ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • רונית עיר־שי • ישי רוזן־צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ׳נר

כרך ט

ירושלים, תשפ״ה

מכון שלום הרטמן
SHALOM HARTMAN INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס״ט–תש״ע), יאיר לורברבוים (תשס״ט–תש״ע),
עדיאל שרמר (תשס״ט–תש״ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע״ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד, מכון שלום הרטמן.

כתובת המערכת: ׳ראשית: עיונים ביהדות׳, מכון שלום הרטמן, ת״ד 8029, ירושלים 9108001.

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זֵר

ISSN 2706-6096
תשפ״ה | 2025



תוכן העניינים

שרון שלום	חקר הליטורגיה בקהילת בית ישראל – מאפיינים ייחודים: הצעה לחשיבה מחודשת על המתודולוגיה המחקרית	1
סטיבן קפלן וקיי קאופמן שלמאיי	תגובה למאמר 'חקר הליטורגיה בקהילת בית ישראל'	21
שרון שלום	על מקורותיה של יהדות אתיופיה: תשובה לתגובתן של קפלן וקאופמן שלמאיי	31
מיטל (טלי) מררי	חקר הדרכות נפשיות להתמודדות עם מחשבות זרות באגרות קודש: הנהגה חסידית, פרטנית ומעשית של ר' מנחם מנדל שניאורסון	36
ניסן רובין	מסרים באבן: ביטויי זיכרון קולקטיבי לשואה באנדרטות־מצבה בשלושה בתי קברות בתל אביב רבתי	71
אסף מלאך	ממלכתיות ללא לאומית: על הסטת שיח הממלכתיות מרפובליקניזם עבה לרזה	98
אבי שגיא	מדינת ישראל לקראת דיקטטורה?	131
	תקצירים באנגלית	i

רשימת המשתתפים

ד״ר אסף מלאך, המרכז האקדמי שלם
malachas1@gmail.com

ד״ר מיטל (טלי) מררי, אוניברסיטת בר-אילן
tali.merary@gmail.com

פרופ׳ קיי קאופמן שלמאיי, אוניברסיטת הרווארד
shelemay@fas.harvard.edu

פרופ׳ סטיבן קפלן, האוניברסיטה העברית בירושלים
msstkapl@gmail.com

פרופ׳ ניסן רובין, אוניברסיטת בר־אילן
Nissan.Rubin@biu.ac.il

פרופ׳ אבי שגיא, מכון שלום הרטמן
avi.sagi.biu@gmail.com

ד״ר שרון ז׳ שלום, הקריה האקדמית אונו
sharon.sh@ono.ac.il

מדינת ישראל לקראת דיקטטורה?

אבי שגיא

דיקטטורה בעת הזאת

האם מדינת ישראל הפכה לדיקטטורה, או האם היא בדרך להיעשות דיקטטורה? שאלה זו עולה לאור הצטברות הולכת וגוברת של פעולות מצד השלטון, המבטאות את שלילת הצורך בקשב למרחב הציבורי, ההולך ומסומן כמרחב של 'הזרים' ושל 'האחרים' שאין צורך להתייחס אליו. השלטון בישראל הולך ומתנתק מההכרה כי המרחב הציבורי הוא המרחב של הריבון – האזרח, ולפיכך הוא מניח כי לקולו אין חשיבות. באופן דומה מעשי חקיקה הפוגעים בערכי היסוד של הדמוקרטיה הליברלית ובאמנת היסוד המעניקה לגיטימיות למדינה, הולכים ונעשים רווחים. לאור זאת שאלת טיבו של המשטר בישראל ומגמת פניו מקבלת חשיבות מיוחדת.

לכאורה ישראל אינה דיקטטורה אלא דמוקרטיה. אבל בעת הזאת דמוקרטיות קורסות לדיקטטורה לא באמצעות כוח צבאי ואלימות. דם לא נשפך ברחובה של עיר ובני אדם אינם מוּצָאים להורג. הדמוקרטיה גוססת ולבסוף מתה. כפי שציינו סטיבן לוויצקי ודניאל זיבלט, מוות זה מתחולל מידי הנהגה פוליטית שנבחרה בבחירות חופשיות, ולא מידי גנרלים או חמושים אחרים.[1] הדוגמאות שמציינים המחברים רבות, אחת מהן ראויה לציון: היטלר עלה

* מאמר זה נכתב בחודש אפריל שנת 2025. אני מבקש להודות לחברי עודד רון על קריאתו הקפדנית ולרפאל זר העורך הלשוני על עבודתו המקצועית שהיטיבה עם המאמר.

1 לניתוח עניין זה ראו בהרחבה: Steven Levitsky and Daniel Ziblatt, *How Democracies Die*, New York 2018

דמוקרטיות. באופן דומה הוגו צ׳אבס נבחר לנשיאות ונצואלה בבחירות חופשיות. יתר על כן, כפי שציינה חנה ארנדט:

> עלייתו של היטלר לשלטון הייתה חוקית במונחים של שלטון הרוב, גם הוא וגם סטאלין לא היו יכולים לקיים שלטון על אוכלוסיות נרחבות, לשרוד משברים רבים כל כך מחוץ ומבית ולעמוד בסיכונים העצומים של מאבקים פנים־מפלגתיים בלתי פוסקים אילו לא נהנו מאמון ההמונים.[2]

שלבי המהפכה הדיקטטורית בעת הזאת מתחוללים באמצעות החוק, שהפך להיות יעיל הרבה יותר מנשק חם. כך הפכו פולין, הונגריה, תורכיה ומדינות רבות אחרות לדמוקרטיות לא ליברליות, או אפילו לדיקטטוריות. המעטה המעין־חוקי של הדיקטטורות מבקש להופכן למדינות לגיטימיות, הדומות למדינות הדמוקרטיות הליברליות, אבל הן פסקו מלהיות מדינות דמוקרטיות, שכן בחירות חופשיות הן תנאי הכרחי לדמוקרטיה, אבל לא תנאי מספיק. ביסודה של המדינה הדמוקרטית מונחת התפיסה שהכוח המוענק לשלטון אינו בלתי מוגבל. הכוח של השלטון נגזר מהזכות שיש לבעל הסמכות להפעיל כוח, וזכות זו מגבילה את כוחו:

> החזק יותר לעולם לא יהא חזק עד כדי להיות תמיד האדון, אם לא יהפוך את כוחו לזכות ואת המשמעת לחובה. [...] הכוח הוא יכולת פיסית, [...]. להיכנע לכוח הרי זו פעולה מאונס, לא מרצון; לכל היותר הרי זו פעולה מתוך זהירות. באיזה מובן תהא לחובה? אם נשמעים מתוך אונס, אין נשמעים מתוך חובה; ומשבטל האונס להישמע, בטלה החובה עמו.[3]

המדינה הדמוקרטית־ליברלית ומעמד הסמכות

לפי התפיסה הרווחת במסורת הפוליטית הליברלית למן הובס ולוק, מקור הסמכות הוא ההסכמה החברתית של קהילה המעניקה כוח לאישים או למוסדות לקבוע את הנורמות ולאוכפן.[4] רעיון ההסכמה החברתית מיוסד על שתי הנחות: הראשונה, חירות האדם. במצב הטבעי, שלפני ההסדרה המוסדית של החוק, ׳האדם חפשי לחלוטין לכלכל את מעשיו ולהשתמש ברכושו ובגופו כטוב בעיניו, בתוך הגבולות של החוק הטבעי, בלי לבקש רשות מזולתו ובלי להיות תלוי ברצונו של שום אדם אחר׳.[5] גבולות החירות נקבעים על פי הרציונליות האנושית ולא בידי מערכת חוק חיצונית. השנייה, ׳מצב של שוויון, ובו כל השליטה והסמכות הדדית היא, כי שום אדם אין לו ממנה, מנה גדולה יותר מחברו׳.[6]

2 חנה ארנדט, יסודות הטוטליטריות, תרגום עידית זרטל, תל אביב 2010,עמ׳ 475.

3 ז׳אן־ז׳אק רוסו, על האמנה החברתית, תרגום יוסף אור, ירושלים תשל״ה, עמ׳ 13–14.

4 על הבעייתיות בתיאוריית האמנה החברתית ראו חנה ארדנט, משברי הרפובליקה, תרגום מיקי זר, בני ברק 2023, עמ׳ 109–114. למרות הביקורת שמעלה ארנדט, היא עצמה מסכימה לכך כי ההסכמה החברתית מיוסדת על המחויבות המוסרית של האזרח (שם, עמ׳ 110).

5 ג׳ון לוק, על הממשל המדיני, המסכת השנייה, תרגום יוסף אור, ירושלים תשע״ג, עמ׳ 4.

6 לוק, שם, שם.

הממשל והסמכות החוקית המוקנית לו נועדו להתמודד עם פגמים בקיום האנושי; האדם אינו יצור מושלם, יש בו גם נטייה לרוע ולהעדפה עצמית. מסירת כוח שלטוני לשלטון נועדה לתקן פגמים אלו.[7] תיקון זה לא ייעשה בוויתור על חירות האדם והערך הפנימי של עולמו, שכן אין לתקן פגמים על ידי שלילת יסודות ראשוניים של הקיום האנושי. המחוקק מוגבל לעקרונות היסוד של הקיום האנושי ואינו מוסמך לחרוג ממנו. הלגיטימיות המוקנית לשלטון מותנית תמיד ב׳יסוד האמון שנותנים בה׳, יסוד זה משקף את ׳הסכמת בני הקהילה׳.[8] לשלטון לא נמסר כוח שרירותי מוחלט המאפשר לו לחוקק ככל העולה על רוחו, שכן סמכותו מוגבלת. לוק ניסח זאת בצורה ברורה:

> [הרשות המחוקקת] אין בידה ואי אפשר שתהא בידה שליטה שרירותית לחלוטין על חייהם ורכושם של בני העם. כי מאחר שאינה אלא סמכותם המשותפת של כל בני החברה שנמסרה בידי אותו איש או אותה כנסת שהוא המחוקק, מן הנמנע שתהא עודפת על הסמכות שהייתה לאנשים ההם במצב הטבעי בטרם הקימו חברה ומסרוה בידי העדה. כי שום איש לא יוכל למסור לחברו יותר סמכות משיש לו לעצמו; ושום אדם אין בידו סמכות שרירותית ומוחלטת ביחס לעצמו או לזולתו.[9]

הביטוי ׳שלטון העם׳ אינו מתייחס לעם מדומיין שהשלטון יוצר; המונח ׳עם׳ מסמן את הקהילה האזרחית, שלעולם אינה מאבדת את מעמדה הראשוני, ולפיכך סמכות השלטון וסמכות המחוקקים מוגבלת. חקיקה היא תנאי הכרחי לתוקפו של חוק, אבל לא תנאי מספיק. לשלטון יש זכות לשלוט, היינו זכות להפעיל כוח. זכות זו מקנה לשלטון את הזכות לחוקק ולתבוע חובת ציות. אבל, כפי שהצביע יוסף רז, הזכות של סמכות לחוקק ולתבוע ציות אינה מוחלטת. יש להבחין בין מצבים שבהם עצם הקביעה החוקית מבססת את הצדקת הציות; במצבים אלה הוראת הסמכות היא הטעם המצדיק את חובת הציות, ובין מצבים שבהם נתבעת מהסמכות הפוליטית הצדקה שמעבר למעשה החקיקה.[10]

החברה האזרחית קודמת לממשל ומתנה את תוקפו. המסקנה הנובעת מכך היא שהסמכות המופקדת בידי השלטון והמחוקקים מוגבלת. באופן עקרוני יש לה תכלית אחת: ׳טובת הכלל של החברה׳.[11] המסקנה הנובעת מכך היא שהסמכות המופקדת בידי השלטון והמחוקקים מוגבלת. באופן עקרוני יש לה תכלית אחת: ׳טובת הכלל של החברה׳.[12] חברה זו אינה קהילה דמיונית, אלא העם הריאלי הזהה לקהילה האזרחית. אם השלטון משתמש בכוחו, אבל הוא ׳מכוון לתכליות אחרות, ומשתמשים בו [=בשלטון] על מנת לרוששם, להציק להן או להכניעם

7 לוק, שם, עמ׳ 10–11.

8 לוק, שם, עמ׳ 18.

9 לוק, שם, עמ׳ 101.

10 על הבחנות אלה ומשמעותן ראו: Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1988, pp. 21-35

11 לוק (לעיל, הע׳ 5), עמ׳ 102.

12 לוק, שם, עמ׳ 102.

לפקודותיהם השרירותיות והבלתי חוקיות של המושלים, שם נהפך הוא עד מהרה לעריצות, ואחת היא אם אחד או רבים הם המשתמשים בו׳.[13]

ההנחה על אודות קיומה של חברה אזרחית קדם־חקיקתית היא טענה אנליטית ולא בהכרח טענה היסטורית.[14] המושג של החברה האזרחית או החברה הטבעית, הקדם־חקיקתית, חיוני להבחנה בין המוסד המדיני ובין קיום אנושי שאינו מותנה במדינה ובמוסדותיה. מושגי החברה הקדם־מדיניים מתפקדים בראש ובראשונה כמושגים ביקורתיים שלהם תפקיד חשוב בתפיסת האדם: האדם אינו מרוקן את עולמו וערכיו לתוך המדינה; היא אינה סובייקט עליון המקנה משמעות ומעמד ליצור האנושי הריאלי. ההכרה בתשתית אנושית קדם־מדינית מחזירה למרכז החיים את תפקיד המצפון, המוסר והערכים האמורים לבלום את כוח השלטון. הנרי דויד ת׳ורו ניסח זאת באופן הבא:

> כלום לא יוכל להיות ממשל שבט בו לא הרוב מחליט בין טוב לרע, אלא המצפון? שבו הרוב מחליט רק בשאלות שאפשר להחיל עליהן את חוק התועלתיות? האם חייב האזרח לרגע, או אפילו במידה הקטנה ביותר להכניע את מצפונו לפני המחוקק? [...] אני חושב שעלינו להיות בני אדם תחילה ונתינים אחר כך. אין זה רצוי לטפח כבוד כלפי החוק, אלא כלפי הצדק.[15]

יוסף רז הדגיש את יסוד החופש וכתב כי אנשים בעלי השקפת עולם ליברלית מניחים כי סמכויות פוליטיות ׳המחויבות לעקרונות המחייבים קידום והגנה על החירות, [...] הפרת עקרונות החופש עלולה לערער את הלגיטימיות של הסמכות׳.[16] יש הבדלים חשובים בין ת׳ורו לרז שלא כאן המקום לדון בהם. המשותף להם ולמצדדים בעמדת יסוד זו הוא ההנחה שסמכות מוצדקת אינה בהכרח יוצרת חקיקה צודקת. על החקיקה לעמוד בהתאמה לערכי יסוד שעליהם לא ויתרו בני אדם, אזרחים, בהעניקם לגוף הנבחר את הסמכות לשלוט. המעבר מחברה טבעית לחברה אזרחית מעמיד במרכז החיים את הצדק והמוסריות.[17] ערכי יסוד אלה אינם יכולים להתבטל במעשי חקיקה גם אם רוב העם בחר בשלטון. בני אדם וערכיהם קודמים לממשל, הם המעניקים לו את סמכותו ומתנים את גבולות כוחו.

ביסודה של תפיסה זו מונחת ההכרה כי חלק מכריע מהחקיקה הוא רגולטיבי ולא כינוני. לא אוכל להיכנס כאן לדיון מפורט על ההבחנה בין שתי מערכות חוק אלו.[18] מבחינה

13 לוק, שם, עמ׳ 152.

14 עניין זה נדון כבר אצל לוק; ראו לוק, שם, עמ׳ 74–92. מאז לוק נכתבה ספרות רחבה בעניין ואין כאן המקום לדון בה.

15 הנרי דויד ת׳ורו, אי־ציות אזרחי, תרגום דפנה לוי, תל אביב 2005, עמ׳ 19.

16 רז (לעיל, הע׳ 10), עמ׳ 73.

17 ראו רוסו (לעיל, הע׳ 3), עמ׳ 31.

18 לניתוח מדוקדק של ההבחנה בין מערכת חוקים רגולטיבית ובין מערכת חוקים קונסטיטוטיבית ראו: John Rawls. 'Two Concepts of Rules', in: William Thomas et al. (eds.), *Approaches to Ethics*, New York 1969, pp. 609-624; John Searl, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*,

עקרונית, מערכת חוק מכוונת (רגולטיבית) מניחה קיומו של תחום פעילות נתון שאינו מותנה כלל במערכת החוק. כך לדוגמה תנועה היא עובדה הקודמת לוגית ועובדתית למערכת חוקי התנועה, ולפיכך אינה מותנית במעשה החקיקה. תכלית החקיקה בתחום זה ובתחומים הדומים לו אינה מכוננת על ידי מערכת החוקים עצמם, היא מותנית בתחום הנתון הקובע את יעדי החוק; בדוגמה של התנועה, תכלית החוק היא הסדרת התנועה באופן הרציונלי והאפקטיבי ביותר. חקיקה בתחום זה מחייבת הצדקה העומדת במבחן רציונלי ואפקטיבי שאינו מותנה רק בסמכותו של המחוקק לחוקק. סמכות זו היא תנאי הכרחי, אבל לא תנאי מספיק לתקפותו של חוק. יתר על כן, מעשה חקיקה שנראה סותר את התיחום הנתון, בטל מיסודו. נדמיין מערכת חוקי תנועה שגורמים להפרעה בתנועה ולפגיעה באנשים המשתמשים בצירי התנועה, מערכת זו אינה רציונלית, ולפיכך אינה תקפה גם אם נחקקה כדין.[19]

בניגוד לכך מערכת חוק מכוננת (קונסטיטוטיבית) אינה מניחה קיומו של תחום נתון הקודם למערכת החוק; מערכת החוקים עצמה מכוננת את תחום הפעילות ואת תכליותיה. כך למשל, משחק השחמט מכונן על ידי מערכת חוקי השחמט, הקובעים בין השאר באילו תנאים יוכרז הניצחון במשחק. מערכות מכוננות יוצרות תחומים אוטונומיים שאינם ברי השוואה לתחומים אחרים.

ההכרה בהבחנה בין שתי המערכות הללו היא אבן התשתית המבחינה בין דמוקרטיה לבין דיקטטורה. מדינה דמוקרטית מכירה בקיומה של חברה אזרחית הקודמת לה והמתנה את הלגיטימיות של השלטון. חברה זו היא הנתון היסודי שאליו מתייחסת המערכת המדינית, ולפיכך היא מניחה את ערכיהם של בני אדם כנתון ראשוני, ובשל כך סמכות החקיקה מוגבלת. הצדקת סמכות החקיקה מניחה, באופן מובלע או גלוי, את היסודות המשותפים האנושיים הכלליים והפרטיקולריים. על מעשה החקיקה להבטיח את אי הפגיעה בהם. במקום שיש פגיעה בהם, עלולה להיווצר פגיעה ביסוד החוקתי המקנה סמכות, והיא עלולה להתברר כלא לגיטימית, שכן לסמכות פוליטית לא לגיטימית אין סמכות לחוקק. בניגוד לכך, במדינה דיקטטורית הסמכות המוקנית לריבון מוחלטת. היא מוצדקת על ידי תוצאות הבחירות בלבד; העם אמר את דברו ומסר את הכוח באופן מוחלט לשלטון. לפיכך השלטון פטור מהתייחסות אל נורמות וערכים אחרים, הנתפסים כפוגעים בסמכות המוחלטת שלו.

Cambridge 1994, pp. 32-42. ראו עוד: אבי שגיא, מסה על הצדקת אי־ציות בגין פגיעה ביסודות החוקיות, ירושלים תשפ״ג, עמ׳ 23–27.

19 בהקשר זה לא אכנס לדיון בשאלה: האם נדרשת פעולת ביטול או שמא החוק אינו תקף כלל ועיקר? שאלה זו שנויה במחלוקת בין התאוריה הפוזיטיביסטית של המשפט, המחייבת פעולת ביטול, ובין התאוריה הנטורליסטית המניחה כי בסיס החוק הוא המשפט הטבעי, ולפיכך חקיקה שאינה עומדת בהתאמה לחוק הטבעי בטלה מעיקרה.

בין דיקטטורה לטוטליטריזם

חנה ארנדט הבחינה בין שני סוגי משטר דיקטטוריים: דיקטטורה לא טוטליטרית ודיקטטורה טוטליטרית.[20] לפי ארנדט, 'דיקטטורות לא טוטליטריות [...] צמחו ערב מלחמת העולם השנייה ברומניה, בפולין, בארצות הבלטיות, בהונגריה, בפורטוגל ובספרד של פרנקו'.[21] מבחינה פורמלית ההבדל בין שני סוגי הדיקטטורות מצוי בכך שהדיקטטורה הטוטליטרית מפעילה את כוחה ומתערבת בחייהם של האזרחים, ללא שיור. דיקטטורה טוטליטרית שולטת הן בזכות לחיים של כל נתיניה והן בעיצוב הנורמות הראויות. דיקטטורה לא טוטליטרית מותירה מרחבי חיים פתוחים, שבהם היא אינה מתערבת, אבל היא מעצבת דיקטטורה שלטונית, שלפיה השלטון הוא חד־מפלגתי, או כולל בתוכו מפלגות המקבלות קבלה מוחלטת את ריבונות השליט, ערכיו והנורמות שהוא מכתיב.[22] ההבחנה בין שני סוגי הדיקטטורות אינה מוחלטת. בניתוח שהציעה ארנדט לאופיין של המדינות הדיקטטוריות לפני מלחמת העולם השנייה היא מצביעה על כך שבגל של 'תנועות אנטי־דמוקרטיות', היו סוגי מדינות שונים: 'טרום דיקטטורות, טוטליטריות למחצה, טוטליטריות'.[23]

דיקטטורות לא טוטליטריות נושאות את האפשרות הטוטליטרית המלאה בחובן. אפשרות זו לא בהכרח מתממשת, אבל היא מונחת באופן מובלע, ולעיתים אפילו באופן מפורש באידאולוגיה הפוליטית של השלטון. בהקשר זה מציין זאב שטרנהל:

> מהותה של אידאולוגיה פוליטית ניכרת ברגיל ביומרותיה יותר מאשר בדרך יישומן, טרם שעלתה לשלטון, קודם שנעשתה דומה לקבוצות שליטה אחרות בהשפעת לחצים ופשרות, תנועה פוליטית והרעיונות שהיא דוגלת בהם נראים בדמותם הממשית.[24]

להערכתי, קביעותיו של שטרנהל תקפות גם לאחר שמפלגה פוליטית עלתה לשלטון, שכן אותם טעמים שבגינם דיקטטורה לא נעשית בהכרח לדיקטטורה טוטליטרית חלים גם בעידן שבו שלטון הדיקטטורה שואף במובלע או בצורה מפורשת לדיקטטורה טוטליטרית. החולשה היסודית של דיקטטורה לא טוטליטרית – היעדר שליטה מוחלטת על החברה – מתווה לעיתים את סוג הפעילות שאותה מאמץ השלטון: הוא מוותר על השאיפה למימוש טוטליטריות מלאה ותחת זאת מייצר באופן מתמיד מהלכים שבדרך זו או אחרת סוללים את הדרך לקראת הטוטליטריזם. מרחב הפעולה הפתוח לשלטון דיקטטורה הוא עתה הצירוף שבין חקיקה לבין שליטה על המרחב הציבורי והפיכתו למרחב הממשמש את תשוקת השלטון לטוטליטריות.

החדרת שיח טוטליטרי לתוך המרחב הציבורי היא מנגנון אופייני בניסיונו של משטר דיקטטורי להשתלט על מרחב זה ולהיעשות לדיקטטורה טוטליטארית. טענה זו תתבהר להלן.

20 ראו ארנדט (לעיל, הע' 2), עמ' 477–481.

21 ארנדט, שם, עמ' 478.

22 ארנדט, שם, עמ' 478–479, ובהערות 11–12.

23 ארנדט, שם, עמ' 478.

24 זאב שטרנהל, לא ימין ולא שמאל, תרגום דורית לנדס, תל אביב 1988.

בין המרחב הציבורי למרחב הפוליטי

שלושת המרחבים שבהם האדם נוטל חלק הם: המרחב הפרטי, המרחב הציבורי והמרחב הפוליטי. אין זו המסגרת לספר את גלגולי התודעה והזהות האנושית הבאים לידי מימוש במרחבים השונים שבהם חי האדם. אני מבקש להציג בתמציתיות את תבניות היסוד של תודעת האדם וזהותו כפי שהן משתקפות ביחסים שבין שלושת המרחבים שבהם הוא חי.

מנקודת מבט היסטורית, הבחנה בין המרחבים אינה פשוטה כלל ועיקר. היא עצמה חלק מהתודעה המודרנית שהכירה במרחב הפרטי כמרחב תחום וסגור של היחיד, והבחינה בין מרחב זה ובין המרחבים הפוליטי והציבורי. ההכרה במרחב הפרטי צמחה בהדרגה, שכן בעולם העתיק ובימי הביניים מרחב זה לא היה מוכר. אומנם בני אדם חיו בבתיהם, אבל מרחב החיים הפרטי עוצב וכונן על ידי תודעה שלא הכירה בנבדלות של מרחב זה, בגבול שמרחב זה מציג בפני ההתערבות של הזולת בחיי האדם בביתו; אדרבה, הבית הפרטי, מהמטבח ועד חדר המיטות, נשלט והוסדר על ידי המערכת הדתית־הפוליטית. הוא גם לא נשא ערך ייחודי המבטא את מה שישעיה ברלין כינה ׳החירות השלילית של האדם׳, היינו הגבלת הזכות של הממסד המדיני או הדתי להתערבות בחיי אדם, והכרה בזכות היחיד לאוטונומיה.[25]

עם זאת, כבר בעידן העתיק נוסד היחס הדיאלקטי ששיקף את המתח שבין שני המרחבים – האישי, גם אם לא בהכרח הפרטי והפוליטי. ביטוי מובהק במתח זה מצוי בשני אידיאלים סותרים לקיום האנושי שהציב אריסטו. לפי האידיאל המטפיזי האדם הוא יש חושב ועליו לממש עצמו כיש חושב. בכך הוא נבדל מכל היצורים האחרים. היותו יש חושב משמעה שעליו לפעול כדי לממש את החשיבה. היסוד הפוטנציאלי, המגולם בתשוקה למימוש עצמי – האנטלכיה (entelechy), אמור להוביל את האדם לכך, שכן הווייתו הכולית היא חשיבה. זהו הישג א י ש י של האדם, אבל אינו הישג פ ר ט י. כל אדם צריך להיעשות ליש חושב, והמחשבות המטפיזיות הן אוניברסליות, ואינן מבחינות בין אדם לזולתו. מסורת אריסטוטלית זו שהגיעה לשיאה בימי הביניים, שרטטה את האדם האידיאלי כיש שתכלית קיומו היא החשיבה. לאתי ולפוליטי יש תפקיד משני ולעיתים מגביל. מנקודת מבט זו עקרון האינדיווידואליות נתפס כעיקרון לא רציונלי, הבחנה בין בני אדם קשורה בחומר, במצב העניינים הפיזי, בדחפים ובנטיות המעכבים את השגת השלמות האנושית. על האדם להיעשות מושלם כמו האלוהים, יצור חופשי המשוחרר מכל מי שאינו מבטא את מהותו כיש חושב.[26]

25 ראו ישעיהו ברלין, ׳שני מושגים של חירות׳, בתוך: ארבע מסות על חרות, תרגום יעקב שרת, תל אביב 1971, עמ׳ 170–220.

26 הניתוח שאני מציע שונה מהניתוח שהציעה חנה ארנדט בהצגת עמדתו של אריסטו. ארנדט מתבססת על ספרו של אריסטו אתיקה, מהדורת ניקומאכס, שעניינו המרכזי טיפוח דמות האדם כיצור מוסרי. לעומת זאת

מנגד, אריסטו היה הוגה ריאלי, והכיר בזיקה העמוקה שבין האדם לבין החברה. גם אם כל יחיד הוא יצור ריאלי, הוא יממש את קיומו בחברתו בקהילה האזרחית, בפוליס. הקיום האנושי מגיע לשיאו בקיום הפוליטי־המדיני, שכן האדם הוא בעל חיים מדיני, המתממש במרחב זה.[27] המרחב הפוליטי־המדיני הוא אחד משיאי הקיום האנושי, שכן בו ניתנת לבני אדם היכולת לעצב וליצור מרחב הראוי לבני אדם המשתייכים לקבוצות בצורה המלאה, באמצעות מכלול המנגנונים שהמדינה מאפשרת: חקיקה ומדיניות יזומה. רק במרחב הפוליטי־ המדיני מגיע הקיום האנושי לשלמותו. המדינה עצמה אינה אפוא אמצעי למימוש תכלית, שניתן לממשה גם בלעדיה. בה עצמה מתממש האדם בשלמותו. כך אפוא האדם הלא מדיני חסר משהו בסיסי במימושו יחסית לאדם המדיני.[28]

עמדה זו חוזרת ועולה בהגות ההגליאנית. היסוד המנחה את הפרויקט ההגליאני הוא ההכרה כי המרחב הפוליטי והנורמטיבי הוא ביטוי של מימוש הרוח, שהיא לעולם קונקרטית וכולית. המדינה היא מרחב המימוש של החירות, הטוב, ומלאות הקיום האנושי:

> המדינה היא ממשותה של החירות הקונקרטית. והנה, החירות הקונקרטית נעוצה בכך שהאינדיבידואליות האישית והאינטרסים הפרטקולריים שלה יתפתחו במלואם וייהנו מהכרה מלאה בזכותם [...] וכן יתגלגלו וייהפכו מעצמם לאינטרס של הכללי, יכירו ביודעין וברצון באינטרס הכללי הזה כברוחם הסובסטנציאלי ויפעלו למענו בבחינת תכליתם האחרונה. לפיכך אין הכללי תקף ושלם בלי האינטרס, הדעת והרצייה הפרטקולריים, ואין האינדיבידואלים חיים רק כאישים פרטיים למען האינטרסים הפרטקולריים, אלא הם בה בעת רוצים את הכללי ופועלים ביודעין להשגת תכלית זו.[29]

הגל סבור כי המדינה היא מרחב ההתממשות האתית השלמה של האדם בהיותו יש פוליטי; היא אינה מיוסדת על הצורך בהבטחת אינטרסים של יחידים, שכן לפי תפיסה זו 'חברות במדינה היא עניין הנתון לבחירה שרירותית'.[30] המדינה איננה מרחב המאבק של הרצון השרירותי של בני אדם; היא המרחב שבו רצונם של בני אדם משתכלל ומתעדן על ידי הקיום המשותף.[31]

לעמדה זו יש מחיר: העדפת הכללי על פני הפרטי. שכן התודעה העצמית כגילום של הרוח באה תמיד לידי ביטוי שלם יותר בכללי. עם זאת, הגל סבר שהמסע האנושי למימוש

הניתוח שאני מציע מתייחס לקביעותיו של אריסטו בספרו המטפיזיקה. על עמדת ארנדט ראו חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר, בני ברק 2013, עמ' 56.

27 ראו אריסטו, הפוליטיקה, ספרים א-ב, תרגום ח"י רות, ירושלים תשכ"ד, עמ' 14 (a 1253).

28 ראו עוד: David Miller, *On Nationality*, Oxford 1995, pp. 4-7

29 גיאורג וילהלם פרידריך הגל, פילוסופיה של המשפט, תרגום גדי גולדברג, ירושלים תשע"א, עמ' 227.

30 הגל, שם, עמ' 221. ראו עוד: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, New York 1979, p. 80

31 ראו הגל, שם, עמ' 227. לעיון נוסף ראו עוד: Z. A. Pelczynnski, 'Political Community and Individual Freedom in Hegel`s Philosophy', in*: The State & Civil Society: Studies in Hegel`s Political Philosophy* (edited by Z. A. Pelczynsky), London 1984, pp. 56-61

הוא תהליך מתמשך של התקדמות, שאינה סותרת את מה שקדם, ובמיוחד את היסוד האישי. המסע האנושי הוא תהליך ממשי של תִרבות וחינוך. ראשיתו בכך שהיחיד עומד מול התרבות כזר, אבל ׳תהליך התִרבות של היחיד עומד על כך, שהיחיד מנכס לעצמו את מה שנתון לפניו, מסגל את טבעו הלא אורגני אל עצמו ועושה אותו לקניינו׳.[32] תהליך זה הוא התממשות הרוח, ההולכת ומגבשת את היחיד מחדש. הוא נחלץ מהפרטיקולריות המבדילה שלו ומבטא בחייו את היסודות האוניברסליים שבקיום: ׳היחיד הפרטי הוא הרוח שלא נשלם׳, שכן הוא מתקיים במסגרת ׳תבנית קונקרטית שכל מציאותה נשלטת על ידי קביעה אחת, בעוד האחרות נוכחות רק בקווים מטושטשים׳.[33]

הגל לא הבחין בין המרחב הציבורי ובין המרחב הפוליטי, שכן תנועת המימוש העצמי מסתיימת רק במרחב הפוליטי. יתר על כן, הגל, כמו אריסטו, לא הכיר כלל בנבדלות שבין המרחב הציבורי למרחב הפוליטי. הכרה זו חדרה לעולם רק עם צמיחה גוברת והולכת של רעיון האינדיווידואליזם, שאחד משיאיו הוא הצבת הערכים הליברליים של חירות חשיבה ומעשה ושל צמצום כוחה של המדינה. עליית רעיון זה הבשילה בהכרת בני אדם בריבונותם על המדינה. תודעה זו הצמיחה את המרחב הציבורי, האוטונומי. מרחב זה התעצם כתוצאה של תהליכים היסטוריים ותרבותיים שונים, כגון: צמיחת העיתונות החופשית, ירידה מתמשכת במעמד החברתי של האצולה ועליית מעמד הבורגנות, המעבר מן הכפר לעיר הגדולה ופיתוח תרבות עירונית, ועוד.[34]

לעליית ערכי היסוד של המחשבה המדינית הדמוקרטית הליברלית יש תפקיד מכריע בעיצוב האוטונומיה של המרחב הציבורי. המחשבה הליברלית נקטה שתי פעולות: האחת, הגנה על חדירת הכוח הפוליטי למרחב החיים הפרטי של האזרחים. רק במקרים נדירים של פגיעה אפשרית מותר לשלטון להתערב בחיים הפרטיים של בני אדם, כפי שמציין ישעיה ברלין:

> הרעיון בדבר זכויות הפרט נעדר מן התפישות המשפטיות של הרומאים והיוונים; דבר זה נכון במידה שווה גם לגבי הציביליזציה היהודית, הסינית, וכל הקדומות האחרות שנתגלו בינתיים [...] המשמע של הפרטיות כשלעצמה, התחום של היחסים האישיים כדבר שהוא מקודש בזכות עצמו נובע מתפישת חופש [...] [ש]כמעט אינה מרחיקה בזמן [...] מעבר לרנסנס או לרפורמציה.[35]

הפעולה השנייה היא הגנה על חופש הדיבור והמעשה. שתי אלה אפשרו את כינון המרחב הציבורי הפתוח. ג׳ון סטיוארט מיל בספרו על החירות (להלן, הע׳ 72) הדגיש כי שתי חירויות

32 גיאורג וילהלם פרידריך הגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגום ופירוש ירמיהו יובל, ירושלים תשס״א, עמ׳ 105.

33 שם.

34 ראו עוד ארנדט, המצב האנושי (לעיל, הע׳ 26), עמ׳ 57–58.

35 ישעיהו ברלין (לעיל, הע׳ 25), עמ׳ 180.

אלה מאפשרות לאדם להתפתח ולהשתנות על ידי דיון פתוח וחופשי, ומאפשרות לו לפעול כפי שהוא רוצה על ידי ההגנה על חופש המעשה, המאשרת את השונות. המרחב הציבורי אינו זהה למרחב הפוליטי, ולעיתים מנוגד לו.

נוכל להבחין בין שני המרחבים באמצעות ניתוח פנומנולוגי של ההבדלים ביניהם. המציאות המודרנית, הדמוקרטית־הליברלית, מעוצבת על ידי שלושה מרחבי קיום אנושיים: פרטי, ציבורי, פוליטי־מדיני. מרחב החיים הפרטי מסומן כמרחב אישי תחום, כביתו של האדם. בניגוד לעידנים קדומים, במדינה הדמוקרטית־הליברלית במרחב הפרטי האדם חי את חייו כפי שהוא רוצה. מרחב זה מסומן על ידי הגבול, מה שברלין כינה 'חירות שלילית': המדינה אמורה למעט בהתערבות במרחב חיים זה; היא תתערב רק במקום של פגיעה בזולת: בני זוג או בנות זוג וילדיהם, אבל תימנע מלהיכנס לעיצוב חייהם.

ברם, גם מרחב זה אינו תָּחום וסגור, שהרי כפי שג'ון דאן כתב: 'אין אדם שהוא אי, שלם לעצמו; כל אדם הוא חלק מהיבשה, נתח מן האדמה'.[36] סגנון חיינו במרחב זה לא נוצר מהאין, שכן כפי שמשה שמיר כתב בפתיחת ספרו במו ידיו: פרקי אליק: 'אליק נולד מן הים'. בניגוד לאליק אנו נולדים מההיסטוריה, מהתרבות. בני אדם מתהווים במרחב הזיקות הבין־אנושיות. המרחב הפרטי הוא גרעין הנושא בחובו את המרחב הציבורי, שהרי בני אדם כיחידים אינם יצורים מופשטים.

המרחב הציבורי הוא המקום שבו אנו פוגשים בזולתנו. במרחב זה אנו פוגשים לא רק את בני ההווה אלא גם את העבר; המורשת שהיחידים והשותפים למרחב הציבורי נושאים בהווייתם. מרחב זה כולל את כל האתרים הממוסדים והלא ממוסדים שבהם בני אדם יוצאים ממרחב חייהם הפרטיים אל המרחבים הציבוריים. זהו המקום שבו נולדים הרעיונות, המעשים. זה המקום שבו אנו פועלים כיצורי אנוש המופנים איש כלפי זולתו. המרחב הציבורי הוא מרחב הקשב אבל גם מרחב המחלוקת. הוא האתר שבו נגלה את השותפות, הסולידריות והאמפתיה, אבל בו נוצרות גם השנאות והפילוגים.

המרחב הציבורי־הדינמי מתוח בין רצון לשליטה ובין רצון לקשב. במרחב זה בני אדם פועלים, עובדים, יוצרים וממשים את חייהם. כבני אדם אנו משתוקקים להכרה הדדית והמרחב הציבורי הוא המקום שבו מוענקת לבני האדם ההכרה הזאת או נשללת מהם. המרחב הציבורי כולל גם את מוסדות החינוך, ההוראה, האומנות, התיאטרון, בתי הכנסת, המועדונים החברתיים. כולם אתרים שבהם בני אדם פועלים וחושבים. זהו המקום שבו שוק הרעיונות פתוח. הוא אמור להיות מרחב פתוח שאינו נחסם. חופש הדעות, חופש המעשה והפעולה, הם עקרונות היסוד של מרחב זה, כי בלעדיהם לא זו בלבד שמרחב זה גווע, גם האדם גווע ומרוקן ונעשה דמות דחלילית. המרחב הציבורי הוא בעיקרון רב־תרבותי, כי אנו יצורים רב־תרבותיים. כל אחד מאיתנו חבר בקהילות רבות ושונות, ואיננו יצורים חד־ממדים המעוצבים על ידי מאפיין אחד: ערבי, נוצרי, יהודי, גבר, אישה.

36 ג'ון דאן, אין אדם שהוא אי: שירים ופרוזה, תרגום שמעון זנדבק, בני ברק תש"פ, עמ' 130.

במרחב הציבורי הרב־התרבותי אנו גם מסומנים בתור מישהו: ערבי, יהודי, דתי, ימני, שמאלי, וכיו״ב, אבל זהו גם מרחב שבו האדם שסומן באופן חד־ממדי יכול להשתחרר ולגלות את ריבוי הפנים שבחייו, היינו את העובדה שהאדם הוא יצור רב־הקשרי ורב־תרבותי.[37] מרחב זה עשוי לשקף את הסתירות שבאופני הקיום האנושי, החודרות לעיתים לחיינו. אדם מישראל יכול להיות חילוני ודתי, ערבי וישראלי, וברקמת הסתירות אנו מוצאים דרך לחיים משותפים. הסופר שלמה ניצן כתב: ׳הסתירות – תקרא להן קרעים, תקרא להן סתירות – אין אדם נקרא לגבור עליהן אלא לחיות בהן. כמו בחלומות כמו בכמיהות. לפי שבכל מימוש נגרע משהו וכל סיום – ריח של מיתה עולה ממנו׳.[38]

המרחב הציבורי שונה מהמרחב הפוליטי. במרחב הציבורי השיח אינו שיח של הכרעות. השפה של מרחב זה אינה שפה דאונטולוגית, שהיא שפת הזכויות והחובות. מרחב זה יכול וחייב להכיל סתירות כי הסתירות הן המצע לדיאלוג, עימות ועיצוב עצמיים. יתר על כן, מרחב זה הוא מרחב של נוכחות האישיות החיה, וכיוון שבני אדם נבדלים זה מזה, עולות גם הסתירות בין סגנונות חיים וזהות. ההכרה בערך הסתירות היא ביטוי להכרה בערך הפנימי של בני אדם. השפה של מרחב זה היא שפה אקסיולוגית של טוב ורע האמורה להתממש בשפה הדאונטולוגית, שהיא השפה של המרחב הפוליטי. במרחב זה מתממשים רצונותיהם של האדם היחיד ושל החברה, והם מתורגמים במרחב הפוליטי־המדיני לכדי מערך סדור של נורמות, חקיקה ומדיניות.

בעידן שבו המרחב הציבורי לא היה לגיטימי חדרו המשטרים הטוטליטריים במישרין אל המרחב הציבורי והפרטי. הם ביקשו לכונן דמות אדם חד־ממדית ההולמת את האידיאל המשטרי; יצורים המשעתקים זה את זה. הם ביקשו ליצור את ה׳לא־איש׳, כביטויו של איבסן בפר גינט, או כפי שניסחה זאת מלכת הלבבות באליס בארץ הפלאות, במרחב זה ׳עריפת הראשים׳, כדי שכולם יהיו מושטחים, שקופים וזהים, היא דרישה הכרחית.

בעת הזאת יש משטרים שאינם טוטליטריים במובהק, אבל חורגים יתר על המידה מנורמות היסוד של משטר דמוקרטי ליברלי. משטרים אלה מפעילים כוח פוליטי על המרחב הציבורי. במקום לאפשר בו את הפתיחות הנדרשת הם מפעילים לחץ לסגירות, בראש ובראשונה על ידי האטימות שהם כולאים את עצמם בה. המרחב הפוליטי עומד תמיד בפני הפיתוי להפעיל כוח, שכן מרחב זה אינו מרחב של שיח, פגישה וחיים משותפים. המרחב הפוליטי הוא מרחב שבו יש מאבק על הנורמה השליטה. הוא אינו מרחב של פתיחות אלא מרחב של סגירות; ההכרעה הפרלמנטרית היא לעולם חד־ממדית. הכוח הפוליטי קובע בו את

37 לעניין זה ראו עוד: אבי שגיא, המסע היהודי־ישראלי, שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים 2006, עמ׳ 185–207.

38 שלמה ניצן, צבת בצבת, ירושלים 1990, עמ׳ 25. ראו עוד: J. Donald Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton 1993, pp. 13–35

הנורמה ולעולם יש בו צד מנצח וצד מפסיד. הכוח הפוליטי, ככל כוח, לעיתים מעוור, כי לרוב הוא מבטא אינטרס מסוים אחד המבקש לשלוט על המדינה ועל השיח הציבורי. הוא אינו מעוניין בידע ובספק, הוא מבטא אינטרס המייתר ידע וספק. המדינה המודרנית־הליברלית בנויה כמערך של איזונים, האמור להגביל את הכוח הפוליטי ובכך למנוע פגיעה חמורה של הכוח הפוליטי בבני אדם, כיחידים וכחברה.

במדינה דמוקרטית ליברלית המרחב הציבורי אמור להזין את המרחב הפוליטי. מרחב זה משקף את הריבון האמיתי של הדמוקרטיה – האזרחים. השלטון הוא שלטון הרוב, אבל דמוקרטיה אינה שלטון הרוב. לרוב ניתנת הסמכות לשלוט, אבל סמכות זו מוגבלת על ידי אמנת היסוד האזרחית המגולמת בערכי היסוד הדמוקרטיים.[39] לכן, הקול הנשמע במרחב הציבורי הוא הקול של הריבון, שבזמנים כתיקונם אמור להנחות את המרחב הפוליטי. במדינה דמוקרטית שינויי חקיקה שיש להם השלכות חוקתיות חייבים להיות מבוססים על הקשר חוץ־חקיקתי – הסכמה ותמיכה חברתית רחבה.[40] כך התחוללו השינויים החשובים במעמדם של השחורים בארה״ב; במעמדן של נשים; ביחס ללהט״בים, ועוד. החוק הוא השלב האחרון בשינוי ולא השלב הראשון: ׳החוק אכן יכול לייצב ולהכשיר את השינוי לאחר מעשה, אבל השינוי עצמו הוא תמיד תוצאה של פעולה חוץ־חוקית׳.[41] המרחב הציבורי הוא המקור הראשוני לשינוי; רק כך מובטחת היציבות ההכרחית לקיום מצד אחד, והנכונות לשינוי מצד אחר.

לעומת זאת למדינה הדיקטטורית אין עניין במרחב הציבורי המאיים עליה. היא תעשה כל שביכולתה לפגוע בו. אחד הביטויים העמוקים להתעלמות מהמרחב הציבורי הוא ייזום חקיקה שתכליתה העצמת כוחו של השלטון על פני החברה האזרחית. מעשה החקיקה במדינה דיקטטורית נועד למצֵב את האזרח כנתין הכפוף כפיפות מוחלטת לשלטון. לפיכך משטר דיקטטורי יעשה הכול כדי לפרק מרחב זה המהווה איום מתמשך על הכוח השלטוני.

ז׳אן־ז׳אק רוסו, אחד המייסדים של מה שיעקב טלמון כינה ׳הדמוקרטיה הטוטליטארית׳,[42] מייחס משקל מיוחד לדעת הקהל, ומבקר את הפילוסופים הפוליטיים על זניחתם אותה, ׳אף על פי שבה תלויה ההצלחה בכל שאר הדברים׳.[43] אם יש משקל לדעת הקהל, משמע שהקהילה האזרחית ממשיכה לתפקד. ברם, רוסו לא מהסס ומכפיף את דעת הקהל לשלטון: ׳המחוקק הגדול שם את לבו אליו בחשאי, אף אם נדמה שהוא מצטמצם בתחום הסידוריים למיניהם׳.[44] במדינה דמוקרטית ליברלית הקשב של המדינה לשיח הציבורי

39 ראו עוד חנה ארנדט, משברי הרפובליקה (לעיל, הע׳ 4), עמ׳ 109–119.

40 ראו ארנדט, שם, עמ׳ 110.

41 ארנדט שם, עמ׳ 106.

42 ראו יעקב טלמון, ראשיתה של הדימוקרטיה הטוטאליטרית, תל אביב תשל״ו, במיוחד עמ׳ 35–46.

43 רוסו (לעיל, הע׳ 3), שם.

44 רוסו, שם, עמ׳ 81–82.

לא נעשה ׳בחשאי׳; היפוכו של דבר: הוא גלוי, שכן הוא שיקוף של ריבונות האזרחים. ההאזנה בחשאי לשיח הציבורי אופיינית דווקא למשטרים טוטליטריים, שאינם מייחסים ערך וחשיבות לעקרונות החירות המבוטאים בליברליזם.

המסקנה העולה מניתוח זה היא שגם קהילה מדינית המיוסדת על אדני ריבונות הקהילה האזרחית עלולה להפוך לדיקטטורה. בוחן היסוד שבאמצעותו נבחין בין דמוקרטיה לבין דיקטטורה מצוי במעמדם של היחידים ושל הקהילה האזרחית על־פי שיטת המשטר. משטר דמוקרטי אינו מעוניין להשתלט על המרחב הציבורי; היפוכו של דבר, הוא קשוב לו ומכיר במעמדו כריבון. לעומת זאת במדינה דיקטטורית השלטון מעוניין להפוך את המרחב הציבורי למרחב של מייצג טקסי הממשמש את האידיאלים והערכים שהשלטון מייצג.

הטעמים השונים לשלילת המרחב הציבורי והקהילה האזרחית הם אמת מידה המאפשרת להבחין בין הדיקטטורה מהשמאל לדיקטטורה מהימין. דיקטטורה מהשמאל מעמידה במרכז את האדם. היא מניחה כי האדם ביסודו הוא טוב ושימושה של המדינה בכוח נועד לאפשר לאדם להגיע אל השלמות והטוב המצויים בו. דיקטטורה זו פועלת בשם האדם ולמען האדם.[45] טלמון מציין כי דיקטטורה זו מייחסת ערך לזכויות האדם, והיא מעניקה לחירות ׳חותם של קדושה׳.[46] יתר על כן, היא ׳באורח אפריורי מבטיחה את כל החירויות ומחייבת את כל ההנחות הליברליות׳.[47] הבעיה בדיקטטורה של השמאל היא שהיא אינה מסתפקת בעמדה הליברלית הקלסית, המגינה על מה שישעיה ברלין סימן כחירות שלילית,[48] היינו היעדר כפייה. הדיקטטורה של השמאל מאמצת את רעיון החירות החיובית, הטוען כי חירות משמעה פעילות תכליתית להשגת מימוש אידיאלי של הקיום האנושי.[49] מימוש האידיאל האנושי הוא אוניברסלי מטבעו. הדיקטטורות של השמאל עמלות לגאולת האדם, כל אדם, ולאו דווקא הנתין.

לעומת זאת, הדיקטטורה מהימין דוחה את ההנחה על אודות קיומם של ערכים אנושיים אוניברסליים; היא אינה מאמינה באדם היחיד, ושוללת את האידיאלים ההומניסטיים. ביטוי לתפיסת יסוד זו מצוי באידאולוגיה הפשיסטית, ׳הדוחה תחילה את האינדיווידואליזם בעל הפנים הליברליות או המרכסיסטיות, ולאחר מכן מציגה במקומה תרבות פוליטית חלופית כוללת. זו תרבות פוליטית קהילתית אינטלקטואלית ואנטי הומניסטית׳.[50] ערכיו היסודיים של הפשיזם כפי שהתגבש בגרמניה, באיטליה ובצרפת מבוססים על תפיסת האומה כגוף חי:

45 ראו טלמון (לעיל, הע׳ 42), עמ׳ 6–7.

46 טלמון, שם, עמ׳ 32.

47 טלמון, שם, שם.

48 ראו ישעיה ברלין, לעיל, הע׳ 25.

49 ראו טלמון (לעיל, הע׳ 42), עמ׳ 2–3.

50 זאב שטרנהל, מריו שניידר ומאיה אשרי, יסודות הפשיזם, תל אביב 1996, עמ׳ 20.

> בעל קיום משלו ובלתי תלוי ברצונו של היחיד. לאומיות 'טוטלית' זו מכתיבה מערכת שלמה של דפוסי התנהגות, היא רואה את היחיד כמשועבד לקהילה הלאומית ומעצם ההגדרה היא שוללת את קיומן של נורמות מוסריות בעלות תוקף אוניברסלי: חוק, אמת, צדק אינם קיימים אלא כדי לשרת את האינטרסים של הקהילה הלאומית.[51]

המדינה הדיקטטורית מהימין רואה בעצמה את המימוש, האינקרנציה של האומה. היא עושה זאת על בסיס הטענה שהיא מבטאת את 'רצון העם'. לטענת השלטון זו זכותו וחובתו לעשות כל אשר יחפוץ, משום שהוא המגלם את האומה.[52] הדמוקרטיה הטוטליטרית ביקשה שליטה על המרחב הציבורי. לטענתה, מרחב זו הוא מקור הפורענות של הקיום האנושי. מרחב זה לא מאפשר לאני האמיתי לצמוח. לעומת זאת בדיקטטורה מהימין המרחב הציבורי מבטא את ההמון שעל המדינה לחנכו כדי שייעשה חלק מהאחדות הרוחנית המלאה של האומה. מי שלא עובר מעתק זה נידון להיוותר זָר, הנתפס כאויב העם, ולפיכך יש לסלקו כדי למנוע פגיעה באחדות האומה.

המלחמה היא רגע מכונן של תהליך המהפך מהמון ריק לחלק מאומה. המלחמה מגייסת את היחידים להשיל מעליהם את זהותם האינדיווידואלית ולהיטמע באומה, כי 'ביחד ננצח'.[53] רומן רולן היטיב לתאר את הרוח המובילה עידני מלחמה. היא מעוררת

> בין האנשים יחסי קרבה חדשים. בני אדם שעד כה לא היתה ביניהם כל קרבת מחשבה, הנה זה עתה גילו לפתע כי דעותיהם מזדהות, ומשום שהתקרבו זה לזה נעשו דומים אחד לחברו. כך קם והיה מה שקוראים 'האיחוד הקדוש'.[54]

איחוד זה יוצר רגש אחווה ייחודי. רולן מתאר את אחת הדמויות הספרותיות של ספרו באופן הבא: 'השתלטה עליו מעין יראת כבוד מקודשת אל כל האורגניזם החברתי, אותו אורגניזם שהיה שלו עצמו, חזק יותר, יפה יותר, טוב יותר; הוא הרגיש רגש אחווה אל כל אלה אשר היוו את האחדות ההדוקה, כנחיל דבורים תלוי על עץ'.[55] רולן מתאר תהליכים שהתחוללו בחברה הצרפתית בראשית מלחמת העולם הראשונה. תהליכים אלה היו פנימיים, הם צמחו מהעם עצמו.

בישראל של העת הזאת המדינה היא המחוללת תהליכים אלו. היא מבקשת ללוש מחדש את המרחב הציבורי באופן שיהלום את יעדיה. המלחמה היא רגע הולם לביצוע מעתק זה, שכן המלחמה מאפשרת ליצור את האומה האורגנית, שממנה יודרו אלה שאינם נוטלים חלק באחוות ה'אנחנו' האורגנית. הנחת היסוד של השלטון היא שקר; הוא יודע את טובת העם

51 שטרנהל שם, עמ' 23.

52 לעניין זה ראו בהרחבה זאב שטרנהל, המחשבה הפשיסטית לגווניה, תל אביב 1988.

53 על הבעייתיות שבסיסמה 'ביחד ננצח' ראו אבי שגיא, '"ביחד ננצח": הגיונות על אחדות ויצירת האדם החד־ממדי', בתוך: חינוך במלחמה: יומנים ו מחקר ו הגות, עורך: יורם הרפז, תל אביב 2024, עמ' 345–362.

54 רומן רולן, קֶלֶרַנְבּוֹ: קורות אדם בעל מצפון חופשי בעת מלחמה, תרגום יהושע טן פי, רמת גן 1969, עמ' 55–56.

55 רולן, שם, עמ' 59.

משום שהוא העם עצמו. קולות אחרים הם הפרעה שיש לשרשה או למצער להתעלם ממנה בשם העם ולמען העם – היינו השלטון. עתה השלטון פועל לא בהיחבא לריסוק המרחב הציבורי המבטא את מרחב הנוכחות של האזרחים שעד עתה היו ריבוני המדינה.

מאפיינים דיקטטורים במדינת ישראל

מדינת ישראל בהווה טרם נעשתה לדיקטטורה. עדיין מערכת המשפט פועלת בה, ובדרך כלל חירותם של בני אדם נשמרת גם אם היא הולכת ומכורסמת. אבל יותר ויותר מתגלים בה מאפיינים דיקטטוריים. המציאות הפוליטית הישראלית קרובה קרבה יתרה אל האופק הדיקטטורי. ניתוח ביקורתי של המציאות הישראלית מלמד כי עיקר המעתק אל עבר הדיקטטורה מתחולל בשני מרחבים: המרחב הציבורי והמרחב המשפטי. מעתק זה מתחולל בראש ובראשונה בשיח הפוליטי המזין שיח ציבורי מסוג מסוים. המרחב הציבורי כשלעצמו טרם הפך למרחב טקסי החוזר ומאשר את רוח השלטון בהתאם למיתוסי היסוד של הדיקטטורה של הימין; באופן דומה המרחב הציבורי לא הפך לאתר שבו יתחולל תהליך העיצוב מחדש של דמות האדם האידיאלי, המושלם. המרחב הציבורי הישראלי מבטא ומעצים את כוחה האוטונומי של החברה, וסירובה להיעשות עיסה שאותה ילוש השלטון. אבל מרחב זה עצמו נעשה לזירת מאבק בין האזרחות הדמוקרטית־הליברלית לבין השלטון. במרחב הציבורי עצמו מתחולל אפוא מאבק בין כוחות סותרים, לעומת זאת בעימות שבין השלטון ובין מערכת המשפט קולו של השלטון נשמע ברמה, ואילו קולה של המערכת המשפט ממשיך להישמע בדממת המשך העשייה המשפטית.

ניתוח השיח בשני מרחבים אלו, הציבורי והמשפטי, מלמד על תשוקת השלטון ומגמותיו, גם אם טרם הצליח לממשן כליל. במסגרת הדיון שלהלן אציג רכיבים דיקטטוריים החודרים אל ליבת השיח. ניתוחם מצביע בצורה ברורה כי הדיקטטורה המדומיינת של השלטון עולה בקנה אחד עם הדיקטטורה שמימין, היינו הדיקטטורה הפשיסטית.

רכיבים דיקטטוריים בישראל בעת הזאת

מאבק למען הדמוקרטיה מחייב תשומת לב לרכיבים הדיקטטוריים שחדרו אל המעשה והשיח הפוליטי בישראל. סימון רכיבים אלה מספק את מפת הדרכים החיונית למאבק. במסגרת סעיף זה אמנה עשרה רכיבים המחייבים תשומת לב ציבורית.

הרכיב הראשון – המרת רצון הבוחר. במדינה דמוקרטית הסמכות המוענקת לשלטון אינה ממירה את רצונותיהם השונים של האזרחים. המונח ׳רצון הבוחר׳ מתייחס לעובדה אחת בלבד: הענקת הסמכות לשלוט ולחוקק, אבל סמכות זו מוגבלת. השלטון אמור לייצג את האינטרסים של היחידים והקהילות המכוננים את החברה האזרחית, ואת ערכי

היסוד הדמוקרטיים. הם לעולם לא נעלמים, והם אינם מותכים ללאומיות האורגנית של האומה, שהשלטון מממשו.

בדיקטטורה רצון הבוחר זהה עם רצון מדומיין שאותו משרטט השלטון, הממיר ומסלק את הרצונות של בני אדם יחידים. במסגרת שלילה זו החוזה שבין האזרחים ובין המדינה מופר. הצד האזרחי של החוזה מומר באזרח המדומיין שאותו יצר השלטון, והאזרחים הריאליים סולקו. הם מסומנים כזָרים, בוגדים, או כמי שמחוץ לגבולות האומה. עתה השלטון הוא קול העם או קול האזרחים. הרצון הריבוני הוא הרצון הכללי, נוסח ז׳אן־ז׳אק רוסו, המסלק את הרצונות האישיים שלהם השלטון לא מחויב.

רכיב זה מצוי בשיח הפוליטי הישראלי ברמה ההצהרתית וברמה המעשית. דוברי השלטון חוזרים ומציינים כי הם פועלים בסמכות. הם עושים ככל העולה על רוחם בחקיקה ובמדיניות תוך התעלמות מהאזרחים הממשיים. בולטת במיוחד ההתעלמות מהמיעוט הערבי ומנבחריו שאינם נתפסים לגיטימיים, אף שהם חלק מ׳העם׳ הבוחר. השלטון הוא קול העם, והעם הוא השלטון עצמו. למצער מחצית החברה האזרחית בישראל מודרת כי היא אינה הם או הבוחר. המרת רצון הבוחר כפי שנעשית בישראל מלמדת על הדגם הפוליטי שאליו משתוקק השלטון – הדיקטטורה שמימין, שכן המרה זו לא נעשית בשם האידאות של הדמוקרטיה הטוטליטרית, היינו הדיקטטורה של השמאל שאותה ייצג רוסו.

תפיסת ההסכמה החברתית של רוסו מניחה לכאורה הנחות דומות להנחותיו של לוק, שייצג את התפיסה הליברלית, ולכאורה מהנחות אלה היה רוסו אמור להסיק את מסקנותיו של לוק, אבל הוא הפך את הקערה על פיה. הנחת היסוד הראשונה היא: ׳האדם נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים׳.[56] לכאורה מהנחת יסוד זו נובעת שלילה מוחלטת של כל צורת שלטון, שהרי בגינה הוא ׳אסור באזיקים׳.[57] ברם, רוסו מכיר בכך ש׳המשטר החברתי הוא זכות קדושה, המשמשת יסוד לכל שאר הזכויות. אולם זכות זו אין מקורה בטבע; יסודה אפוא בהסכמים׳.[58] רוסו טוען כי המונח ׳זכות׳ יסודו במערך מוסדי־משפטי. זכות היא תביעה של משהו ממישהו על בסיס מערכת חוק משותפת, המתרגמת את האינטרסים והרצונות של בני אדם לזכויות.[59] תרגום זה אמור לשמר את חירותם של בני אדם, שכן ׳מי שמוותר על חירותו, מוותר על מידת־האדם שבו, על זכויות האנושות, ואפילו על חובותיה [...] ויתור כזה סותר את טבע האדם. מי ששולל מרצונו כל חירות, שולל ממעשיו כל מוסריות׳.[60]

56 רוסו (לעיל, הע׳ 3), עמ׳ 9.

57 רוסו, שם, שם.

58 רוסו, שם, עמ׳ 9–10.

59 לעניין זה ראו בהרחבה: אבי שגיא, ׳בעקבות ״חוק הלאום״: ניתוח ביקורתי של עקרונות היסוד׳, תרבות דמוקרטית 20 (2021), עמ׳ 300–307.

60 רוסו (לעיל, הע׳ 3), עמ׳ 17.

ברם, בניגוד למה שהיינו מצפים, רוסו טוען כי ההגנה על החירות ועל האינדיווידואליות מתמצית בכך שהאדם מוסר את כוליות קיומו לידי הריבון בשלמות – ׳כל אחד ואחד מן השותפים מוסר את עצמו יחד עם כל זכויותיו, לרשות הציבור כולו [...] המסירה נעשית בלא שום סייג, האיחוד שלם הוא ככל האפשר, ואף אחד מן השותפים אין לו מה לתבוע עוד׳. רוסו ממשיך וקובע: ׳כשכל אחד מוסר את עצמו לכלל, אינו מוסר את עצמו לשום איש׳.[61] תפיסתו של רוסו שוללת את תפיסת הריבונית הדמוקרטית־הליברלית. הקהילה האזרחית שכיוונה את הגוף השולט והמחוקק מומרת ב׳רצון הכללי׳, לפיכך לא רק האינדיווידואל נשלל, שהרי הותך לתוך האחדות כוללת, גם הקהילה האזרחית איבדה את מעמדה. עתה המסמן ׳עם׳ מציין את הקהילה המדומיינת שהשלטון יוצר. רוסו, כפי שטען יעקב טלמון, הוא אביה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, שאינה מכבדת את האוטונומיה של האדם, ותחת זאת מדמיינת אותו ויודעת לומר מהו רצונו האמיתי, שמעֵבר לגילויו הריאלי.

בישראל המרת רצון הבוחר בסמכות השלטונית אינה מבוססת על ערכי היסוד הליברליים, שאותם גם רוסו אימץ. רצון הבוחר מומר לא כדי לקדם את החירויות של בני אדם. השיח השלטוני בישראל הפך את האזרחים עצמם לבלתי רלוונטיים, שכן השלטון עצמו מגלם את האומה ואת רצון העם. הענקת הסמכות לשלטון על ידי בחירה מתפרשת עתה כביטוי למטמורפוזה שעברו האזרחים – הם הפקידו עצמם בידי השלטון כאובייקטים לפעולתו.

הרכיב השני – שלילת המרחב הציבורי. כפי שראינו, במדינה דמוקרטית יש הבחנה בין המרחב הציבורי ובין המרחב הפוליטי. המרחב הציבורי הוא האתר שבו האזרחים הריבוניים מביאים לידי ביטוי את עמדותיהם ורצונותיהם. במרחב זה מתנהל שיח פתוח. המרחב הציבורי המנכיח את הקיום האנושי, מיוסד על סתירות בין מאווייהם השונים של בני אדם. המרחב הפוליטי הוא מרחב ההכרעות המתממש בחקיקה, במדיניות ובביצוע. במדינה דמוקרטית חייב להיות קשב עמוק למרחב הציבורי, שבו נוכחים האזרחים במלוא קיומם, שכן בו נשמע קולם של הריבונים – האזרחים. השלטון מייצג את כל האזרחים, לפיכך הכרעותיו חייבות להיות מאוזנות, תוך כיבוד העמדות השונות העולות בשיח הציבורי. השלטון חייב להתחשב במכלול הקולות המבוטאים שבשיח ציבורי. שלילת הקולות היא השפלת האזרחים ופגיעה בהוגנות האופיינית לדמוקרטיה.

בעת הזאת השלטון בישראל הופך את המרחב הציבורי ללא לגיטימי, בהיותו מרחבם של ׳הבוגדים׳, ׳השמאלנים׳ ומפירי ה׳סדר הציבורי׳ המאיים על השלטון. לפיכך השלטון, באמצעות המשטרה, מבצע פעילויות שונות ואלימות שתכליתן אחת: הפיכת המרחב הציבורי הפתוח, הדינמי והקולני למרחב של מצעד נאמנות לשלטון, לשליט ולאמונות שהוא מייצג. גם במקום שלא מופעל כוח משטרתי השלטון בישראל עושה כל שביכולתו לפגוע בשיח המתחולל במרחב הציבורי. הביטוי הראשוני להפעלת כוח זו הוא ההתעלמות המוחלטת

61 רוסו, שם, עמ׳ 25.

מהקולות העולים בשיח הציבורי. השלטון, כולל חלקים בכנסת, בז לקולות אלו ורואה בהם ביטוי של זרים המצויים מחוץ לאומה.

מאז המלחמה בחמאס תופעה זו החריפה. השלטון אינו קשוב לקולות הזעקה להצלת החטופים בעזה. התעלמות זו מלווה לעיתים במחוות שליליות כגון התעלמות מבני משפחותיהם של החטופים, שיח מזלזל כלפיהם והעדר הכרה במחויבות הבסיסית של השלטון לתוצאות מעשיו שהרעו את מצבם של החטופים ובני משפחותיהם. באופן דומה השלטון אינו קשוב לקלות העולים מהמיעוט הערבי ופוגע בצורה שיטתית בחופש הביטוי שלהם.

הרכיב השלישי – שלילת הפרדת הרשויות. תפיסת עולם דמוקרטית מיוסדת על ההפרדה בין שלוש רשויות: הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת ומערכת המשפט. הפרדת רשויות זו מצמצמת את כוחה של הרשות המבצעת ושוללת ממנה את הכוח לפעול באופן שרירותי. היא מוגבלת על ידי המערכת המחוקקת מצד אחד, והמערכת המשפטית מצד אחר. הפרדה זו משמרת את כוחו של העם כריבון ואת ההגנה על זכויות האזרח. היא גם מאפשרת את התיווך וההפנמה של נורמות אוניברסליות־אתיות הן במערכת החקיקה והן במערכת המשטר. לשלטון לא ניתן שטר פתוח לבצע את כל אשר יחפוץ.

מדינה דיקטטורית המעמידה את השליט כריבון מוחלט רואה בהפרדת רשויות הפרעה לשלטון, שכן היא מונעת ממנו לשעבד את היחידים והחברה לרצונו המוחלט.[62] הריבונות הטוטלית אינה יכולה להכיל גריעה מכוחה, לפיכך היא חותרת להשתלט הן על הרשות המחוקקת והן על הרשות השופטת כי השליט הוא הריבון, המחוקק והשופט.

קשה להחמיץ את העובדה שבמדינת ישראל אחדות הרשויות הולכת ונעשית לעובדה קיימת. העדר הבחנה בין הרשות המחוקקת לממשלה בישראל הוא בעיית יסוד בדמוקרטיה הישראלית. מאז ומתמיד לממשלה בישראל יש כוח מכריע בכנסת וזה אינו חידוש של העת הזאת, אבל בעידן זה כנסת ישראל נעשתה לזרוע הביצוע של הממשלה בתחום החקיקה. בעבר שמרה הרשות השופטת על האיזון בין הרשויות, אבל בעת הזאת פגיעתו של השלטון ברשות השופטת ובנציגי החוק הולכת וגוברת. הפגיעה המתמשכת במעמד היועצת המשפטית לממשלה משקפת את העובדה שהשלטון מניח כי תפקיד הייעוץ הוא לעמוד לימין הממשלה ולא לימין החוק, שכן הממשלה היא החוק. פגיעה זו הולכת ומחריפה ככל שהשלטון מסמן את מערכת המשפט כרכיב האמור להיות חלק מהרקמה הפוליטית המשפטית. פגיעה מתמשכת זו הולכת ומעמיקה ועימה גם השיח הדיקטטורי, המעניק תוקף למהלכים אלה.

לדיקטטורה אין בעיה עם החוק, שהרי היא הגוף השליט והמחוקק כאחד. החוק הוא המנגנון שדרכו דיקטטורה מודרנית פועלת. אבל הדיקטטורה ניצבת בפני בעיה עם מערכת משפט עצמאית הבולמת פגיעות בזכויות והשוללת חוקים הפוגעים ביסודות הערכיים של הדמוקרטיה ובַצדק, המושג בשל מעמדם השווה של המדינה ושל האזרח בפני החוק והמשפט. לפיכך יש רצון לשנות את הרכב הוועדה לבחירת שופטים, כדי לשלוט בזהות השופטים

62 ראו רוסו, (לעיל הערה 3), עמ' 25. .

ובעצמאותם. המרחב הפוליטי אינו ניצב מעל המשפט; הוא כפוף לו כדרך שכל האזרחים כפופים לו. בדיקטטורה דמוקרטית המרחב הפוליטי ממוקם מעל המשפט; הוא מקנה לו סמכות והוא הקובע את גבולותיו, ומאידך גיסא השלטון עצמו אינו כפוף כלל למשפט. ארנסט פרנקל תיאר את תהליך הרס המשפט שהוביל השלטון הנאצי. בראשית צעדיו הוא הכיר במשפט, אבל הלך והגביל את החלתו על השלטון באמצעות תקנות לשעת חירום. בסופו של דבר נעשה המשפט כפוף לשלטון ומערכת המשפט נהרסה כליל. המדינה נעשתה למדינה דו־ערכית שבה קיימת מערכת משפטית, אבל לצידה ומעליה מצוי השלטון העלול להתערב בכל רגע בפעולות המשפט.[63] הקביעה שהעם הוא הריבון ושהשלטון הוא העם היא ההנמקה למהלך זה.

מדינת ישראל מתקדמת בעת הזאת בצעדים מהירים לכיוון של מדינה דו־ערכית. היא מובילה תהליכי חקיקה המנוגדים לעקרונות היסוד החוקתיים של מדינה דמוקרטית ומקדמת חקיקה שתכליתה דאגה לשלטון ולמקורביו. היא מנסה לנתק את הכפיפות של השלטון לחוק ולמערכת המשפט. פגיעה זו חודרת גם לזרועות הביטחון, לצה״ל ולמשטרה, הנתפסים כזרוע פוליטית של השלטון ולא כזרוע של המדינה הדמוקרטית וערכיה, והם נדרשים לפעול בניגוד לעקרונות החוקיות ולחוק.

במסגרת מהלך זה מתחוללת פגיעה מתמשכת במערכת המשפט וסמליו, ובנציגי החוק: היועצת המשפטית לממשלה ופרקליטי המדינה. פגיעה זו נעשית על ידי שרי הממשלה בריש גלי, במלל ובמעשה. הפגנות שרים מול בית המשפט הדן בעניינו של ראש הממשלה הן אירועים טקסיים שבהם המרחב הפוליטי פוגע במכוון במשפט. בדיקטטורה ההולכת ונבנית בתי המשפט ימשיכו לפעול כרגיל, אבל בכל נושא שנוגע לאינטרס של השלטון, יותקף בית המשפט במטרה להפחית מכוחו ומסמכותו. ביסודה של מתקפה זו עומדת התפיסה שהממשלה ומדיניותה אינן כפופות לחוק ולמשפט. כדי לגרוע מהלגיטימיות של בית המשפט ושל הביקורת הציבורית נעשה שימוש עקבי בתיאוריות קונספירציה.

הרכיב הרביעי – רידוד השפה. שפת השיח הפוליטי של השלטון מקדשת ביטויים לשוניים דיכוטומיים: נאמנים/בוגדים, נאמנים/שמאלניים, תקשורת/תשקורת, ערוצי תרעלה/ערוצי אמת, ועוד. לשפה רזה זו תפקיד טקסי. הדיכוטומיה הלשונית יוצרת שני סוגי אזרחים המובחנים על פי מידת נאמנותם לשלטון. מדינה דמוקרטית מניחה כי לכל האזרחים מעמד זהה. כולם ראויים לכבוד, לפיכך הם ראויים לקשב ולהערכה. שפה דמוקרטית פתוחה ומגוונת, בהתאמה לגיוון האנושי. רידוד השפה בישראל האופייני לשלטון ולנאמניו מאפשר לשלול את הכבוד ואת הערך פנימי של בני אדם. השפה הדיכוטומית הרזה הופכת את האזרחים לאובייקטים, יצורים חד־ממדיים: נאמנים או בוגדים.

63 ראו ארנסט פרנקל, המדינה הדו־ערכית: תרומה לתאוריה של הרודנות, תרגום עודד פלג, ירושלים 2018.

יצירת האדם החד־ממדי חלה על שני אגפיה של החברה. השלטון מבקש לעצב את דמות האדם הנאמן וכנגדו את דמות האדם הבלתי נאמן. היסוד הקבוע בהתייחסות השלטונית הוא שלילת הסירוב והמחאה כלפי הקיים.[64] שלילה זו מתממשת במה שמרקוזה כינה 'הריטואליזציה',[65] המגיעה לשיאה במרחב הלשוני הנעשה למרחב של פרזות, סיסמאות והיגדים שהצידוק להם מצוי בעצם ביצועם הלשוני. הכוח של המילים נעשה לכוח מגי, שדי בביצוע הלשוני שבאמירתן כדי לכונן מרחב של משמעות. בעקבות רולאן בארת, מרקוזה כותב:

> הלשון האטומה והמסוגרת בתוך עצמה אינה מדגימה ומבארת – היא מוסרת החלטות, חוות דעת, צווים. כשהיא מגדירה דבר מה, הופכת ההגדרה ל'הפרדת הטוב מן הרע'; היא קובעת את הצדק והעוול שאין עליהם עוררין [...] מתן תוקף מעין זה מעודד היווצרותה של תודעה, שלגביה לשון השלטונות היא לשון האמת והצדק.[66]

קיבועם של בני אדם כיצורים חד־ממדיים מוביל ל'אילופם של אנשים להיות בלתי מסוגלים להיטרד על ידי שאלות המסכנות, בעת שהן נשאלות ונידונות, את יציבות המשטר'.[67] שאלות או ביקורת נתפסות כהפרעה, או אפילו כחולי וסטייה העלולים לפגוע בחברה; על השאלות להימחק והדרך ההולמת ביותר לעשות זאת היא על ידי 'טיפול בשואל, באופן המביא לידי כך שהבעיות שנראו בעיניו חשובות באורח מכריע ובלתי פתירות לחלוטין, נעלמות מתודעתו [...] ושוב אינן מטרידות אותו'.[68]

התשוקה לסדר הרמוני מעודדת את השלטון לחתור בהתמדה לכך שעל היחידים ועל החברות לדבוק בשיבה 'אל מצב של שיווי משקל ממושטר כהלכה, חסר כאבים, מלא סיפוק ומנציח עצמו'.[69] יעד זה מושג באמצעות תיקונה של השפה כך ש'מילים כגון ''אמיתי'' או ''נכון'' או ''חופשי'' ו[...]המושגים שהן מסמלות' יתפרשו 'על יסוד הפעילות היחידה המוכרת כבעלת ערך, לאצור, ארגונה של חברה כמנגנון הפועל למשעי, המספק את צרכיהם של אותם מבין חבריה שהמשך קיומם מותר. המילים והרעיונות בחברה כזאת יביעו את השקפת אזרחיה, שכן הם יותאמו כך שיגרמו לחיכוך מועט ככל האפשר בין אנשים יחידים ובתוך תוכם הם'.[70] קיבוע בני אדם כיצורים חד־ממדיים מוביל לתוצאה שעליה קובע המקרא: 'וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים'.[71] רכיב זה הולך ומשתלט על השיח הפוליטי בישראל.

64 ראו הרברט מרקוזה, האדם החד ממדי, תרגום דליה טסלר, תל אביב 1968, עמ' 68.

65 מרקוזה, שם, עמ' 99.

66 מרקוזה, שם, שם.

67 ברלין (לעיל, הע' 25), עמ' 82.

68 ברלין, שם, עמ' 81.

69 ברלין, שם, עמ' 83.

70 ברלין, שם, שם.

71 בראשית יא, א. לעניין זה ראו עוד: אבי שגיא, המסע האנושי למשמעות: עיון הרמנויטי־פילוסופי ביצירות ספרותיות, רמת גן תשס"ט, עמ' 31.

השלטון ודובריו מובילים מהלך קבוע של רידוד השפה, המחשבה והשיח הביקורתי, באמצעות שפה האוטמת סדקים שדרכם ביקורת יכולה להופיע. רכיב זה מוביל אותנו אל הרכיב החמישי הנוכח במציאות הפוליטית הישראלית.

הרכיב החמישי – פרפקציוניזם אישיותי נדרש. מדינה דמוקרטית־ליברלית אמורה לאפשר לבני האדם לבחור את סגנון חייהם באופן אוטונומי. ההכרה בערכו הפנימי של כל אדם משמעה ההכרה באינדיווידואליות, בשונות וברב־גוניות שבקיום האנושי. מדינה ליברלית היא פלורליסטית ומכירה בריבוי הזהויות האנושיות הנבדלות. ג׳ון סטיוארט מיל הניח כי ׳אין בני המין האנושי נעשים לחזיון נעלה ויפה כשמקציעים את כל האישיות שבהם עד כדי חדגוניות גמורה׳.[72] עמדה זו מיוסדת על הייחוד האונטולוגי של המין האנושי:

> לא הרי הטבע האנושי כהרי מכונה שבונים אותה לפי תבנית ידועה ומטילים עליה לעשות בדיוק את העבודה המיועדת לה. דומה הוא האדם לאילן, שיש לו הצורך לצמוח ולפתח את עצמו לכל הרוחות, לפי נטיית הכוחות הפנימיים העושים אותו לעצם חי.[73]

המסקנה המתחייבת מעמדה זו היא ההכרה בערכם של האינדיווידואליות והפלורליזם.[74] במדינה הדיקטטורית זהות האדם מעוצבת על בסיס תכונה אחת: נאמנות לשלטון ולערכיו. מדינה זו מניחה כי זהות עצמית של היחיד משמעה זהות קבועה ואחידה של כל בני החברה. ההכרה בזהויות עצמיות אינדיווידואליות אינה עולה בקנה אחד עם אידיאליות הרמונית סדורה, שכן ׳הרמוניה כוללת עם אחרים אינה עולה בקנה אחד עם זהות עצמית׳.[75]

שפת השיח הדיכוטומי ואידיאל האדם המשורטט על ידי השלטון בישראל, צועדים בהדרגה אל עבר שלילת הגיוון והביקורת הפוליטית, והעמדת הנתין הצייתן כדגם אידיאלי. פרפקציוניזם זה מציע זהות חלולה. בנתינות אזרחית מעין זו יש סדר היירכי: בתחתיתו מצויים ערביי ישראל הנתבעים באופן חוזר ונשנה להצהרת נאמנות, בשלב גבוה יותר מצויים ישראליים יהודים שאינם תומכי השלטון. הדגם האידיאלי האישיותי מיוצג על ידי הנאמנים לשלטון והשליט. מפרפקציוניזם זה משוחררים חרדים שלהם השלטון מעניק פריווילגיה ייחודית אף שאין הם צייתנים לאידיאל הפרפקציוניסטי, משום שהם מסייעים לשלטון.

הרכיב השישי – שלילת ערכי היסוד של הדמוקרטיה. כפי שראינו, דמוקרטיה אינה רק שיטת בחירות פורמלית, היא מיוסדת על ערכי יסוד מוסריים ומשפטיים.

---

72 ג׳ון סטיוארט מיל, *על החירות*, תרגום אריה סימון, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 108.

73 מיל, שם, עמ׳ 104. מיל הוא האב המייסד של מה שכינה מנחם מאוטנר ׳הליברליזם של השגשוג׳. לניתוח מעמיק של סוג ליברליזם זה ראו מנחם מאוטנר, אוטונומיה ושגשוג, לקראת ליברליזם סוציאל־דמוקרטי, ירושלים 2021, עמ׳ 126–161.

74 לעניין זה ראו John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton 1993, pp. 53-75; John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, pp. 36-37; J. Donald Moon, *Constructing Community* (above, n. 38), pp. 3-97

75 ברלין (לעיל, הע׳ 25), עמ׳ 41, וראו שם עמ׳ 41–43.

ברשימת הערכים כלולים: הכרה בחֵירוּת כערך מכונן של הקיום האנושי, המתממש בחופש הביטוי ובחופש הפעולה; הכרה בערך הבלתי מותנה של החיים; הכרה בערך הפנימי של כל יחיד, המבוטאת בערך כבוד האדם ובעקרון השוויון: לכל האזרחים ערך ומעמד זהה במדינה ובמשפט. מכלול ערכים אלה מתורגם בחקיקה לזכויות יסוד שאין לפגוע בהן. ערכים וזכויות אלה נשללים בדיקטטורה.

משטר דמוקרטי אינו מתאפיין רק בשיטת הבחירות. שיטת הבחירות קובעת מי יופקד על השלטון, אבל היא אינה יכולה להעביר אל השלטון סמכויות שאין לו. שלטון דמוקרטי חייב לשאת בצקלונו את ערכי היסוד המוסריים: יושר, צדק, כבוד האדם, שוויון וכיוצא באלה. ערכים אלה הם אבני היסוד של המסד הראשוני, הקדם־מוסדי, שאותן אסור לאיין. בני אדם וערכיהם קודמים לממשל. הם המקנים לו את סמכותו ומתנים את תוקפו. שלטון רוב העם יכול להיעשות בנקל לשלטונה של כנופיה. רק הכפיפות לעקרונות החוקיות מבחינות בין שיטת משטר דמוקרטי ובין שלטון כנופיה. לעומת זאת שיטת משטר דיקטטורית יוצרת 'מוסר חדש' השולל את המוסר האנושי האוניברסלי, הנתפס כמנוון, מושחת או בלתי מוסרי.[76]

בעת הזאת מדינת ישראל פוגעת בערכי יסוד אלה ובזכויות הנגזרות מהם. היא פוגעת בחופש הביטוי ומטילה עליו סייגים שאינם הכרחיים, בשם המלחמה שבה אנו מצויים. מלחמה המבוססת על עקרון הלוחמה הצודקת מבטאת את ערכי היסוד הדמוקרטיים, ולפיכך אינה יכולה לבסס הצדקה לפגיעה בחופש הביטוי והפעולה, פרט להגבלות הסטנדרטיות שתכליתן מניעת פגיעה מיידית בבני אדם, על פי מבחן הוודאות הקרובה שהתקבע בפסיקת בית המשפט העליון על חופש הביטוי.

מדינת ישראל פוגעת בערך החיים בשרטוט יחס היירכי המבחין בין בני אדם: בראש הסולם של ערך החיים עומדים החרדים שחייהם נשמרים היטב. בתחתיתו מצויים החטופים שמהם נשללת הזכות לחיים. ישראל מתנה את זכות החטופים לחיים בתכלית שאינה רלוונטית: השגת 'ניצחון מוחלט' על החמאס. בתחתית זו מצויים גם חייהם של הערבים אזרחי ישראל שמדינת ישראל זנחה אותם כמעט כליל. בתחתית שמתחת לתחתית האזרחית מצויים תושבי עזה הבלתי מעורבים. בתווך מצויים רוב אזרחי מדינת ישראל שערך חייהם אינו מובטח כערך חייהם של חרדים.

אזרחי ישראל אמורים לסכן את חייהם בשירות הצבאי. סיכון זה מבוסס על הזכות להגנה עצמית, אבל מסיכון זה פטורים החרדים; חובת השירות השווה אינה חלה עליהם. במדינת ישראל ערך השוויון נפגע קשות, בממשלה מכהנים נציגי ציבור חרדים המטילים את חובת השירות הצבאי על אחרים ופועלים כדי לשחרר מחובה זו את הציבור שאותו הם מייצגים. במעשה זה מושם עקרון השוויון ללעג וקלס: כיצד יכולים נציגים אלה לקבוע את גורלה של המדינה והאזרחים שאינם חרדים?! שאלה זו אינה עולה כלל בשיח השלטוני, שכן

76 ראו ברלין, שם, עמ' 84.

בעיני השלטון ערך השוויון, בדומה לערך חיי האדם, מושם למרמס. יתר על כן, אזרחי ישראל הערבים אומנם שווים בפני החוק, אבל אינם שווים מבחינת התייחסות השלטון אליהם. היחס הראשוני אליהם הוא כאל חשודים פוטנציאליים לפגיעה. המשורר וולט ויטמן הזהיר: ׳אני משמיע את ניב־השפתים הקדמון / אני הנותן את אות הדמוקרטיה – / חי אלהים! לא אקבל כלום שאין הכל עשויים שיזכו לכמותו / לפי אותם התנאים׳.[77]

הפגיעות בערכי היסוד נעשות באמצעות מעשי חקיקה, כי כך פועלת דמוקרטיה הממיתה עצמה לדעת: החוק הוא כלי העבודה המרכזי שלה, אבל החקיקה נבלמת על ידי המשפט. בעיה זו נפתרת על ידי הרכיב השלישי.

הרכיב השביעי – תרבות של קונספירציה ואיום. דיקטטורה מעצימה את כוחו של האויב מבית ומחוץ. השקפת עולם דיקטטורית חייבת ליצור אויבים המסומנים כ׳אויבי העם׳, שיש להיאבק בהם. לדידה של הדיקטטורה, אויבי העם פועלים במסגרת מדינה נסתרת ומעלימים את מעשיהם. הם מתחזים לאנשים רגילים אבל הם אינם כאלה. התקשורת, השופטים וכל המתנגדים לשלטון מסתירים את קיומה של מדינה חלופית: deep state. זהו מונח השאוב מהשיח הרווח עתה בארצות הברית. הדיקטטורה זקוקה למיתוס מאיים זה כדי לכונן אחדות. היא מייצרת את הזר המאיים שבאמצעותו תיווצרנה האחדות והאחידות של המדינה. קשה להפריז בנוכחותו של ממד זה בחיים הפוליטיים והתקשורתיים בישראל של ימינו.

הרכיב השמיני – הצבת האינטרס השלטוני כערך עליון. במדינה דמוקרטית השלטון אינו ערך עצמאי, שכן הסמכות השלטונית נועדה להשיג תכליות אזרחיות. אזרחי המדינה, ערכיהם, זכויותיהם והאינטרסים שלהם אמורים לכוון את החקיקה ואת המדיניות. בניגוד לכך, המדינה הדיקטטורית מציבה תכליות אחרות: בדמוקרטיה הטוטליטרית המדינה ממירה את האדם הריאלי באדם מדומיין אידיאלי. הדיקטטורה הימנית בזה לבני אדם ריאליים ומבקשת לעצבם מחדש כדי שיהיו חלק מהאומה המציית ציות ללא עוררין למנהיג הנתפס כגילום האומה. הפיכת הסובייקטים הממשיים לאובייקטים הוא היסוד המשותף לשני סוגי הדיקטטורות.

קשה להחמיץ את העובדה שהשלטון בישראל הופך את אזרחי המדינה לאובייקטים. תהליך זה מתחולל בשיח הציבורי המובל על ידי קברניטי השלטון. ראש ממשלת ישראל מסמן חלק ניכר מאזרחי המדינה כאובייקטים שיש לשלול על הסף את ערכיהם, זכויותיהם והאינטרסים שלהם: הפגיעה הבלתי נסלחת של גורמי שלטון בחטופים ובמשפחותיהם; הסטת תקציבים ל׳צרכים קואליציוניים׳ תוך התעלמות מהצרכים הריאליים; הפגיעה בקרן העושר – הן חלק קטן מפעולות השלטון המלמדות כי תכלית אחת מנחה את השלטון: שימור השלטון.

77 וולט ויטמן, ׳שירת עצמי׳, בתוך: עלי עשב, תרגום שמעון הלקין, תל אביב 1984, [24], עמ׳ 81.

ית הפרטיקולריזם הלאומי ושלילת
המוסריות האוניברסלית. מדינה דמוקרטית ליברלית מבוססת על הנחת היסוד של שותפות בערכי היסוד האתיים האוניברסליים. עיקרון זה עצמו הוא המסד המוסרי להכרה בזכות של עם להגדרה עצמית מדינתית.[78] לעומת זאת מדינה דיקטטורית דוחה את היסודות האנושיים, האתיים, ומעמידה במרכז את האומה. יתר על כן, היא יוצרת סוג של מוסר חדש: מוסר של המדינה הדיקטטורית. מוסר זה מכונן את הראוי והלא ראוי בהתאם לתפיסות היסוד של הדיקטטורה עצמה. ההצדקות של הערכים והנורמות אינן עומדות למבחן חיצוני כלשהו, לא למבחן של האזרחים עצמם ולא למבחן אוניברסלי. היפוכו של דבר, האזרחים עצמם נשפטים ונבחנים בהתאם למידת נאמנותם לאתיקה של האומה, המגולמת בידי השלטון. קשה שלא להבחין בחדירה גוברת והולכת של שיח זה ללב העשייה השלטונית מצד אחד, ולמאמץ המתמשך של תומכי השלטון להנחיל שיח זה במרחב הציבורי מהצד השני.

הרכיב העשירי – עקרון הנאמנות. העיקרון המרכזי במדינה הדיקטטורית הוא עקרון הנאמנות לשלטון ולמנהיג. במסגרת הדיון כאן לא אוכל להתייחס לניתוח מפורט של מושג הנאמנות.[79] לענייננו חשוב להדגיש את הקביעה שנאמנות היא ערך אישי, הנובע מהכרעתו של הסובייקט האנושי. הנאמנות היא יחס פנימי של אדם לערכיו האידיאליים; יחס שמעצבים בני אדם בין עולמם המצוי ובין עולמם הרצוי. הנאמן הוא זה המציב לעצמו את שאלת הנאמנות, והוא הנאבק על ההתאמה בין העולם הריאלי לאידיאלי. אין מסדר נאמנות כי האדם עצמו הוא המכונן בתוך חייו את הנאמנות. לפיכך נאמנות אינה מותנית בהכרח בצידוקים אוניברסליים. היא ביטוי להתייצבות האדם בעולמו. בני זוג מבטאים את נאמנותם זה לזה בנימוק הטאוטולוגי שלפיו בני זוג ראויים לנאמנות. הנאמנות מטבעה היא קונטינגנטית, ועלולה להשתנות. יחס הנאמנות מתבטא במסירות למושא הנאמנות, אבל מסירות זו עלולה להוביל לוויתור על האוטונומיה של אני, על עולמו ועל ערכיו. אבל נאמנות מסוג זה היא הפרכת הנאמנות: 'צייתנות עיוורת [...] אינה נאמנות אלא השחתה של הנאמנות'.[80] בלשונו של ג'ורג' פלטשר: 'דבקות עיוורת לאובייקט כלשהו של הנאמנות [...] ממירה את הנאמנות בעבודת אלילים'.[81] צייתנות ללא תנאי אופיינית לבעלי חיים, ובעלי חיים אינם ישויות הנוטלות על עצמן חובות. לעומת זאת, הנאמנות כסגולה אנושית אינה צייתנות, אלא עמדה שהנאמן נוטל על עצמו ומחייב עצמו בה.[82] פלטשר מדגיש, בצדק,

78 לעניין זה ראו שגיא, בעקבות חוק הלאום (לעיל, הע' 59), עמ' 299–335.

79 לעניין זה ראו ספרי: מול אחרים ואחרות, אתיקה של הנסיגה הפנימית, בני ברק 2012, עמ' 68–78; *Living with the Other: The Ethic of Inner Retreat*, translated by Batya Stein, Cham 2018, pp. 47-54. בשני ספרי אלו אני פורש את הדיון ההיסטורי והאנליטי של מושג הנאמנות.

80 John Ladd, 'loyalty', *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, p. 98

81 George P. Fletcher, *Loyalty: An Essay on the Morality of Relationship*, New York 1993, p. 6

82 פלטשר, שם, עמ' 10.

שלנאמן שמור תמיד ׳הקול׳, היינו, מנגנוני השינוי והביקורת העצמית, שהם יסוד מכונן של הנאמנות עצמה.[83]

במדינה דמוקרטית אין מקום לערך נאמנות. האזרח אינו נתבע לייצר דפוס אישיות של מסירות הדומה לאלה שאדם יוצר בחייו האישיים. מדינה דמוקרטית־ליברלית אינה בוחנת את האדם, את ערכיו ואת עולמו הפנימי. באופן דומה היא אינה רשאית לחדור אל מרחב הנאמנויות של האדם. מדינה דמוקרטית מאמינה בזכותו של האדם לחיות את חייו לפי ערכיו ואמונותיו. במדינה דמוקרטית אין מקום לערך נאמנות, שכן אזרח נתבע לציית לחוק, אבל הוא לא נתבע לייצר דיספוזיציות אישיות של מסירות הדומות לאלה שאדם יוצר בחייו האישיים.[84] לעומת זאת, במדינה הדיקטטורית ערך הנאמנות מקבל מעמד מרכזי והוא מזוהה עם הנכונות לצייתנות מוחלטת ולאיבוד העצמיות.

לעומת זאת, במדינה דיקטטורית ערך הנאמנות מקבל מעמד מרכזי והוא מזוהה עם הנכונות לצייתנות מוחלטת ולאיבוד החירות והעצמיות. האוטונומיה האישית והחוק – אבני הבניין של החברה הדמוקרטית – מומרים ב׳עקרון המנהיג׳. המנהיג הוא הגילום של האומה כולה, ולכן על כל יחיד לבטל את עצמיותו ולהיכלל באורגניזם של האומה שהמנהיג מגלמו. המנהיג עצמו אינו בר שיפוט. הוא אינו מותנה בחוק, שכן המנהיג הוא החוק והמשפט. יתר על כן, המנהיג הוא האב העליון, היודע את הטוב ואת הרע. הוא היחיד המגן על האומה, כי הוא האומה. במדינה זו האזרח הופך להיות נתין חשוד, ולפיכך הוא תמיד עומד למבחן הנאמנות לשליט. נקל להבין כי תפיסה זו שוללת מהאדם את ערכו הפנימי ואת כבודו.

ביטויים ברורים לדרישת הנאמנות עולים בתצהיר הגלוי שהגיש לבית המשפט ראש השב״כ רונן בר בתאריך 21.4.25. בתצהיר הוא מדווח על כך שראש הממשלה ציפה ממנו כי יפעיל את הארגון בפעולות כנגד אזרחי המדינה המבטאים מחאה לגיטימית במרחב הציבורי. הוא מספר על האופן שבו תפס ראש הממשלה

> את תפקידו של ראש השב״כ ועל ציפיותיו כי יפעיל את יכולות הארגון, גם בקשר לתופעות גלויות ופומביות של מחאה ציבורית נגד הממשלה, ללא שנלווה להן היבט חשאי כלשהו או איום באלימות. בהקשר לכך אציין כי ראש הממשלה התבטא באוזניי לא אחת שביקש לבסס את ציפייתו כי שב״כ יפעל כנגד אזרחים המעורבים בפעילות מחאה והפגנות אל מול הממשלה [...] כמו כן הובהר לי [...] כי ככל שיתקיים משבר חוקתי, עלַי לציית לראש הממשלה ולא לבג״ץ.[85]

83 פלטשר, שם, עמ׳ 4.

84 לעניין זה ראו אבי שגיא וידידיה שטרן, ׳בלי נאמנות אין אזרחות?׳, בתוך: אבי שגיא וידידיה שטרן, מולדת יחפה: מחשבות ישראליות, תל אביב 2011, עמ׳ 109–112.

85 רונן בר, תצהיר גלוי, 21 באפריל 2025, סעיפים ה–ו.

המרחב הציבורי הוא המקום שבו האזרחים הריבוניים משמיעים את קולם. במדינה דמוקרטית על השלטון להיות קשוב למרחב זה כי הוא מייצגם של האזרחים, אבל במדינה הדיקטטורית המרחב הציבורי הוא מרחב טקסי שבו צומח האדם החד־ממדי, המבטל את עולמו ונבלע בהווייתו של השליט. ראש הממשלה בנימין נתניהו תובע נאמנות. מי שכשל במבחן הנאמנות ראוי ליחס של אי אמון, סילוק והדרה.

קשה להפריז בביטויו של שיח הנאמנות שמוביל השלטון. עוד לפני התצהיר לפני בית המשפט העליון היה רגע דרמטי בשיח הנאמנות, שהתחולל בהודעת נתניהו מהתאריך 16.3.25 על פיטורי ראש שירות הביטחון הכללי רונן בר בגין 'חוסר אמון מתמשך בו'. העדר אמון הוא תגובה לגילוייה של אי נאמנות. בני אדם החווים אי נאמנות מאבדים את אמונם במי שאמור היה להיות נאמן להם. גם בדמוקרטיה יש מקום מסוים למינויים המסומנים כמשרת אמון, אבל משרת ראש השב"כ אינה כלולה, ואינה יכולה להיות כלולה, בקטגוריה של אמון. בניגוד לעמדת ראש הממשלה כפי שבאה לידי ביטוי ציבורי, רונן בר הבין היטב את משמעות היותו ראש השב"כ, ובהודעה שפורסמה בעיתונות של יום זה הוא עמד על אחריותו הציבורית ועל חובתו כלפי המדינה והחברה, וכך כתב: 'חובת האמון שחב ראש השב"כ היא בראש ובראשונה לאזרחי ישראל – תפיסה זו היא העומדת בבסיס כל פעולותיי והחלטותיי', ועוד כתב: 'הציפייה של ראש הממשלה לחובת אמון אישית שתכליתה סותרת את האינטרס הציבורי, היא ציפייה פסולה מעיקרה העומדת בניגוד לחוק השב"כ ובניגוד לערך הממלכתיות שמוביל שירות הביטחון הכללי ואנשיו'. ניסוחיו של בר חדים: ראש השב"כ עובד עבור המדינה ואזרחיה ולא אצל ראש הממשלה. כך נקבע בחוק השב"כ, סעיף 4 (ג): 'השירות יפעל באורח ממלכתי; לא תוטל על השירות משימה לשם קידום אינטרסים פוליטיים־מפלגתיים'. העובדה שראש הממשלה הציג את אובדן האמון המתמשך כטעם לפיטורין, מלמדת כי בתודעתו בטחון ישראל נועד לשרת אותו ואת תכליותיו. עובדה זו מקבלת משנה חיזוק מכך שראש הממשלה לא טרח להציג טעם ענייני כלשהו לפיטורין, משום שלתפיסתו הנאמנות לשליט היא תנאי הכרחי ומספיק למינויו של אדם לתפקיד כה רגיש במדינת ישראל.

במעשים אלה מבטא ראש הממשלה את רצונו ליצור מרחב שבו יצהירו הנתינים על נאמנותם הבלתי מסויגת לשליט. מכאן קצרה הדרך לטקס הרומי העתיק בו הגלדיאטורים מצהירים: "הידד לקיסר, העומדים למות מצדיעים לך". זו אינה הפרזה. הפקדת כוח בלתי מבוקר בידי השליט, משמעה הענקת סמכות לשלטון להכריע על חיי אדם ועל ערכם. הענקת סמכות מוחלטת לשליט מאפשרת לו לפעול בשרירות ולפגוע בערכי היסוד גם של ציבורים אלה. בלא חוק ומשפט, ערכים מוסריים, תרבותיים וחברתיים אינם מוגנים. תצהירו של רונן בר מלמד שבנימין נתניהו חצה קו אדום המוביל את ישראל אל דיקטטורה, שבה זכויות האזרחים כולם אינן מובטחות. הן תלויות ברצונו של השליט ובחסדו.

הרכיב האחד עשר – עקרון המנהיג. במדינה דמוקרטית ליברלית הסמכות השלטונית נועדה לשרת את האזרחים. לפיכך ראיית ראש המדינה או ראש הממשלה כמנהיג או כמנהיג עליון אינה מתקבלת על הדעת. כל אזרח הוא אוטונומי ואחראי לגורלו. אם יש מנהיג לאזרח, הרי זה האדם עצמו ולא יש שמחוצה לו. במדינה הדיקטטורית האוטונומיה האישית נשללת; היחיד מוסר את כוליות קיומו לראש השלטון הנתפס כמנהיג. הוא, ורק הוא בלבד, ממשׁ את האוטונומיה של היחיד ושל האומה. סטלין, היטלר ודומיהם גילמו את מימוש עקרון המנהיג בשני הדגמים של הדיקטטורה: דיקטטורה של הימין ודיקטטורה של השמאל.

בישראל בעת הזאת ראש הממשלה נתפס בעיני רבים כמנהיג, ואפילו כמנהיג עליון. הרטוריקה הרווחת בכיכר העיר היא ׳רק ביבי׳, כביכול גורל האומה כולה מותנה באדם אחד בלבד. לכאורה, ביטויים אלה הם חלק מתהליכי הטיקוס של המרחב הציבורי, ולא יוזמה של השלטון. עם זאת קשה שלא להבחין בכך שבעת הזאת בישראל חלק ניכר מהמרחב הפוליטי מאמץ עמדה זו ומבקש להעצים את מעמד ראש הממשלה מעל ומעבר למקובל במדינה דמוקרטית. בשם עקרון ׳המנהיג העליון׳ נשללת הביקורת עליו. שלילה זו הופכת את המבקרים ל׳שמאלנים׳, החותרים בסתר תחת אושיות השלטון.

על המאבק הראוי

ממכלול זה ברור שמדינת ישראל קרובה יתר על המידה אל עברי פי־פחת דיקטטוריים. זהו הרגע המחייב התייצבות של הריבון – החברה האזרחית. במדינה דמוקרטית־ליברלית המאבק האזרחי כנגד חקיקה לא ראויה או מדיניות לא ראויה נעשה על ידי אי ציות אזרחי, שהוא רכיב לגיטימי במאבק ציבורי במסגרת מדינית זו, שכן אי ציות הוא פעולה אזרחית למען המדינה ובשם ערכיה. אי ציות אזרחי מבטא הכרה בסמכות המדינה ובתוצאות הנגזרות ממעשה האי ציות.[86] שאלת ההתנגדות האזרחית במדינה הנעשית לדיקטטורה היא אתגר קשה במיוחד. ישראל אינה עדיין דיקטטורה מלאה, אבל היא פסקה מלהיות מדינה דמוקרטית־ליברלית. לפיכך יש צורך לחשוב מחדש על ביטויי ההתנגדות הראויים כדי לעצור את תהליך הפיכתה של ישראל למדינה דיקטטורית.

המאבק הציבורי כנגד ההתפרקות של המדינה הדמוקרטית חייב להיעשות על בסיס עקרונות הדמוקרטיה וערכיה, ותוך כדי שימור מוסדות חשובים לדמוקרטיה: מערכת המשפט וזרועות הביטחון, שכן מאבק זה הוא מאבק למען הדמוקרטיה. אין זה ראוי להיאבק בשם הדמוקרטיה וערכיה באמצעות פעילות הפוגעת בדמוקרטיה עצמה. מאבק אלים לגיטימי רק כאשר השלטון עצמו מפעיל כוח צבאי אלים, אבל ישראל של העת הזאת היא דמוקרטיה לא ליברלית על סף דיקטטורה ולפיכך יש להיאבק על היותה דמוקרטיה ליברלית באמצעות

86 לעניין זה ראו בהרחבה אבי שגיא, מסה על הצדקת אי־ציות (לעיל, הע׳ 18).

הכוח הפוליטי, הציבורי, הכלכלי והחברתי שיש לחברה עצמה. לפיכך יש לשלול על הסף הפעלת כוח הפוגע בעקרונות הדמוקרטיה, כגון אלימות או ביצוע עבירות פליליות. באופן דומה אין להצדיק סרבנות לשירות צבאי כל עוד הצבא והמערכה הצבאית כפופים לעקרונות החוקיות ולאתיקה של המלחמה הצודקת.

בימים אלה גוברות הקריאות לסירוב לשרת בצה״ל. קריאות אלה מבטאות שתי מגמות שונות: הראשונה מנוסחת על ידי תנועת המחאה כנגד השלטון. הנחת היסוד שלה היא שמדינת ישראל עלתה על הדרך המובילה להפיכתה לדיקטטורה. מעלליו של השלטון פוגעים בערכי היסוד הדמוקרטיים, במערכת המשפט והחוק ובערכי יסוד מוסריים ופוליטיים כגון ערך השוויון וערך החיים. הממשלה מנהלת מדיניות שאינה מעמידה במרכז את האזרחים אלא את השלטון ויעדיו. לדידם, המאבק בשלטון מחייב פעולות של אי ציות אזרחי הכרוכות גם בהפרת חוק, וסירוב לשרת בצה״ל הוא רכיב חשוב במאבק זה. המגמה השנייה מתמקדת בפעולותיו של צה״ל. לפי מגמה זו, צה״ל מבצע פשעי מלחמה וייתכן שאף רצח עם, ולפיכך יש לסרב לשרת בצה״ל בעת הזאת.

למרות ההבדלים בין שתי המגמות, יש להן הנחה משותפת: יש הצדקה לאי־שירות בצה״ל בעת הזאת. לפי שתיהן, ערך חיי האדם של אזרחי מדינת ישראל ותושביה הוא ערך מותנה ולא מוחלט: יש מצבים המחייבים ויתור על עקרון ההגנה העצמית. בקונפליקט שבין ערך זה לערכים אחרים – הגנה על הדמוקרטיה או מניעת פגיעה בערכי מוסר המלחמה – ראוי שלא להגן על חיי אזרחי מדינת ישראל. מבחינה מוסרית תפיסות אלה מניחות כי אזרחי מדינת ישראל אינם סובייקטים שלחייהם יש ערך עצמי, ולפיכך יש מצבים שבהם הם אינם ראויים לחסות תחת עקרון ההגנה העצמית על חייהם. חיי האזרחים הם מעין סחורה שיש לה מחיר וראוי לשלמו; הם אינם נושאים ערך פנימי בלתי מותנה.

סביר להניח שהמלחמה שעלולה להתפתח בהוראת השלטון אינה עומדת בעקרון המלחמה הצודקת. יתר על כן, צודק המאבק הציבורי הקורא לממשלה להעמיד במרכז את השבת החטופים על חשבון המלחמה, משום שבעת הזאת הפגיעה בחטופים היא ודאית, ואילו הסיכון האפשרי העתידי מהחמאס הוא אפשרות פתוחה שעל המדינה וצה״ל להתמודד עימה. אבל שני שיקולים אלה אינם מובילים למסקנה שאסור לשרת בצה״ל. גם אם המלחמה בלתי צודקת, חיי הישראלים ראויים להגנה. באופן דומה, גם המאבק לשחרור חטופים אינו מוביל למסקנה שאין לשרת בצה״ל. מקומו של מאבק הוא במרחב הציבורי ולא בזירה הקשורה בשירות בצה״ל. גם אם נניח שבמערכה הצבאית מעורבים כרגע היבטים פוליטיים, המסקנה הנובעת מכך היא שעל המשרתים להיות ערניים יותר מתמיד ביחס למשימה המוטלת על הלוחמים, אך אינה שאין לשרת בצה״ל.

החובה האזרחית המושתת על הצבא להגן על אזרחי מדינת ישראל לא מתבטלת גם אם השלטון איבד לגיטימיות. חובה זו מעוגנת בערך החשוב שיש לחיי אדם. אומנם, החובה לשרת בצה״ל מחייבת אחריות וביקורת מוסרית. חיילי צה״ל אמורים לשאת בצקלונם את

מכלול ערכי המוסר האוניברסליים ואת המחויבות לחיי האזרחים הישראלים והפלסטינאים הבלתי מעורבים. כל פקודה הכוללת פגיעה אפשרית במוסר – יש לסרב לבצעה שכן היא בלתי חוקית בעליל.

מי שמבקש להימנע מקונפליקטים מוסריים ומסרב לשרת מפני שהוא עלול להיקלע לדילמה מוסרית, בוחר לוותר על היותו יצור מוסרי שעליו מוטלת החובה להגן על ערך חיי אדם של האזרחים הישראלים והפלשתינאים. אין הצדקה לעמדה מוסרית החומקת מהתייצבות בעין הסערה ומאבק על מימוש החובות המוסריות. אין הצדקה מוסרית להפיכת חיי אדם לאמצעי במאבק ראוי. האדם המוסרי אינו חי בעולם אוטופי אידיאלי. לעיתים עליו ללכלך את ידיו ולבחור בין אפשרויות שחלקן אינן נקיות וטהורות.

ראוי להיאבק בשלטון המוביל את מדינת ישראל אל עבר דיקטטורה, אבל מאבק זה חייב לעמוד באמות המידה של הערכים המוסריים. בלא מחויבות יסודית זו, החברה מאבדת את היסוד הערכי הבסיסי המצדיק את קיומה של המדינה. חיי אדם אינם חלק ממאבק פוליטי ומוסרי. לפיכך, ההתייצבות המוסרית מחייבת שירות בצבא ואחריות מוסרית מתמדת של חיילי צה״ל בהפעלת הכוח הצבאי. מצב מורכב זה עלול להוביל לכישלונות או לטעויות, אבל זו טיבה של ההתייצבות המוסרית. כדי להימנע מכישלונות וטעויות אין מנוס מהימלטות לאי בודד. מעורבות בחיים האנושיים כוללת תמיד דילמות קשות המטילות אחריות על האדם.

בימים אלה, שבהם אנו חווים אימה, צער וייאוש, יש להסיט את המבט לתאוריות של מטא־פיזיקה אידיאלית, הרואה במציאות הקשה שלב במהלכה של ההיסטוריה הקדושה, ולהישיר מבט, ללא כחל וסרק, למול המציאות ולהתמודד עימה מתוך פרספקטיבה של מחויבות אתית. לפרספקטיבה זו עשויים להיות שותפים מאמינים ושאינם מאמינים; הם שותפים הן לדחיית הפתוס התאולוגי המסיט את האדם מהעולם והן למשמעות החיובית של התייצבות ומחויבות מעומק הייאוש, הסבל והאימה הרובצים לפתחה של המציאות הריאלית של ימינו, ומאחר שהאדם מאופיין באופק פתוח ופעולתו מעצבת את המציאות, נכון הוא לתבוע פעילות.

אבי שגיא
מכון שלום הרטמן
avi.sagi.biu@gmail.com

ISRAEL ON THE WAY TO DICTATORSHIP?

AVI SAGI

The Shalom Hartman Institute

Abstract

This article postulates that, at present, the State of Israel is drawing close to turning into a dictatorship. To prove this claim, the article examines two types of dictatorship: the right-wing dictatorships, usually identified with fascism, and the left-wing dictatorships, which began with the French revolution and culminated in the Communist Soviet Union. The right-wing dictatorship negates the individual and replaces it with the nation, making individuals part of this larger organism. By contrast, the highest value of the left-wing dictatorship is the individual—not the real individual but the ideal one. Despite these differences, both dictatorships share a negation of human self-value—individuals and societies—and, therefore, they negate dialogue, doubt, and public criticism. The article argues that Israel is on the verge of turning into a fascist dictatorship. This thesis is corroborated by an analysis of eleven components typical of dictatorships, which are already part of the political and government discourse in Israel. These determinations compel a discussion of ways of resisting this process, which is at the center of the last part of the article.

RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

Adam Afterman • Ronit Irshai • Ishay Rosen-Zvi

EDITORIAL MANAGER

DAVID WIETCHNER

VOL. 9

JERUSALEM, 2025

SHALOM HARTMAN INSTITUTE
מכון שלום הרטמן

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremer (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

The volume has been edited by Rafael Zer

ISSN 2706-6096
2025



Table of Contents

Sharon Shalom	The Liturgical Tradition of the Bete Israel Community: Rethinking Research Methodology	1
Steven Kaplan and Kay Kaufman Shelemay	Response to "The Liturgical Tradition of the Bete Israel Community"	21
Sharon Shalom	On the Origins of Ethiopian Jewry: A Reply to Kaplan and Kaufman Shelemay	31
Maytal (Tali) Merary	Coping with Alien Thoughts in Igrot Kodesh: The Hasidic Guidance of Rabbi Schneerson	36
Nissan Rubin	Engraved in Stone: Collective Memory of the Holocaust in Memorials Erected in Three Cemeteries in Greater Tel Aviv Area	71
Assaf Malach	Mamlakhtiyut without Nationalism: The Shift from Thick to Thin Republicanism	98
Avi Sagi	Israel on the Way to Dictatorship?	131
	English Abstracts	i

Contributors

Assaf Malach, Shalem College
malachas1@gmail.com

Maytal (Tali) Merary, Bar-Ilan University
tali.merary@gmail.com

Kay Kaufman Shelemay, Harvard University
shelemay@fas.harvard.edu

Steven Kaplan, The Hebrew University of Jerusalem
msstkapl@gmail.com

Nissan Rubin, Bar-Ilan University
Nissan.Rubin@biu.ac.il

Avi Sagi, Shalom Hartman Institute
avi.sagi.biu@gmail.com

Sharon Shalom, Ono Academic College
sharon.sh@ono.ac.il