום והמבריק-לכאורה של ארנדט, המציע נקודת מבט "מורכבת" ו"עמוקה" על ההתנהגות האנושית המרושעת ביותר בתולדות האדם, אך בעצם מקפל בתוכו סילופים וחוסר הגינות; על הסתירות המובנות בין השקפותיה של ארנדט ביסודות הטוטליטריות לבין תיאוריה באייכמן בירושלים; על הקלקול האינטלקטואלי שיש בהצגתו של אייכמן כ"בנאלי" ולא כ"אנטישמי"; ולבסוף, ביקורת – הנראית עכשווית ממש לגבי אינטלקטואלים מסוג מסוים וידוע – על הנטייה המתמדת לדון את היהודים בכלל ואת הציונות ומדינת ישראל בפרט, לכף חובה, בעוד בכל גורם אחר תחת השמש נוהגים

ברוחב דעת ואפילו במידה של אירוניה וקורטוב של עדינות. כל גורם תחת השמש – אפילו רוצח המוני בית ישראל אדולף אייכמן.

נורמן פודהורץ (1930–2025), בן העיר ניו־יורק, היה סופר, מסאי ואיש עיתונות. הוא השתייך לקבוצת ההוגים שכונו "האינטלקטואלים של ניו־יורק" והיה דמות בולטת ביצירת ההגות השמרנית החדשה בארצות הברית. במשך 35 שנים (1960–1995) ערך את הירחון המוביל של הוגי השמרנות החדשה, קומנטרי. הממאר *Making It*, 'לעשות את זה', שפודהורץ פרסם בשנת 1967, נחשב לאחד התיאורים הקלאסיים על אודות מסע השתלבותו המוצלח של יהודי בן מהגרים בפסגת החיים הפוליטיים והתרבותיים של ניו־יורק. בעיני רבים ביטא ספר זה את דרכו וקולו של דור שלם. הוא היה נשוי למידג' דטקר, גם היא דמות חשובה בעולם השמרנות החדשה, שנודעה בעיקר בניסוחה של המחשבה ה"אנטי־פמיניסטית".

פודהורץ נודע כאיש אשכולות שכתב על נושאים רבים ומגוונים, וכמבקר ופולמוסן שדבק בעצמאות מחשבתית ובחתיירה לאמת. מתוך כך לא היסס לריב מרות עם אינטלקטואלים אחרים, חלקם אפילו חבריו. לפרסום רב זכו יציאתו מעולם השמאל הפוליטי שבתוכו גדל ומעברו ל"ימין" האמריקני החדש שהתעצב לקראת סוף המאה העשרים. הוא היה ציוני ותומך נחרץ של מדינת ישראל. את הביקורת של "השמאל החדש" עליה ראה כצורה של אנטישמיות.

במסה שלפנינו הוא מביא לידי ביטוי את בהירות מחשבתו, את נחרצותו בחתיירה אל האמת ואת ביקורתו על האקלים הרעיוני של מה שניתן לכנות "השמאל החדש".

- 1 ראה אור בכותרת זו בעברית בתרגום אריה אוריאל, תל־אביב: בבל, 2000.
- 2 ראו את התיאור הנוקב אצל מרק לילה, *הנפש הנמהרת, אינטלקטואלים בפוליטיקה*, מאנגלית: עתליה זילבר, תל־אביב: עם עובד, 2004, עמ' 17–53.
- 3 על פי דעה רווחת, תזת "הבנאליות של הרוע" סותרת את אחת התזות המרכזיות של ארנדט בספרה *יסודות הטוטליטריות*, שם הסבירה כי הנאציזם אינו בנאלי כלל, אלא "רוע רדיקלי". ראו בעז נוימן, *נאציזם*, משרד הביטחון: האוניברסיטה המשודרת, תשס"ז, עמ' 286.
- 4 ארנדט, *אייכמן בירושלים*, עמ' 63. ההדגשה שלי.
- 5 שם, עמ' 126–127. ארנדט ציינה כי קדם לה בתובנה זו ראול הילברג בספרו הגדול, *חורבן יהודי אירופה*. עם זאת הילברג עצמו ביטל את ערכו ההיסטורי־מחקרי של הספר. ראו: Raul Hilberg, *The Politics of Memory: The Journey of Holocaust Historian*, Chicago: Ivan R. dee, pp. 147–157. לביקורת עקרונית על ראיית היוזראט כמנהיגות היהודית בה"א הידיעה ראו: דן מכמן, *השוואה וחקרה, המשגה*.
- מינוח וסוגיות יסוד, תל־אביב: מורשת, תשנ"ח, עמ' 69.
- 6 סטיבן אשהיים, "חנה ארנדט בירושלים: מבוא", בתוך אשהיים (עורך), *חנה ארנדט בירושלים*, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 1–2.
- 7 גרשם שלום, *דברים בגו – פרקי מורשה ותחייה*, תל־אביב: עם עובד, 1982, עמ' 92.
- 8 ירחמיאל כהן, "תגובות דור ל'אייכמן בירושלים', בתוך *חנה ארנדט בירושלים*, עמ' 289.
- 9 Gertrude Himmelfarb, *On Looking into the Abyss*, New York: Vintage, 1995, p. 44.
- 10 Ruth Wisse, *Free as a Jew, A Personal Memoir of National Liberation*, New York: Wicked Son, p. 211.
- 11 Nancy Sinkoff, *From Left to Right, Lucy S. Dawidowicz, The New York Intellectuals and the Politics of Jewish History*, Detroit: Wayne State University Press, 2020, pp. 179–182.

ארנדט על אייכמן: דו"ח על הפרוורסיות של הברק

אירוניה אחת מרבות הנוגעות לספרה של חנה אַרְנֵדְט על משפט אייכמן¹ טמונה בעובדה שזמן קצר ביותר לפני פרסומו הראשון כסדרת כתבות ב'ניו יורקר' הופיעה באותו מגזין סדרת מאמריו של ג'יימס בולדווין על המוסלמים השחורים. שחור על השחורים, יהודייה על היהודים, כל אחד מספר סיפור על הבלהות שפקדו את עמו ועל ההתמודדות איתן; וכל אחד מפציר במצליחנים, בשלויים, בחסרי הידע, להבין שהאימים הללו נוגעים גם להם. לשני הסיפורים הרבה מן המשותף ושניהם, ביסודם, עתיקים כאנושות עצמה – כה עתיקים וכה מופרים שנדרש מספר בעל רהיטות יוצאת דופן, או חוכמה חריגה, כדי להחיותם שנית. בולדווין רהוט מאין כמוהו; אך לא תמצאו כל חוכמה בדרך שבה הוא מספר את סיפורם של השחורים באמריקה. מצד אחד ישנם קורבנות חסרי אונים, ומצד שני מדכאים אדירי עוצמה; חטאם היחיד של הקורבנות הוא היותם חסרי אונים, והאשמה היחידה היא אשמתם של המדכאים. תיאור שחור־לבן זה, ההופך את הסמליות המסורתיות על פניה ועל צבעיה, איננו לכאורה מאלה המסוגלים לשכנע את בעלי הרגישות המודרנית המתוחכמת, זו שנתחדדה אצלם בידי דוסטויבסקי ופרויד, ניטשה וקירקגור, אליזט וייטס, הרואה בכל מקום עמימות מוסרית, משתעממת מן המלודרמה, מפקפקת בקיומה של תמימות, ספקנית כלפי רטוריקת דרישת הצדק. ואכן, אפילו רהיטותו של בולדווין, המאלצת רבים

הופיע לראשונה בכתב העת קומנטרי, 1963. מאנגלית: צור ארליך

מקוראיו להקשיב לשם שינוי, לא הצליחה לגבור על אכזבתם של רבים אחרים מהפשטות המוסרית של הסיפור כפי שהוא סיפר אותו. כי בדרך סיפור זו, הסיפור לא סיפק את דרישתם למציאותיות; זה היה סיפור סנטימנטלי וחסר עניין.

ההפך הגמור נכון לגבי ארנדט בספרה כיצד נרצחו שישה מיליוני יהודים בידי הנאצים. אם בולדווין כולו רהיטות ואין בו חוכמה, ארנדט כולה חוכמה ואין בה רהיטות; ואם בולדווין מכניס בסיפורו חיים חדשים ומפתיעים בטקטיקה נועזת של העצמת כל פיסת מלודרמה שיש בו, באה ארנדט ובתעוזה מפתיעה לא פחות מעקרת את סיפורה מכל שמץ מלודרמה ומדגישה הדגש היטב כל פיסה של עמימות מוסרית שהיא מצליחה לחלץ מתוכו. לשון אחר, היא תרגמה לראשונה את סיפור השואה למונחים המדברים אל הרגישות המודרנית המתוחכמת. וכך, במקום הנאצי המפלצתי היא נותנת לנו את הנאצי ה"בנאלי"; במקום היהודי כקדוש מעונה היא נותנת לנו את היהודי כמשתף פעולה עם הרוע; ובמקום העימות בין אשמה לחפות, היא נותנת לנו "שיתוף פעולה" בין פושע לקורבן. הסיפור כפי שהיא מספרת אותו הוא סבוך, לא-סנטימנטלי, נאָפֿד מסתרי פרדוקסים ועמימות. יש לו חזות של "כנות אכזרית" וסממנים של עומק – והלוא לימדונו כי מורכבות, פרדוקס ועמימות הם סימניו הגלויים של העומק! – ונוסף על כך, הוא נושא עימו את הסמכות שהקנה לארנדט חיבורה הקלאסי על יסודות הטוטליטריזם. כל מי שחניכתו במודרנה הספרותית והפילוסופית, חזקה עליו כי יחשבונו לסיפור טוב בהרבה מזה שבגרסה המלודרמטית הרגילה; אותה גרסה, מסתבר, שעליה נשענה התביעה במשפט אייכמן, ואשר ארנדט משתמשת בה ביעילות להבלטת היותה של גרסתה שלה מעניינת יותר. אך אם גרסתה של המחברת נראית, מנקודת מבט מסוימת, מעניינת יותר, האם אפשר על אותה דרך לראותה גם כאמיתית יותר, או בהירה יותר, או מלמדת יותר על מצבו הכללי של האדם במאה העשרים? האם היתרון שמשגיגה גרסתה של ארנדט מבחינת עניין ספרותי הוא גם יתרון בהבנה שהיא מציעה, או גירוי גרידא?

השאלות הללו, נהיה נא גלויים, אינן שאלות שמחקר יענה עליהן. במידה שאייכמן בירושלים מתפקד כספר היסטוריה, הדיוק העובדתי שלו פתוח כמובן לבחינה ביקורתית. אך לא יהיה זה נכון להיעתר ליומרה האקדמית של הספר הזה. בשום אופן אין זה מחקר היסטורי אובייקטיבי שכוונתו לקבוע "מה היה באמת". במשפט אייכמן עצמו היא נכחה, אך מקורותיה לגבי שאר העניינים הם ברובם מקורות משניים (במיוחד היא נשענת על חורבן יהודי אירופה מאת ראול הילברג), והיא מתמרנת

פְּרָאיוֹת במגמתיות ניכרת לעין. אף על פי כן, תמונה מעוותת או מוגזמת שצוירה לשירותה של תזה רצויה עשויה לפעמים לקרב אותנו אל האמת המהותית יותר ממחקר ממוין בזהירות וממוסמך בקפידה – ובלבד שהתזה תתיישב כראוי עם הראיות. נקודת המוצא שלנו תהיה אפוא התזה של ארנדט, ומשימתנו תהיה לבחון אם היא מצדיקה את עיוותי התפיסה שהיא יוצרת ואת ההתעלמות מן הראיות המתחייבת ממנה.

*

על פי ארנדט, הנאצים נזקקו לשיתוף פעולה יהודי כדי לבצע את תוכנית רצח־העם שלהם, וזכו לו "במידה יוצאת מן הכלל". שיתוף פעולה זה התבטא ב"עבודה המנהלית והמשטרתית", ו"קהילות היהודים המתבוללות מאוד של מרכז־אירופה ומערב־אירופה" נידבו אותו בשפע לא פחות מ"ההמונים דוברי היידיש של המזרח". באמסטרדם כמו בוורשה, בברלין כמו בבודפשט, כותבת ארנדט,

ניתן היה לסמוך על העסקנים היהודים שיערכו רשימות של אנשים ושל רכושם, שיצליחו להשיג כסף מן המגורשים למימון גירושם והשמדתם, שיערכו מעקב אחר דירות שהתפנו, שיספקו כוחות שיטור שיסייעו לתפוס את היהודים ויעלו אותם לרכבות, עד אשר, כמחווה אחורונה, ימסרו באופן מסודר את נכסי הקהילה היהודית להחרמה סופית.²

כל זה ידוע זה מכבר. החדש הוא טענתה של ארנדט כי אילו היהודים, וליתר דיוק מנהיגיהם, לא היו משתפים פעולה בצורה הזאת, "היו משתררים כאוס ומצוקה נוראה אבל המספר הכולל של הקורבנות לא היה מגיע לארבעה וחצי עד שישה מיליון נפש".³

זאת בעניין היהודים. אשר לנאצים, יישום מדיניות רצח־העם לא הצריך מהם להיות מפלצות או שונאי־יהודים פתולוגיים. להפך: היות שרצח היהודים הוכתב בידי חוק המדינה, והיות שנאמנות לחוק עד כדי ביטול העצמיות נחשבה בעיני הגרמנים הנתונים לשלטון היטלר כנעלה שבמידות הטובות, נדרשה אפילו מידה של אידיאליזם כדי לעשות מה שעשו אייכמן ופקודיו. ארנדט מצטטת בעניין זה את ההערה המפורסמת המיוחסת להימלר: "לדבוק בכך, ומלבד יוצאים מן הכלל שמקורם בחולשה אנושית, להישאר הגונים ומכובדים – זה מה שחישל אותנו".⁴ אייכמן, אם כן, דיבר אמת כשהכחיש שהיה אנטישמי: הוא מילא את תפקידו במיטב יכולתו, והוא היה עושה זאת באותה מידה של קנאות גם לו אהב את היהודים. ואם כך, התובע הישראלי גדעון האוזנר החמיץ את הנקודה במידה אבסורדית כשתיאר את אייכמן כמפלצת סדיסטית:

אייכמן היה למעשה אישיות בנאלית, איש אי־ישות שמעשיו הרעים נבעו לא מתכונה כלשהי שלו אלא מתפקידו במערכת הנאצית.

המערכת ידועה כמובן כטוטליטריות, וזו טוטליטריות המחברת יחדיו את שני חצאי התזה של ארנדט. זה מכבר לימדונו דוד רוֹסָה, ברונו בטלהיים וארנדט עצמה כי הבטחת שיתוף הפעולה מצד הקורבן היא מן השאיפות המאפיינות מדינות טוטליטריות, וסיפור שיתוף הפעולה היהודי שארנדט מספרת לנו כאן מוצע (לפחות מעל פני השטח) כהמחשה נוספת לעניין. ואף זאת לימדונו זה מכבר היא ועמיתה: שהמדינות הטוטליטריות שואפות להרס המציאות של השכל הישר וליצירת מציאות חדשה המותאמת לתוויה של האידאולוגיה הרשמית; ותפיסתה של ארנדט על אייכמן כאדם רגיל שמצפוניו הופעל "בכיוון ההפוך" עומדת אף היא כהמחשה לאותו עניין כללי. דעת לבנון נקל, אליבא דארנדט, שאיש רגיל כגון אייכמן לא היה הופך למבצע גדול ומסור כל כך של הרוע אלמלא הייתה המערכת כה סגורה ומסוגרת, כלומר אילו היו קולות מחאה ומחוות התנגדות. אלא שהקולות הללו, ככל שנשמעו, היו על פי שיפוטה של ארנדט קטנים ודקים עד עליבות, ומחוות ההתנגדות היו בעיניה זניחות יחסית. לא רק "החברה הטובה בכל מקום ואתר" קיבלה את הפתרון הסופי "בקנאות ובהתלהבות", גם היהודים עצמם נעתרו ואף שיתפו פעולה – כפי שראינו – "במידה יוצאת מן הכלל". כאן מצוי אם כן מגעה המסיים של ארנדט בהבנת הפתרון הסופי ובתפיסתו כנשען על צייתנות יהודית: פרק זה בסיפור, היא אומרת, "מספק את התובנה הבולטת ביותר אל תוך הטוטאליות של ההתמוטטות המוסרית שהנאצים חוללו בחברה האירופית המהוגנת, לא רק בגרמניה אלא כמעט בכל הארצות, לא רק בקרב הרודפים אלא גם בקרב הקורבנות".⁵

*

גרסה מעניינת לסיפור. אין ספק. אך הבה נתבונן בו מעט יותר מקרוב. אם להניח לרגע שההנהגה היהודית אכן שיתפה פעולה עם הנאצים "במידה יוצאת מן הכלל" (והלוא המידה היא לזו הוויכוח), מדוע רצו הנאצים שיתוף פעולה מצידם? מי שקרא את יסודות הטוטליטריות אולי היה מצפה שארנדט טענה שהם רצו בו לשמו. ואכן, היא מצטטת לשם כך את דוד רוֹסָה בדיונה על אודות "השאלה הטיפשית והאכזרית", כפי שהיא קוראת לה, שהאזנר שב והציג לעדים במשפט ("עמדתם שם, חמישה-עשר אלף איש ומאות שומרים עומדים מולכם, מדוע לא התקוממתם, מדוע לא הסתערתם, מדוע לא תקפתם?").⁶ הפסקה מאת רוסה מכרעת, וראוי לצטטה גם כאן:

.....
דוד רוֹסָה: פעיל שמאל יהודי צרפתי שנכלא במחנות ריכוז נאציים. ספרו 'קיום מחנות הריכוז' (1946) הופיע לאחרונה בתרגום עברי.
.....
ברונו בטלהיים: פסיכואנליטיקן יהודי יליד וינה. שוחרר ממחנה בוכנוולד ב־1943 ופעל מאז בארה"ב. בעברית הופיעו ספריו 'קסמן של אגדות' ו'הורה מתקבל על הדעת'.

הניצחון של הס"ס הוא בכך שהקורבן המעונה עצמו מובל ללא מחאה, בכך שהוא נכנע ומפקיר את עצמו עד לנקודה שבה הוא מוותר על זהותו. ולא לחינם נעשה הדבר. לא סתם, מתוך סאדזים גרידא, אנשי הס"ס מבקשים להביס אותו. הם יודעים שהשיטה שמצליחה להרוס את קורבנותיה לפני שהם עולים לגרדום... היא השיטה היעילה ביותר לשעבוד עמים שלמים. אין דבר נורא יותר מהתהלכות הללו של בני אדם הצועדים אל מותם כמו גלמים.⁷

אך כאשר מגיעה ארנדט, כעבור כמאה עמודים, לאותו "סיוע יהודי בעבודה המנהלתית והמשטרתית", מתייצבים לפתע כמכריעי הדיון שיקולים של שגרה ותועלתנות. הנאצים רצו סיוע יהודי כי בלעדיו "היה נוצר כאוס מוחלט או מחסור רציני ובלתי נסבל בכוח אדם גרמני".⁸

כשזה בא מפי ארנדט זה מפתיע – "במידה יוצאת מן הכלל", אפשר לומר. זה מפתיע כי אחת הטענות המרכזיות ביסודות הטוטליטריות היא שהרצון הנאצי לרצוח את כל יהודי אירופה היה חזק כל כך, שמשאבים שהחזית ב־1944 ובתחילת 1945 נזקקה להם נואשות נחסכו ממנה כדי שכבשני אושוויץ יוכלו להמשיך ולעבוד במלוא התפוקה. ודאי היה נוח יותר לאייכמן שהיהודים ייקחו על עצמם חלק מהמעמסה שעל שכמו. אבל לטעון שבלי עזרת היהודים מעמסה זו הייתה מכבידה על משאביה של גרמניה עד כדי אילוץ הנאצים להוריד הילוך בהרג היהודים הוא דבר מגוחך על פי דבריה של ארנדט עצמה.

שהרי לדבריה, הנאצים היו נחושים "לטהר" את אירופה מיהודיה כמעט בכל מחיר; יעד זה נמצא אצלם בקדימות עליונה. האם לא הייתה שום אפשרות לעצור אותם? ארנדט טוענת עכשיו שהייתה. בכל מקום שהנאצים נתקלו בהתנגדות נחושה, היא אומרת, הם נסוגו; והיא מזכירה את צרפת, איטליה, בלגיה, בולגריה והמהוללת מכולן דנמרק, שבהן הצליחו הנאצים לגרש רק שיעור קטן יחסית מכלל התושבים היהודים. בהולנד, רומניה, הונגריה, פולין ואוקראינה, לעומת זאת, הטבח היה שלם כמעט. במבט על כל הארצות הללו אפשר להסכים בקלות שהגורם המכריע במספר היהודים שנרצחו היה כמות ההתנגדות (אקטיבית או פסיבית) לפתרון הסופי. אך כאן נותר להכריע בשאלה חשובה: התנגדות של מי? ארנדט יודעת כמובן שההבדל בין הארצות נעוץ בעיקר בהבדל בעמדתה של האוכלוסייה המקומית הלא־יהודית: היכן שהיא נאותה לשתף פעולה עם איסוף היהודים וגירושם, רוב היהודים גורשו, והיכן שלא הייתה לה נכונות לעשות זאת גורשו פחות יהודים. אך כיוון שארנדט רוצה שנאמין שהנאצים לא היו יכולים לרצוח מספר רב כל כך של יהודים כפי שרצחו בלי עזרה יהודית, היא מתאמצת ליצור את הרושם שהייתה

השפעה רבה גם למה שעשו היהודים עצמם בכל ארץ נתונה. וכאן, יותר מבכל מקום אחר, נגלית לעין בבוטות המניפולציה שהיא עושה בעובדות. בהסבירה, למשל, מדוע שום יהודי בלגי לא גורש (אם כי אלפי יהודים נטולי אזרחות שגרו בבלגיה גורשו), היא מספרת לנו כיצד חיבלו בחשאי שוטרים ועובדי רכבת בלגים במבצעי הגירוש, ואז מוסיפה: "יותר מזה, בין הבורחים היו החשובים במנהיגים היהודים... כך שלא הייתה מועצת־יהודים שתרושום את היהודים – אחד התנאים החיוניים לתפיסתם". אבל האמת היא שהייתה מועצה יהודית בבלגיה.⁹ הייתה גם בצרפת, וארנדט פשוט נמנעת מלהזכיר זאת. נכון גם שאוגי"ף, מועצת־היהודים בצרפת, השפיעה על המצב בארצה לא יותר ממה ש'איגוד היהודים בבלגיה', או כל יודנראט אחר, השפיע על המצב בארצו.

בכל הנוגע ליודנראט, ההבדל העיקרי בין מדינות מערביות כגון בלגיה וצרפת לארצות במזרח הוא שבמערב הגרמנים לא הקימו גטאות. בספרו של לאון פוליאקוב על תפקידו של היודנראט בצרפת הוא מציע סיבה: "בצרפת לא התקיים מצב שבו היהודים הופקדו שיטתית על גירוש יהודים אחרים. [שכן] עמדתה של האוכלוסייה הצרפתית, שהתנגדה בעקשנות למדיניות ההפרדה ובידוד היהודים, עשתה כל השפלה כזאת לבלתי־אפשרית" (ההדגשה שלי, נ"פ). בכל מקרה, הנאצים אולי באמת נסוגו מעט כשנתקלו בהתנגדות של מלך דנמרק, צבא איטליה או העם הבולגרי, אבל אפילו אז רק מעט (הילברג: "ההתנגדות הגוברת של הממשל הצרפתי... הביאה לבסוף להחלטה גרמנית להפעיל את כל הכוחות הזמינים של משטרת הביטחון למבצע כולל נגד שארית היהודים"). אשר להתנגדות היהודית, כל שהצליחה היה לגרום לעוד כוחות גרמניים להגיע. הנאצים הפגינו דאגה מועטה ביותר מהמחסור שלהם בכוח אדם כשגטו ורשה מָרד.

*

הצגת שיתוף הפעולה היהודי כגורם מרכזי למספר הרב של נספי הפתרון הסופי לא רק חסרת־הצדקה, אלא גם אירונית. שכן בהתעקשה לעשות כן נסחפת ארנדט בעצמה לקבל את ההנחה שלשיטתה היהודים משתפי הפעולה הניחו לגבי הנאצים: שהנאצים רציונליים ועל כן מטרתם מוגבלת ונתונה למשא ומתן. כאשר הצהיר ראש יודנראט מהידועים ביותר לשמצה, יעקב גנס מווילנה, כי "באמצעות מאה קורבנות הצלתי אלף איש, ובאמצעות אלף – רבבה", הוא אמר בדיוק את מה שאמרו על היטלר לפני המלחמה כל הממשלות של המדינות הגדולות באירופה. "פְּרִגִּיתֶלְךָ", כפי שכינה אותו הטיימס הלונדוני בשנות השלושים, היה

ככלות הכול מדינאי; יש לו תרעומות, חלקן לגיטימיות; אם ירצו אותו לגבי אחדות מהן, הוא "פיוס" ואפשר יהיה למנוע את המלחמה. כפי שצינו היסטוריונים רבים, מדיניות הפיוס לא הייתה טיפשית או מרושעת כשלעצמה; היא הייתה טקטיקה דיפלומטית מסורתית, וטיפשותה במקרה זה טמונה בכך שהופעלה כלפי תוקפן שלא גרס זהירות מדינית ושמטרתו לא היו מן הסוג המוגבל המסורתי. טעותם של הפייסנים, במילים אחרות, נבעה מכך שלא תפסו את טיבו המהפכני וחסר-התקדים של המשטר הנאצי.¹⁰ כמעט כל מנהיג יהודי באירופה עשה אותה טעות לגבי כוונת הנאצים כלפיהם וכלפי עמם – טעות שהנאצים, אגב, עשו כל מאמץ לעודדה.

משכך, אם נשאל מדוע ההנהגה היהודית שיתפה פעולה עם הנאצים, התשובה תהיה שהנהגה זו נקטה מדיניות פיוס, ושלא היה בכך שמץ דבר "יוצא מן הכלל". אך לא זאת התשובה שאנו מקבלים מארנדט. תשובתה מעניינת יותר, מסובכת יותר ופרדוקסלית יותר. לטענתה יש להבחין בין ההמונים היהודים למנהיגים היהודים. היה זה "טיפשי ואכזרי" מצד האזנר לשאול למה ההמונים הלכו אל מותם בלי התנגדות, "כי שום קבוצה או עם שאינם יהודים לא התנהגו אחרת". אבל חכם ורחום הוא, כנראה, לשאול שאלה מקבילה על המנהיגים היהודים, אף כי שום מנהיג גוי לא נהג אחרת. בכל מקרה, משהעלתה את הסוגייה, נתקפת ארנדט בפעם היחידה בספר פרץ של הססנות ספקולטיבית, והיא אינה אומרת לנו דבר וחצי דבר – שותקת לחלוטין – בנוגע לשאלה מה יכול היה לגרום למנהיגים יהודים לשתף פעולה בחורבן עמם, והיות שכמעט איש מהם לא שרד, גם בחורבנם האישי. "בכל מקום שחיו בו יהודים היו מנהיגים יהודים מופרים, וההנהגה הזאת, כמעט ללא יוצא מן הכלל, שיתפה פעולה בדרך זו או אחרת, מסיבה זו או אחרת, עם הנאצים".¹¹ בדרך זו או אחרת, מסיבה זו או אחרת. נקודה. "אנו יכולים עדיין לחוש כיצד נהנו מכוחם החדש... אנחנו יודעים כיצד חשו העסקנים היהודים כשנעשו מכשירים של רצח... אנחנו מכירים היטב את קלסתרי הפנים של המנהיגים היהודים בזמן התקופה הנאצית".¹² כן, אנחנו מכירים אותן כיום? ספרי לנו אפוא, העלמה ארנדט, איך הם נראו. תנו לה שלוש-עשרה שורות בדיוק – על חיים רומקובסקי הבלתי־יאמן מלודו', על ליאו בק רבי־האנפין מברלין ועל אדם צ'רניאקוב המיוסר מוורשה, איש איש ושורותיו ארבע־ושליש – והתמונה שלה שלמה. ומדוע לא? היהודים בגרסתה המעניינת והמסובכת והפרדוקסלית והאכזרית־בכנותה של ארנדט לסיפור הם עם שבאורח משונה אין לו פסיכולוגיה (לבד מזו האפלה, המובילה להרס עצמי), ואין לו היסטוריה (לבד מזו המחלישה, המובילה לחוסר אונים). כשהם פועלים

חיים רומקובסקי ואדם צ'רניאקוב היו ראשי היודנראטים בגטאות בעריהם. ליאו בק היה היה נשיא "האיגוד המרכזי של יהודי גרמניה".

– הולכים אל מותם, מנהלים מדינה, עורכים משפט: כל פעילות – די במבט חטוף לעברם כדי לחרוץ דין. ושוב, למה לא, אם השיפוט יהיה כמעט תמיד שלילי?

כי מה באמת אומרת לנו ארנדט בכותבה כי "אם היהודים היו באמת לא מאורגנים ונטולי הנהגה היו משתררים כאוס ומצוקה נוראה אבל המספר הכולל של הקורבנות לא היה מגיע לארבעה וחצי עד שישה מיליון נפש"? הרי היא אומרת שאילו היהודים לא היו יהודים, הנאצים לא היו יכולים להרוג רבים כל כך מביניהם – היגד שקשה להתווכח איתו. אינני סבור שיש בדבריי חוסר הוגנות כלפי ארנדט. חשבו: היהודים באירופה, גם היכן שהיו "מתבוללים מאוד", היו עם מאורגן, וברוב המקרים בעל ארגון מרכזי. זוהי עובדה המגדירה את מצבם והיא ודאית לא פחות מעובדת היותה של צרפת מדינה ריבונית. ועדיין ספק רב בעיניי אם היה עולה על דעתה של ארנדט להכריז כי אלמלא היה העם הצרפתי מאורגן כמדינת-לאום לא היו יכולים פטן ולוואל למכור אותו לנאצים. לאורך הספר מפגינה ארנדט חמיצות כלפי ציונים וציונות, אך הפשר היחיד שאפשר לחלץ מהטיעון שלה הוא גרגיר של ציונות שבדיעבד. היהודים, היא רומזת, צריכים היו לדעת שהאנטישמיות בגולה מערערת את מצבם, ועל כן היו צריכים להקים מדינה משלהם או לוותר לגמרי על קיומם הקהילתי. היא אינה מסבירה איך ויתור כזה היה מציל אותם מחוקי נירנברג. גם אין היא מספרת לנו למה טבח היהודים בשטחים שנכבשו מברית המועצות היה כה גורף אף כי לא היו שם לא מנהיגות יהודית מרכזית ולא ארגון יהודי קהילתי.

פטן ולוואל: המרשל פיליפ פטן ופייר לאוואל היו "ראש המדינה" וראש הממשלה במשטר וישי, משטר הבובות הפרונאצי בצרפת.

אך אין צורך לגולל את האבסורדים בטיעונה של ארנדט בנושא, כשם שאין צורך להיכנס שוב לוויכוח המוסרי האינסופי על התנהגות המנהיגים היהודים – הסבב האינסופי של אפולוגטיקה והאשמה. הם עשו מה שעשו, הם היו מה שהיו, וכל אחד מהם היה אדם בפני עצמו. לשום דבר מזה אין שמץ של השפעה על התוצאה הסופית. רוצחים עם כוח ורישיון לרצח התנפלו על עם חסר הגנה ורצחו חלק גדול ממנו. מה עוד צריך לומר?

*

בניגוד חריף ליהודים, שעל פי גרסתה של ארנדט התנהגותם מעידה על עצמה ומוקיעה את עצמה, הנאצים, או לפחות אדולף אייכמן, ראויים לבחינה זהירה ולהפעלת הדמיון לפני שדנים אותם. האירוניה כאן גלויה, ואפילו משפט אייכמן נופל ברשתה במידת מה. כפי שניסח זאת הרולד רוזנברג לפני שנתיים מעל דפי כתבי-עת זה:

הרולד רוזנברג: מבקר אמנות ותרבות יהודי-אמריקני, מן האינטלקטואלים המרכזיים של השמאל הליברלי בניו יורק בזמנו.

מדוע בכלל הורשה אותו כלומניק־לדבר־עצמו, שדחף אל הדומייה רבים כל כך מן המוחות ההומניים והמעודנים ביותר של אירופה, להרחיב את הדיבור על כל תו באופיו, על דעותיו בכל דבר ועניין, ובכלל זה על הצו הקטגורי של קאנט ועל תפיסתו העצמית כפונטיוס פילטוס וכ"רומנטיקן", על יחסו לקריאתה של אשתו בתנ"ך ועל מנהגו לשתות חלב סוסות ושנאפס? די היה בשאלה אחת להשלים את ניסוח אשמדתו: "כלום לא אתה הוא שעמדת בראש המדור לענייני יהודים בגסטפו, שהופקד על השמדתם של יהודי אירופה, ואשר מילאת כמיטב יכולתך את המשימה שהוטלה עליך?"

זה היה, בעיני רוזנברג, הליקוי העיקרי במשפט, והוא נבע ממאמציו העיקשים של האוזנר להוכיח שאייכמן היה רשע בפנימיותו לצד היותו מבצעם של מעשים נפשעים. ארנדט מבקרת את המאמצים הללו, אבל תלונתה מופנית לתפיסה המסוימת של האוזנר לגבי אופיו של אייכמן ולא כלפי ההזדמנות שהוא נתן לו לדבר. הרעיון ש"אותו כלומניק־לדבר־עצמו, שדחף אל הדומייה רבים כל כך מן המוחות ההומניים והמעודנים ביותר של אירופה" יורשה לשפוך את שיחו באריכות כזאת אינו מרתיע את ארנדט; אדרבה, היא מדובבת את השיח, מפתחת אותו, מלטשת אותו, ובסופו של דבר כמעט מצדיקה אותו. אין כוונתי לומר בכך שהיא מגינה על אייכמן, כפי שכמה ממבקריה טענו בטיפשות: היא אינה עושה בספר שום דבר מהסוג הזה, ובפרק הסיום אף אומרת ישירות כי אייכמן אשם בהשתתפות ברצח המונים וראוי לחבל התלייה. מה היא כן עושה? היא מקבלת את הדיווח של אייכמן על עצמו ועל חלקו בפתרון הסופי כנכון בעיקרו. במובן מסוים, הוא אכן היה "אידאליסט"; במובן מסוים, הוא אכן לא היה אנטישמי; ומידת אחריותו לרצח ששת המיליונים אומנם מספיקה כדי לתלות אותו, אבל היא זניחה יחסית, ובוודאי אינה מתקרבת למה שטענה התביעה. בהבניית אייכמן כשונא־יהודים שטני וכדמות נאצית בכירה, סבורה ארנדט, החמיצה התביעה את הנקודה לגבי פשעיו, לגבי המערכת שאפשרה אותם, ולגבי הלקחים לעתיד.

בציירה את דמותו של אייכמן דרך עיניו שלו (לבד מן המקומות שבהם תיאורו העצמי מתנגש עם תובנתה על אופיו), ארנדט מעניקה לנו דיוקן מזהיר לתודעתו של נאצי בדרג הביניים, ומתוך כך של העולם שיצר אותו ושנתן לו את הכוח לעשות את הדברים שהוא עשה. וסביב נושא זה של ה"בנאליות" של אייכמן מתקבצים נושאים אחרים: שיתוף הפעולה מצד כמעט כל אירופה הנוצרית, ובמיוחד העם הגרמני, עם הנאציזם (כי בהפחיתת את אחריותו האישית של אייכמן לפתרון הסופי, היא מרחיבה

את תחום האחריות הכללית של אירופה); וחוסר נכונותה הכמעט מוחלט של גרמניה המערבית, לאחר המלחמה, להעמיד לדין ולהעניש כראוי פושעי מלחמה נאצים המסתובבים חופשיים ובמקרים רבים אף פורחים ומשגשגים (ראוי לציין שאישומיה של ארנדט נגד גרמניה של אדנאואר הם מן החמורים ביותר שנראו עד כה מצד זה של מסך הברזל, ואף כי הספר עשוי להרעיף על הגרמנים כמה נחמות, בעיקרו חזקה עליו שיעורר את חמתם).

טיפולו של ארנדט באייכמן מבריק. על כך יתקשה לחלוק קורא הניגש לספר ללא משוא פנים. אך בה בעת, חטיבה זו בספרה היא דוגמה מאלפת מאין כמותה לעקמומיות האינטלקטואלית שעשויה להיווצר כאשר מוח המאוהב בחדותו אץ לסנוור בברקיו. האיש בקרן הרחוב שמפליט הערות מכוערות על היהודים הוא אנטישמי, אבל לא אדולף אייכמן ששלח מיליוני יהודים אל מותם: הרי אם נאמר שהיה אנטישמי זה יהיה משעמם ולא ילמד אותנו דבר על טבע הטוטליטריות. על אותה דרך, התנהגותם של המנהיגים היהודים בימי הנאצים הייתה "יוצאת מן הכלל" בשיתוף הפעולה שלה, אבל אדולף אייכמן היה רגיל, רגיל עד כדי בנאליות; אחרת, הוא לא ילמד אותנו דבר על טבע הטוטליטריות. האם לא היה לו מצפון? ודאי שהיה לו מצפון, מצפון של אידיאליסט קאנטיאני שהצו הקטגורי שלו התהפך; אחרת, הוא לא ילמד אותנו דבר על טבע הטוטליטריות. אך מה לגבי הכרזתו המפורסמת שהוא ימות מאושר כי שלח חמישה מיליון "אויבי הרייך" לקבריהם? נו, "רק רהב", רק התפארות, שהמאמין לה לא ילמד דבר על טבע הטוטליטריות. ומה בעניין החלטתו להמשיך בגירושים מהונגריה תוך הפרת פקודתו של הימלר לעצור אותם? דוגמה מושלמת לעצם האידיאליזם המלמדת אותנו כה רבות על טבע הטוטליטריות!

לא. בסופו של דבר, זה לא מחזיק מים. בסופו של דבר זה סותר את כל הידוע לנו על טבע האדם, עם כל הכבוד לטבע הטוטליטריות. משעמם ככל שיהיה לומר זאת, שום אדם לא היה מצטרף למפלגה הנאצית, שלא לדבר על האס־אס, אם לא היה לכל הפחות אנטישמי מרושע; לסבור אחרת פירושו לא ללמוד דבר על טבע האנטישמיות. ומשעמם ככל שיהיה לומר זאת, שום אדם בעל מצפון לא היה משתתף ביועצין ברצח המוני; לסבור אחרת פירושו לא ללמוד דבר על טבע המצפון. ומשעמם ככל שיהיה לומר זאת, שום אדם בנאלי לא היה מבצע היטב כל כך מלאכת רוע כה אדירה; לסבור אחרת פירושו לא ללמוד דבר על טבע הרוע. האם צדק אפוא האוזנר כששב וכינה את אייכמן שקרן? כן, הוא צדק, גם אם אייכמן הצליח לשכנע את עצמו, וגם אם באמת חשב שעדותו כנה.

*

וטבע הטוטליטריות? מה שספרה של ארנדט על משפט אייכמן מלמד אותנו על טבע הטוטליטריות הוא שהגיע הזמן לבחון את כל המושג הזה מחדש. חולשות רבות התגלו בתאוריית הטוטליטריות למן הימים שהיא פותחה כדי להבחין בין הרודניות ה"פשוטות" של טרום המודרנה לבין המשטרים המהפכניים, מושפעי האידאולוגיה, של סטלין והיטלר. אך לבד מחולשות אלו, המטפיזיות-למחצה של התאוריה הזאת והמינוח הגרמני שהיא נרקמה בו בתחילתה הגבילו תמיד את מידת השימושיות שלה. שכן התאוריה שאפה לתאר מהות קבועה, לא תופעה זורמת, והשינויים היחידים במבנה הטוטליטרי שהיא ראתה כאפשריים היו אלה המובילים למימוש שלם יותר של הרעיון הטוטליטרי עצמו (אחת ההשלכות של הדבר, המאירה באור יקרות את מגבלות התאוריה בכלל, הייתה שחוקרים רבים של החברה הסובייטית סירבו לאורך זמן רב להכיר בחשיבותן של נטיות הליברליזציה שניכרו בבירור רב כל כך בימי חרושצ'וב; פעם מדינה טוטליטרית – תמיד מדינה טוטליטרית, אלא אם, כמובן, מתחוללת בה הפיכה אלימה).

אך היות שהמדינה הטוטליטרית המושלמת אינה קיימת, איך ידעו התאורטיקנים של הטוטליטריות איך היא תיראה בתנאים של מימוש מלא? התשובה היא שהם ידעו על פי מחנות הריכוז הנאציים, אשר, כפי שהם הבינו בצדק, הוקמו בין היתר כדי לשמש מודלים ו"מעבדות" לניסויים בטכניקות של שליטה מוחלטת. כאן נתגלתה הטוטליטריות בעירומה; כאן נמצא לב מהותה; כאן נחשף עניינה האמיתי של השיטה.

עד כאן, יפה. הבעיה התחילה בנטייה לדבר על גרמניה הנאצית ועל ברית המועצות כאילו הן כבר השיגו את מידת השלמות של מחנות הריכוז הענקיים, וכאילו הנאצים והקומוניסטים, כל אחד בסגנונו, כבר הותמרו לכדי "האדם החדש" של העתיד משדדי הערכים הטוטליטרי. אך על בסיס תפיסת טבע-אדם אופטימית קצת יותר מזו המשתמעת מתאוריית הטוטליטריות (שהחליפה את הרעיון הליברלי הנאיבי בדבר יכולת ההשתלמות האינסופית של האדם ברעיון הנאיבי לא פחות בדבר יכולת ההשתנות האינסופית שלו), מותר להטיל ספק באפשרות להפוך אי פעם את העולם כולו, בנסיבות כלשהן, למחנה ריכוז. נכון לעכשיו, ברית המועצות נעה כנראה בכיוון ההפוך. ואשר לרייך השלישי, הוא התקיים פחות מ-13 שנה וכבש רק חלק קטן מהגלובוס – ומשום כך (א) לגרמניה הנאצית לא היה אף פעם סיכוי להיאטם לגמרי מפני השפעות מבחוץ; ו- (ב) האנשים שנטלו חלק פעיל בנאציזם ידעו שהם פושעים על פי אמות

המידה שהם עצמם גדלו לאורן ושהמשיכו למשול בתרבויות ה"מנוונות" של המערב.

לכן אי אפשר, בחשבון אחרון, לקבל את תפיסתה של ארנדט על תפקידו של אייכמן ועל אופיו. אייכמן לא חי בעתיד הנאצי האידיאלי, אלא בהווה נאצי לא מושלם; ואף כי נוכל להסכים עם ארנדט כי כסגן-אלוף באס-אס לא סביר שאייכמן זכה למידת החשיבות שהאישום הישראלי ייחס לו, הוא גם לא יכול היה להיות בנאלי כפי שהיא עושה ממנו. הרי ההתנגדות בגרמניה לפתרון הסופי הייתה מספקת כדי לשכנע אותו שלא כולם נושאים ענייניהם לרצח יהודים כעיסוק יאה ואצילי; וככלות הכול הוא היה נאצי דור-ראשון, ונאצי חשוב דיו כדי שתופקד בידו אחריות מנהלית לעניין בעל קדימות עליונה בתוכנית הנאצית. אם אין רצונו לצאת מדעתנו מרוב מאמץ לחדור אל נבכי דעתו של הנאצי, עלינו להקפיד לזכור כי פריט זה בתוכנית הנאצית, "טיהור" אירופה ובעקבותיה העולם כולו מיהודים, היה טירוף לכל דבר. דבר אחד הוא לשנוא יהודים, אך דבר שונה למדי הוא לתכנן טבח כולל שלהם; דבר אחד הוא להאמין שמדינת-לאום אינה בריאה אם יש בה יסודות "זרים", אך דבר שונה למדי הוא להחליט לרצוח אחד-עשר מיליון איש (אומדן היעד של הפתרון הסופי) כדי להשיג הומוגניות אתנית. חשבו בעניין זה על ההבדל בין הגרמנים לרומנים. הרומנים היו האנטישמים הגרועים ביותר באירופה, ושמוחו להצטרף לשחיתת יהודים, עד שגילו כי אפשר לעשות כסף מהצלת יהודים, והחלו להציל יהודים: זוהי אנטישמיות פתולוגית שיש לה גבולות רציונליים. הגרמנים, לעומת זאת, החשיבו את היהודים לאויבים מסוכנים, אף שבמשיכת קולמוס הותירם חסרי אונים לחלוטין – והיו משוכנעים כל כך בהכרח להיפטר מאויבים אלה, שהעדיפו לפגוע במאמץ המלחמתי ובלבד שחיסול היהודים לא ייפגע: זוהי אנטישמיות פתולוגית שאין לה גבולות רציונליים. טירוף, בקיצור.

*

בטירוף הזה, לא באופיו האפרורי של אדולף אייכמן, צריך לדעתי לחפש את הבנאליות שדבקה ברוע של הפתרון הסופי. והיות שהיטלר וחבר מרעיו היו מטורפים בכל הנוגע לשאלה היהודית, מעטות הן התובנות הכלליות על טבע הרוע וטבע האדם שאפשר לגזור מהפתרון הסופי – מעבר למה שקבעו משפטי נירנברג בדבר אחריותו הפלילית של הפרט כשהוא פועל לפי פקודות מלמעלה, אפילו בתוך מערכת המוכוונת לתכלית מטורפת. לעומת זאת, יש הרבה מה ללמוד מהפתרון הסופי לגבי עניינים אחרים, ובראשם האנטישמיות. כשארנדט מדברת על היקפה

המדהים של ההתמוטטות המוסרית שהנאצים חוללו "בכל מקום", ברור שהיא מתכוונת לשאלה היהודית. שהרי הרצון להילחם נגד צבאות גרמניה לא התמוטט בכל מקום, והרצון להגן על הדמוקרטיה מפני המתקפה הנאצית היה איתן במידה מספקת להוביל לניצחון. ההתמוטטות היחידה שהתרחשה "בכל מקום" הייתה התמוטטות הרצון למנוע מהנאצים למחות את היהודים מעל פני האדמה. גם כאן אפשר להפריך את ארנדט במו מילותיה, שהרי, כפי שהיא מראה, ההסכמה בשתיקה עם הפתרון הסופי הייתה רחוקה מלהיות תופעה גורפת בכל אירופה (אם כי הייתה קרובה להיות כזאת בגרמניה). ועדיין, העובדה היא שההסכמה שבשתיקה הייתה רווחת דיה לאפשר לשאיפה הנאצית המטרופת הזאת להשיג מידה רבה של הצלחה. לאיש לא היה אכפת מגורל הצוענים, מפני שאיש לא חשב אף פעם על הצוענים – פרט למשטרה. אבל איך קרה שלאיש לא היה אכפת מגורל היהודים, שתפסו מקום כה מרכזי במחשבות ובשיח של האירופים? התשובה טמונה בשאלה, והיא מספקת אגב כך הצדקה לדבריו של בן-גוריון כי אחת המטרות של משפט אייכמן היא לגרום לאומות העולם להתבייש.

ארנדט מסויגת מהאמירה הזאת, כפי שהיא מסויגת מכל דבר שבן-גוריון אמר על המשפט. המשפט עצמו העציב אותה – העובדה שאייכמן הועמד בפני בית משפט ישראלי במקום טריבונל בין-לאומי, תוכנו של כתב האישום, הדרך שבה ניהל האוזנר את התביעה, הדרך שבה ניהל סרוואציוס את ההגנה. ההיבט היחיד במשפט המשביע את רצונה הוא הקפדתם של השופטים בשמירת הצדק: מחמאותיה להם אינן יודעות שובעה, כשם שתיעובה כלפי האוזנר ובן-גוריון ("מנהל-הבמה הסמוי של ההליכים") אינו יודע לאות. קורט מן הביקורת של ארנדט על המשפט מתיישב על הדעת, אך לנוכח העוינות שהיא מפגינה כבר מן המשפט הראשון בספר, קשה עד מאוד לראות את דברי הביקורת הללו שלא כדוגמאות נוספות לדרישות-היתר שהיא מציבה תמיד ליהודים: שיהיו טובים מאנשים אחרים, אמיצים מהם, חכמים מהם, אציליים מהם, נאצילים מהם – וְלֹא, יידונו להוקעה (אם ליטול דוגמה טריוויאלית: מתי עלה על דעת מישהו להאשים תובע בהליך משפטי בחוסר הוגנות כלפי הנאשם שהוא עמל להרשיע? אך האוזנר היה התובע הכללי של מדינה יהודית, ועל כן יאה לתקוף אותו בעוון מה שכל תובע מצופה לעשות).

ההרגל לדון יהודים ואחרים על פי אמות מידה שונות משותף לארנדט ולעוד יהודים רבים, ובתוכם, במיוחד, אלה החושבים שהפגם העיקרי בגישתה לשואה הוא שאין היא מדגישה די הצורך את הגבורה ושאר המידות הנעלות שהפגינו ששת המיליונים. אבל האמת היא – האמת

חייבת להיות – שהיהודים שניתנו למשיסה בידי היטלר פעלו כפי שבני אדם פועלים כשהם נתונים בידי רוצחים, לא היטב מהם ולא גרוע מהם: הפתרון הסופי איננו מגלה שום דבר לגבי הקורבנות לבד מכך שהם בני תמותה, ושכאין להם כוח הם פגיעים עד לאין תקווה. והאמור בקורבנות אמור גם לגבי אלה שהתמזל מזלם לשרוד חיים מן השואה. אין כל סגולה מיוחדת בעצם הישרדותם, יאמר ברונו בטלהיים כאשר יאמר, ואין כל קדושה בעצם קורבנותם, יחשבו הרגשנים בינינו כאשר יחשבו.

הנאצים השמידו שלישי מן העם היהודי. בשם כל מה שהוא אנושי, האם שארית הפליטה תחוס על עצמה אי פעם?

- 1 חנה ארנדט, **אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע** [1963], מאנגלית: אריה אוריאל, תל-אביב: בבל, 2000.
- 2 שם, עמ' 126-127.
- 3 שם, עמ' 134; תיקנו כאן טעות שנפלה בתרגום הספר לעברית.
- 4 שם, עמ' 114.
- 5 שם, עמ' 134-135.
- 6 שם, עמ' 20.
- 7 שם.
- 8 שם, עמ' 126.
- 9 המקבילה במהדורה העברית מופיעה בעמ' 175. אך הטעות שפודהורץ מציין כאן מתוקנת בתרגום העברי, ומועצה יהודית מציינת בו. על כן תרגמנו
- 10 אפילו אנתוני אידן לקה בכשל הזה, כי התנגדותו לפייסנות התבססה על המחשבה שהמדינות הדמוקרטיות יוכלו לעצור את היטלר רק באמצעות תוכנית התחמשות נמרצת. אלא שקרוב מאוד לוודאי כי הרתעה לא הייתה מצליחה למנוע את מלחמת העולם השנייה, מפני שהיטלר רצה מלחמה וראה בה את פסגת ההגשמה של ייעודו. לו הקדימו המדינות הדמוקרטיות להתחמש היו אולי מנצחות ביתר קלות, אבל זה עניין אחר (הערת המחבר).
- 11 שם, עמ' 134.
- 12 שם, עמ' 127.

מנוס מחירות חיובית

כדי להתגונן מפני רודנות השעה הליברליזם אמיתות יסוד על טבע האדם. שבעה עשורים לאחר ישעיה ברלין, מתברר שהמושעה אינו נעלם – אלא חוזר בצורות מסוכנות יותר | אלון שלו

שישה אויבים של חירות ישעיה ברלין

מאנגלית: אביעד שטיר

המרכז האקדמי שלם, תשפ"ו | 250 עמ'



"הלכה ואין מורין כן" הוא עיקרון המופיע בתלמוד, ואשר מבטא את הרעיון שיש אמיתות שמוטב להדחיקן שכן יש בהן סכנה. כך למשל מופיע בגמרא (מנחות צט ע"ב) בשם רבי יוחנן, שמצד האמת מספיק לשנן פסוק אחד של קריאת שמע בבוקר ובלילה כדי לצאת ידי חובת תלמוד תורה, המגולמת בפסוק "לא ימוש סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ, וְהָגִיתָ בוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה" (יהושע א, ח). אולם, ממשיך רבי יוחנן, "דבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ" – אין לגלות אמת זו בציבור. החשש מובן; אם ידעו האנשים שבכוחם לפטור עצמם מחובתם בקלות כזו, הם יתעצלו ללמוד תורה. עדיף לתת להם להאמין בחלופה מוקצנת שלפיה הם מצויים ללמוד יומם ולילה – כדי לטעת בהם מוטיבציה ולהציל אותם מניוון. רבא, לעומתו, קבע כי "מצווה לאומרו בפני עמי הארץ". ההיגיון של רבא מובן גם הוא. הדרישה ללמוד כל היום לא רק שאינה אמת אלא גם אינה מציאותית, שכן איש אינו יכול ללמוד כל הזמן, והאדם עלול להגיב לה בוותור על לימוד בכלל. מוטב אפוא לגלות לו את האמת המסוכנת. ומה לגבי החשש של רבי יוחנן? הוא ודאי אמיתי, אך מוטב להנכיח את הסכנה ולמצוא דרכים לנהל אותה מלדחוק אותה כך שתתפוצץ.

אלון שלו הוא עמית מחקר וחבר סגל במכון שלום הרטמן, ולשעבר סגן עורך השילוח.

הפוליטיקה הליברלית בנויה על הדחקה – או בנימה נדיבה יותר, השעיה – של אמיתות הנוגעות לטבע האנושי. מתוך השעיה זו, הליברליזם מניח שהאדם הוא אינדיבידואל אטומיסטי-אוטונומי, תבוני ובעל רצון אחוד. אלה אינם שקרים. יש באדם צד של קיום אינדיבידואלי מובחן, ויכולת מסוימת, מוגבלת מאוד, לכונן את עצמו. יש לו יכולת מסוימת לשקול חלופות ולבחור ביניהן באופן רציונלי. ולעיתים הוא פועל מתוך רצון פשוט וברור המבטא את האינטרסים, האמונות והשאיפות שלו. אולם באותה מידה, ואולי ביתר שאת, האדם הוא הפך כל אלה. ואת זאת משעה הפוליטיקה הליברלית. האדם הוא יצור הקשרי,¹ ובאופנים רבים – ודווקא המכריעים ביותר – עיקר קיומו הוא ביחסי גומלין וכחלק מרקמה אנושית הגדולה ממנו; הוא לא נולד טאבולה ראסה, לוח חלק, אלא מופיע בעולם טעון מראש בזיקות, מורשת, היסטוריה, ערכים ואופי שלא הוא כונן ולא הוא בחר בהם. ועוד, האדם לא רק תבוני אלא גם יצרי מאוד. מי שפגש פעם אדם בשר-ודם יתקשה להגדירו כרציונלי בלי להעלות גיחוך; ומי שפגש פעם את עצמו לא יוכל להכחיש שרצון האדם אינו אחוד כלל, אלא מפוצל ומסוכסך בין רצונות מסדרים שונים, רציונליים ואימפולסיביים, טובים ורעים וסתם מנוגדים – תוצאה טרגית של התנגשויות בין טובים אנושיים שלא ניתן לפשר ביניהם. לא אחת, ודווקא בנוגע לדברים ולרגעים החשובים ביותר בחייו, האדם ורצונותיו אינם שקופים או ברורים לו עצמו.

כל זה אינו סוד ואינו מוכחש. הדברים ידועים אינטואיטיבית לכל בן-אנוש, ולא זו אף זו, מגובים באינספור מחקרים ופרקטיקות מתחומי הפסיכולוגיה ומדעי החברה, אשר בניגוד לפוליטיקה הליברלית מניחים דווקא את האדם החברתי, היצרי והמסוכסך כבסיס לתאוריות שלהם. ככלל, קיומן המקביל של הפילוסופיה הפוליטית המודרנית ושל הפסיכולוגיה המודרנית, כל אחת ותפיסת-האדם המנחה אותה, הוא פרדוקס שקשה להתיק ממנו את העיניים מרגע שמנכחים אותו. פרדוקס חריף זה לא נשאר במתחמי מגדל השן. השוו בין האדם המידוע וההחלטי התובע את שחרורו העצמי כפי שהוא מופיע בשיח המוסרי שלנו, לבין האדם הניבט מאוגדות ספרי העזרה העצמית, שכל כולם עצות ותחבולות כיצד להתגבר על העצמי ההפכפך והלא שקוף לעצמו מפני עצמו. חשבו על האדם שהפוליטיקאים, הפולמוסנים והאקטיביסטים מדברים בשמו, אל מול האדם שהפרסומאים, יצרני התוכן ומנהלי הקמפיינים מניחים שהם פועלים מולו (ועליו). מי אנחנו מאמינים שאנחנו, באמת?

הרציוניים בין ההוגים הליברלים ידעו שהאנתרופולוגיה הפילוסופית (קרי, התפיסה מיהו ומהו האדם) שהם מניחים כבסיס לפוליטיקה אינה שלמה.² הם לאו דווקא התכחשו לטבעו ההקשרי, היצרי והמסוכסך. אך הם ביקשו לבצע השעיה מתודולוגית: בכל הנוגע לפוליטיקה לשים את המאפיינים הללו בסוגריים.

זו אינה ההשעיה המתודולוגית היחידה שאנו מכירים מהפילוסופיה הפוליטית-מוסרית המודרנית. חשבו על ערך השוויון. בני אדם אינם שווים. הם שונים



ישעיהו ברלין
איור: Arturo Espinosa, באדיבות ויקימדיה

במאפיינים פיזיים, בכישרון, באינטליגנציה, בתרומה לחברה ולכלכלה, ובעוד דרכים שכבר שימשו הצדקה לאפליה פוליטית ומוסרית. אנו בוחרים – מצווים – להתעלם מכל אלו בספרה הפוליטית, בשל האיום שהם יוצרים על השוויון הפוליטי-מוסרי (הגם שישנם הבדלים שאנו בוחרים כן להתחשב בהם, דוגמת גיל, אזרחות או סף יכולת קוגניטיבית). כך בגזרת השוויון, וכך גם בגזרת הערך המכונן האחר של הליברליזם, זה שהוא נקרא על שמו, החירות. השעיה זו נועדה לאפשר משטר שהוא ככל הניתן ניטרלי מבחינה ערכית, כזה שאינו מבכר או מקדם שום תפיסה מהותית באשר לחיים הטובים, מתוך מחשבה שתפיסת טוב כזאת עלולה להידרדר לכדי

דיכוי פרטים, רודנות או מלחמות אזרחים. מחשבה זו לא נולדה ברק. היא התעצבה והשתכללה על רקע ניסיון היסטורי ממשי עם משטרים רודניים שפעלו בשם תפיסת טוב אובייקטיבית כלשהי: דתית, דוגמת המונרכיות הנוצריות של ימי מלחמות הרפורמציה, או הדיקטטורות האסלאמיסטיות בנות זמננו; תבונת, כשלטון הטרור של רובספייר והקומוניזם לגונוני; או הקשרית, כקולקטיביזם הספרטני והפשיוזם של המאה העשרים.

אחד ההוגים המזוהים ביותר עם ההשעיה הליברלית הזאת הוא ישעיה ברלין, הפילוסוף הבריטי-יהודי בן המאה העשרים, בעיקר בזכות מסתו "שני מושגים של חירות". בחיבורו זה הוא ניסח את הבחנתו המפורסמת בין "חירות שלילית" ל"חירות חיובית", והתריע מפני ההשחתה שעובר מושג החירות החיובית המנוצל כבסיס לרודנות. וכפי שלימדונו ההיסטוריונים של הרעיונות וראש להם ברלין עצמו – לכל טקסט פילוסופי יש היסטוריה המנהירה אותו. המסה "שני מושגים של חירות" אינה יוצאת מכלל זה. היא צמחה מתוך שש הרצאות פומביות שברלין נשא בתוכנית רדיו של הבי-בי-סי בשנת 1952. כל הרצאה הוקדשה לאחד מכמה הוגים מודרניים שהתנגדו לחירות – בדרך כלל תוך נשיאת שמה של החירות עצמה. אלו היו הבסיס לרעיונות שהבשילו לכדי "שני מושגים של חירות", הרצאת הבכורה שהוא נשא כפרופסור לתאוריה חברתית ופוליטית באוניברסיטת אוקספורד בשנת 1958.

שש ההרצאות הללו הופיעו לאחרונה בעברית בתוספת תרגום חדש ל"שני מושגים של חירות", תחת הכותרת "שישה אויבים של חירות"³, כחלק מהמפעל המשובח לעילא תמיד של הוצאת המרכז האקדמי שלם.⁴ כך זה מספק לנו, מלבד שיעורים

מאלפים על שורה של הוגים מהחשובים של העת המודרנית, הזדמנות להיטיב להבין את רעיונותיו של ברלין על החירות, והזדמנות לשוב ולקרוא במסתו המפורסמת, בתרגום עדכני ומשובח, אשר מובטחנו שיופיע מעתה בכל סילבוס בארץ הקשור בהגות ליברלית.

סכנת העיוות וההשחתה של מושג החירות החיובית עודנה איתנו. אולם בעת הזאת, לנוכח המשבר החריף שהליברליזם נתון בו, הופעתו של חיבור זה היא הזדמנות חשובה לתהות על ההשעיה הליברלית שנועדה להגן מפני הסכנה הזו: שמא יצא שכרה בהפסדה, ושמא השעיית האמיתות האנושיות הקשורות בחירות חיובית מולידה עיוותים המאיימים לדרדר אותנו לאותן תהומות ועמוקות מהן.

האיום על החירות

אמרנו, עובדות מסוימות על הטבע האנושי ניתנות לניצול-לרעה באופן המאיים על החירות: ההקשריות, היצריות, והרצון המסוכסך. כיצד?

החירות מאוימת משני כיוונים. הכיוון האחד, העתיק והישיר, הוא זה שבפשטות מתנגד לחירות מתוך תפיסה שהחירות אינה רצויה. התנגדות זו בנויה על פי רוב על היצריות שבאדם, בורותו ונטייתו לשחיתות. האדם אינו רציונלי ואינו טוב במיוחד, וכאשר ניתנת לו החירות לעשות כרצונו התוצאה היא רוע ואסון לפרט ולכלל. כפי שאמר ג'רמי בנתם: "החירות לעשות את הרע, כלום אינה חירות? אם אין היא חירות, מה היא? ... כלום אינו אומרים שהחירות צריכה להילקח מטיפשים ומאנשים מרושעים, משום שהם מנצלים אותה לרעה?"⁵ אפלטון בעולם העתיק והובס על סף העולם המודרני הם מייצגים בולטים של הגישה הזאת, וביניהם נפרסת שורה ארוכה של הוגים קלאסיים וימי-ביניים.

מייצגיה המודרניים של ההתנגדות הזאת בחיבורו של ברלין הם סן-סימון ודה-מסטר, כל אחד מכיוון הפוך: סן-סימון, בקריאה לשלטון של אליטות נאורות המכתיב לבני האדם חוקים תבוניים; דה-מסטר בקריאה להעצים את המנהגים והמוסדות האירציונליים והמסתוריים, המעוררים פחד ובשל כך ציות וסדר בקרב בני האדם הנוטים לכפור בכל דבר מרגע שהוא מובן להם. דה-מסטר אף הרחיק לכת והציע הדחקה משל עצמו: "עקרון ריבונות העם הוא כל כך מסוכן, שגם אילו הוא היה נכון, מן ההכרח היה להסתיר אותו".⁶ ככלל, משטר המבוסס על שלילת חירות חייב להישען, באופן כזה או אחר, על "שקרים אציליים" – מיתוסים, בדיות, חצאי-אמיתות ותעמולה שיגרמו לאנשים להסכים לציית ולהשלים עם היעדר חירותם. בהקשר זה בולט בכנותו הובס, שהיה "גלוי לב יותר: הוא לא העמיד פנים שהריבון אינו משעבד; הוא הצדיק את העבדות הזו" (עמ' 231).

בעת המודרנית הפכה ההתנגדות העקרונית לחירות לטאבו מוחלט; עם זאת, ההתנגדות להותרת חירות בידי אלו שיעשו בה שימוש פסול – בעיני המתנגד –

לא הלכה לשום מקום. תוצאת הדיסוננס הזה היא ההתנגדות לחירות בשם החירות, ובמושגיו של ברלין: התנגדות לחירות שלילית בשם וריאציה מסוכנת של חירות חיובית.

על פי רוב מנסחים את ההבחנה בין שני סוגי החירות בתמצית כך: חירות שלילית פירושה "חירות מ-", כלומר, מהתערבותם של אחרים; חירות חיובית פירושה "חירות ל-", כלומר, להיות אדון לעצמך. ההבחנה נדמית פשוטה ובהירה דיה. אולם ככל שמנסים להסביר את המושגים הללו, לנתחם ולרדת למשמעויותיהם, כך הם נעשים מעורפלים, פרדוקסליים ולא דווקא קוהרנטיים, ואף קשה להבחין ביניהם. לא כאן המקום לערוך דיון בהמשגה הזו ולהעריכה; רק אמצה מתוך המושגים הללו את השימושי לדיון בשאלת ההשעיה הליברלית.

חירות שלילית מבטאת את מה שניתן לכנות חופש אישי. על פי ברלין, המובן השלילי של חירות כרוך בתשובה לשאלה "מהו האזור שבתוכו הסובייקט – איש או קבוצת אנשים – רשאי או צריך להיות רשאי לעשות או להיות מה שהוא מסוגל להיות או לעשות, ללא התערבות מצד אנשים אחרים?" (עמ' 184). זוהי חירות במובנה האינטואיטיבי, זאת שבשורה התחתונה מותירה בידי האדם הפרטי את הזכות לבחור מה הוא עושה בחייו. חירות זו מנוסחת כאי-התערבות, כלומר שאחרים אינם מתערבים באפשרות שלי לבחור מתוך טווח הפעולות הזמינות לי, שהשאיפה היא להגדילו ככל הניתן. על כן היא מכונה שלילית: היא שוללת התערבות חיצונית במעשי האדם והגבלתו.⁷ זוהי החירות שכל אדם (למעט מי ש"בטלה דעתו אצל כל אדם") חפץ שתיוותר בידו. כל אדם, כולל מי שסבור שנכון לשלול חירות מאחרים ומוכן לוותר על חירותו שלו בשם דבר מה החשוב ממנה, מתחלחל ונאבק כאשר כפייה כזאת מופעלת עליו בשם דבר-מה אחר. אני עשוי (עלול?) להאמין שיש להכפיף את כל היהודים לדעתו של גדול-הדור; אך אני ואבוי אם לא מדובר בגדול-הדור לשיטתי. כאשר בחיי הפרטיים בכוחי לעשות דבר-מה והתערבותו של אדם אחר, שאיני מקבל את מרותו, תיחשב בעיני עוול – זוהי חירות שלילית.

חירות חיובית מבטאת את מה שניתן לכנות ריבונות עצמית. על פי ברלין, המובן החיובי של חירות כרוך בתשובה לשאלה "מהו, או מיהו, המקור לשליטה או להתערבות היכולה לקבוע שמשהו יעשה, או יהיה, דבר זה ולא אחר?". במבט ראשון לא ברור מה ההבדל בין שני מושגי החירות. מה ההבדל בין להיות ריבון על עצמי לבין היכולת לבחור מה לעשות בלי שאחרים יתערבו? אכן, על פי ברלין עשויה להיות חפיפה רבה ביניהן, ועדיין "שתי השאלות שונות בבירור זו מזו" (שם). ישנן שתי נקודות אי-חפיפה משמעותיות בין השאלה "האם מפריעים לי במעשיי" לבין "האם אני שולט בעצמי".

הנקודה האחת נוגעת למאקרו, למישור הפוליטי. חירות שלילית מתייחסת בעיקרה (אם כי, מבחינה לוגית, לאו דווקא) למישור האישי, לטווח האפשרויות הפרטי

והאינדיבידואלי של דת, משלח יד ואורחות חיים, וזו החירות היקרה לליברלים הקלאסיים.⁸ אבל התחום הפרטי הזה משובץ בתוך הקשר עצום, המשליך על התחום הפרטי במגוון צורות. המדיניות החברתית והכלכלית שהמדינה מנהלת משפיעה על טווח האפשרויות הפתוחות בפניי; ושאלות מסדר גודל גורלי – למשל, האם נצא למלחמה על שכנינו – יכולות להפוך באבחה אחת את המציאות שאני חי בה. באיזו מידה אני לא רק בוחר מתוך האפשרויות שהמציאות מעמידה בפניי, אלא גם מעצב את המציאות הזו? זו שאלה שכבר עוסקת בחירות חיובית. וחשוב מכך, לבני אנוש אכפת לא רק מצבם ועתידם הפרטי, אלא גם זה של קהילותיהם ואומותיהם ותרבותם, והוא מושפע בעיקר משאלות בעלות אופי ציבורי. כאן אנו כבר נוגעים באחת האמיתות שהליברליזם משעה – ההקשריות – ופוגשים נקודת חיכוך פוטנציאלית בין חירות חיובית ושלילית. שכן כדי להצליח בעיצוב המציאות הפוליטית הקיבוצית אנו עשויים (עלולים?) להידרש לכל מיני אמצעים המתערבים בחייהם של אנשים פרטיים. למשל, כדי להבטיח את המשכה של הזהות והמסורת הלאומית של הקהילה הפוליטית, המדינה עשויה לכפות חינוך מסוים במסגרת תוכני חובה, למסות לטובת מפעלי דת וכיוצא באלו.⁹

נקודת אי-ההחפיפה השנייה בין חירות שלילית לחיובית נוגעת למיקרו, למציאות הפנים-אישית, והיא המטרידה ביותר את ברלין. המפתח לנקודה הזו היא האמת המושעת על אודות הרצון-המסוכסך; והגרעין שממנו היא צומחת הוא העובדה שבחירותיו של אדם לא דווקא מבטאות שליטה עצמית. כלומר, ייתכן שמעשים שאני מבצע בפועל מתוך בחירה הם פרי של משהו שאינו נתון לשליטתי, שאינו אני, או בכל אופן, אינו אני באופן עמוק או אמיתי, גם אם באותו רגע ואפילו בדיעבד אני חווה ותופס את הבחירה הזו כבחירה שלי. ייתכן שבמעשיי, גם באין שום אדם אחר המושעב אותי או מפריע למעשיי, אני עבד: לדחפים יצריים, ללא-מודע, לצדדים אפלים בטבעי, לבורות, לתודעה כוזבת שהפנמתי ועוד כיוצא באלו.

הנה, רוצה אדם להיות בריא, לרדת במשקל, לסגל לעצמו הרגלים טובים ולהיות מסוג האנשים היודעים לדחות סיפוקים; עם זאת, הוא רוצה לחטוף חתיכה משאריות עוגת היוםולדת מחגיגות בת השש של אתמול, שלרוע מזלו יושבת על השיש בדרך לכוס הקפה שלו. הוא לוקח מהעוגה. האם פעל בהתאם לרצונו? כשהוא מתחרט לאחר מכן, האם רצונו השתנה בדיעבד, או שמא מעולם לא רצה בזה באמת? כאשר אודיסאוס חלף על פני אי הסירנות, הוא צרח ופקד בכל כוחו על מלחיו שיתירו את כבליו ויניחו לו לשחות אליהן; הם סירבו, וקיימו את מצוותו המוקדמת להותירו קשור לתורן ולהתעלם מפקודותיו. האם בהיכבלו לתורן חוללה חירותו או השתמרה?

החירות החיובית, אם כן, על פי הגדרתו של ברלין, מתייחסת לריבונות על מעשיי – לאו דווקא במרחב הפרטי, ואפילו לא רק ברמות הפוליטיות המכתיבות את

גבולותיו ואופיו, אלא גם במרחבי העומק הפנימיים שלי. מהי חירות כאשר יש לי יותר מרצון אחד, ואני עלול, באיזשהו אופן, לשעבד את עצמי? זו שאלה אתית עמוקה, שקולמוסים רבים נשתברו עליה מן העת העתיקה ועד ימינו, והיא אמורה לטרוד את מנוחתו של כל מי שחפץ לחיות חיים טובים ומלאי משמעות מתוך כוונה והארה. האדם האתי ירצה לטפח בעצמו מידות טובות והרגלים בריאים ולטכס תחבולות שונות – אולי בעזרת אנשים אחרים ומסגרות חיצוניות – שיסייעו לו להתגבר על רצונות שטחיים ונמוכים ויאפשרו לרצונות העמוקים והגבוהים שלו לבוא לידי ביטוי.

אולם שאלה זו טורדת את מנוחתם של ברלין ודומיו לא מן הצד האתי אלא מן הצד הפוליטי, שכן בניע מחשבתי קל, שמבצעים ארבעה מתוך ששת איבי החירות ועוד רבים ההולכים בדרכם, בעיית הרצון המסוכסך הופכת מאתגר אתי למכשיר להצדקת כפיה שלטונית. הביטוי נא בהמון. האם רוב האנשים הם מן המתגברים על הסכסוך הפנימי? איבי החירות המודרניים, לכל הפחות, סבורים שלא, ושהדבר אינו אפשרי, לפחות עד איזו אחרית־ימים אוטופית. אם כן, שמא נגזר על בני האדם לחיות חיים נטולי חירות (אמיתית)? זה לא מתקבל על הדעת. אלא שכדי לקיים את החירות (האמיתית), יש להפקיד בידי אלו המסוגלים לכך את הכוח לאלץ את יתר בני האדם להיות חופשיים, קרי להתיישר עם רצונם האמיתי. זוהי הסכנה שממנה חרד ברלין: הרעיון שהפוליטיקה צריכה לשלוט בחיי האדם, תוך שלילת חירותו השלילית, כדי לשחרר אותו מהשעבוד הפנימי ובכך להגשים את חירותו החיובית.

כאן משלימות את התמונה שתי האמיתות האנושיות המודחקות הנותרות. יש איבי חירות המשרטטים את הגבול בין חירות כוזבת לאמיתית כגבול בין יצריות לתבוניות: העצמי האמיתי רוצה תמיד בדבר הרציונלי, הטוב, המועיל והצודק, ואילו העצמי הכוזב הוא עבד לדחפיו החייתיים והרעים. תעודתו של המדינאי הגדול, המסוגל לזהות את האמת התבונית, היא לגרום לכך שהאנשים יבצעו את הדבר הנכון, הצודק והטוב שהם בהכרח רוצים באמת. כאלה הם הלווטיוס ורוסו הצרפתים. איבי חירות אחרים מזהים עם החירות האמיתית את ההקשריות, ואת החירות הכוזבת עם האינדיבידואליזם. בעיניהם, העצמי הכוזב הוא זה החווה את עצמו כישות מובחנת, אטומית, המכוננת את עצמה והמרוכזת בעצמה; ואילו העצמי האמיתי הוא העצמי החורג מהפרט, עצמי קיבוצי משותף הפועל כישות גדולה ונושא רוח גדולה ונצחית. כאלה הם פיקטה והגל הגרמנים. הצד השווה בין כל איביה אלה של החירות, שאלו ואלו מאמינים כי שומה על הפוליטיקה לאלץ אותי להיות חופשי, שכן "זוהי טובתי", ומשכך "הרי שאין כופים אותי כלל, כיוון שרציתי בכך, בין שאני יודע זאת ובין שלא, ואני חופשי (או חופשי 'באמת') גם בה בשעה שגופי הארצי העלוב ונפשי הפתיה מתמרמרים ונאבקים נואשות נגד אלו המבקשים, ואפילו מתוך כוונה טובה, לאכוף עליי את הדבר" (עמ' 197).

שני כיווני התנגדות לחירות. האחת ישירה ופשוטה: דחיית החירות בשם הטוב. האחרת עקיפה ומתוחכמת: דחיית החירות הכוזבת בשם החירות האמיתית, שמובנה אינו אלא הטוב. הלבושים שונים, אך המוטיבציה, הרציונל והתוצאה הסופית זהים. ואכן, ברלין מראה כיצד הרודנות בשם חירות חיובית היא רציונליזציה של הגשמת חירותם של הרודנים ותפיסות הטוב שלהם:

חופש הוא היות האדם אדון לעצמו, סילוק המכשולים מפני רצוני, יהיו אלה אשר יהיו – התנגדות מצד הטבע, מצד רגשותי הלא-מרוסנים, מצד מוסדות אי-רציונליים, מצד רצונות או התנהגויות סותרים של הזולת. את הטבע אני יכול תמיד, לפחות בעיקרון, לעצב באמצעים טכניים ולצור לו צורה לפי רצוני. אבל כיצד עליי לנהוג בבני אדם סרבניים? אני חייב, אם אפשר, לכפות את רצוני גם עליהם, "לעצב" אותם בתבנית, ללהק אותם לתפקידים בהצגה שלי. אבל האם מכך לא נובע שרק אני לבדי חופשי, בשעה שהם עבדים? זה יהיה המצב אם לא יהיה לתוכנית שלי דבר וחצי דבר עם רצונותיהם או עם ערכיהם, אלא רק עם אלה שלי. אבל אם התוכנית שלי רציונלית לחלוטין, היא תאפשר את ההתפתחות המלאה של הטבע ה"אמיתי" שלהם, את מימוש יכולתם לקבל החלטות רציונליות, "להפיק מעצמם את המיטב" – כחלק מן ההגשמה של העצמי ה"אמיתי" שלי. (עמ' 210)

הרצון המסוכסך, היצריות וההקשריות – שלוש האמיתות האנתרופולוגיות הללו אינן כשלעצמן עילה לרודנות, אך הן עלולות לשמש את המבקש להצדיקה. תגובתה של המסורת הליברלית – וברלין, כאמור, מן המזוהים ביותר עמה – היא השעיית האמיתות הללו בהקשר הפוליטי.

האם זה עובד?

שלושת כישלונותיה של ההשעיה

אצל הקדמונים לא התקיימה חציצה ברורה בין מה שבעולם המודרני אנו מכנים המרחב הפרטי והמרחב הציבורי; בין האתיקה של האדם לבין התאוריה של הפוליטיקה. הללו התקיימו על רצף והזינו זה את זה. תעודתה של הפוליטיקה בעת העתיקה היא להוות גורם תומך, מזין ומכווין של החיים הטובים של חברי הקהילייה; והמעורבות בעניין החברתי-פוליטי למען הציבור היא חלק מובנה מהחיים הטובים. "מי שמתכוון לערוך חקירה הולמת של החוקה הטובה ביותר", אמר אריסטו, "חייב להגדיר תחילה מהו אורח החיים הרצוי ביותר".¹⁰ המאפיין השורשי ביותר של הליברליזם הוא שבירת הרצף הזה, יצירת ניתוק בין הפרטי לציבורי, וגירוש האתיקה – במובן של שאלת החיים הטובים – מן הפוליטיקה. תפיסות טוב המכוונות את חיי האדם הן עניין לפרט; על הפוליטיקה להיות ניטרלית בעליל, כלי ניהול ותיאום בין פרטים בעלי רצונות שונים וזכויות שוות שיש להגן עליהם,

ותו לא. ההשעיה הליברלית היא חלק מהפיצול והמידור הזה. האדם הליברלי נדרש למעשה להחזיק בשתי פילוסופיות על אודות האדם במקביל: אחת אתית – מורכבת, מרובדת ומסוכסכת – של האדם באשר הוא איש; ואחרת פוליטית – מופשטת, מופשטת ופשוטה – של האדם באשר הוא אזרח: אינדיבידואל נטול הקשר, רציונלי ובעל רצון אחד.

הדבר הראשון שיש לומר על ההשעיה הזאת, הוא שהיא מסתבכת, שלא לומר נכשלת, כבר בנקודת ההתחלה, ברובד של התאוריה הליברלית.¹¹

רעיון האמנה החברתית, שלפיו שלטון לגיטימי הוא רק זה הקם ומושל בהסכמת הנשלטים, נשען על הסכמה שאינה מפורשת. אין נקודה היסטורית קונקרטית שבה מתבצע טקס אמנה חברתית ובו אנשים אמיתיים מביעים הסכמה מפורשת לכינון המשטר השולט בהם. לא זו בלבד: בכל שיעור על רעיון האמנה החברתית יופיע מתישהו (יש לקוות) לומד חכם שישאל מדוע האמנה החברתית מחייבת אנשים – למשל, הוא עצמו – שנולדו הרבה אחרי הקמת המדינה, בלי שהתבקשה או התקבלה הסכמתם להיות נשלטים על ידיה. אנו קובעים את תקפותה של האמנה החברתית מכוחה של הסכמה היפותטית, המיוחסת לאדם משום שהיה אמור להסכים להסדר כזה בתנאים הוגנים ורציונליים; או הסכמה מכללא (tacit consent), המוסקת מהשתתפותו המתמשכת במסגרת המדינית. כך או אחרת, הלגיטימציה-מכח הסכמה אינה נשענת על הסכמה כפשוטה שהאדם הביע בפועל, אלא על רצון לא-מגולה. כדי כך, שאנו אומרים שהאזרח מסכים לאמנה החברתית ומחויב מכוחה אפילו בעודו מסרב להכיר בה ומפר את חוקיה.

מאידך גיסא, החוקה הליברלית בנויה על הרעיון שלקהילייה הפוליטית יכולים להיות שני רצונות בכל רגע נתון: רצון מסדר גבוה, ארוך טווח, המגלם את עקרונותיה וערכיה היסודיים, המעוגן בחוקה; ורצון מסדר נמוך, קצר טווח, המגלם את ההעדפות הנקודתיות והאינטריגות הפוליטיות של הרגע, המגולם במוסדות הנבחרים. וכמו אודיסאוס, דין הרצון המגולה, העכשווי והמפורש, תשוקתו לשירת הסירנות, להידחות מפני כבלי הרצון שהובע בעבר.

הליברליזם מבקש כביכול להשעות את בעית הרצון המסוכסך ולהותירו מחוץ לפוליטיקה, אך לא מצליח להימלט ממנו ברבדים התשתיתיים ביותר של המאמץ להצדיק את המערכת שהוא מכונן.

גם בנקודות לחץ מוסריות שאיפת הניטרליות דוחקת את הליברליזם להישען על קיומו של רצון לא-מגולה. למשל, בנוגע להתערבות בבחירתו החופשית של אדם (לכל הפחות, שאינו חולה סופני) להתאבד, לפגוע בעצמו, או למכור את עצמו לעבדות. הניטרליות הערכית וקדושת החירות לא מאפשרות לליברל לומר שדברים כאלה הם בפשטות פסולים, גם אם הם נעשים מתוך רצון חופשי ובלי פגיעה באחר.

על כן, הסייגים הללו על החירות נדרשים לטענות שמשממע מהן שאדם לא יכול באמת לרצות את הדברים הללו; אם הוא מנסה לבצע אותם, אפילו תוך הכרזה רוגעת ועיקשת שזו בחירתו הרצונית והמידעת, עלינו להניח שהוא אינו כן, בלתי־שפוי זמנית או משהו מעין זה, ומכל מקום להתעלם מרצונו המגולה ולנהוג בו מנהג מלחי אודיסאוס.¹²

הדבר השני שיש לומר לגבי ההשעיה הליברלית הוא שהניסיון לייצר מידור בין הפרטי לפוליטי ולהחזיק בשתי תפיסות אדם בו־זמנית מתפורר בטווח הבינוני, ברובד התרבותי־חברתי. בספרה המשפיעה, הדרמטית, האמוציונלית והיוקרתית ביותר בחיים – השלטון – מדברים בשיא הרצינות על היותו של האדם כך וכך. בשם תפיסת האדם הזאת, מובילי דעה מתווכחים בלהט ודורשים צדק. סוכני תרבות משקעים אותה ביצירותיהם. והאדם בשר־ודם מִפְנִים. האנשים למדו להאמין באמת שהם פרטים אטומיסטיים הרודפים אחר אושרם האישי; שכל הבחירות שוות, ושכל דיבור על היררכיה בין צורות חיים והתנהגויות הוא עלבון; שאין טוב ורע מעבר לאי פגיעה באחרים, ובחירות של אורח חיים אינן עניין של טוב אלא של טעם. הקדמונים נטלו את תפיסת האדם כאיש פריטיקולרי וגזרו ממנה לגבי תפיסת האדם כחיה פוליטית; ואילו המודרניים בדו אדם תאורטי כדי לבסס סביבו פוליטיקה חסינת־רודנות (כביכול), ומשם הוא התפשט אל תפיסתם העצמית של בני האדם הממשיים.¹³ ההפשטה הפוליטית היתה לאידיאל תרבותי. כל זאת, בעוד האמיתות המושעות נותרות אמיתיות גם לגביהם. התוצאה היא דיסוננס עמוק בין מי שבני האדם מאמינים שהם לבין מי שהם במלואם; דיסוננס המוביל לא־נחת, כדורך קיומי ומשבר.

הדבר השלישי והאחרון שיש לומר על ההשעיה הליברלית הוא שהיא כשלה בטווח הארוך, ברובד המעשי – זה שבעבורו נוצרה מלכתחילה. שהרי עיינינו הרואות שחומת המגן הניטרלית קורסת. חרף ניסיונותיו של ברלין, האיום שזיהה והדינמיקה הנלווית אליו ממשיכים לפעול את פעולתם במשטרים הליברליים. בפסקה הפותחת של "שני מושגים של חירות" היטיב ברלין לתאר איך נראית פוליטיקה כאשר יש רק אורח חיים נכון אחד לבני אדם: "היכן שהמטרות מוסכמות, השאלות היחידות שנותרות הן שאלות של אמצעים, והללו אינן פוליטיות כי אם טכניות, כלומר, ניתן ליישב אותן באמצעות מומחים או מכונות, כמו ויכוחים בין מהנדסים או רופאים. [...] כל הבעיות הפוליטיות והמוסריות יכולות להיפתך באופן זה לבעיות טכנולוגיות" (עמ' 181). לבעיות טכנולוגיות, כמו בעיות מדעיות, יש פתרון נכון אחד, וביחס לבעיות טכנולוגיות בני האדם אינם שווים כלל; מומחים ואנשי המקצוע, ורק הם, רלוונטיים לבחירת הפתרונות.

אומנם, קשה למצוא בימינו מי שמתנגדים במפורש לחירות בשם התבונה או בשם חירות "אמיתית". אך לא חסרים מי שמקדמים אותה תוצאה בשם הליברליזם

ובשם ערכים ומושגי יסוד הקשורים בו: דמוקרטיה, שוויון, זכויות אדם, שלטון החוק והאינטרס הציבורי. מושגים אלה, כמו החירות אצל האיובים שזיהה ברלין, הופכים למייצגי אופני חיים ומדיניות מסוימים המחייבים את השלטון וכן כל אורח בין מבחירה בין לאו. חלקם עושים זאת תוך נטישת האתוס הניטרלי של הליברליזם כמסגרת לתפיסות טוב מתחרות והמשגתו מחדש כתפיסת טוב אוניברסלית מקיפה בפני עצמה, שהיא היא תוכנם של המושגים הליברליים המושרשים; ובהיותה כזאת, על תפיסות הטוב האחרות, ורצון האזרחים האוחזים בהן, להידחות מפניה. אחרים ממשיכים לטעון בשם הניטרליות, אלא שהם ממסגרים מחדש הכרעות ערכיות כבעיות "מקצועיות", שכלל אינן מבטאות חריגה מהניטרליות של המערכת אלא רק יישום טכני של השיטה ושל הערכים הנזכרים.¹⁴ בדומה לאבחנתו של ברלין לעיל, לא רק היכן שהמטרות מוסכמות, אלא גם בעולם ניטרלי שאין בו מטרות אלא רק ניהול אמצעים, כל הבעיות הן טכנולוגיות; וכשהמוסרי־ערכי ממוסגר מחדש כעניין מקצועי, חוזרים היחידים המומחים לטעון לכתר. כך או אחרת, כווירוס שעבר מוטציה, ורודנות התבונה הסתגלה מאז שכלל ברלין את היכולת להבחין בה, והיא מאיימת לכבוש את הדמוקרטיה־הליברלית מבפנים.

ההקשריות שנזנחה

מנגד, ההקשריות שבה ומתפרצת במה שהולך והופך למרד גלוי נגד הליברליזם המאיים לשבר אותו מבחוץ. בנקודה זו מתגלית גם נקודת העיוורון של ברלין.

במעבר ממש ההרצאות המוקדמות שלו למסתו המאוחרת מתרחש דבר מעניין: בעוד במסגרת ההרצאות ניתן מקום נרחב לאיום על החירות השלילית מצד ההקשריות (בדיון בפיכטה ובהגל), ב"שני מושגים של חירות" מוקדש רוב ככל הדיון לאיום מצד יומרת התבונה, ואילו העיסוק בהקשריות נדחק לקרן זוית.

בניגוד לדימוי מקובל, ברלין לא שלל חירות חיובית ככלל והקשרית בפרט באופן קטגורי. "אינני אומר", כתב לקראת סוף מסתו המאוחרת, "שהאידיאל של הבאה־עצמית לידי שלמות – אם עבור יחידים או אומות או כנסיות או מעמדות – ראוי להוקעה כשהוא לעצמו, או שהדברים שנאמרו להגנתו היו בכל המקרים תוצאה של שימוש מבולבל או שקרי במילים, או של קלקול מוסרי או אינטלקטואלי. אדרבה [...] רעיון החופש במובנו ה'חיובי' מצוי בלב הדרישות לניהול־עצמי לאומי או חברתי אשר מניעות את התנועות הציבוריות רבות־העוצמה והמוסריות ביותר של ימינו, ושלא להכיר בכך פירושו שלא להבין את העובדות והרעיונות החיוניים ביותר של תקופתנו" (עמ' 235).

ועם זאת, על אף שהוא אינו שולל את החירות החיובית אלא קורא להכיר בה, מתקבל הרושם שהוא אינו רואה בה טוב של ממש.¹⁵ כמה עמודים קודם לכן, ברלין עושה רדוקציה של הממד ההקשרי שבאדם לכדי רצון בהכרה ובסטטוס, ובכלל זה

הכרה במעמדה של הקבוצה שלו. ההקשריות לדידו היא צורך או יצר הנטוע באדם, שעלינו להשלים עם עובדת קיומו ולהתחשב בו (עמ' 220-222). ברלין אף מגדיל לעשות, ובמידה מסויימת של אי־עקביות מסיים בטיעון שלפיו לא באמת נכון להגדיר את הערך הנובע מההקשריות כחירות חיובית (עמ' 223).

לעומת זאת, דווקא בנקודה אחת בהרצאות המוקדמות (זו על הגל), במסגרת פרשנות דבריו של הרדר (פילוסוף גרמני חשוב מצד עצמו), סיפק ברלין תיאור נהדר של הממד ההקשרי:

אם אני אומר "אדם פלוני הוא גרמני", לא מספיק פשוט לציין כי הוא נולד בארץ מסוימת [...] ושיש לו קווי דמיון פיזיולוגיים או פסיכולוגיים מסוימים לאנשים אחרים שגם הם קרויים גרמנים. כשאני אומר כי הוא "שייך" אליהם [...] הכוונה היא לכל הפחות שהוא אוהב מה שגרמנים אחרים אוהבים, אוהב שירים גרמניים, אוהב את האופן שבו גרמנים אוכלים ושותים, אוהב את האופן שבו הם חיים, את האופן שבו הם קובעים חוקים ואת האופן שבו הם קושרים את שרוכי הנעליים. כשאדם חש שהוא גרמני, פירושו שיש לו קשר מסוים עם גרמנים אחרים שאי אפשר לסכם אותו בתיאור חומרי או פיזי גרידא של התנהגות חיצונית, כפי שביהיוריסט היה מתעד אותה. (עמ' 90)

מבלי משים, רפרף כאן ברלין על מהותה של ההקשריות. אין דבר המגדיר יותר את האיש, הנוגע לעצמיותו והמספק משמעות לחייו יותר מאשר אהבותיו. ההקשריות היא אפיק של אהבותיו ושל אושרו של האדם שיש לחגוג אותו; לא משהו שיש להיאלץ להשלים איתו, ודאי לא לדכא אותו.

צדק ברלין המשיח לפי תומו מברלין השוטח את טיעונו. ההקשריות היא מוקד של אהבה. השאיפה לטפח אותה ולבטא אותה לא רק עולה בקנה אחד עם חירותו של האדם – היא מהדברים המשמעותיים ביותר שאדם עשוי לעשות באמצעותה.

כשברלין מדבר על החירות המאוימת, כוונתו תמיד לחירות שלילית. אף אחד מאותם "אויבים של חירות" לא מאיים על ההקשריות. אדרבה, חלקם מאיימים על החירות השלילית מכוחה. הרעיון שההקשריות, על אף ממד האמת שבה, תהיה מאוימת, אינו מטריד אותו. אך ההקשריות אכן מאוימת, מצד הליברליזם הניטרלי הדוחק אותה מהמרחב הפוליטי וחוסם אותה מלממש את עצמה, לטפח את עצמה ולהגן על עצמה במסגרתו; ועוד יותר מצד רודנות־התבונה, הדוחה אותה כביטוי פרטיקולריסטי שאינו עולה בקנה אחד עם הצדק האוניברסלי של האדם באשר הוא אדם מופשט.

האנשים דורשים מחדש את אהבותיהם ואת מימוש הקשריותם על אפו ועל חמתו של הליברליזם הכביכול־ניטרלי, קל וחומר זה התבונני־פוזיטיבי. ההתעוררות הלאומית־מסורתית כמו גם גלי הפופוליזם שאנו חוזים בהם, בישראל ובעולם, הם פנים של התנועה הזו. בהיעדר אפיק הגשמה לגיטימי לתביעתם, ובהינתן די והותר

שחקנים הששים בהחלט לנצל את הלחץ הנוצר ממנה, אנו עלולים לחזות בגרסאות חדשות של רודנות הקשרית מהסוג שברלין המאוחר (בניגוד לברלין של ההרצאות המוקדמות) לא הרגיש צורך להתייחס אליו בהרחבה. אם הליברליזם מבקש לשרוד, עליו להשכיל למצוא את הדרך לאפשר את ההקשריות הפרטיקולרית במסגרת המערכת הפוליטית שהוא מכונן. אחרת, אין לדעת מה ישורנו.

הלכה – ומורין כן!

ההקשריות היא בליבת האדם, אושרו תלוי בה; היצריות טבועה באדם, עליו לרסן ולעדן אותה; רצונו של האדם מסוכסך, ועימו מוטל עליו להתמודד – כאיש וגם כאזרח. אם נדחיק את האמיתות הללו האדם לא ישכיל להתמודד, ייוותר חסר רסן, ואושרו יאבד – והתוצאות הפוליטיות בוא תבואנה. רבא צדק; מחיר הדחיקת האמת גדול מהסכנה הטמונה בה. הלקח מההיסטוריה הקרובה של הליברליזם, הנכתבת והולכת, הוא שאי-אפשר לקיים לאורך זמן מבנה משטרי וחברתי הנשען בפועל על השעיה של אמיתות יסודיות על אודות האדם.

האם ניתן לחשוב על ליברליזם שאינו נוקק עוד להשעיה הזאת? האם הליברליזם מסוגל לעדכן את האנתרופולוגיה הפילוסופית שעליה הוא נשען, מבלי לאבד את הישגיו ולגלוש לרודנות מן הסוגים שכל תעודתו היא למנוע אותם? הגותו של ברלין, כשבעים שנה אחר שניסח את ההצדקה המפורסמת והמשוכללת ביותר של ההשעיה הליברלית, היא נקודת המוצא ההכרחית למי שמבקש לשאול אם אפשר גם אחרת.

- 1 לאחרונה הציע רונן שובל ניסוח של ההקשריות הזאת והצביע על מרכזיותה. רונן שובל, "תאוריה שמרנית", השילוח, 43 (כסלו תשפ"ו), עמ' 70-71.
- 2 לא כאן המקום לדון בכך, אך גם האנתרופולוגיה הפילוסופית של הפסיכולוגיה ומדעי החברה המודרניים חסרה ולוקה בעיוורון הפוך, מתוך רצון ליישר את "מדע האדם" עם התבניות והחוקיות המאפיינים את מדעי הטבע – והיא בתורה מייצרת תמונת אדם דרוקציוניסטית, דטרמיניסטית ומכניסטית.
- 3 באנגלית: Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty.
- 4 סמוך להופעתו של הכרך הודיעה ההוצאה על השעיית פעילותה עד להודעה חדשה. מדובר במכה קשה ביותר לעולם האינטלקטואלי העברי. אין לי אלא ליחל שנוכה לחידוש פעילותה בהקדם האפשרי.
- 5 מצוטט בספר הנסקר כאן, עמ' 212 בהערות שוליים.
- 6 מצוטט בעמ' 158.
- 7 אמרנו שזה מובנה האינטואיטיבי של החירות – אך האינטואיטיבי הוא לא דווקא פשוט או קוהרנטי. הדברים חדלים להיות פשוטים כשננסים לנתח את הפרטים: מה נחשב התערבות (האם רק ישירה, באמצעות חוקים או פעולות מכוונות אלי; או גם עקיפה, כמו כוחות שוק קפיטליסטיים ואידאולוגיה דתית)? מיהו המתערב (האם השלטון, פרטים אחרים, או החברה במגוון לחציה והסללותיה, או גם וגם)? מה נחשב מגבלה אובייקטיבית – כמו חוסר היכולת שלי לעוף – שאינו עולה לכדי פגיעה בחירותי, ומה נחשב למגבלה מלאכותית שחובה להסירה כדי להגדיל את טווח האפשרויות שלי? כל תשובה לשאלות הללו מתכנסת, באופן כזה או אחר, להצרת טווחי האפשרויות ולהגדלת ההתערבויות

השלטונות או החברתיות בחייהם של פרטים כלשהם בחברה. לצורך העניין, את הסוציאליזם ניתן להצדיק באופן מלא במושגים של חירות שלילית, בהתאם לאופן שבו עונים על התהיות הנ"ל.

8 עם זאת, לקראת סוף "שני מושגים של חירות", במסגרת הדיון בבנו'מין קונסטאן, מוסיף ברלין לרשימת הדברים המאפיינים חירות שלילית, הקשורים כולם לחירויות פרט, את "הזכות להשפיע על המשטר באמצעות מינוי נציגים, או באמצעות הצגת עצומות ודרישות שהרשויות מחויבות לתת את דעתן עליהן במידה רבה או מועטה" (עמ' 229). זוהי עוד דוגמה לכך שההמשגה הכפולה של חירות שלילית וחויבות מסתבכת כאשר מתעמקים בה.

9 ראוי לציין כי בניגוד למה שעשויים לחשוב, ברלין לא דווקא היה מתנגד להגבלת החירות השלילית בשם מדיניות כלכלית מיטבית או מדיניות חינוך. ברלין הכיר בקיומם של טובין אנושיים מתחרים, ואף שיחד לחירות מקום מיוחד, הוא לא שלל הגבלה מסוימת שלה לטובת הגשמות ערכים אחרים; הוא אף הצהיר שהיה מתבייש בעצמו לולא היה מוכן, בנסיבות מסוימות, להקריב מחירותו למען הצדק והשוויון (עמ' 188-189). מה שהוא התנגד לו בתוקף הוא הניסיון לבטל את המתח בין החירות לערכים אחרים בטענה שהאחרונים מגשימים חירות "אמיתית", וממילא שקידום אינו פוגע בחירות כלל.

10 אריסטו, פוליטיקה / ספרים ז-ה: על העיר האידאלית והחינוך בה, מיוונית: עמית ברץ, ירושלים: מאגנס, תשפ"ט, עמ' 15 (1323a14).

11 לא כל גרסאותיו של הליברליזם, יש לומר, מתבססות על הצדקות תאורטיות עקרוניות; ישנם אלו שביקשו לקדם ליברליזם על בסיס טענות הסכמיות, תועלתניות בעיקרן – ביניהם ברלין (ראו במבוא לחיבור, עמ' לה). מכל מקום, גרסת הליברליזם המצויה, המבוססת באתוסים של המדינות הליברליות, הנלמדת בבתי הספר, והשובה את דמיונם של האנשים היא הגרסה התיאורטית.

12 ההתאבדות והפגיעה העצמית אינן המקום היחיד שבו הניטרליות והמחויבות לחירות כופות על ליברליזם

להידרש להצדקות מאולצות. דוגמאות למכביד מצויות במחקריו של ג'ונתן היידט, שהציג בפני טיפוסים ליברליים סטואציות שהמושגן להן הוא פעולה חופשית שאין בה פגיעה באחר אך היא טאבו, כגון: יחסי מין חד-פעמיים בהסכמה בין אח ואחות בגירים תוך שימוש מבוקר באמצעי מניעה ובסוד; או אכילה של חיית מחמד אחרי שמתה כדי לא לבזבז משאבים. בכל המקרים משתתפי הניסוי חיפשו דרכים דחוקות לאתר פגיעה, חוסר הוגנות או נזק כלשהו הקיים בסטואציות הללו כדי להצדיק את איסורן. ראו ג'ונתן היידט, למה אתם תמיד צודקים: איך דת ופוליטיקה מפלטות אנשים טובים, מאנגלית: יואב כ"ץ, ידיעות ספרים, 2023.

13 דוגמה מובהקת לכך שהתרבות המודרנית אימצה, שלא לומר כפתה על עצמה, את תפיסת האדם הזה, היא מדע הכלכלה המודרני המוקדם שהניח, באופן מופרך ונאיבי, שסוכנים כלכליים הם בוחרים רציונליים הממרבית את האינטרסים שלהם.

14 תופעה זו נידונה משלל זוויות מעל דפי כתב עת זה, לדוגמה: בנימין שוורץ, "לדבר נכון על דמוקרטיה", השילוח 7 (כסלו תשע"ח), עמ' 75-95; גיל ברינגר, "המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל'שומרי סף'", השילוח 11 (תשרי תשע"ט), עמ' 75-100; דן ברץ, "המיתוס המסוכן של 'הדרג המקצועי'", השילוח 21 (תשרי תשפ"א), עמ' 63-100; אלון שלו, "על מה רבים פה?", השילוח 37 (סיון תשפ"ד), עמ' 194-203; מתנאל בראלי, "משלטון של חוק לשלטון על החוק", השילוח 45 (תמוז תשפ"ו), עמ' 143-171.

15 כאן אני מוצא עצמי חלוק על עורך ההוצאה, שבמבוא (המצוין) לחיבור טען כי "אות האזהרה שהציב ברלין מול המושג 'חירות חיובית' אינו צריך להתפרש כסלידה מפניה. ברלין בהחלט חשב ששתי התפיסות הכרחיות לחלוטין לבני האדם – אנחנו פשוט לא אנושיים בלי החתירה לשתיהן, זה בטבע שלנו, טוב שכך ויש לשאוף ולפעול למימוש שתיהן" (עמ' לח). אכן נכון לומר שברלין לא סלד מחירות חיובית, אך נדמה לי שזו הפרזה לומר שהוא ראה בה חלק משלמות האדם. וכדלהלן.

אָפּוס מאָפּס

כריסטופר נולאן עיבד את האודיסאה של הומרוס לדרמה פסיכולוגית על גיבור הלום קרב, ובכך רוקן אותה מחיותה והפך אותה ליצירה קודרת הרחוקה מאוד מן המקור | עמית ברץ

האודיסאה

במאי: כריסטופר נולאן
ארה"ב, 2026, 172 דקות



א. היסטוריה

האיליאדה והאודיסאה להומרוס הן היצירות הראשונות בתולדות הספרות המערבית, ועם זאת הן נמנות עם שיאי היצירה האומנותית בכל הזמנים. פלא זה – שהראשון הוא גם השיא – נראה מנוגד לכל היגיון, אך ההיסטוריה מאשרת את אמיתותו.

על הומרוס איננו יודעים כמעט דבר. היוונים בתקופה הקלאסית קבעו שהיה משורר גאון שקדם להם בדורות רבים. הוא הותיר אחריו שני שירי עלילה ארוכים: איליאדה, סיפור מאורעות מהשנה העשירית של מלחמת טרויה, ואודיסאה, סיפור השיבה רבת התלאות של אודיסאוס ממלחמה זו לביתו.¹ האיליאדה והאודיסאה כתובות במקצב מהפנט הנקרא ביונית הקסמטר דקטילי,² והן נחלקות כל אחת לכ"ד ספרים.³

הולדתה של שירת הומרוס במסורת השירה האפית שבעל פה – שירת עלילה המספרת סיפור. שירה אפית נוצרה בעמים רבים, והיא ככל הנראה אחד הגילויים הראשונים של הספרות בכלל. האפוסים העתיקים הגיעו אלינו, כמובן, בצורה כתובה, אך הם נולדו והתפתחו בתוך מסורת ללא כתב. הטכניקה הייחודית שפיתחו משוררי העת העתיקה היא שאפשרה להם ליצור בעל פה שירה עלילתית.

עמית ברץ הוא ד"ר ללימודים קלאסיים. עוסק בתרבות יוון העתיקה ובהוראת פילוסופיה, היסטוריה וספרות של העולם הקלאסי.

הולדת שירת העלילה ביוון מתוארכת למחצית השנייה של האלף השני לפני הספירה. אז היתה השירה בעיקר מקצוע משפחתי שעבר מאב לבנו. המטרה הייתה לקנות יכולת לאלתר בו במקום שיר עלילה שוטף מתחילתו ועד סופו על יסוד נושאים מסורתיים – עלילותיהם הנפלאות של אלים וגיבורים, תוך ליווי השיר בנגינה בלירה. מיומנות זו דרשה שנים ארוכות של האזנה ותרגול. המשוררים שהתמחו במקצוע זה השתכרו משירה לפני קהל. משורר טוב נחשב מי שהצליח להביא את הקהל לשיאים של עניין והתרגשות.

האיליאדה והאודיסיאה הועלו על הכתב בתקופה הארכאית, כנראה במאה ה־7 לפנה"ס. במאה ה־6 לפנה"ס אנו מוצאים שהיצירות מבוצעות בחגיגות דתיות כלל-יווניות, ובתחרויות כלל-יווניות של "זמרי הומרוס" (ביוונית "רפסודים"). אלה שתי ראיות מני רבות לכך שהאיליאדה והאודיסיאה התקבלו ככתבי היסוד של התרבות היוונית העתיקה. ההיסטוריון מוזס י' פינלי כותב:

לא היה משורר – ולא יוצר ספרותי אחר בכל ההיסטוריה – שמילא בחיי עמו תפקיד כתפקידו של הומרוס. הוא היה סמל ראשון במעלה ללאומיותם, סמכות שאין עליה עוררין להיסטוריה הקדומה ביותר שלהם, דמות מכרעת ביצירת הפנתיאון שלהם – וגם משוררם האהוב והנערץ ביותר.⁴

לאומיות – היסטוריה – פנתיאון, כותב פינלי, קיבלו היוונים מהומרוס. הומרוס תיאר עלילות פאר מסורתיות של אלים וגיבורים, שהפכו לכוח המחנך של הדורות הבאים. האיליאדה והאודיסיאה היו את יסוד החינוך היווני: למדו מהן קרוא וכתוב, שירה ונגינה, ונהגו לשנן בכל רחבי יוון. היוונים העריצו את הומרוס, מקטון ועד גדול. השפעתו ניכרת באדריכלות, במחזאות, בדת, בפילוסופיה, ואין דבר יווני שאינו טבוע בחותמו. לפי שורות מהאיליאדה פיסל פידיאס, הפסל המהולל, פסל ענק של זאוס. פסל זה הוצב באולימפיה, שבה נערכה האולימפיאדה הכלל-יוונית, והוא נחשב לאחד משבעת פלאי העולם העתיק. שני סימנים חשובים נוספים למעמדו המיוחד של האפוס ההומרי: נקבע לו נוסח מחייב, ונתרקם סביבו עולם פרשני רחב – מדעי ודרשני.⁵

עם כיבוש המזרח על ידי אלכסנדר הגדול החל הומרוס את מסע נדודיו מחוץ לגבולות יוון. פלוטרכוס מספר שאלכסנדר מוקדון נהג להניח את האיליאדה יחד עם פגיונו תחת הכר. לאחר שניצח את מלך פרס בקרב איסוס, הוא העביר את האיליאדה לתיבה קטנה ומקושטת, שהייתה הפריט היקר ביותר באוצר המלך. דרך התרבות ההלניסטית התפשט הומרוס למזרח. בעולם דובר היוונית צלחה יצירת הומרוס תהפוכות דת וטעם לאורך יותר מאלפיים שנה. עד לנפילת קונסטנטינופול במאה ה־15 למדו אותה ושיננוה ברציפות.

במערב היה גורלו של הומרוס שונה. רומא כבשה את יוון ונכבשה על ידי תרבותה. הומרוס היה נערץ ברומא. מעריצו הגדול ביותר, ורגיליוס, כתב אפוס מקביל

לאיליאדה ולאודיסיאה בעבור הרומאים, שבו סיפר על מוצאה הטרויאני של רומא – "האינאיס". יצירה זו נעשתה לטקסט המשותף של העולם דובר הלטינית. בימי הביניים הומרוס נשכח. רק שמו הטוב נשאר, אך השפעתו העקיפה הוסיפה לפעול דרך ורגיליוס ומעריצים רומיים כמותו, שאת כתביהם המשיכו לקרוא. ניצני תחייה של שירת הומרוס החלו ברנסנס. שיג ושיח של הערצה וביקורת התנהל סביבו ב"פולמוס העתיקים והמודרניים" במאות ה־16 וה־17.⁶ ואולם רק בתקופה הרומנטית הושב לו מעמדו בקאנון הספרותי. אז תורגם הומרוס לשפות רבות, נלמד שוב במערכת החינוך, סיפק השראה לכל סוגי האומנות, נחקר באקדמיה, ומאז ועד היום לא נפקד מקומו בתרבות.

ב. ראשון – וגם שיא

חזקה על היצירות המכוננות של התרבות היוונית והמערבית, שתהיינה יצירות מופת. אך כיצד קרה, שדווקא היצירות המוקדמות מכולן, שאפילו היוונים מיקמו בבאר העמוקה של העבר, דווקא הן נחשבות לאחד משיאי האמנות והספרות?

מילמן פרי היה החוקר פורץ הדרך שפענח את מנגנון היצירה המשוכלל של האפוס ההומרי. הוא הראה שהיצירה ההומרית אינה מורכבת, כמו יצירות ספרותיות אחרות, ממילים וממשפטים שהמחבר מצרפם באופן חופשי, אלא מנוסחאות: צירופי לשון החוזרים שוב ושוב, שתפקידם למלא מקומות קבועים בשורת ההקסמטר. המשורר עומד מול הקהל ובאמתחתו אוסף עצום של נוסחאות, המתאימות למקומות שונים בטור ההומרי ומכסות מגוון עצום של רעיונות. הוא יוצר את השיר במקום על ידי צירוף הנוסחאות זו לזו לפי שיטה משוכללת. הנוסחה מחליפה במידה מסוימת את המילה כאבן היסוד של השירה.⁷

אוסף עצום כזה של נוסחאות, שהשימוש בהן כפוף למערכת כה יעילה של כללים, אינו יכול להיות מלאכה של אדם אחד. מערכת זו היא בהכרח עמל של דורות רבים של משוררים. פרי וחוקרים אחרים עמדו על דוגמאות נוספות לשירת נוסחאות שבעל פה מספרות העולם, אבל בשום תרבות אחרת לא נמצא מבנה המתקרב לשכלול הבלתי רגיל של שירת העלילה היוונית. בתוך משקל שירי נוקשה, ב"ניב אפי" שמעולם לא דובר אלא נוצר למען השירה, הצליחו משוררי יוון לתאר עולם ומלואו בשטף קולח. "אין שירה אחרת בעולם חלקה ומהירה כשירה אפית זו", כתב מילמן פרי. הקורא יצירה זו בשפת המקור נפגש ביופייה המיוחדת במשפט הראשון שהוא מפענח.

פרי הוכיח שהאיליאדה והאודיסיאה עברו אבולוציה ספרותית של דורות, ברירה טבעית בת מאות שנים במלאכת הסיפור והשיר, בידי עם שגילה משלב מוקדם נטייה ליופי ולשיטתיות. המילים שנבחרו למלא כל שורה היו אלה שדורות של משוררים וקהלים בחרו כמפיקות את האפקט האומנותי הגבוה ביותר. אין כנראה יצירה בתולדות הספרות, שהושקע בה ריכוז כוחות נפש רבים כלי-כך.

נסכם: הומרוס הוא הראשון שהועלה על הכתב, אך הוא שיא במסורת שירה שבעל פה, אשר הגיעה למרום פסגה בזכות עמלם וכוחם היוצר של היוונים. עם אימוץ הכתב, שירת הומרוס נכתבה ומסורת השירה שבעל פה דעכה. כך נותרה בידינו היצירה הכתובה, והמסורת העשירה שעמדה מאחוריה עברה מן העולם לבלי שוב.

נקודה אחרונה לפני שנעבור לסרט. קוראיו העתיקים והחדשים של הומרוס שיבחו אותו בזכות סגולות אינספור, אבל איכות אחת הם הרבו לציין: החיות של שירתו. היוונים קראו לזה *enargeia* – איכות תיאורית המחיה את המאורעות. הומרוס סוקר את האירועים באופן מוחשי כל כך שהמאזינים הופכים לצופים, רואים את המתרחש בדמיונם, כמו בסרט. ובאמת, בניגוד ליצירות מופת רבות, האיליאדה והאודיסיאה על שלל גיבוריהן, מקומות התרחשותן, עושר המוטיבים והתיאור המפורט מתאימות מטבען לעיבוד קולנועי.⁸

הסרט: ריקון העולם מחיותו

העיבוד הקולנועי של כריסטופר נולאן ל'אודיסיאה' יצא לאקרנים. ההפקה עתירת תקציב, הבמאי מוערך וזוכה פרסים, סגל השחקנים יוקרתי, והאפקטים מרהיבים. בדברים הבאים אציב את הומרוס ונולאן זה מול זה בכמה סצנות, ואשווה בין נקודת המבט ההומרית לבין זו של הבמאי ביחס לכמה נושאי יסוד. מובן שאין דרך לשמר את יופייה של השירה ההומרית בסרט. ובכל זאת, עד כמה עלה בידי הבמאי לשמור על תכונותיה של היצירה המקורית?

נבחן את הופעת הבכורה של הגיבור באודיסיאה ובעיבוד הקולנועי החדש. האודיסיאה נפתחת בחלוף שבע שנים לשהותו של אודיסאוס אצל הנימפה קליפסו. הרמס נשלח להודיע לה שזאוס החליט להשיבו לביתו. קליפסו מתרעמת אך נעתרת. היא יוצאת לחפש אחריו, והמשורר ממשיך:

מִצָּאָה אוֹתוֹ וְהוּא יוֹשֵׁב עַל־גִּבִּי הַחוּף, וְלֹא חָרְבוּ עֵינָיו
מִדְמָעָה וְחִייוֹ הַמֵּתוּקִים כִּן חוֹלָפִים וְעוֹבְרִים, מְמַרֵּר
וּמְתַגַּעֵגַע לְתִשְׁנוּבָה, כִּבֵּר מָאֵס בְּנִימְפָה.
אוֹלֵם לִילָה לִילָה שֹׁכֵב עַל־יָדָה בְּעַל־פָּרְחוֹ
שֶׁם בְּמַעֲרָתָה הַגְּדוֹלָה, וְלֹא הָיָה רְצוֹנוֹ פְּרִצוֹנָה.
(אודיסיאה ה', 151-155)

אצל הומרוס הגיבור מופיע לראשונה כשהוא יושב על החוף ובוכה תמרורים מגעגועים למולדתו, מודע לחלוטין למצבו. מודעות זו מלווה את הגיבור לאורך כל היצירה ומכוונת את מעשיו. בהתאם לכך, אודיסאוס של הומרוס אינו טועם



סצנה מהאודיסיאה בפסיפס מהמאה השלישית לספירה.
מוצג במוזאון הלאומי של בארדו בתוניס // צילום: Dennis G. Jarvis

מהלוטוס, צמח השכחה. אצל נולאן הגיבור אינו בוכה אלא מבולבל. הוא מכור ללוטוס ושכח לחלוטין את עצמו. כעבור שעה וחצי לתוך הסרט קליפסו אומרת לו: "מחר כשתהיה מוכן, תזכור – את צוותך, את משפחתך", ואודיסאוס משיב: "אשתי? יש לי אישה?". כעבור שעתיים של סרט הוא נזכר בשמה.

זאת ועוד, במקור קליפסו ואודיסאוס חולקים מיטה אחת, ובלילה שלפני עזיבתו הם מתאחדים בפעם האחרונה: "נִכְנְסוּ לְעִמְקֵי הַמַּעְרָה הַגְּדוֹלָה וְשָׁמָּה הִתְעַלְסוּ שְׁנֵיהֶם אֶזְ בְּאַהֲבָיִים, וְקָרוּבִים אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ". בסרט, לעומת זאת, מערכת היחסים ביניהם טיפולית מיסודה. שלישיית, הומרוס אינו מציין את גילה של הנימפה קליפסו, אך מסתבר שהיא במיטב עלומיה. מובנה הראשון של המילה "נימפה" ביוונית הוא "רעיה / כלה צעירה". בסרט מגלמת אותה שרליז ת'רונ. הנה כי כן, במקום מודעות ובכי – בלבול ושכחה; במקום תשוקה – טיפול; במקום עלומים – נימפה אם.

נרחיב את המבט על פרשיות האהבה של אודיסאוס. באודיסיאה מתאהבות באודיסאוס מבחר נשים יפות: נסיכת הפיאקים נאוסיקה "כְּלִילַת הַיָּפִי הַדּוֹמָה לְאֵלוֹת בְּקוֹמָה וּבְתֹאֶר", הנשבת בקסמיו מבלי שהוא עצמו משיב לה אהבה; קירקה "יִפְת־הַמַּחְלָפוֹת, הָאֵלָה מְנַעִימַת־הַזָּמֶר", ההופכת כל גבר לבעל חי כנוע, אך עם אודיסאוס חלקה את יצועה במשך שנה; קליפסו שאצלה שהה שבע שנים; ולבסוף רעייתו פנלופה, שמחכה עשרים שנה לבעלה. עם כולן, להוציא הראשונה, אודיסאוס "מתמזג בחמדה". חוקרים רבים סבורים שהאודיסיאה המקורית הסתיימה בהתמזגות בין אודיסאוס לפנלופה: וְעָלוּ בְּנֶפֶשׁ שְׁמֵחָה עַל־עֶרְשׁ יְצוּעָם מִקֶּדֶם (כג, 296).

באודיסיאה של נולאן איש אינו עולה על שום יצוע (להוציא בסצנת הפתיחה החוזרת לעבר הרחוק, שבה אודיסאוס ופנלופה משוחחים במיטה). ארוס ואפרודיטה כמעט

סולקו מהיצירה. נאויסיקה איננה, קירקה אינה מפתה, קליפסו מטפלת, פנלופה אינה מתייחדת עם בעלה אחרי האיחוד המרגש. גם את הלנה היפה בנשים הפך נולאן למצולקת וכעורה.

בחירות אלה אינן מקריות אלא משקפות מגמה ברורה של ריקון העולם מחיותו. המציאות ההומרית מלאת החיים, היופי והרגש עברה דרך כבשנו של נולאן ויצאה מרוקנת. גם האושר נותר בחוץ. הממלכה המאושרת של הפיאקים, שגם היא חלק מן המסע של אודיסיאוס, אינה מופיעה בסרט.

הקיקלופ

סיפור הקיקלופ הוא מהמפורסמים שבאודיסיאה ומן הראוי להתעכב עליו. הפילולוג דניס פייג' טען שסיפור זה באודיסיאה חושף הלחמה ספרותית בין שלוש מעשיות עממיות שונות:

1. מעשייה על רועה צאן, ענק בעל עין אחת, הכולא בני אדם במשכנו ואוכל אותם; הגיבור מעוור את הענק ובורח.
2. מעשייה המבוססת על הטעיה לשונית. באודיסיאה השם העומד במרכז התחבולה הוא "שום איש".
3. מעשייה על התגברות על שד באמצעות השקייתו בייין.

פייג' טען שהסיפור באודיסיאה הלחים את שלוש הגרסאות ויצר גרסה משוכללת יותר, עשירה בהרבה מסך חלקיה.⁹

חוקר הפולקלור הפיני אוסקר האקמן כינס מכל אירופה ומחוצה לה סיפורי עמים על קיקלופים. הגרסה הפופולרית ביותר, שממנה תיעד 125 סיפורים המופיעים ב־13 ארצות, בנויה כך: גיבור ובני לווייתו נכלאים במשכנו של רועה צאן ענק עם עין אחת. הענק מבשל את בני הלוויה, כולם או חלקם, על שפוד מעל לאש. הענק נרדם שבע לאחר ארוחתו. הגיבור לוקח את השפוד, נועץ אותו בעין הענק ומעוור אותו. הענק פותח את דלת המערה כדי לאפשר לכבשים לצאת, והגיבור חומק.¹⁰

נשוב לנולאן. מסיפור עשיר בעל שלושה יסודות, נותרנו עם הרכיב הראשון בלבד: אין תכסיס הקשור לשם, אין השקיה בייין. לכן, הקיקלופ של נולאן הוא וריאציה על סיפור עם נפוץ, לא על האודיסיאה.

הנוסחה "אודיסיאוס רב־התחבולות" מופיעה באודיסיאה 81 פעמים, יותר מכל נוסחה אחרת. הצופה באודיסיאוס הקולנועי, שבאפיזודת הקיקלופ נגזלו ממנו שתיים מתחבולותיו, אינו מקבל את הרושם שאיש זה הוא הנודע בפיקחותו ובעורמתו. בכל צבא יוון, האיש שנהגו לשלוח כדיפלומט בכל משלחת, ושעצתו תמיד טובה. אודיסיאוס של נולאן הוא "רב־סבל", אך כמעט לא "רב־תחבולות".

ללא חותם צחוק

שְׁנַיִם כָּלִים נִצָּבִים עַל־רִצְפַּת הַיָּכֹל שֶׁל־זֵאוּס:
אָחַד מִלֵּא הַטּוֹב, הַשְּׁנִי -אוֹצֵר הָרָעוֹת.
אִישׁ, אֲשֶׁר יִתֵּן לוֹ זָכַס הַמְרָעִים־רָעִים בְּמַעֲרָב,
חֶלְקוֹ לִרְאוֹת בְּטוֹב וְלִרְאוֹת בְּרָע לְסְרוּגִין.
(איליאדה כ"ד, 527-530)

הרע והטוב, הרציני והמצחיק, מתקיימים יחד באפוס ההומרי. ישנן אפיזודות מצחיקות, למשל "תרמית הרה" או סיפור הבגידה של ארס ואפרודיטה, ישנם מקומות המעלים חיוך, וישנם רגעים של חן ויופי המספקים אתנחתא מן המתח וההרפתקאות.

נשוב לקיקלופ. זהו מפלץ מיוחד בעל שני פנים – מאיים ואכזרי, אך גם בעל נפש רכה וענוגה. הוא מבטיח לאודיסאוס, שאם ייתן לו עוד קצת מהיין האלוהי שהביא עמו מהספינה, שטעמו אמברוסיה ונקטר, ויאמר לו את שמו, ייתן לו מייד את מתנת האורחים. אז אומר אודיסאוס את המשפט הנודע על שמו:

שְׁמִי הוּא שׁוּם־אִישׁ, זֶה שְׁמִי וְזֶה זְכָרִי בְּפִי כָּל־הָאָדָם,
כִּן תִּכְנֹנִי הוֹרָתִי, גַּם אָבִי וְגַם רַעֲיֵעֵמִיתִי.

והקיקלופ עונה בהלצה:

לָכֵן, שׁוּם־אִישׁ, נֶאֱכַלְתִּיךָ אַחֲרֵי כָּל־עֲמִיתֶיךָ;
אוֹתָם אָכַל רֵאשׁוֹנָה, וְזֶה לָּךְ אֲשַׁכֵּר־הָאוֹרְחִים.
(אודיסאה ט, 364-370)

והנה דברי פוליפמוס הקיקלופ אל הכבש האהוב עליו, המפגר לצאת מהמערה כי אודיסאוס מחזיק בבטנו:

לָמָּה תִּפְגֹּר, הוּי, אֵיל אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי, בְּצִאתְךָ
אַחֲרוֹן מִמְּעֵרָתִי, הֵן לֹא הִתְמַהֲמַהְתָּ לְפָנַי.
רֵאשׁוֹן הָיִיתָ לְלַחֵךְ מֵעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּמַרְעָה,
צוּעֵד אֲרָפוֹת, הַגַּעַתָּ הָרֵאשׁוֹן עַד זֶרְמִי־מִבּוֹעַ.
רֵאשׁוֹן הָיִיתָ מִשְׁתוֹקֵק גַּם לְבּוֹא הַבֵּיתָה לְמַכֵּלָה
לְפָנוֹת עָרֵב; אַךְ הַיּוֹם תִּפְגֹּר וְאוּלֵי תִצְטָעֵר
עַל־עֵינֹי שֶׁל־אֲדוֹנֶיךָ נָטְלָה הַגָּבֵר הַנָּבֵל,
הוּא וְאַחֲזֹת מִרְעִיו? כִּי הַשְׁכִּירָנִי הַיֵּין

שום-איש, ומבטחני לא ימלט את-נפשו מאבדן.
 לו נוצרת גם אתה כמוני בן-בינות ומדבר,
 ודאי הגדת, אי נחבא הלז מעברתי הקשה,
 והיה אז מוחו קולח במלא פלי-המערה הגדולה,
 נוזל על-פני כל-הקרקע; אז ירוח ללבי, ויתרוקן
 מן-הענויים, שיהמיט עלי זה הנבל, הוא שום-איש.
 (אודיסיאה ט, 447-460)

הקיקלופ פונה אל האיל כאילו היה ילדו. הוא מודאג מכך שהמנהיג מתמהמה. הוא מפליג כמשורר בתיאור האיל רץ ראשון למעיין וראשון לחזור הביתה. הוא מדמיין שהכבש מתעכב מצער על אדוניו המסכן שנעשה עיוור על ידי "שום איש" (אודיסיאוס). הוא מדמיין כיצד האיל האהוב מקבל פה ולשון, מתייצב לימינו ומסגיר את "שום איש". המחשבה על "שום איש" מחזירה אותו למסלולו כמפלצת, והוא מתאר עד כמה היה משתוקק לראות את מוחו קולח על פני כל המערה. הדילוג בין הלכי הרוח האלה הוא קומי מעיקרו.

אצל נולאן אין צחוק, להוציא שניגויות אחדות. כמעט אין רוגע ואין הפוגה. יש בעיקר מתח, אקשן ואימה. כל אלה קיימים גם ביצירת הומרוס, אבל הומרוס ידע גם לעורר אהבה. אהבתנו נתונה לכל הדמויות ביצירתו: ליוונים ולטרויאנים אף שהם ניצים, ובאודיסיאה – כמעט לכל דמות, פרט למחזורים, ואפילו, כפי שראינו, לקיקלופ. אצל נולאן ההפך הוא הנכון. רוב הדמויות אינן מותירות חותם של אהבה בנפש הצופה. תכונות חסרות אלה מצטרפות למגמות שכבר ראינו: המציאות האנושית התרוקנה מחיותה.

*

במאמץ להפוך את האודיסיאה לדרמה פסיכולוגית על גיבור הלום קרב, הפך הניכור ללב האודיסיאה. הרפתקאות אודיסיאוס נחוות אצל הקהל כחלק מטראומה מזעזעת. על רקע זוועות המלחמה, הכול נשטף כיעור. באודיסיאה של נולאן אין מקום ליופי, לתשוקה, לצחוק, לאושר. מה חבל שהיצירה שנבחרה לשמש תפאורה לייצוג המציאות של נולאן היא האודיסיאה, המגוללת סיפור רצוף קשיים וצרות, אך עולמה יפה ואופטימי.

הסרט שובר קופות, אך אין בכך הישג גדול. הרבה במאים מוכשרים היו משיגים אותה תוצאה עם תקציב בלתי מוגבל וחומר גלם כאודיסיאה. בכל זאת איננו פטורים מלנסות להשיב לשאלה, מדוע הסרט מצליח. אולי בגלל אקשן, מתח ואימה כמעט בלתי פוסקים. אולי בגלל הבריחה מן היופי והאופטימיות והמשיכה לחולני ולקודר, המאפיינת שכבות רחבות בחברה בימינו.

אשאר לאחרים לשפוט איזה מקום דקדנטי תופס ייצוג זה של האודיסיאה בתרבות המערבית. דבר אחד בטוח: רק ליקוי מאורות חמור היה יכול להוביל לייצוג שחור משחור לעולמה שטוף האור של האודיסיאה. אילו היו היוונים מאזינים לרפסודוס נולאן שר את שירו האפי על אודיסאוס הלום הקרב ועולמו הקודר, היו קונסים אותו במאה דרכמות ופוסקים שמשורר זה לא ישיר עוד את שירו בפומבי.

- 1 האיליאדה בת 15,693 שורות, והאודיסיאה בת 12,110 שורות. לשם השוואה, "עלילות גילגמש", שיר העלילה העתיק ביותר שבידנו, מונה כ־3,000 שורות; "אנומה אליש", שיר הבריאה הבבלי, מונה כ־1,000 שורות.
- 2 כל הציטוטים מן היצירות שיובאו להלן לקוחים מתרגום שאול טשרניחובסקי. תרגומו הוא מלאכת מחשבת, ובהיקראו כפי שנכתב, בהטעמה האשכנזית (המלעילית), הוא היחיד הנאמן למשקל המקורי של השירה ההומרית, הקסמטר דקטילי.
- 3 ספר מבוא מצוין בעברית כתבה פרופ' מרגלית פינקלברג: **הומרוס, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, 2014.**
- 4 מוסס' פִּינְלִי, **עולמו של אודיסאוס**, תרגום ומבוא: גבריאל הרמן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ח, עמ' 30.
- 5 מעטים יודעים שכותב הפרוזה היווני הראשון היה פריקידס מסירוס, בן המחצית הראשונה של המאה ה־6. הוא גם היה הפרשן האלגורי הראשון של הומרוס, אשר טען שבכתביו "הכל מושל". בתיאורי האלים הוא מצא סמליות המרמזת על טבע הקוסמוס. פרשנות דרשנית ליוותה את היצירה בכל שנות פירושה.
- 6 מפורסם חיבורו של ג'ונתן סוויפט "קרב הספרים", שבו הספרים העתיקים והמודרניים של הספרייה המלכותית מתעוררים לחיים ומנהלים קרב איליאדי. דמותו של
- 7 הומרוס ממלאת תפקיד חשוב בקרב זה. פרי הניח שיצירת הומרוס כולה מורכבת מנוסחאות מסורתיות קבועות, שהמשוררים התמחו בצירופן זו לזו במיומנות; הומרוס, אם אומנם היה אדם כזה, הוא האחרון בשרשרת הדורות שהרכיב במלאכת מחשבת את הנוסחאות ליצירה, כפי שהיא עומדת לפנינו, וייתכן שלא יצר אפילו שורה אחת בעצמו. היום רווחת הדעה שהנוסחאות המסורתיות הקבועות מהוות כ־70% לערך מן היצירה ו־30% כתוב בסגנון חופשי, ומבטא שלב יצירה מאוחר יותר ואת גישתו האישית של המשורר העומד מאחורי השלב הזה.
- 8 האופי הסינמטולוגי של הומרוס נידון רבות במוחקר, שכן הומרוס מרבה לחשוב בצורה קולנועית, וחווית הקהל השומע הייתה קולנועית. ראו מרגלית פינקלברג, "התמונות הנעות של הומרוס: היבטים חזותיים של מעמד גילוי הצלקת", ורד לב כנען ונגה וייס (עורכות), **זיכרון ילדות ושכחה: קריאות חדשות בצלקתו של אודיסאוס**, חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, 2018, עמ' 53-65.
- 9 Denys Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford: 1953, pp. 1-20.
- 10 Oskar Hackman, *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Helsinki: 1904.

קריאה ראשונה

על הנשגב והיפה

אדמונד ברק

מאנגלית: אביעד שטיר

דחק, סדרת דרש, תשפ"ו
92 עמ'



אחת מהנוהג ונעשה שמינית של צדק עם סדרת 'דרש'. ובכן, מתברר כי ברק, בעל 'מחשבות על המהפכה בצרפת', פרסם עשרות שנים קודם לכן, ב־1757, ספר רב השפעה ופורץ דרך בתחום האסתטיקה, 'חקירה פילוסופית בדבר מקור רעיונותינו על הנשגב והיפה'. מבחר מתוכו מונח בספרון העברי שלפנינו.

אם מצפים אנו למה שמכונה שמרנות מחשבתית, לדבקות מתרפקת על כתיבי קדמונים, הפתעה תחכה לנו: אומנם הוקרה רבה יש בספר הזה ליצירות האומנות והספרות הגדולות של העבר, אך זהו ספר מהפכני לזמנו הממקם בזירה חדשה לגמרי את מושגי הטעם ואת רעיון הנשגב. הוא מוליך אותם מעולם האידאות והמהויות, מן הזיהוי הקלאסי של היפה עם הטוב ומתפיסת הנשגב (sublime) כיופי רוחני המעורר אקסטזה – אל עבר ההיפעלות של הנמען, חושיו, גופו ואפילו יחסיו הנסתרים עם הכאב והמוות, בהטרמה מפתיעה לחשיבה של פרויד.

מה בין היפה לנשגב, על פי ברק? במקצת, מה שבין ארוס לתנטוס אצל פרויד. היפה נקשר בחברתי, במוסכם, ובכך הוא דומה לאהבה; ואילו הנשגב מקורו בצורך היחידני של הפרט בשימור עצמי. הוא נחוה בהרעשת הנפש והגוף לנוכח עוצמה, אימה, וסכנה, בפחד מפני הכאב והמוות. אומנות נשגבת מביאה את הנפש למעין התעמלות לקראת עימות עם האימה הזאת. זהו מפגש עם אחד

סדרת 'דרש': כתיבי מופת בפואטיקה ואסתטיקה, וספרי הוצאת 'דחק' בכלל, כולם מפעלותיו של העורך והמו"ל והמשורר יהודה ויזן, מקופחים כאן בדרך כלל מחמת המעורבות של שניים מחברי המערכת שלנו בתרגום כמה מהם. מתוך כך יוצאים מקופחים גם קוראי השילוח המבקשים לעקוב, ולו על דרך הדגימה, אחר הנעשה בקריית ספר העברית. הרי לא במקרה מעורבים חברי יובל ואני במפעלי דחק, ובכללם גם כתב העת הנושא שם זה – אלא על שום חשיבותם ועל שום סדר היום שהם מציבים, המצדיע למורשת התרבותית העולמית והיהודית, פועל להדירה ולשמרה ולהקנות לה במידת הצורך לבוש עברי, ומסרב להיסחף אחר רדיקליזמים אופנתיים. שמרנותו של דחק בשדה התרבות והרוח היא אחות לשמרנות הפוליטית של השילוח.

אך הנה באה הזדמנות שהשתיים מצטרפות יחדיו, בספרון אחד ובדמות אחת. ספר מאת אדמונד ברק, מייסד השמרנות הפוליטית המודרנית, המופיע בתרגום עברי, הוא אירוע נדיר בשדה הספרותי השמרני בישראל. נחרוג נא אם כן פעם

פוליטיקה / ספרים ז-ח

על העיר האידיאלית
והחינוך בה

אריסטו

מיוונית, מבוא והערות: עמית ברץ

מאגנס, 2026 | 132 עמ'



לא בכל יום רואה אור תרגום חדש של גדול הפילוסופים העתיקים, אריסטו, וכשהדבר מתרחש ראוי לחגוג זאת. כך הוא עתה, משתורגמו לעברית ספרים ז ו-ח מתוך יצירת המופת פוליטיקה, העוסקים בעיר האידיאלית ובחינוך בה. עמית ברץ, המתרגם, תרם בכך תרומה חשובה להשכלתו של הציבור הישראלי. שימוש פדגוגי רב עוד ייעשה בספר דק זה.

השיבה לאריסטו ולעקרונותיו הפדגוגיים נצרכת בימינו במיוחד – אף כי האדם המודרני מוצא עצמו פעיל במציאות כלכלית, חברתית ופוליטית שונה בתכלית מזו שידע אריסטו, ואולי דווקא בגלל השוני הזה. בכלכלה אנחנו חיים בסדר קפיטליסטי גלובלי; חברתנו היא חברת המונים פלורליסטית; ארגוננו המדיני הוא מסגרת של מדינת לאום בעלת מבנה בירוקרטי אדיר ממדים. אך במובנים רבים טבעו של האדם קבוע, ותובנותיו של אריסטו על החיים הטובים, פיתוח האופי, המידות הטובות והחינוך המצויין, גם אם אינן תקפות במלואן, הן לבטח מאתגרות. כמו החברה בימי אריסטו גם חברתנו מתמודדת עם השאלות כיצד להקנות הרגלים נכונים לצעיריה ולכוונם אל החיים הטובים המאפשרים שגשוג, וכיצד לארגן את חיי העיר באורח שייטיב עם הפרט ועם

משישים במיתה, עם עידון עקיף למה שעשוי היה להיות כאב, עם אינסוף מאיים או מראה קודר המחולל דווקא "חלחלה מענגת".

הדברים מוסברים כמובן, ועדיין מתקשים להתיישב על הדעת ועל ההרגל. אכן יודעים אנו כי הנשגב עשוי להיות "הנורא", ה"טרקנדי", ועדיין אנו מבינים אותו יותר כמעין מדרגה שמעל ליופי אסתטי גרידא, מדרגה רוחנית שאולי אף יוצרת אשליה של נתק מהחוששים ומעבר לעולם מופשט. אך ההסתכלות החלופית של ברק על הנשגב מסבירה לנו באחת את יצר ההרפקנות שלנו, את נהייתם של רבים אחר ז'אנר האימה, את האובססיה של האומנות עם המוות, ואפילו, כפי שברק בעצם כותב, אך בפועל כפי שלא העלה על דעתו, את כיעורה הכמעט עקרוני של האמנות המודרניסטית והפוסט-מודרנית בחלקים גדולים ממנה.

בכך מתגלה ברק השמרן, הטרנס-שמרן אפילו, כחלוץ תאורטי של הרומנטיקה ושל תנועות מודרניות ממש. איך מתחברים הדברים לשמרנות? בהסתכלות הריאליסטית, האנטי-נאורה, על טבע האדם. המפלצות מנצחות את התבונה, היצרים מושכים אל החושך, והמוסכמה החברתית עדינת השיפוט, המתבטאת ביופי, אין כוחה יפה בדל"ת אמות פנימיות של הפרט, שם גובר הנשגב האיום.

צ"א

זהו תרגום מוצלח של ספר חשוב אך על דבר אחד יש להצטער – אותה ערבוביה מוזרה של תרגומי אריסטו המותירה את הקורא הישראלי נבוך. ספרים א' עד ג של 'הפוליטיקה' תורגמו על ידי הוצאת רסלינג. כעת לפנינו תרגום של ספרים ז'-ח בהוצאת מאגנס. ומה על ספרים ה-ו? אלה עדיין מחכים למתרגם נוסף. איך ציין ברץ במבוא? "חסרונם של תרגומים לעברית לרבים מחיבורי המופת של אריסטו, ובכללם 'הפוליטיקה', הוא אחד החסרונות הגדולים בתרבותנו". אכן כך. אך נאמר תודה על מה שיש. קראו נא באריסטו!

ש"ב

על כעס

לוקיוס אנאוס סנקה

מיוונית: דבורה גילולה

מאגנס, 2026 | 187 עמ'



איروפה היא במידה רבה יבשת פוסט-נוצרית, עוד יותר מכך בדור הצעיר שלה, אך ריק רוחני דינו להתמלא. צעירים רבים מגלים עניין באידאולוגיות רדיקליות המתיימרות להעניק לחייהם משמעות בעידן של מטריאליזם מואץ. בעבר משך המרקסיזם את הצעירים האידאליסטים שפרשו מהכנסייה. יורשיהם כיום, במקום להסתער על בתי החרושת, מתמסרים למאבק בשינוי האקלים או למאבק הלהט"בי. נכון שאת האקטיביזם משמאל מאתגרת כיום התעוררות ימנית מסוימת; אם לא אל הדתות המסורתיות, לפחות להבנת החשיבות שבמסגרות לאומיות

הכלל. "תפקיד המחוקק הטוב", מזכיר לנו אריסטו, "לעייין בשאלה כיצד יוכלו עיר, אומת בני אדם, או כל צורה אחרת של שותפות, לקיים חיים טובים ולהשיג את האושר האפשרי עבורם" (עמ' 23-24).

ראוי לקרוא בן זמננו להניח לאריסטו להציב בפניו קושיות על חייו ועל חיי החברה. שאלה טובה שאנחנו יכולים לשאול את עצמנו כקהילה פוליטית היא האם ניתן להעניק לציונות פרשנות אריסטוטלית. "העיר", מציין אריסטו, "היא שותפות ממין מסוים בין אנשים דומים למען החיים הטובים ביותר הניתנים להשגה" (עמ' 42). הציונות המדינית גם היא "שותפות ממין מסוים", והיא מכוונת לא לחיים הטובים ביותר סתם אלא לחיים הטובים ביותר שיכולים להשיג יהודים חופשיים בארצם. זוהי רק דוגמה ליכולתו של אריסטו להעשיר את הבנתנו על עצמנו.

אריסטו, חשוב להדגיש, יאתגר במיוחד את המחזיקים בתפיסות ליברליות קלאסיות, כגון כותב ביקורת זו. למי שמבכרים כי המדינה לא תשלח ידיה בחינוך, קביעתו של אריסטו שהחינוך הוא חובתו העליונה של המחוקק והמושא הראשי של דאגתו, כמו גם התנגדותו לחינוך פרטי והערכתו למודל החינוך הספרטני, רחוקות מלהיות מובנות מאליהן. אין עוררין על חשיבותו של החינוך לטיפול האדם והאזרח ועל מרכזיותו לחוסן הלאומי; אכן, ללא חינוך לאזרחות לא מקבלים אזרחים כשם שללא חינוך למידות טובות ספק אם נקבל אנשים טובים. אך לא בטוח שאריסטו מעניק לנו פתרון טוב לגבי הדרך שבה המחוקק יכול לתרום לכך ביעילות. בנקל יכול הקורא להסיק את המסקנות הלא נכונות מהמתכון החינוכי של אריסטו.

הטובות והשגשוג האנושי. כיצד עלינו לחיות? איזה אופי נכון לטפח? כיצד ראוי להגיב לעוני, לפגעי הגוף, לנזקי הגורל, לעובדת המוות? התובנות הסטואיות מדריכות אותנו במה שנכון לכוונת "החיים הטובים". וזאת בלי לדרוש מאיתנו מחויבויות תאולוגיות או אידאולוגיות מרחיקות לכת. בולט גם, בעידן של טשטוש הבחנות מגדריות והחלפת התביעה לחובות בדרישה לזכויות, המודל הגברי שמציעה הסטואיות: מודל של תביעה להצטיינות ושל חוסן פנימי. איזו פסיכולוגיה מודרנית יכולה לצייד גברים צעירים בחוסן הנפשי שמעניקים הוגי הסטואה?

חוכמה, צדק, אומץ ויישוב הדעת הן ארבע המידות הטובות הסטואיות שעל האדם לטפח ולשכלל במשך חייו. בהן ימצא את אושרו האמיתי. כבוד, מעמד, עושר, הנאה – כל אלה הם לכל היותר כלים שאפשר לרתום לטיפוח המידות הטובות. האדם הסטואי תר אחר אלו, סולד מהיפוכיהן, וחותר לשליטה עצמית מלאה. האדם החופשי אינו זה הנותן דרור לתשוקותיו וגחמותיו, כפי שמעודד אותנו הליברליזם המודרני. המושל בעצמו, המציית לתבונתו בלבד, הוא לבדו חופשי.

השליטה העצמית חשובה במיוחד לנוכח הרגש העז, המתועב ואף המטורף שבאמתחתנו, הלוא הוא הכעס. 'על כעס', חיבורו של הפילוסוף הסטואי לוקיוס אניוס סנקה, שתורגם ביד האומן של פרופ' דבורה גילולה, הוא מהיצירות הסטואיות המרשימות והמעמיקות ביותר ששרדו, ותרגומו זה הוא תרומה חשובה למדף הסטואי בשפה העברית. המבוא תמציתי אך עשיר; הקריאה זורמת; בחירת הנספחים

מתפקדות. את מידת ההצלחה של מאמצים אלה מוקדם להעריך.

אטיאט צומחת חלופה נוספת: תחייה של אסכולה פילוסופית מהתקופה ההלניסטית. אנחנו נמצאים בעיצומו של רנסנס סטואי, לא פחות. באירופה ובאמריקה הופיעו מאות ספרים שכל עניינם הנגשה מחודשת לכתבי הפילוסופים הסטואיים העתיקים. תרגומים חדשים מופיעים, אתרים קמים, הרשתות החברתיות מתאכלסות בדפים פופולריים שעניינם חוכמה סטואית, ולהסכתים בעניין יש מאות אלפי מאזינים. עוד ועוד צעירים מגלים בחיבורים של פילוסופים מהעת העתיקה משהו שאינם יכולים לקבל בתאוריות ופילוסופיות מודרניות.

מה יש לסטואים להציע לגבר צעיר שחי בחברת שפע קפיטליסטית מודרנית ודמוקרטית במאה ה-21? לבטח לא תובנות על עולם הטבע. אותן מספק לנו כיום המדע המודרני. תובנות כלכליות? כשאר הפילוסופים היוונים והרומים, הסטואים לא גילו עניין מיוחד בניתוחים כלכליים. הם לא ראו בעין יפה בקשת עושר חומרי, מסחר היה לדידם משלח יד נחות, ואת פעולתה של כלכלת שוק מודרנית ודאי לא הבינו. תובנות דמוקרטיות? גם כאן תרומתם דלה למדי. אין אף חיבור סטואי בשדה המחשבה המדינית הדומה בעומקו ופירוטו לדיאלוגים של אפלטון בנושא או ל'פוליטיקה' של אריסטו. הסטואים המאוחרים כתבו בתקופת הקיסרות הרומית (אחד מהם, מרקוס אורליוס, אף היה קיסר בעצמו!). מקום לפילוסופיה פוליטית חתרנית לא היה להם.

הסטואיקנים מעניקים לנו דבר חשוב אולי יותר מכל אלה: עיון מושכל בדבר היקר ביותר שיש לכל אחד מאיתנו – המידות

הסטואיות היא מסע של חיפוש אחר חוכמה, בעוד ההמון נמשך אחר ההנאה והתענוג. ההתנתקות מדעת הרוב היא מהלך קשה ומכאיב אך הסטואים דורשים בדיוק את זאת: בחינה עצמית מדוקדקת והתנערות מכל מה שעלול להסיט את פועלו של האדם מטיפוח מידותיו.

סנקה קורא לנו להתכונן ליום שבו נאבד הכול. כל הטוב שזימן לנו הגורל (רכוש, חברים, מעמד) הוא הפכפך ובני-חלוף. לכן הסטואים קוראים לנו לקשור את אושרנו בדבר היחיד שנמצא בשליטתנו המלאה: מידותינו הטובות. במובן זה הם מציבים בפנינו אידיאל נוקשה, לא אנושי ממש, זר בתכלית לאתוס הקפיטליסטי המודרני המבוסס על צרכנות כאמצעי לשיפור מצבנו. החכם הסטואי, הנהנה משלווה מלאה, אדיש לגמרי לתהפוכות הגורל. הסטואי האמיתי כמו נולד לזמנים קשים.

שלישית ואחרונה, על מידות טובות קל לדבר אך קשה הרבה יותר לממשן ולסגלן לטבע שני. טיפוח הנפש הוא הדבר החשוב ביותר בעיני החכם הסטואי. "למה יכול להשתוקק אדם אשר לו כל המידות הטובות?" שואל רטורית סנקה (מכתבים אל לוקיליוס ב', עמ' 101). המידות הטובות הן הטוב היחידי הוודאי והשלם בעצמו, אך השגתן היא מסע מפרך שאצל רוב האנשים לעולם אינו נגמר.

הפילוסופיה הסטואית אינה מספיקה לבדה לאדם המודרני, אך היא מספקת לו השלמה הכרחית לאתגרי הזמן. טוב יעשה הקורא העברי אם יצלול לכתביה. לסנקה עדיין יש מה ללמד אותנו.

ש"ב

מצוינת; הפירושים מאירי עיניים. החיבור מצטרף לתרגומים עדכניים קודמים לסנקה, בראשם שני כרכי 'מכתבים אל לוקיליוס', ולצידם 'על החיים המאושרים' ו'על שלווה הנפש'. לקורא העברי זמינים גם תרגומים מוצלחים של אפיקטטוס, מרקוס אורליוס וסנקה – הדמויות המרכזיות בפיתוח המחשבה הסטואית בתקופה הרומית.

מעניין כי באורח מקרי, בגיליון החדש (יט) של כתב העת 'דחק' מופיע תרגום עברי בן למעלה משלוש-מאות שנה לקטעים נרחבים מיצירה זו. המתרגם הוא ר' יהודה בריאל, מחכמי יהדות איטליה, פוסק ופרשן מקרא ומשורר וגם מתרגם החלוצי לעברית של חיבורים קלאסיים בהיקף עצום, בתוכם שבעים איגרות של סנקה ומבחר זה הקרוי 'על הנחמה'. מליצתו המקראית מענגת ממש.

יותר מכתבי פילוסופים אחרים, הגותו של סנקה קורצת לקורא המודרני בגלל רהיטותה וצורתה הספרותית. צורת המכתבים והמסות הקצרות מרתיעה פחות מדיאלוגים או יצירות ארוכות, ונדרשת לחתור אל המהות בצורה ברורה ונגישה. סנקה תובע מהקורא לבחון את עצמו כל העת. להיות אדון אמיתי לגורלו. לעמול על שיפור מידותיו. לשלוט ברגשותיו. לא להיכנע לקולו הקורץ של התענוג. לחתור אל שלווה הנפש. לעמוד איתן לנוכח מהמורות בדרך. המסע הסטואי מאתגר וקשה. נמחיש זאת באבחנות אחדות של סנקה מכלל הגותו.

סנקה קורא לנו להתרחק מההמון. כפי שהוא מציין בפרק הראשון ב'על החיים המאושרים': "נמצא מרפא רק אם ננתק עצמנו מן ההמון. ואכן, בניגוד מוחלט להיגיון, ההמון ניצב ומגן על איולתו".

אגרופים מונפים בזעם

1968: השנה ששינתה את העולם ואותנו
שוקי בלס



הוצאה עצמית, 2026 | 366 עמ'

שנת 1968 היא מושג. כזאת היא מזוהה בעיקר עם פרעות הסטודנטים בפריז, ובהרחבה עם מהפכת הנעורים ברוח השמאל הרדיקלי. מכאן, בהרחבה נוספת, גם עם תפוצת תרבות־הנגד בארה"ב, ועימה עם גבורי־דה של ההתנגדות למלחמה בווייטנאם. יהיו שישלימו את התמונה עם הריאקציה במדיניות ברית המועצות, שסמלה, ב־1968, הוא הפלישה הסובייטית לפראג למיגור ניצני הליברליזם בשלטון הקומוניסטי שם.

אבל אלה הם רק אותות־המותג הבולטים. בני הזמן ההוא חוו את השנה כשיאה של תקופה עתירת אירועים ושינויים, ובפרט אירועי אלימות פוליטית – ומבט לאחור, המתברך בפרספקטיבה שהקנו העשורים שחלפו מאז, יאמר יותר מכך. הוא יראה כי זו הייתה השנה שבה התעצב עולם המושגים התקף בעולם עד היום; השנה שבה, באמצעות לא מעט אלימות, טרור ועזות־מצח, התגבש השמאל במתכונותיו החדשות ויצק את העולם בצלמו ובדמותו.

זה כולל את התקשחות המשטרים הקומוניסטיים במזרח אירופה ובסין, את השתלטות האנטי־חברתיות על התרבות הפופולרית, את השתלטות השנאה העצמית על התרבות הגבוהה והאקדמיה, את הטרור הבין־לאומי ובראשו הטרור הפלסטיני, את שיח הזהויות והפמיניזם

הרדיקלי, את אופנת שלילתה של ישראל – וגם שינויים לטובה, כגון המאבק באפליית השחורים בארה"ב – שכבר אז נטמן בהם גם זרע השחתתם.

כל אלה ועוד מתכנסים בספרו של ההיסטוריון שוקי בלס. גיבורתו היא השנה ההיא, והעלילה יותר ממה שהיא נרטיבית היא רוחבית: מבט מקיף, יבשת אחר יבשת, ארץ אחר ארץ, תהליך אחר תהליך, בפקעת הגדולה שהיא המציאות בתקופה ההיא. פקעת חוטים סבוכה שבלס מוצא בה שמץ של היגיון מארגן.

את ההיגיון הזה הוא פורס במבוא מוצלח, וגם בפסקאות רבות של סיכום שהוא מפזר בספר, להקנות קצת היגיון בשיגעון. אך בעיקר הוא משאיר לקורא להתרשם מן הריבוי ומן המגמה. היקפו התיעודי של הספר אנציקלופדי כמעט. לעיתים זה מתבטא גם בצורת ההגשה. זה לטובה וגם פחות לטובה. העובדתיות היא נר לרגלי המחבר, וגם הנכונות לתת לקורא להסיק מסקנות. מכאן גם מנגנון מוקפד של מראי־מקום ושל מפתח. מכאן גם ריבוי פרטים, סיפורים ודברי רקע על אורחים לרגע. כ־300 עמודי הטקסט הרץ הגדולים של הספר כוללים בעצם לפחות 400 עמודים של ספר בעימוד רגיל.

קשה מאוד לארגן חומר של עולם תקופתי ומלואו, וניכר המאמץ המחשבתי שנעשה כאן כדי לעמוד בכך. אך טכניקת השזירה מתגלה לעיתים כמגושמת במידה היוצרת בלבול; יש למשל נטייה להקדים את המאוחר, ובמיוחד, בטכניקת קישור עקבית, אך מופעלת בצורה אוטומטית ושגויה, לתאר בקצרה את הנושא הבא בצורה הנחוית כסיכום של הקודם דווקא. כך

מה זה שוויון

ולמה חשוב שניאבן

עליו

תומא פיקטי ומייקל סנדל

מאנגלית: תומר בן-אהרון

אובק, 2026 | 112 עמ'



זה ספר מוזר. למעשה, קשה לכנותו ספר. מדובר בספרון דק שכולו גרסה ערוכה של שיחה בין הכלכלן הצרפתי תומא פיקטי לפילוסוף האמריקני מייקל סנדל, המנסה לגעת בשורה של סוגיות המתכתבות זו עם זו – מפגעי הגלובליזציה ועליית הפופוליזם עד לשאלות של מיסוי, הגירה ועתיד השמאל.

לפורמט זה של דו-שיח יתרון ברור אך גם מגרעות של ממש. קל לגמוע את הספרון בישיבה אחת, וזה יתרון – אך הדברים נותרים על פני השטח בלבד. לא רק שהפורמט מקשה על פיתוח מקיף של רעיונות, לפעמים כל שהקורא נותר איתו הוא קביעות נחרצות. נוסף כי השיחה דומה יותר לראיון, שבו סנדל הוא המראיין ופיקטי המרואיין. אנחנו זוכים בעיקר לתובנות של פיקטי אף שסנדל הוא בעיני ההוגה הרציני מבין השניים.

הצמד, כפי שמעידה הכותרת, רואה באי-שוויון הכלכלי רעה חולה, ואין הדבר מפתיע. בגיליון 35 הצגתי ביקורת מפורטת על התזה של פיקטי. כאן אוסיף על הדברים באמצעות התייחסות לנקודות מספר העולות בספרון.

הראשונה בהן היא החתירה של הצמד ל"דקומודיפיקציה – נטרול ההסחרה – של הכלכלה ושל החיים החברתיים".

נוצרת דיסאוריינטציה. פסקאות (וכך גם סעיפים, ופרקים) נגמרות תדיר במשפט הנראה סתום, עד שמתברר באיחור שהוא טיזר לפסקה הבאה בכלל. זהו היבט טכני לא הכרחי כלל של הקושי האמיתי ליצור ממכלול אירועים עצמאיים סיפור קריא בלי ליפול לפשטנות.

במובנים אחרים, בלס משתדל ואף מצליח להפיח חיים וקריאות במכלול ההיסטורי, הצבעוני כשלעצמו אך דורש קשב עצום לפרטים. ישנם כאמור הסיכומונים, וישנן כותרות-עזר רבות, ויש גם הומור ואירוניה. כך למשל לגבי 'הספרון האדום' של מאו, שנכפה על מאות מיליוני סינים אך הופץ בסוף שנות השישים בתאונות גם בקרב שוחרי אופנה אידאולוגית במערב. בספרון נכתב כי "עדיף שחצי מהעם ימות כדי שהחצי השני יוכל לאכול את חלקו", ומאו, מזכיר בלס, יישם את המשפטים הללו ב"קפיצה הגדולה קדימה" שהביאה למותם של כ-45 מיליון בני אדם, כלומר "המהלך הסתיים בהצלחה חלקית – פחות מחצי העם מת".

לצד זאת רבים הסיפורים האישיים, ורבים גם הפרטים המחדשים, מאירי העיניים. כך למשל ב-1968 השתלטת פת"ח על אש"ף והאמנה הפלסטינית אושרה מחדש – הפעם, לראשונה, כמה אירוני, כללה התביעה הפלסטינית גם את יהודה ושומרון (שכן היו סוף סוף בידי ישראל) ולא רק את שטחי ישראל שבתוך הקו הירוק. הספר, לסיכום, מתממן באורח מוצלח חלקית בין האנציקלופדי לנרטיבי; ועם טיפה מאמץ ונכונות להתרגל, אך גם בהרבה הנאה, משתלם לקרוא בו על העבר ולהבין לפתע את ההווה.

צ"א

לפוליטיקאים אופק אירועים קצר ומערך תמריצים הדוחק בהם להיטיב עם מקורבים. לבירוקרטיות ציבוריות אין משוב אמין להצלחה והן פטורות מלחצים תחרותיים. השוק הפוליטי עמוס כשלים וחסמים שבהשוואה אליהם השוק הכלכלי נראה הסדר מצוין.

האמת היא שהסחרה של חלקים הולכים וגדלים בחיים האנושיים היא לא צעד רגרסיבי אלא צעד מתקדם. שליטה פוליטית על הקצאה כלכלית היא הטריק הכי עבש בספר. זוהי ההיסטוריה של האנושות – כפשוטו. פוליטיקאים תמיד רצו לשלוט בחלוקת המשאבים, תמיד חשבו שיוכלו להתעלות על כוחות השוק ותמיד עשו בחלוקה שימוש לא מיטבי. ההצעה של פיקטי וסנדל היא סחורה ישנה בעטיפה חדשה.

נקודה שנייה תפתיע את הקורא הישראלי: מתקפה של סנדל ופיקטי על עקרון המריטוקרטיה. למריטוקרטיה, מסתבר, יש "צד אפל". היא "שוחקת את טובת הכלל". איך היא עושה זאת? על ידי כך שהיא מעודדת את המצליחים "לראות בהצלחה שלהם הישג פרטי בלבד" (עמ' 48). ואולם עושר, טוען סנדל, נוצר בהכרח באופן קולקטיבי ואין לראות בו הישג פרטי (עמ' 73). הצלחה פרטית היא בסופו של דבר תוצאה של השקעה ציבורית נרחבת.

הטעון הזה הוא כבר בגדר נפנוף ידיים לא רציני. מכך שלרשותנו עומדת תשתית ציבורית מסוימת לא נובע שהצלחה פרטית היא הישג שלה. מצליחים ומצליחים-פחות נהנים מכבישים, בתי חולים, חינוך

בפשטות, השניים רוצים להוציא מידי כוחות השוק ומניע הרווח את הטובין האנושיים הבסיסיים ביותר, מהשכלה ודיור עד לבריאות והשפעה פוליטית. הגישה לכל אלה צריכה להיות אישוקית ושוויונית. כסף נוסף יכול לזכות את פלוני ביאכטה נוספת אך לא בדיור משופר או השכלה גבוהה יוצאת דופן.

מה מציעים לנו המחברים במקום אותה הסחרה מגונה? התשובה היא "דיון פוליטי דמוקרטי". לא הצרכנים יקבעו את שכרם של מורים. פרלמנטים ואיגודי עובדים יעשו זאת. את התניוקה של כיכר השוק יחליף תניוקה במסדרונות הכנסת, הקונגרס והאספה הלאומית בפרו. לפי סנדל, כוח המשיכה של שווקים טמון בכך שהם חוסכים מאיתנו "את ההתמודדות עם דיונים קשים, מורכבים ומעוררי מחלוקת בנוגע לאופן ההערכה של טובין ושל תרומות שלנו מסוגים שונים לכלכלה ולטובת הכלל" (עמ' 40). לכך הגיב פיקטי: "אני מסכים איתך. אני חושב שבשורה התחתונה מדובר בפחד מדמוקרטיה. בפחד מדיון דמוקרטי" (עמ' 41).

ואולם באיזה אופן השוק הפוליטי הדמוקרטי טוב יותר, יעיל יותר והוגן יותר מהשוק הכלכלי? הפורום הפוליטי אינו דומה לסמינר אקדמי בפילוסופיה של המוסר. בשוק הפוליטי הממשי, מי שיכריעו על חלוקת הטובין לא יהיו פיקטי וסנדל אלא אנשים כוחניים שמצליחים לעלות בסולם המשרות. בעולם הממשי, בוחרים אינם מיועדים ובצדק. הפוליטיקה רחוקה ומורכבת וההשפעה של האזרח הבודד דלה; קבוצות לחץ מאורגנות משפיעות בצורה לא פרופורציונלית;

8? מאין יודע פיקטי מה צריך להיות מנעד השכר במשק? מדוע עלינו להתייחס לדעה שרירותית כלשהי בשאלה כמה אנשים אחרים צריכים להרוויח כרצינית יותר ממנגנון השוק המגלם הסכמה חופשית בין יחידים בסביבה תחרותית? אומללה – כי היא תפגע בהקצאת בעלי כישורים ומיומנויות לאפיקים שונים. הנקודה המרכזית שחשוב להבין כאן היא שאנשים מוכשרים לא רוצים לקבל שכר נמוך. ככלל, הם רוצים למַרְב את כושר ההשתכרות שלהם. בעולם גלובלי ונייד, מקום שיכפה עליהם משכורות נמוכות יחסית יאבד אותם לטובת מעסיקים אחרים במקומות אחרים.

שתי הערות קצרות לסיום. ראשית, מאלף להיווכח שהמחברים לא מגלים שום עניין לא ביזמות ולא בצמיחה כלכלית, אף שצמיחה כלכלית היא הכוח המיטיב ביותר עם העניים לאורך זמן, הרבה יותר מכל תוכנית לחלוקה מחדש של טובין והכנסות. שנית, מאלף לא פחות להיחשף לחד-ממדיות שבמחשבה של פיקטי. בעולמו של הכלכלן הצרפתי אין מקום לא לזהות משמעותית ולא לשינויים תרבותיים ולאומיים. הכול מתחיל ונגמר בכסף ובחלוקת כסף. הפופוליוז מתחילתו ועד סופו הוא תופעה כלכלית. יש משהו אירוני בכך שמי שעשה קריירה מביקורת תפיסת ההומו־אקונומיקוס מגלם בעצמו גרסה סוציאליסטית זהה שלו.

ש"ב

ציבורי והגנה לאומית; פשוט אין בכך כדי להסביר שום דבר. העובדה הבסיסית הזו מובנת לכולנו כשאנחנו בוחנים פערים בהצלחה והשתכרות של שחקני כדורסל, למשל. הטענה שלפיה מייקל ג'ורדן חב את הצלחתו להשקעה הציבורית באמריקה היא פשוט בדיחה.

הטענה כאילו מריטוקרטיה שוחקת את טובת הכלל מזורה במיוחד. כיצד שוחקים את טובת הציבור יזמים המעמידים לטובתו שירותים, סחורות ומשרות המשפרים את חייו? יותר מזה, האם יכול להיות משהו גרוע יותר מהלאמה של הצלחה פרטית? ומהי בעצם החלופה לאתוס המריטוקרטי? לאיזה אפיק ינותב הדחף היזמי המאפיין חברות חופשיות? לסנדל ופיקטי הפתרונים.

נקודה אחרונה שנציין כאן היא הרצון של המחברים, כדרך להגדיל את הסולידריות ולהגן על הכבוד האנושי, להטיל פיקוח מחמיר על פערי שכר. כך פיקטי: "אם אנחנו מייחסים ערך לכבוד האנושי ורוצים להפיץ אותו עוד יותר בחברה, נראה לי שחייבים לכווץ מאוד את סולם השכר ואת סולם ההכנסות. אני לא חושב שצריך להגיע לשוויון מוחלט... יחס של אחד לחמישה יספיק לדעתי" (עמ' 69). זאת לצד הגדלה ניכרת של שיעור המס הפרוגרסיבי על הכנסה – עד לרמות של 80 ו־90 אחוז. שיעורי הכנסה גבוהים מאוד אינם שונים בעיני פיקטי מזיהום. את שניהם צריך למסות בכבדות.

ובכן, פיקוח מרכזי על השכר הוא הצעה מזורה ואומללה. מזורה – כי למה, בעצם, יחס של 1 ל־5 ולא יחס של 1 ל־6 או 7 או

ישראל לבדה

ברנאר-אנרי לוי

מצרפתית: הוד יהודה הלוי

ברדוגו

פרדס, 2026 | 137 עמ'



אינן מסיקות מהם דבר" (עמ' 22). אנו הדמוקרטים – מסביר לוי – הליברלים, בני עידן הקפיטליזם הגלובלי, בעלי תפיסת המוסר הרלטיביסטית שרוע כפשוטו אינו קיים בה, לא היינו מסוגלים לצפות או להתכונן מראש לאירוע כזה. וכשהאירוע הגיע, הוא "ניפץ את כל הדרכים שבהן התחמקנו והכלנו, את כל תחבולות הרוח, ואת כל הרטוריקה הקונספירטיבית שהפעלנו במשך עשרים, חמישים, שמונים שנה, ואולי אף יותר. הרוע היה שם... דהר על חלקת האדמה שהשטן ייעד לו. הרוע חזר, בקולי קולות... הרוע הרדיקלי" (עמ' 36-38). תזכורת שנייה.

לוי מייחס משמעות היסטורית ציוויליזציונית לחזרה זו של הרוע אל התודעה האנושית, להשפעה שתהיה לו על הכוחות שיראו בו מודל לחיקוי. אבל לוי מוטרד גם מהמהירות שבה העולם – שלכמה רגעים, מייד אחרי ההתפרצות, הביט ברוע והכיר בו – חזר לסורו והחליף את האמת הפשוטה של האירועים בנרטיב פתלתל, קונספירטיבי ואנטישמי. שאר המסה מוקדש, אפוא, לכתב הגנה על המוסר הישראלי ועל היותה של ישראל – ישראל הבדודה, ומכאן כותרת הספר – חוד החנית של כוחות הטוב בקרב פשוט ונורא עם הרוע. תזכורת שלישית.

אין צורך להרחיב על הסגוריה של לוי. טענותיו מוכרות לישראלים. ראוי עם זאת לציין את ביטחונו בטענותיו ואת הבזו שהוא רוחש לטענות הנגד. לוי אינו בדיוק מתדיין עם טיעונים דוגמת "ישראל היא מיזם קולוניאלי" או "ישראל מבצעת רצח עם". הוא פשוט פוסל אותם לאור

ספרו של הפילוסוף ברנאר-אנרי לוי הוא מסה קולחת שנכתבה כאילו בהנף אחד (ויכולה גם להיקרא בהנף אחד). הוא משרת כשורות תזכורות לדברים שזכרם קהה, מפאת הזמן או מפאת צניעותנו המוסרית או מפאת רצוננו להמשיך הלאה.

לוי הגיע לישראל כבר ב־8 באוקטובר, והמסה נפתחת עם נחיתתו. הוא מתאר את הסירנות בנתב"ג, את תל-אביב וירושלים שנעשו ערי רפאים, את שדרות שרחובותיה ריקים מאדם אך מנוקדים בגופות, ואת הקיבוצים השרופים. לוי מתאר את המראות, הריחות, העדויות של הניצולים ושל כוחות ההצלה, ושל צוותי זק"א שעבודתם רק החלה. תזכורת ראשונה.

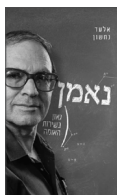
המשך המסה הוא בעיקרו פרשנות הנובעת מתוך התיאור הראשוני. ראשית ניגש לוי לשאלת ההפתעה של 7 באוקטובר, הפרדוקס הגדול – כיצד ייתכן שהמתקפה הייתה צפויה כל כך מרגע שקרתה, אך נמצאה מעל לכל דמיון קודם לכן, חרף העובדה שחמאס תרגל אותה והתכונן אליה מול עיניו הפקוחות של צה"ל? לוי מבטל את תאוריות הקשר השונות וגורס כי "האמת היא פשוטה ובה בעת נוראית יותר: מדובר בכשל הנצחי של דמוקרטיות בשעה שהן ניצבות מול הבלתי נתפס של הברבריות: הן יודעות ולא מאמינות; הנתונים בידיהן אבל הן

נאמן

גאון בשירות האומה

אלעד נחשון

סלע מאיר, 2026 | 327 עמ'



"נאמן", הכותרת, כבר אומרת הרבה. האיש יובל נאמן, ונאמנותו למצפון, לאומה, לאמת המדעית, לטוב. כותרת המשנה, "גאון בשירות האומה", כומסת בשלוש מילים את העניין. אדם בעל יכולות שכליות פנומנליות שרתם אותן למעננו.

ובעוד טיפת פירוט, פיזיקאי שלאחר חודשי לימוד ספורים פרסם מאמר מכונן ראשון בתורת החלקיקים, ושעל התגלית המתוארת בו קיבל פרס נובל לא הוא אלא מי שגילה אותה במקביל אליו. איש צבא בעל מוח אנליטי ויצירתי גם יחד שהגה טקטיקות מפתיעות ומנצחות, והצעיד את ישראל בזכות רוחק הראות והיוזמה שלו אל ההחזקה בגרעין ובצוללות ואל דוקטרינת העברת הלחימה לשטח האויב. גאון במובן של פעם, גאון גאון, כזה שיש יחידים כמוהו בדור, איש שמשמעם אם הוא עושה פחות מארבעה דברים ביחד. גאון שהצליח לדחוס את תשוקתו למדע התאורטי בקפסולות פנאי זעירות כדי להעמיד את כישוריו לאורך שנים לרשות האומה: לרשות ההגנה וצה"ל, לאגפי התכנון והמודיעין שהנהיג בפועל; ואז לתפקידים אקדמיים, כגון נשיא אוניברסיטת תל-אביב, והתנדבותיים, כגון הפעלת רשת עולמית לעזרה למדענים יהודים מאחורי מסך הברזל; ולבסוף, כנראה זכור מכול, לשירות המדינה וחזונה באמצעים פוליטיים. נאמן, שהרחיק ראות בענייני ביטחון ובענייני אנרגיה, היה מנהיגה

עובדות היסטוריות וקביעות של שכל ישר, ולבסוף מציג את המסקנה הנגדית, החד-משמעית בעיניו: "ישראל היא פרי של מלחמת שחרור... לידתה אינה רגע בתולדות האימפריות, אלא בפירוקן... הציונות היא אנטי-אימפריאליזם" (עמ' 109); אכן, חפים מפשע רבים נהרגו בעזה, אבל זוהי "מלחמה נוראית שהישראלים לא רצו בה. אויבם הוא אויב איום שמשאלתו המוצהרת היא להציג לא רק את המספר הגדול ביותר של יהודים מתים, אלא את מספר הקורבנות הגדול ביותר בצד שלו... לכודים במלכודת זאת, לא הייתה ברירה לישראלים. או לסגת בבעתה מול המגינים האנושיים", מתוך ידיעה כי כך יעניקו ניצחון לחמאס, או "לנצח למרבה הצער. לנצח כי זו חובה" (עמ' 122).

אין נימה של התנצלות או ספק בהגנתו של לוי על ישראל. אין זה אומר שישראל היא בעיניו טלית שכולה תכלת – ולוי הוא הרי נציג ותיק, ונאמן עדיין, של "מחנה השלום" ושל חזון שתי המדינות. אך בהגנה על היותה של ישראל נציגה הטוב ולא הרע, ובמאבק נגד ניסיונות השחרתה, שנדמה שגם בעיניו אינם אלא התמשכות ניסיונות השמדתה – לוי לא ממצמץ. בעניינים הללו, האמת היא פשוטה. תזכורת רביעית.

יס"ט

– ולא היה מה להתלונן עליו. כולנו היינו יוצאים נשכרים מהתגייסות מלאה לפיזיקה מצד אדם השקול כנראה ביכולותיו למי שעשה זאת, אלברט איינשטיין. אך נאמן הקריב חלק נכבד מכך על מזבח החירות של האומה למלחמותיה. על שמו רשומים, במידה לא מועטה, יסודות של קיומנו כאן, ביניהם מבצע סיני, צוללות חיל הים, מפעל הטקסטיל בדימונה, לווייני אופק, בלימת המדינה הפלסטינית, ואם זה היה תלוי רק בו גם שליטה בחצי האי סיני ומעבר לאנרגיה זולה ונקייה בהקמת כור גרעיני לייצור חשמל.

מעשה רב עשה אלעד נחשון כשתיעד את הפלא הכפול של יובל נאמן, פלא השכל ופלא הרצון. הביוגרפיה שכתב עתירת מסמך ועדיין מספרת סיפור. היא עומדת על הפרטים היבשים לכאורה שמהם עשויים המדע והמעש והפוליטיקה, כי בלעדיהם יישארו רק סיפורי צדיקים, אך אינה מוותרת על האנקדוטה הממחישת. אנו פוגשים את יובל נאמן במסדרונות ובתככים שלא לפי מידתו ובכתבים אף כי לא בנוסחאות – אבל גם מפנה פצועים בלטרון, מסייר בצפון אפריקה בכסות עיתונאי זר, מגיע בחליפה מעונבת היישר מכנס מדעי בחו"ל להירדם על מזון בח'רבה מסריחה בחברון שראשי התחייה ישבו בה במחאה, מכין שיעורי בית עם הילדים ונותן לבת התשע להיות מופקדת על החלפת המטבעות בכל מעבר גבול במסע משפחתי באירופה. זו ביוגרפיה מעוררת השראה במלוא מובן המילה, מנחת תודה בסיסית מצידנו לגאון ששירת אותנו בנאמנות ולחונן לאדם דעת.

צ"א

של מפלגת 'התחייה', זו שסיסמתה הייתה "והעיקר: ארץ ישראל", המפלגה בעלת השם היפה ביותר בתולדות הפוליטיקה הישראלית (הגה אותו חנן פורת), שנולדה במסגרת ההתנגדות לנסיגה מסיני בהסכמי קמפ־דיויד.

הצופים מן הצד בשנות השמונים, ודאי ילדים־דאז כמוני הנתונים לרושם התקשורתי, כנראה הבחינו יותר בדמותה הצבעונית של מס' 2, גאולה כהן, וברקע הדתי־התיישבותי של ח"כים נוספים. נאמן נתפס במבט זה כמי שנותן למפלגה תו יוקרה וגושפנקה חילונית־אקדמית־ממסדית. שמו כפוליטיקאי נקשר יותר בפרויקט תעלת הימים שטורפד שוב ושוב, ובסוכנות החלל הישראלית שהוא הקים כשר המדע והפיתוח והוסיף לעמוד בראשה שנים. אך מסתבר מן הספר שהוא הנהיג את התחייה ביד רמה, אף שסלד מהעיסוק הפוליטי, ושימש בה גורם מאחד, על־מחנאי; וששנות הפריצה הגדולה בהתיישבות ביש"ע, בדרך הזמן שמפרוץ מלחמת לבנון הראשונה עד הקמת ממשלת האחדות הרוטציונית, רשומות במידה רבה על שמו בהיפר־תפקוד שלו כיו"ר ועדת השרים להתיישבות.

יובל נאמן היה פלא, פלא־יועץ כמאמר הקלישאה ההולם נתחים נכבדים ממפעלו רב־האנפין כמוח המייעץ שמאחורי הקלעים. הגאונות היא רק חלק מהפלא, ואין די בה. כי לגאון הזה היו די כוחות נפש וכוחות רצון, פיכחון ומסירות, להעמיד את גאונו לשירות האומה. לו העמיד נאמן את גאונו רק בשירות המדע והאנושות היה מגיע להישגים כבירים – הרי גם כך הצליח לפרסם כעשרה מאמרים מדעיים מדי שנה

אוליגרכיית הטק

מי בוחר את העשירים
החדשים?

ריקי ממן

ס'לע מאיר, 2026 | 221 עמ'



ריקי ממן אָמונה על מחקר כלכלי (פורום קהלת) ועל פרשנות עיתונאית כלכלית (מקור ראשון). ספרה הראשון הוא, כמתבקש מכך, מעין כתבת ענק. בסגנון שוטף, בהקפדה על מתן דוגמאות, נתונים, סיפורים ואנקדוטות, ובמידת פירוט העולה על המקובל בעיתון אך נזהרת שלא לייגע, מעלה ממן על השולחן את היבטיה השונים של סוגיה אקטואלית שבדרך כלל נידונה רק בפרוסות.

מצב העניינים הוא כזה. ההייטק הוא קטר המשק הישראלי, ולפחות עד לפרוץ המלחמה נחשב לכוח המוביל גם בצה"ל. כך היה בוודאי בימי הצבא ה"קטן והחכם", אבל כך גם כל עוד הטכנולוגיה והביון הטכנולוגי נתפסים כמקנים לצה"ל את יתרונו הגדול. בתוך זה בולט תפקידו של הסייבר, ולא של הבינה המלאכותית למשל, גם כתחום שבו ישראל מובילה וגם כרכיב רלבנטי במיוחד לביטחונה. יחידות 8200 ו-81 בצה"ל, המתמחות בו, הן המקור העיקרי לכוח האדם בחברות ההייטק האזרחיות של ישראל. המשכורות ההתחלתיות בחברות אלו גבוהות מאוד, ומרקיע עוד הרבה מעליהן פוטנציאל ההתעשרות של מייסדי חברות הזנק ושותפים בהן. מכאן שהתקבלות של נער ישראלי ליחידה צבאית כזאת תקנה לו לא רק שירות צבאי נוח ונטול סכנות, אלא גם עתיד כלכלי מובטח.

מכאן הבעיות. כך למשל במישור הכלכלי, הסתמכות יתר על תחום אחד, הסייבר, צופנת סיכונים. בועה של משכורות עתק בענף צר של המשק עלולה להתפוצץ. ברמה החברתית והמוסרית, יש יותר מטעם לפגם בהקניית יתרון כלכלי קיצוני למי שחפץ דווקא בשירות צבאי קל, בעת מלחמה וריבוי הרוגים. ברמה הצבאית, יוקרת יתר ליחידות מסוימות, בעלות גישה אחידה למציאות והטיה לסוגים מסוימים של אינפורמציה, וראייתן כחוד המאמץ הצבאי, היא מתכון בדוק להליכה אחר קונספציה.

ברמה החברתית, המקפצה הכלכלית שמקנה הצבא לנוער בעל גישה ליחידות הטכנולוגיות יוצרת הטבה עצומה למי שמלכתחילה נמצא בנקודת זינוק נוחה, לא רק בגלל כישוריו, אלא בגלל יכולת כלכלית של ההורים, מגורים במרכז (מקום שם מתעקשת היחידה להישאר, היא ומיינֶיָה; ואזור שבו מערכת החינוך טובה יותר), ומוטיבציה פחותה לשירות קרבי ולמסירות נפש. נוצר כך מכשיר להגדלה מעריכית ממש של פערים חברתיים קיימים, בצורה לא הוגנת ובאורח המעניק יתרון לא לאליטה המשרתת הערכית אלא לאליטה אחרת. הספר מעמיק במנגנונים המנציחים את יתרון של שכבות אוכלוסייה מסוימות – תושבי המרכז ממעמד בינוני-גבוה ומציבורים שערכי הציונות וההקרבה לא בהכרח אופנתיים בהם – בהתקבלות ליחידות המדוברות. כניגוד להן מועמדת יחידה טכנולוגית אחרת, קטנה יותר, יחידת המחשוב ממר"מ, שהצלחה לגוון את הרכב הבאים בשעריה.

ההסתכלות על הנושא בעדשת הפערים

נורא. הכוח הזה, והצידוק האליטיסטי שניתן לו, מקורם כמתברר בספר שלפנינו בהסללה והכשרה חנים שקיבלה אצולת הטק ממדינת ישראל בשירותה הצבאי, תוך שציבורים אחרים מופנים אל הטנקים ואל שדות הקרב.

זהו מצב בלתי־נסבל לביטחון, לדמוקרטיה ולחברה – וטוב שהספר מאבחן גם ניצני תיקון.

צ"א

סיפורים

סינתיה אוזיק

מאנגלית: עשהאל אבלמן

בלימה, 2026 | 290 עמ'



סינתיה אוזיק היא סופרת ומסאית יהודייה־אמריקנית ותיקה שזכתה לפרסום רב בשנות התשעים. נתח גדול מספריה וסיפוריה טרם תורגם לעברית, ויפה עשתה הוצאת בלימה שהוציאה לאור מבחר מסיפוריה וחשפה אותה פעם נוספת לקורא הישראלי. הכתיבה של אוזיק היא כמו יין אדום צלול. מלאת רבדים וטעמים, מורכבת, מענגת ואלגנטית. היא לא באה לקוראיה בקלות, וכשמנסים להתנגש בה חזיתית גדל הסיכוי להישבר בדרך. במקום זאת, מומלץ לרחף קצת על המילים, לקלוט את הקצב שלהן, את המנגינה, את מה שלא נאמר. לתת לפסקאות להתפתל סביב סביב, להיכרך סביב נימי תודעה שלא הכרת שקיימים.

הסיפורים עוסקים בהכללה גסה ביהדות ארה"ב שאחרי השואה, אבל אולי גם

החברתיים מוכרת מהדיון הביקורתי בכלי התקשורת על תופעת אצולת הטק והיווצרותה במיון הצה"לי. נדרשת נקודת המבט הציונית־לאומית של חוקרת כריקי ממן כדי לעמוד על ההיבטים הנוספים של התופעה, שיש להם השלכות הישרדותיות על המדינה. שכן המאפיינים דלעיל יוצרים הסללה מואצת של אוכלוסיית המרכז־שמאל אל מוקדי הכוח, ההשפעה והכסף בישראל, והסללה של שאר האוכלוסיות החוצה ממנה. כך נוצרים "צבא ההייטק וצבא הפרשים", ככותרת ספרו של גיא חזות, ואת פניו המודיעיניות, המכריעות, של צה"ל מעצבים אנשים מן החתך החברתי של השמאל; וכך צומחת במשק אצולת ממון עתירת כוח והשפעה, אנשי ההייטק ובעיקר ראשי הענף, הרואים עצמם במידה מסוימת של צדק כעמוד התווך הכלכלי של המדינה ותובעים משום כך זכות וטו על־דמוקרטיה, כפי שראינו בימי "מחאת ההייטק" של 2023.

כזכור, בימי המחאה נגד התיקון המשפטי, ראשי חברות גדולות פעלו להסטת השקעות מישראל, תוך הוצאת שם רע מכוונת על ישראל באוזני שועי עולם, מימנו את פעולות המחאה והתעמולה והמרי האזרחי, והטילו בעובדיהם משמעת פוליטית. חמור אף יותר, שליטתו הפוליטית של המרכז־שמאל בזרועות האוויר, המודיעין והטכנולוגיה בצה"ל עצמו, בזכות אותם מנגנוני סינון והכוונה, גרמה בימים ההם לאיום בהשבתתן – איום שגזר למוות את גורלה של הרפורמה המשפטית, ועימה המיתה כל תקווה של רוב העם לממש מדיניות שהוא מאמין בה; איום שבחלקו אף התממש במחיר דמים

ביהדות בכלל ובקשר העמוק שלה לעולמות הרוח והיצירה. בהתאם לכך הם יצירתיים מאוד, מפתיעים ועשירים בנקודות מבט וזמני ההתרחשויות. רב שהפך פגאני וסוגד לעץ מפואר, זוג סופרים יהודים בשולי החברה האינטלקטואלית בניו-יורק, נביאה יוונייה שמקורותיה יהודיים בכלל, אמן מזדקן שקבור בחיים בין קנבסים נרקבים ועוד.

ישראל מהדהדת קלושות ברקעם של הסיפורים, ובכל זאת, הפרספקטיבה שמעניקה היריעה הרחבה הנפרסת מאפשרת הרהורים מחודשים על מצבם של היהודים והיהדות לאחר הקמתה. כך למשל מסתיים "שכיר חרב", הסיפור על ניצול השואה לזשינסקי, שהפך למקורב למנהיג מדינה אפריקנית, מונה על ידו ליועץ ולשגריר בארה"ב, הפך פופולרי בתוכניות אירוח מקומיות ומואשם במרומז על ידי עוזרו האישי בבוגדנות יהודית:

ובאפריקה, בווילה לבנה על החוף הכחול, חיית המחמד המפונקת של ראש הממשלה, על ספה כחולה לפני חלון פתוח, מעשן ומעשן, תחת נשימת העצים הריחניים, תחת צלו של השלג הכחול, תחת העמודים הכחולים-שחורים של יערות פולין, תחת נשימתו של אנדור, תחת כפות ידיהם נטולות הרחמים של איכרים ואגרופי איכרים, תחת קורות הגג, תחת כוכבי האבן הלבנים התלויים בשמי פולין – לזשינסקי. כנגד האבנים ותחת השלג.

הנה כי כן, לזשינסקי מצוי בווילה בג'ונגל, אותו דימוי נפוץ לישראל של זמננו שהופך מוחשי. הווילה שטופת השמש שבסיפור מצויה באופן ברור בצילם של יערות פולין – כנגד האבנים ותחת השלג. אוזיק מייצרת דימוי, מנקבת אותו, ומחלחלת דרכו תהיות חדשות ומטרידות על המצב היהודי. תהיות רלוונטיות לימינו כשם שהיו רלוונטיות בשעה שנכתבו.

לנ"ק

כוחו של פיכחון

ההגדרה "אמן הסיפור הקצר והקצרצר" לא עומדת על ייחודו של גרשון שופמן. הכנות נעדרת הרגשנות היא המפתח המיוחד שלו לגילוי צפונות אדם ועולם ולהתמודדות עם סוגיות יסוד מודחקות

ב'בשרב' הוא אחד מהסיפורים הציניים ביותר שאני מכיר בכלל, ואולי הציני ביותר בספרות העברית (מהסיפורים המוכרים לי, מובן מאליו). זהו סיפור שכולו כיעור מוסרי ורגשי, סיפור הממוקד באנשים המונעים על ידי רגשות נמוכים מני נומך, ולבסוף אף מונעים למעשים פליליים.

בסיפור הזה, כמו בכל סיפוריו של גרשון שופמן (1880-1972) שכונסו בספרים, ניתן לקרוא ברשת בפרויקט בן-יהודה. הפרויקט מרכז את הקלאסיקות של הכתיבה העברית המודרנית, לפחות את אלו שלא חלות עליהן זכויות יוצרים, ומבקש להציל מן הנשייה. פרויקט מבורך ולמיטב ידיעתי התנדבותי ברובו, שהגיע הזמן שייתמך כהלכה על ידי גוף תרבות רשמי של מדינת ישראל. במקרה של שופמן, אמן הסיפור והמסה הקצרים ואף הקצרצרים, הפורמט האינטרנטי נראה הולם במיוחד, גם למי שנרתע מקריאת רומנים וספרים ברשת.

ב'בשרב' שייך לתקופת כתיבתו הראשונה של שופמן, זו שקדמה למלחמת העולם הראשונה. שופמן ישב אז בלבוב שבגליציה (כיום אוקראינה). הוא נמלט ללבוב, שהייתה אז תחת שלטון האימפריה האוסטרו-הונגרית: נמלט מהצבא הרוסי, אחרי ששירת בו כשנתיים. בלבוב חי בין 1904 ל-1913. וכשאנחנו קוראים בפתיחת הסיפור על דורה, ש"נפלה בינה לבין בעלה, הברונט [=ברונטי] המוצק והיפה, הקטטה האחרונה והמכרעת", העוזבת את ביתה ובעלה "מכאן" ונוסעת לעיר ק-ב, אנחנו משערים שמדובר בנסיעה מלבוב, בגליציה המזרחית, לקרקוב, בגליציה המערבית (גליציה, כמזרחה כן מערבה, נמצאה תחת שלטון אוסטרו-הונגרי).

אותה דורה שנפרדה מבעלה נוסעת לעיר ק-ב. ולאילו מטרה? "להזדמן עכשיו עם לף, מי שלפני עשר שנים אהב אותה כל כך ושהיא לא אהבתו. הגם שהוא כבר נשוי ואב לילדים, ובכל זאת מעניין הדבר – היזכור, היזדעזע קצת?"

דורה, הפגועה מיחסיה עם בעלה, מבקשת להעלות את ערכה בעיני עצמה על ידי הופעה

אל מול מעריץ שלה מהעבר. היא סירבה לו בעבר ואין בכוונתה חלילה להתרצות לו כעת. רק לזעזע אותו קצת. זאת אף כי היא יודעת שהוא נשוי ואב.

אבל אז עולה הסיפור בחזקה – וזו אחת ממעלותיו האסתטיות, ההכפלה המתוחכמת של הגועל – כי בחבורה של דורה יש אחד, ארוסוב שמו, השואב הנאה מיוחדת מהצצה אל מפלתם המוסרית והרגשית של הסובבים אותו. הוא מציע ללוות את דורה למפגש המיוחד עם לף, מתוך תקווה ליהנות ממראה המפגש הפיקנטי הזה, תהיינה אשר תהיינה תוצאותיו (לף ישתנק לראות את אהובתו שלפנים?). והנה לף, שהוא כיום מורה יגע לילדים קטנים, ומראהו מעט מגוחך (הוא סובל מכאב אוזניים ואוזנו האחת "פקוקה במוך"), נשלף החוצה מבית הספר למפגש הזה שהינו לא בעיתו מכל בחינה.

"בא הרגע העיקרי! עכשיו צריך להביט, להביט!" – הרהר ארוסוב.

לף מזהה את דורה. אבל לא מתפעל. ולא רק משום שהיא השתנתה, אלא משום יגיעת חיים כללית: "זו שלשתם לאורך הרחוב, ולף דבר:

אל נא תשכחי, כי מאז כבר עברו כעשר שנים. עשר שנים זהו הרבה מאוד. הרי אני אבי משפחה... ואת נזדקנת, דורה!

– אני איני מרגשת זאת.

ואני מרגיש היטב, שנזדקנתי. זה לא מכבר הייתי גם מוטל על ערש דוי, ועכשיו הרי יש לי עסק עם אוזן..."

ארוסוב, המציץ הרגשי, שנהג לצבוט את ירכו דרך כיס מכנסיו על מנת לא להתפקע מצחוק ממפלתם של מושאי מציצנותו הרגשית וכך לחשוף את עצמו – מואס לפתע בהצגה הזו, "שעמום כבד מנשוא נפל עליו". דורה היהירה שמנסה לשכנע את עצמה שכבודה לא נפגע מהמפגש המאכזב שתלתה בו תקוות להרמת הערכה העצמית; לף האפרורי והלאה כל כך. כל זה משעמם כל כך, בעצם, "הבל הבלים!", קורא בינו לבינו ארוסוב, במה שמעלה את הכיעור המוסרי של הסיפור בחזקה שלישית כבר: העולם האנושי המכוער הזה לא ראוי אפילו להצצה רגשית הגונה מכוערת! הוא ראוי רק להתעלמות.

הרחובות "חנוקי שרב" וארוסוב מטייל בהם עד שהוא מחליט לרחוץ בנהר (הוויסלה, אם נכונה השערתו שהעיר היא קרקוב). גם כאן ממשיך ארוסוב את מציצנותו הרגשית. הוא אוהב ללכוד את מבטי הנערות המביטות בנערים הרוחצים בנהר: "וארוסוב אוהב לתפוס מבטים גנובים אלו, שאין בהם חיוך כל-שהוא..."

אבל ארוסוב, מסתבר, הוא גם מציץ פשוט. הוא מבקש להציץ בין חרכי ביתני ההלבשה של הנשים המתרחצות. הנה החזקה הרביעית של הכיעור: מציץ רגשי – מציץ מואס ברגשות – מציץ פיזי. אבל, אהה התא ריק! לא, רגע, הנה נכנסת מישהי, אך היא לא מתפשטת. היא נכנסת אל המים עוד ועוד בבגדיה. ווהי דורה! ואם חשבנו שהגענו לתחתית של ארוסוב, אין זה כך. כי ארוסוב הופך ממציץ למי שעומד על דם רעותו! הוא רק מציץ בדורה המבקשת את מותה.

"עברו רגעים אחדים של שלווה כבדה-כבדה. רגעים, שבהם עודך העד היחידי לסוד האסון, בעוד דממה מסביב ואידיעה. אך הנה נשמעה מעבר החוף הצוחה הראשונה – וארוסוב שאף רוח" (לא לגמרי ברור אם דורה טבעה למוות או שהספיקו להציל אותה, וגם לא לגמרי ברור אם הוקל לארוסוב שראו אותה והצילו אותה, אם אכן כך קרה; מה שברי הוא שארוסוב מתבונן בסקרנות חולנית באישה המנסה להתאבד ולא נוקף אצבע להצלתה. ואף, במילים החותמות את הסיפור, מצטחק לו כשראה את לף מגיע למקום הטבעיה: "ארוסוב נזדרז להכניס את ידו לתוך כיס-מכנסיו, אך הפעם אחר קצת – והצחוק התמלט").

*

'בשרב' פורסם במקור בכתב העת 'השילוח' (הראשון), כתב העת הלאומי והתרבותי-האנין המרכזי של התקופה. העורכים (והקוראים) לא בחלו בכתובה הזאת, והקנוניזציה של שופמן הייתה מהירה וחלקה יחסית. ויש לשים לב שעל אף שהגיבורים כנראה יהודים, אין בסיפור זה שום סממן יהודי מזהה שלהם. כך גם לא בחלה הספרות העברית של אותה תקופה בסיפורים בוטים אחרים של שופמן, שחטיבה שלמה בסיפוריו עוסקת בבתי בושת מזרח אירופיים. עם זאת, כתיבתו הבוטה של שופמן (אם כי לעולם לא הפורנוגרפית או הזולה!) עוררה ברבות השנים התנגדויות מסוגים שונים. פרופ' נורית גוברין, חוקרת שופמן המובהקת, מספרת במחקר המקיף שלה עליו ('מאופק אל אופק: ג. שופמן – חייו ויצירתו'; שני כרכי המחקר המאלף מצויים אף הם ברשת בפרייקט בן-יהודה!) על כמה התנגדויות כאלה. למשל, על ביאליק שערך שורה בוטה לטעמו בסיפור אחד (ושופמן כעס מאוד), או, עשורים אחר כך, כששופמן כבר בארץ, תגובות סוערות בעיתונות התקופה לרשימה של שופמן שהרהיבה לדון בקצוצרצה ביופיין הפיזי של נשים מעטות מדי בקיבוצים...

אך מה באמת נותנת כתיבה בוטה כזו? בסיפור 'בשרב' יש, כאמור, מבנה אסתטי מבריק, שבניגוד לביטוי "גבוה מעל גבוה", מדגים "שפל לפני משפל": מתבונן מכוער מוסרית מתבונן בכיעור מוסרי; מציצן רגשי שהופך למציצן גופני שהופך למציצן שעומד על דם רעותו. האסתטיקה נוגעת גם למילים המנופות שבהן מסופר הסיפור, כמו גם למקוריותו ולמבנה העלילתי המשוכלל שלו. עוד ניתן לטעון בזכות הסיפור שהוא מאפשר נגיעה, "עיסוי", של חלקי נפש נמוכים, שנמצאים בכלנו במידות משתנות, וכך פורקן קתרטי שלהם, ניקוזם. ככלות הכול אין מדובר כאן בהדרכה רוחנית-מוסרית אלא בסיפור, וסיפורים יכולים להוות כלי-ברק לרגשות נמוכים. נוסף על כך, נמיכות היא, בפשטות, חלק מהוויה ויש להתבונן גם בה – משום האמת (שרוחה נפשית יש באי הסבת הפנים ממנה), ומשום הצורך לדעת עם מה עלינו להתמודד בתוככי נפשנו ובנכחי נפשות אחרות.

במישור אחר, עקרוני פחות: מטרתה של הספרות העברית (כספרות לאומית!) באותה תקופה הייתה להתעלות לרמת הספרות האירופית, והמגמה הדקדנטית של הסיפורים הָלָמָה זרמים חשובים בספרות אירופה.

*

ואכן, בעקבות קריאה חוזרת במכלול היצירה המכונסת של שופמן (רשימות עיתונות רבות שלו לא כונסו), אני מעוניין להתעכב במאמר זה על כמה רגעים נוספים בכתובתו הענפה (לאורך כמעט 70 שנה!), שבהם תפיסת העולם הלא רגשנית שלו, הלא קיטשית ואף הצינית חד וחלק, הינה בעלת אפקט משחרר ואף רבת ערך.

אבל לכך אקדים תובנה שופמנית כללית על כתיבה, שנראית לי כשלעצמה בעלת ערך רב. ברשימה על דוסטויבסקי (ו"דוסטויבסקי" הוא אכן שמה) מבטא שופמן תפיסה כללית על ייעודו של האמן והבנת מעלתו:

את חבריו הגדולים הוא [דוסטויבסקי] מכריע קודם כל בזה שראה וסבל יותר מהם. סוף סוף צריך שהמספר יספר לנו דברים שקודם לכן לא ידענום לחלוטין. צריך שזה יהיה בחינת־מה ייחיד, שיהי במקצת כבא מן הקוטב הצפוני. הרבה נתנה לו האפילפסיה, אחות השגעון, בהיאבקה עם שכלו הענקי... זו והרגעים הגדולים שבמאורעות־חיי זיעזעו את היותו הערפילית, הספוגה חשרת־הנָה [הנהר בפטרבורג – א"ג], וקרעוה בזיגוגי־ברקים, עד כדי להאיר ולהראות לנו הרבה ממה שלא יראה האדם וחי.

האמן הגדול צריך אפוא להראות דברים שאיננו מכירים על החיים. עליו להיות כמו תייר החוזר מהקוטב הצפוני ומספר לנו עליו, לנו שלא היינו שם. הידע של הסופר, הידע הסודי שהוא פורק אל חיק קוראיו, יכול להיות ידע נפשי שנובע מסבל ייחודי, ממחלה או מקורות חיים יוצאי דופן – אבל עליו להיות ידע שאינו ידוע לנו.

שופמן, כמו אותו סופר־מגלה־ארצות, מוליך אותנו בחלק מסיפוריו בארצות מפותקות אולי, אך אלו הן ארצות שהסיפורים על אודותיהן מרעננים, מחדשים, מלמדים ומושכי־לב בזרותם.

*

הגישה המפוכחת־צינית של שופמן מועילה בעליל כשהוא מפוצץ בסיכה דקה אזורים של נפיחות וחשיבות עצמית שעוטה על עצמה מעטה של "קדושה", כמו שקורה לפעמים אצל סופרים והוגי דעות. הנה רשימה מאוחרת קצרצרה שלו בכותרת "שני פייטנים", דהיינו שני משוררים:

מתוך חבריהם הרבים הם מזדקרים בזה, שאינם פייטנים סתם, אלא פייטנים־צדיקים. יסוד הקדושה, אם כי נעימותיהם שונות, משותף לשניהם, ושירתם־צעקתם בוקעת רקיעים, בהיותם בחינת "סובלי מכאובינו", מכאובי האומה; בהיותם נושאים, כביכול, את כל סבל המין האנושי.

אגב טיול בחוץ, איש במחוזו, הם מקדימים בשלום כל אדם, מאירים פנים אל כל הבא לקראתם, ואהבה ורחמים בבת־צחוקם, אהבה ורחמים. ורק במקרה אחד הם עוברים זועפים ללא אמירת שלום, באיבה גלויה – כשהם פוגשים זה את זה.

אני מוצא קסם ואמת רבים ברשימונת הזאת. היא חודרת אל הצפונות, אל קטבים צפוניים; ואכן, גם "פייטנים־צדיקים" הם אנשי אגו, לעיתים, ומתקנאים איש בירך חברו.

שופמן הציניקן לא נמלא חרדת קודש אוטומטית ביחס לספרות (להבדיל מהערצתו הכנה לסופרים גדולים שהעריך, ולה נתן ביטוי ענף ביצירתו, כפי שניכר לדוגמה מהציטוט המוזכר על דוסטוייבסקי). ורק אדם כמוהו יכול היה לבטא אמת לא נעימה הנוגעת לפרסים ספרותיים, שתדבר לליבם של יוצרים ישראלים רבים כיום, בה במידה שהם כנים עם עצמם. כך כתב שופמן (שזכה בפרס ביאליק ובפרס ישראל לספרות ולא היה, באופן אישי, חשוך פרסים) ברשימה מאוחרת שכותרתה "פרסים":

שנה שנה, בהתקרב עונת פרס־ביאליק, מתקלקלת האווירה בין הסופרים, ביחוד בין אלה שספריהם הופיעו בעת האחרונה, מתרעלת בקנאה, שנאה ותחרות, ויוצא ששכר קורת־הרוח הנעשית לסופר אחד יוצא בהפסד הצער הנגרם לאחרים. הדבר מגיע לידי כך שהסופר מתיירא להוציא ספר – שמא יותן הפרס לא לו!

וצדק מוחלט, סוף סוף, הלא אין כאן. הרבה תלוי הדבר בהרכב השופטים, בטיב השגתם וגם ביחסיהם האישיים אל סופר פלוני או אלמוני. עתים מקלקלים את השורה חישובים חיצוניים "פוליטיים". וכך גם בעולם הגדול. הנה נתגלגלה בשעתה הזכות לפרס נובל בשביל הספרות הרוסית על ידי פונין, סופר בינוני מאוד, ולא על ידי גורקי, שהלה אינו מגיע עד קרסוליו! ועוד ועוד כיוצא בזה. וגם יש הערכה שאינה ניתנת להכרעה...

מובן, שהסופר הפיקח, הבטוח בכוחו, לא תחלש דעתו גם אם לא יקבל את הפרס. אבל על כרחו הוא חושש לדעת הקהל. האדם מן השוק, שאינו יודע 'חכמות', יאמר בלבד: הנה ניתן הפרס לראובן ולא לשמעון – מסתמא דברים בגו.

ובכן, האם לא הגיעה השעה, שבעלי הכוונות הטובות יעוררו וידרבנו את יצר הכתיבה באמצעים אחרים ובצורה אחרת?

*

במאמר מוסגר וצידי אומר שהתעוזה והישירות והיעדר הסנטימנטליות של שופמן מחזקות את הערכתי כי ההשערות באשר למיניותו של יוסף חיים ברנר שנשמעו בעשורים האחרונים (פרופ' מנחם פרי, למשל, כתב על כך בספרו 'שב עלי והתחמם'), שהייתה כביכול מיניות הומוסקסואלית, אינן צודקות. איני פוסק הלכה בכך (כי אכן יש ראיות לכל הכיוונים), אבל אני נוטה לסבור כך. ואולי לא למותר להדגיש שלו היה ברנר הומוסקסואל לא היה בכך פגם מוסרי חלילה. אבל כן, לטעמי, נופל פגם אסתטי באוחזים בהשערה הזו, פגם באי־הבנת היצירה הברנרית לאשורה, שבה אכן יש מקום מרכזי למצוקה ארוטית ייחודית, אך שאינה הומוסקסואליות.

שופמן הכיר את ברנר היטב. הם אף גרו אחד בסמוך לרעהו במשך כשנה בלבד ב־1908 ונפרדו – לטענת פרופ' גוברין בעקבות התבטאויות של שופמן עצמו – בעקבות מריבה על בחורה, ששופמן "גנב" לברנר. והנה שופמן זה, שבעצמו כתב על יחסים הומו־ארוטיים ללא מורא בסיפוריו הראשונים; שופמן זה שניתן לראות קו ברור בהספדיו ובהתבטאויותיו על ברנר לאחר הירצחו של האחרון המצייר את ברנר כדמות בשר ודם, בעלת אורות וצללים,

ולא רק כ"קדוש"; שופמן זה, שכאמור סבר שברנר כעס עליו בדבר בחורה; שופמן זה, שכאמור לא נרתע מלדבר אמת כפי שהיא נראית לו, בסיפוריו ובמאמריו, שופמן שהיה אדם לא תמים ולא מיתמם, כותב כך באחד ההספדים על ברנר:

ברנר עצמו חש את המיית הלבבות אליו מצד בני לווייתו וממנה שאב רפאות לרוחו הנכאה. אבל מה שלא ידע, הוא – ועל כך יש להצטער, שכן זו היתה הנקודה הכואבת שלו – שגם לב אשה נתפס לו ובכוח לא ישוער. כוונתי לגאולה שרתוק, אשר כתבה אחרי האסון לאמור: ... "כי נתקע ברנר בכל שרשיו בקרבי, נתמזג בי ונשאתיו בתוכי שעה שעה. הן נקשרתי בו, נצמדתי אליו כאשר לא נקשרתי עוד לאיש. אהבתיו עד לשגעון, רעבתי לדבריו, צמאתי למבט עיניו – לא יספקוני לא ההרים ואף לא הנגינה, לא יעצרו כוח לשכך את הרעב שאני רעבה לו –".

ניתן לומר במידה רבה של ודאות שלפחות שופמן, בעל העין החדה והקרבה המרובה לברנר, היה סבור שהכאב הארוטי של ברנר ("הנקודה הכואבת שלו") נגע ליחסים הטרוסקסואליים ("שגם לב אשה נתפס לו").

*

אבל הפיכחון ואף הציניות של שופמן משחררים ומועילים לא רק בסוגיות צרות הנוגעות לתחומם של הסופרים והאינטלקטואלים וחשיפת מעטה הקדושה והצדיקות שלפעמים אופף אותם. רדיפת האמת, גם הלא מחמיאה, של שופמן, אפשרה לו לדון בכנות לא מצויה בסוגייה הרגישה של יחס היישוב בארץ לגורל יהודי אירופה בזמן מלחמת העולם השנייה. שופמן כתב רשימות רבות על האימה והכאב עם ההתוודעות של יהודי היישוב העברי לגורל המר של יהודי אירופה. קרובי משפחה מדרגה ראשונה שלו נרצחו (אחיו ואחותו). הוא ביטא ברשימה קצרצרה מפורסמת ("אורשה") את חששו לגורל יהודי עיירת הולדתו, אורשה, שברוסיה הלבנה:

אמש ראיתי בחלומי את עיר מולדתי. הרחובות, המשעולים, הפרברים – כמו שהיו בימי ילדותי. דממה ותוגה; אותה התוגה האיומה, שאנו טועמים לעתים אך בחלום.

הכל מסביב כמו אז. דבר לא נשתנה. ורק הדניפר החוצה את העיר – אדום.

על רקע זה, ראו את הפנות המשחררת והפשוט אמיתית של הרשימה הבאה ("ברגע זה"):

בשעת טיול בחוץ עם חבר התחיל זה מקטרג על קשיחות לבו של כל אחד מאתנו כאן כלפי אחיו ואחיותיו, שהרעה הדביקתם שם. בששת המיליונים מובלע כל פרט 'ולא נודע כי בא אל קרבם'. והוא התרגש וסיפר:

– שלוש אחיות הכרתי בחוץ לארץ, שבביתן הייתי יוצא ונכנס. שלוש נפשות עדינות, שבעצם לא היו אלא נפש אחת: כל כך קשורות ומעורות היו זו בזו. הבכירה והאמצעית נמלטו הנה, והשלישית, הצעירה והיפה בהן, נשארה שם וגורל המיליונים גורלה. משנודע לי הדבר ונוכחתי שגם הן, שתי האחיות הנשארות, יודעות זאת, נמנעתי מלהיפגש עמהן,

כי איך אשא עיני אליהן?! והנה במקרה ראיתי את שתיהן באחד הערבים, ברחוב הראשי, כשהן עומדות לפני חלון־ראווה מואר של חנות גדולה לשמלות־נשים, עומדות ומסתכלות בהתענינות רבה – ומחליפות חיוך ביניהן... התחמקתי כגנב. אבל תוך כדי כך חשתי בחשאי גם מעין קורת־רוח. התבין?... שהרי בזה כאילו הורו היתר גם לאחרים. אם הן, הענוגות והנאצלות כל כך, רשאיות... ובאמת רק אתמול בא הפליט והביא לי את הבשורה הרעה על אחותי הצעירה גם אני (הפליטים מספרים לנו את הדברים בקלות יתירה). אני שומע – ולבי אבן! נבהלתי מפני עצמי. התביישתי מפני האיש ושיקרתי לו: 'אני ידעתי זאת קודם'. אמנם, ריחוק־מקום וריחוק־זמן הפרידו בינינו יותר מאשר בין האחיות הללו, אבל בכל זאת...

– מה לעשות – ניסיתי להרגיעו – טבע באנוש...

– טבע הוא באנוש... הלא באדישותנו־אטימותנו זו השמדנום שנית! בתיה אחותי, אשר כה אהבתיה ואשר כה חרד הייתי לה בהיותה חולה. פעם ראיתה מתעלפת – ואני נודעזעתי עד היסוד בי. עודני זוכר אפילו כיצד הסתכלתי בה יום או יומים אחרי לידתה והרחיחתי את ריחה המתוק... מי פילל אז כי קץ כזה נכון לה וכי אני אקלוט את הידיעה הזאת בשלוה פילוסופית, היינו, בשלוה בהמית?

פתאום הנמיך את קולו, כפונה אל עצמו:

– ברגע זה ניעור בי הכאב הגדול... עכשיו, עכשיו מתחיל הדבר... סוף כל סוף!

והנה דווקא הכנות הלא מתפשרות – המלווה כאן בדקות רבה, כאשר בן שיחו של המספר מתפלא איך פעם הזדעזע כשאחותו רק התעלפה וכעת הוא עובר בשוויון נפש, כביכול, על הידיעה על הירצחה – מאפשרת לשופמן להציג רגש אמיתי שבסוף אכן מתפרץ! "הכאב הגדול" שניעור "ברגע זה"!

*

גם ב"כאב גדול" נוסף של חיינו הלאומיים עד עצם היום הזה ועד בכלל, כאב המלחמה והשכול, מטפל שופמן באורח אופייני לו, נעדר הרגשנות ורודף האמת. הנה, למשל, ושוב במלואה, רשימה על אישה צעירה שהחליטה להינשא לגיבור מלחמה (מלחמת השחרור, כמדומני; בכל אופן מדובר ברשימה מאוחרת) קטוע רגליים ("הבו גודל לה"):

מי זה אומר שהאסון הגדול אין לו תקנה? הנה אני, ה'אחות' הצעירה, אינשא לו, לחייל קטוע־רגלים זה, הנמצא בטיפולי – ואצילהו...

כך ודאי אמרה בלבה הנערה היפה, הרכה בשנים, כאשר החליטה לעשות את הצעד המתמיה. אפשר רחמים היו כאן. אפשר אהבה (למרות הכל!), אבל יתכן, כמרומו, גם דבר־מה אחר ובלאי־יודעים, והוא: מין אמביציה של נערה בטוחה בכוחה – להתמודד עם הגורל עצמו –

נערה קדושה – הבו גודל לה!

והנה, החתירה לאמירת האמת כאן אינה מבטלת בהכרח את מעשה הגבורה של הנערה: אולי רחמים היו פה, אולי אף אהבה, אבל ההשערה המסעירה ביותר בראייתו של המספר היא שזהו מעין אתגר ואמביציה שהנערה הציבה לעצמה, ודווקא על כך תפארתה!

ושוב, דווקא על רקע הגישה הלא רגשנית, הסולדת מקיטש, אנחנו מאמינים לשופמן שבעתיים כאשר הוא מתפעל ממכתבו של אחד הנופלים במלחמת השחרור באופן הבא (זוהי הסיומת של רשימה בשם "בגרות מיוחדת"):

על כן אני מרכין ראשי בפני נועם בן הכ"א, שהשאיר אחריו אותה מעטפה קטנה סגורה: 'לפתוח רק לאחר מותי'. אני משתאה לבגרותו הנפשית של העלם העדין והיפה הזה, שחמימות בית־הוריו עוד לא התנדפה מעליו. את חשבון־חיי עשה בטרם חי; את חשבון עולמו־עולמנו... מה גדול, מה נשגב היה, בכתבו את המלים הספורות הללו, שסיומן: 'אל תספידוני – עשיתי את המוטל עלי'.

אשרי יולדתו.

הנה תועלת נוספת, צידית, שיש בפיקחון ואף בציניות: כשהיא נפגשת ברגש גדול באמת היא מרכינה את ראשה ואנו מאמינים לה – דווקא ורק לה – כשהיא מדווחת על כך.

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

משפטי מוסקבה-על-הסן

Le Point

מאז טבח 7 באוקטובר מתחוללת בפוליטיקת השמאל הצרפתית מלחמת תרבות סביב שאלת האנטישמיות והיחס למדינת ישראל. בשמאל הרדיקלי, ז'אן-לוק מלנשון ומפלגת 'צרפת הבלתי כנועה' אימצו רטוריקה עוינת לישראל והפכו את התמיכה בפלסטינים לדגל פוליטי המכוון למשוך מצביעים מוסלמים. מגד נציבים שרידי השמאל הסוציאלי-דמוקרטי המסורתי, המנסים להתריע מפני הברית האסונית בין השמאל לאסלאמיזם.

את המאבק הזה, הקורע מבפנים גם את מוסדות התקשורת של השמאל הצרפתי, מסמלת התפטרותו של ז'אן קטרמר, מוותיקי העיתונאים ביומן השמאל ליברסיון והכתב הבכיר שלו לענייני אירופה, שהודיע על התפטרותו בסוף יולי. קטרמר בן ה-69, שעבד בעיתון ברציפות מאז 1984, עזב בטריקת דלת. בשיחה עם ארוואן סזנק, סגן עורך במדור החברה של המגזין לה-פואה ("אני לוקח בחזרה את חירותי", 29 ביולי), חשף קטרמר את מסכת הלחצים וההשתקה שהופעלה כלפיו מצד גורמים רדיקליים במערכת הליברסיון, משום שסירב לאמץ קו אנטי-ישראלי.

בריאיון הקצר, שפורסם לצד מכתב ההתפטרות של קטרמר, הסביר העיתונאי מדוע עזב. הוא העז לכתוב שישראל היא דמוקרטיה, הצהיר שאינו מוצא כל הוכחות לקיומו של רצח עם בעזה, התעקש לקרוא לאנטישמיות המוסלמית בשמה – ועקב כך הוחרם לחלוטין בתוך המערכת. "איש לא בא לדבר איתי פנים אל פנים", סיפר קטרמר לסזנק. "אנחנו כבר לא בדיונים הסוערים של שנות התשעים. האויבים שלי מבפנים רצו רק להשתיק אותי".

מכתב ההתפטרות עצמו הוא כתב אישום חריף נגד השמאל החדש. קטרמר כותב כי המחנה שלו, שמאל סוציאלי-דמוקרטי חילוני ותיק, הולך ונכחד. "מתוך פחד מפני האשמות ב'אסלאמופוביה' או בניאוקולוניאליזם... חלקים בשמאל הפוליטי והתקשורתי מגלים סובלנות כלפי שיח הומופובי, מיזוגני, אנטי-חילוני ואנטי-חופש הביטוי", טוען קטרמר. לאחר 7 באוקטובר הפכה העוינות כלפי ממשלת נתניהו לאנטי-ציונות ארסית המשמשת כסות לאנטישמיות גלויה.

קטרמר מזכיר במכתבו שהפילוסוף הצרפתי-יהודי ולדימיר ינקלביץ' התריע על התופעה הזאת כבר לפני עשרות שנים. ב-1971, לאחר מלחמת ששת הימים, כתב ינקלביץ' בלעג מר במסה "לסלוח?": "ה'אנטי-ציונות' היא, בהקשר הזה, מתנת-

אל נדירה, שכן היא מעניקה לנו את הרשות, ואפילו את הזכות, ואף את החובה – להיות אנטישמים בשם הדמוקרטיה! האנטי־ציונות היא האנטישמיות המוצדקת, זו שהונגשה סוף־סוף לכל דורש. היא הרשות להיות אנטישמי באופן דמוקרטי. ומה אם היהודים עצמם היו נאצים? זה היה נפלא. לא היה עוד צורך לרחם עליהם; הם היו ראויים לגורלם.”

ואכן, כותב קטרמר, היום “אנשים מפגינים מול בתי כנסת, תוקפים יהודים, צועקים ‘הייל היטלר’ בהפגנות, ומשתיקים אינטלקטואלים, אמנים, מדענים ועיתונאים משום שהם יהודים, ולכן ציונים, ולכן ‘רצחניים’... ובכל זאת אני אומר, כמי שאינו יהודי, אנטישמיות בכל צורותיה, אפילו הערמומיות ביותר, היא הסמן המובהק של שנאה לרפובליקה, לחירויות, לשלטון החוק, לשוויון, להומניזם. היא מבשרת טוטליטריות.”

את האווירה במערכת העיתון ובשמאל הצרפתי בכלל הוא מדמה לאווירה בברית המועצות – משטרת מחשבות, טרור אידאולוגי, חרמות, השמצות – ואת מכתבו הוא חותם בהכרזה על סירובו להיכנע למה שהוא מכנה “משפטי מוסקבה־על־הסן” שמנהלים נגדו פעילי השמאל הקיצוני – אזכור של הטיהורים האידאולוגיים הגדולים של סטלין בשנות השלושים.

לא כך נראית עיתונות חופשית, מלין העיתונאי הוותיק של הליברסיון. אבל עזיבתו של קטרמר אינה דרמה גדולה. אין גל של מבקרים שילכו בעקבותיו. הליברסיון ימשיך לפעול כפי שפעל עד כה, ואולי זהו תמרור האזהרה החריף ביותר לגבי מצבה של העיתונות. גם בישראל המצב דומה, ומערכות התקשורת כאן מנהלות בדרך כלל קו נוקשה וחריף, לעיתים רק אנטי־ימני, לעיתים אנטי־ישראלי, לעיתים אנטישמי ממש. אלו לא כלי תקשורת, משום שהם אינם מתקשרים; הם פועלים כמשטרת מחשבות וכמכונת קמפיינים פוליטית, כלי למשפטי ראויה בסגנון סובייטי. והיהודים, אז כמו היום, הם הקורבן הראשון במערכה הזאת.



הילדים לשלטון

גיל ההצבעה במדינות הדמוקרטיות היה כרוך במשך שנים רבות בגיל הבגרות החוקית, ועמד לרוב על 18. אולם בעשורים האחרונים מסתמנת בעולם מגמה של הנמכת הרף. מאוסטריה ומלטה ועד ברזיל וארגנטינה, כמה וכמה מדינות כבר מאפשרות לבני 16 לגשת לקלפי, ונראה לאחרונה שגם בריטניה שוקלת לצעוד בעקבותיהן. באופן לא מפתיע, מי שמובילות את הדרישה להעניק זכות בחירה לבני נוער הן מפלגות השמאל שם: הלייבור, הליברל־דמוקרטים והירוקים. אף שבימים אלה היוזמה מוקפאת (אולי משום שראש הממשלה החדש אנדי ברנהאם שוקל רפורמת בחירות רחבה ועמוקה יותר), הדיון העקרוני סביבה רחוק מסיום.

**LAW &
LIBERTY**

במאמר "האם ילדים צריכים להצביע?" שפורסם בכתב העת **לו אנד ליברטי** (8 ביוני) מציע דניאל פיט את עיקרי ההתמודדות שלו עם המגמה הזו. פיט, עמית מחקר באוניברסיטת בקינגהאם ותלמידו לשעבר של הפילוסוף השמרן סר רוג'ר סקרוטון, אינו מסתפק בפולמוס אקדמי מופשט; המאמר שלו נועד לשרטט למחנה השמרני והליברלי-קלאסי קו הגנה סדור – מעין "סל טיעונים" שעל אנשי המחנה להשמיע אל מול מה שהוא מזהה כקונצנזוס בקרב השמאל. בחלקו הראשון של המאמר מציג פיט סדרת טיעונים מעשיים ופסיכולוגיים נגד המהלך: הוא מצביע על חוסר העקביות של חברה המונעת מבני 16 לשותות אלכוהול, לעשן או לשכור חדר במלון, אך מבקשת לסמוך עליהם בהכרעות פוליטיות הוות גורל; הוא מזהיר מפני "מדרון חלקלק" שיוביל במהרה לדרישה להוריד את גיל ההצבעה גם ל-14 ול-12, ותוהה היכן צריך למתוח את הגבול; ומתריע כי ילדים, שטרם פיתחו שיקול דעת בשל, פגיעים יותר לתעמולה, ללחץ חברתי ולאופנות אידאולוגיות חולפות ברשתות החברתיות.

קורא בעל מודעות היסטורית ינוע באי נוחות לנוכח מקבץ הטענות הזו. באמת, קבוצה מסוימת בחברה אינה זכאית לקול משום שהיא נעדרת שיפוט פוליטי בשל? הולכת שולל בקלות? נוטה להיסחף אחר אופנות רגשיות ואידאולוגיות? הטענות הללו מהדהדות את הרטוריקה השמרנית מתחילת המאה ה-20 ששללה את זכות ההצבעה מנשים (וממעמד הפועלים לפניהן). פיט מודע היטב למלכודת הזו, ומבקש לחלץ את עצמו ממנה בטענה של הבדל היסטורי: לדבריו, הרחבות זכות הבחירה בעבר היו שינויים "אורגניים" שנבעו מ"צורך מעשי משכנע", אך היוזמה להורדת גיל ההצבעה כיום נובעת מאידאולוגיה אקטיביסטית ומופשטת המבקשת להשטיח כל היררכיה טבעית בשם השוויון.

ההבחנה הזו אינה מספקת, כמובן. השמרנים של שנת 1910 ודאי לא ראו במתן זכות הצבעה לנשים "שינוי אורגני", אלא הנדסה חברתית מסוכנת. אולי בבריטניה, שפיט עוסק בה והפוליטיקה שלה חשופה וגלויה היטב לו ולעולם, נדמה שהמהלך של הלייבור ברור – ניסיון לגייס קולות צעירים, נוחים להשפעה, דרך תעמולה קלה במוסדות החינוך הנוטים לשמאל. אבל האם קל לומר את אותו הדבר על ברזיל וארגנטינה? על אוסטרליה או מלטה? ביוון יכולים אזרחים להצביע מגיל 17 ואילך. האם מי שבקיא בפוליטיקה היוונית יכול לומר מיד שהמהלך סייע לשמאל? מפלגת סיריזה, שהובילה את הרחבת גיל ההצבעה ב-2016, איבדה את השלטון ב-2019, ומאז מובילה מפלגת הימין העיקרית, "דמוקרטיה חדשה", בבחירות ובסקרים – ובאופן עקבי מקבלת תמיכה רבה מקולות הצעירים. מה היה פיט אומר על זה?

פיט מודע לחולשת הטענות הללו, היסודיות, ולכן הוא מעפיל לרובד גבוה יותר של הדיון, ומסביר את מהותה של זכות ההצבעה. הדרישה להורדת גיל ההצבעה נובעת

מתפיסה שמאלית הרואה בקלפי כלי לביטוי עצמי, להכלה חברתית ולמתן קול, ולכן קשה להצדיק את הדרתם של בני 16 (או 15, או 12) מהקלפי. האם הם אינם בני אדם? האם אינם ראויים לביטוי עצמי? אך מנקודת המבט השמרנית, הנשענת על מושג הקהילה הבין-דורית של אדמונד ברק – "הברית בין המתים, החיים ומי שטרם נולדו", כפי שמצטט פיט – בחירות אינן כלי להעצמה אישית. ההצבעה היא השתתפות בהכרעה ריבונית, מעשה כבוד משקל של "ניהול הציוויליזציה", שנשען על קיומן של בעלות, אחריות, נכונות לתת דין וחשבון וגם נכונות לקבל על עצמך את התגמול – לטוב או לרע – של תוצאות בחירותיך. כל אלה דורשים בגרות מעשית, מנטלית וגם חוקית.

הגבלת ההצבעה לגיל 18, מסביר פיט, אינה שרירותית; היא כרוכה היסטורית ומהותית בנשיאה בעול החובות של עולם המבוגרים, באחריות אזרחית ובעצמאות משפטית. הרצון לשטח היררכיות בשם שוויון מופשט עלול לפרק את המוסד הדמוקרטי מהגדרותיו ההיסטוריות, ולסלק את מושג האחריות התרבותית מהפוליטיקה שלנו, ואיננו יודעים מה יהיו התוצאות של מהלך כזה. כאן מגייס פיט את כלל האצבע הידוע של "הגדר של צ'סטרטון": אל תמהרו להרוס גדר ישנה לפני שהבנתם מדוע הוקמה מלכתחילה. גם אם נדמה לכם שיש בידיכם תשובות טובות לכל החששות בדבר בשלותם ומסוגלותם של בני נוער – התקדמו לאט ובזהירות.



התוכנית להדעכת האנושות

הרעיון של "אל-צמיחה" (Degrowth) – בלימה מכוונת של הכלכלה האנושית כדי להגיע ל"רמת צריכה מספקת" – נשמע אולי כמו פנטזיית שוליים של פעילי אקלים רדיקליים. למרבה הצער, המציאות שונה. אג'נדת האל-צמיחה היא כיום סדר יום ממוסד, הנתמך בידי גופים בין-לאומיים וכלכלנים בולטים. מסמכים רשמיים, כמו "מפת הדרכים של האו"ם למיגור העוני" או מודלים מבית מדרשו של הכלכלן הצרפתי תומא פיקטי, מבקשים להחליף את המודל הכלכלי הרווח ככזה שיבלום במכוון את הצמיחה הכלכלית במדינות המערב. התומכים במהלך עוטפים אותו בשפה מוסרית מפתה ומבטיחים עולם "שוויוני" יותר ואקלים "בטוח" יותר. אולם הם מתעלמים מהמשמעות המעשית של תוכניתם.

במאמר "עונייה של אג'נדת האל-צמיחה של האו"ם" (דיילי אקונומי, 26 ביוני) יוצא הכלכלן ואנס ג'ין למתקפה חריפה נגד סדר היום המהפכני הזה. ג'ין, עמית מחקר במכון AIER וכלכלן בכיר לשעבר בממשל האמריקני, טוען כי התוכניות חוטאות להבנת טבעה של הקדמה האנושית. הוגי האל-צמיחה, הוא מסביר, מתייחסים לצמיחה כאל מכשול בדרך לצדק, במקום להכיר בכך שהיא הכוח היחיד

בהיסטוריה שחילץ מיליארדי בני אדם מעוני מרוד. יישום האג'נדה שלהם לא יוביל לשגשוג שוויוני אלא ל"דעיכה מבוקרת", שתהפוך את החברה כולה לענייה יותר ונטולת הזדמנויות.

גין צולל אל המספרים שמאחורי החזון ה"אוטופי" של פיקטי ושותפיו. מודל האלי-צמיחה שואף להציב תקרת זכוכית עולמית: הגבלת התוצר לנפש במדינות העשירות לכ־69 אלף דולר עד שנת 2100. מה המשמעות של היעד הזה? התוצר לנפש בארצות הברית, מזכיר גין, עמד ב־2025 על כ־90 אלף דולר. כלומר, האג'נדה אינה מסתפקת בבלימת "עודפי הצמיחה" של העתיד, אלא דורשת כיווץ מכוון של כ־23 אחוזים ברמת החיים האמריקנית הנוכחית, ושום צמיחה מעבר לכך עד סוף המאה. הלכה למעשה, המודל דורש לקצץ את שעות העבודה השנתיות ביותר מחצי, ולהסיט כוח אדם מענפי הייצור והבנייה. בניית פחות בתים, ייצור של פחות סחורות: זוהי "תוכנית מקיפה של דעיכה עולמית מבוקרת... שנועדה להפוך את כולם לעניים יותר".

גם במונחים ישראלים, רמת התוצר לנפש שמציע פיקטי איננה נעימה במיוחד. התוצר לנפש כאן עומד כיום על כ־69 אלף דולר, לאחר התחזקות השקל. שמירה על רמת התוצר הזאת במשך 75 שנה פירושה קפיאה על השמרים. וגם אם נסרב לקבל את החזון של הוגי האלי-צמיחה, עלינו לחשוש שאירופה וארצות הברית יבחרו בניון מרצון הזה: המנוע הכלכלי של ישראל ייחנק יחד איתן.

הכשל העמוק ביותר של אג'נדת האלי-צמיחה, קובע גין, טמון בבלבול המושגי והמוסרי בין עוני לאי שוויון. חסידי התפיסה מניחים, משום מה, שמשפחה ענייה יוצאת נשכרת אם משפחה עשירה מאבדת את הונה. לתפיסתם, סגירת מפעלים תצליח לאזן את גרף הפערים החברתיים, ולכן תהפוך איכשהו את מוצרי היסוד לנגישים יותר למעוטי יכולת. אלא שהמציאות הכלכלית אינה משחק סכום אפס: "שוויון המושג באמצעות השמדת עושר הוא פשוט מחסור משותף", קובע גין.

הטיעון המוחץ ביותר נגד התאוריות הללו הוא הרקורד ההיסטורי של הצמיחה עצמה. בשנת 1950, כ־60 אחוזים מאוכלוסיית העולם חיו בעוני קיצוני. כיום עוני כזה הוא נחלתם של 10 אחוזים בלבד. כמיליארד וחצי בני אדם נחלצו מעוני משנת 1990 ועד היום – לא באמצעות חלוקה מחדש של אמצעי הייצור, מחסור מנוהל וסגירת שערי הכלכלה, אלא להפך: בזכות שחרור שווקים, התרחבות הסחר הבינ-לאומי ועידוד היוזמה הפרטית. "אלה פירות השחרור הכלכלי", כותב גין. "המטרה צריכה להיות להרחיב הזדמנויות, לא להעניש הצלחה. צמיחה אינה מבטיחה שכל תוצאה תהיה שווה, אך היא כן יוצרת יותר מקום לאנשים לשפר את חייהם. קיפאון מקשה על ניידות".

אג'נדת האלי-צמיחה, אומר גין, היא "אמונת מותרות". לאקדמאים מערביים שבעים, שכבר נהנים מפירותיו של השגשוג הקפיטליסטי, קל לקבוע שהעולם הגיע למצב

של "מספיק" ולדרוש ללחוץ על הבלמים. אך בשביל אזרחי המדינות המתפתחות, המשמעות היא חסימה אכזרית של הדרך למעלה. בהודו, בגאנה ובברזיל זקוקים להשקעות הון וללקוחות; אם אמריקה ואירופה יבחרו לקפוא ולצמצם צריכה, תיגנז תקוותם של העניים לשגשוג.

מעבר לכך, החזון הזה נושא בחובו סכנה סמכותנית. כלכלת שוק היא לא רק כלי לצמיחה; היא כלי לניהול השוק – והכלי היחיד שבאמת עובד. "שווקים מתאמים מיליוני אפשרויות באמצעות מחירים וחילופי סחר וולונטריים", כותב ג'ן. "לאף ועדה עולמית אין מספיק ידע כדי להחליף את התהליך הזה". אולם אם אג'נדת האל-צמיחה תיושם, מישוהו יצטרך לקבוע כמה שעות מותר לאנשים לעבוד, אילו תעשיות יקוצצו ואילו מוצרים ייעלמו מן המדפים. הגופים הבין לאומיים המבטיחים לנו כיום "עולם בטוח ושוויוני" לא יסתפקו בהמלצות. הם ידרשו לשלוט בחיינו ולגזול את חירותנו, משום שפקידות וריכוזיות הם הכלים היחידים המסוגלים לאכוף חזון כזה. ובמילותיו של ג'ן: "מחסור מנוהל דורש, בסופו של דבר, חיים מנוהלים".



ערים קפואות בזמן

תופעת "לא בחצר האחורית שלי" (NIMBY, באנגלית) נחשבת לאחד הגורמים המשפיעים ביותר על הדיור במערב. תושבים מתאגדים לבלום מיזמי בנייה וציפוף בשכונותיהם, מתוך חשש לעומס על התשתיות, לרעש ולירידת ערך הנכסים, וכך נעצרות הבנייה וההתחדשות העירונית בערים בכל העולם, מסן-פרנסיסקו ועד ירושלים. תומכי השוק החופשי רואים בנימבי את האויב הגדול ביותר של העירוניות המודרנית. אך החוקר וההיסטוריון של האדריכלות סמואל יוז, במאמר "יופי בחצר האחורית שלי" (וורקס אין פרוגרס, 29 ביולי), מביא בחשבון את כוחה של תופעה מקבילה: אנשים שמתעקשים להיאבק בבנייה גם במקומות שאינם "החצר האחורית" שלהם, אלא במרכזי ערים ובאתרים בעלי ערך היסטורי חברתי ותרבותי. גם היא משפיעה על הפיתוח והבנייה; האם יש דרך להיאבק בה, והאם צריך בכלל להיאבק בה?

יש הטוענים שתנועת השימור היא רק תירוץ של אנשי הנימבי: בניסיון למנוע את הבנייה בשכונותיהם, הם יגייסו גם טיעוני שימור. אולם יוז, במאמרו העמוס תמונות, איורים והמחששות אחרות, טוען אחרת. לדבריו, תופעת הנימבי התקיימה הרבה לפני הולדתה של תנועת השימור. תכנון אזורי מגביל צץ בגרמניה ובאוסטריה הונגריה בשנות התשעים של המאה ה־19, אחריהן הלכו בריטניה וצרפת, ואז באיטליה החילו מגבלות בשנות העשרים של המאה ה־20. אולם "מחוזות היסטוריים" ו"בניינים לשימור" הוכרזו במדינות הללו בעיקר אחרי מלחמת העולם השנייה. לפני שמדיניות

השימור תפסה תאוצה, הריסת הבתים בערי המערב לצורך בניית השכונות מחדש הייתה המובן מאליי.

בכל דור ודור הרסו רבים מבתי הדור הקודם: הוויקטוריאנים הרסו בלי סנטימנטים את בתיהם של הג'ורג'יאנים, ולפני כמאה שנה ניויורק מחקה לחלוטין את עברה, כולל אחוזות יפהפיות כמו בית ונדרבילט או בית אסטור, לטובת גורדי שחקים מפוארים או בניינים כמו בית הכנסת טמפל עמנואל ומלון פיי. הציבור לא התנגד אז להרס. מדוע? משום שבמשך מאות שנים, הציבור הרגיש שהבניינים החדשים המחליפים את הישנים הם מפוארים, נוחים ויפים יותר מקודמיהם.

למעשה, באמצע המאה שעברה זאת עדיין הייתה המחשבה הנפוצה. בשנות החמישים תוכננה הריסתם של שני שלישים מבתי פריז, ואיש לא שאל שאלות בנושא. "בבריטניה הרסה הממשלה בפועל לפחות 1.5 מיליון בתים בתוכניות פינוי שכונות עוני בעשורים שלאחר המלחמה", כותב יוז, ו"בארצות הברית היו שיעורי הרס גבוהים אף יותר: כמעט מחצית מ־12 אלף המבנים האמריקניים ההיסטוריים משנת 1933 נהרסו... עד אמצע שנות השישים".

אך מדיניות השימור הקפיאה את ההריסות הללו. יוז מציג כמה וכמה נתונים שעשויים להישמע מופרכים, אולי גם מזעזעים, לגבי קצב ההריסה. נציין את הקיצוני בהם, רק כדי לסבר את האוזן: במדינת נורדריין-וסטפליה בגרמניה, 56 מתוך 445,226 בתים שנבנו לפני 1919 נהרסו בשנת 2023. "בקצב הזה, ייקח למדינה 7,951 שנים להרוס לחלוטין את הבתים שנבנו לפני מלחמת העולם הראשונה".

הטענה של יוז היא שבלimit ההריסה בשם השימור נובעת לא מהנימבי אלא ממה שהוא מכנה "לא בחצר האחורית הזאת" (NITBY). הניטבי לא התקיימו בעבר, כאמור, משום שהבנייה החדשה נחשבה לטובה יותר גם מבחינה אסתטית. אך באמצע המאה ה-20, אומר יוז, המצב השתנה. האדריכלות המודרניסטית ניצחה את הסגנונות שקדמו לה, ופתאום כל בניין קלאסי שנהרס הוחלף בקוביית בטון אפורה, חסרת עיטורים ומנוכרת. הציבור הבין שכל התחדשות עירונית פירושה כעת כיעור עירוני. תנועת השימור נולדה כריאקציה לכך; אנשים נאחזו בבניינים הישנים ודרשו להגן עליהם בחקיקה, לא משום שהם בהכרח העריכו "מורשת", אלא פשוט כי הם פחדו מהחלופה. "אנשים חשים שיש לנו מלאי מוגבל של מבנים יפים, ושהם פחות או יותר בלתי ניתנים להחלפה", כותב יוז. "כאשר אחד נהרס, אנו מאבדים לנצח חלק מירושנתנו, ודנים את ילדינו לחיים בעולם מכוער יותר לצמיתות".

התוצאה היא הערים שאנו מכירים היום: מרכזים היסטוריים שקפאו בזמן והפכו למוזיאונים שאי אפשר לבנות בהם דירות חדשות; מחירי דיור נוסקים; אוכלוסייה שנדחקת אל הפרברים. יוז מבחין בין כוחו של הנימבי, המשפיע בעיקר על מניעת הבנייה בפרברים, ובין כוחו של הניטבי, החותר לשימור בעיקר במרכזי הערים. לדבריו, הפער בין שני הכוחות מסביר מדוע ערים בעולם התפתחו בצורות

גאומטריות שונות לחלוטין. במדינות כמו ארצות הברית, קנדה ואוסטרליה, שבמרכזי הערים שלהן אין לרוב נכסי מורשת היסטוריים חשובים, הניטבים אינם מתעוררים לפעולה, כי אין יופי לשמר – אולם שכונות המגורים נשלטות בידי נימבי, המונעים כל ציפוף. התוצאה היא תבנית שיוז מכנה "חתך דמוי-L": יער קטן של גורדי שחקים מזנק מעלה, אבל מיד סמוך לו נמצאת בנייה נמוכה המתפזרת במהירות לכדי פרברים שטוחים ודלילים, שהבנייה בהם מוקפאת ומוגבלת, ולכן הפרברים מתפשטים עוד ועוד. לעומת זאת, בערי אירופה ההיסטוריות כמו פריז או רומא, הניטבים הקפואו לחלוטין את הליבה העתיקה, והבנייה המודרנית נדחקת לשוליים האפרוריים. התוצאה שם היא "חתך דמוי-U" – מרכז נמוך ומוזיאוני, המוקף בטבעת פריפריאלית של מגדלים מודרניים.

לא ברור עד כמה הניתוח של יוז תקף בשוק הנדל"ן הישראלי. למשל, חשבו על ירושלים: לאחרונה היא מתחדשת גם בליבה, ובמרכז העיר, משוק מחנה יהודה ועד קניון ממיאל, מתכננים עוד ועוד מגדלים גבוהים. האם הבנייה תהיה יפה דיה לשכנע את תושבי העיר לא להיאבק בהתחדשות הזאת? העיר נהנית גם ממיזמי פינוי-בינוי הקרובים יותר למודל החתך דמוי ה-U: שיכונני עוני בשולי העיר, כמו הקטמונים, מוחלפים בימים אלה במגדלי ראוה קופסתיים, אך הם בוודאי לא מכוערים יחסית לבתי הרכבת המתפוררים שהם מחליפים.

יש לציין ששכונות הדיור העממי בישראל, שנבנות ועוד ייבנו בהיקפי ענק בשולי הערים שלנו, בהחלט מכוערות להחריד. הן לא מחליפות בנייה יפה שקדמה להן, אבל הן כן כובשות שטחי שדות מרחיבי לב. לפחות במובנים האלה כדאי לחשוב על הטיעון של יוז: יש בישראל חרדה ציבורית מבנייה "בחצר האחורית הזאת", במקומות מסוימים, בשל יותר מדי "פתרונות דיור" מכוערים הנשענים על סביבות סטריליות, מגדלים מנוכרים ורחובות ללא נשמה. אדריכלות בעלת פרופורציות אנושיות, יופי ורוח מסורתית תעודד את אוכלוסיית הניטבי להיאבק לא על הקפאת הבנייה אלא על בנייה יפה. "הפחד מהכיעור ירחף מעל ערינו כמו קללה", מזהיר יוז במאמרו, אבל נותן מוצא: "הקללה תוסר רק מתוך ביטחון שהשינוי יצמיח ערים שנוכל לאהוב".

