

'צריכה להיות הרגשה של עם'

שוויון ושותפות בתפיסתו של דוד בן-גוריון בשנות החמישים והשישים

ניר קידר

הביקורת ה'ליברלית' שהשמיעו 'החוגים האזרחיים' על תפיסת המדינה והמשפט של דוד בן-גוריון מזכירה פעמים רבות את הביקורת הפוליטית והחברתית שהטיח בו השמאל לאחר שתנועת העבודה העברית היתה לכוח הדומיננטי בציונות ובייחוד מאז הקמת המדינה. הביקורת, לשני זרמיה, מאשימה את בן-גוריון בזניחת ערך השוויון לטובת 'שיקולים זרים', לאומיים, כלכליים או אחרים, או גרוע מכך – לטובת פרגמטיזם אופורטוניסטי. לכן יש עניין לבחון את מקומם של רעיונות השוויון והשותפות בתפיסתו הפוליטית של בן-גוריון ובמדיניותו החברתית בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים.

'ערך השוויון' דומיננטי בשני סוגי שיח: השיח הפוליטי הסוציאליסטי, המטיף לשוויון חברתי וכלכלי, והשיח הפוליטי והמשפטי הליברלי, המדגיש את השוויון בפני החוק ואת 'כלליות' המדינה הריבונית המודרנית. כמי שעמד שנים רבות בראש תנועת העבודה העברית בגלגוליה השונים וכאבי ה'ממלכתיות' ורעיון 'כור ההיתוך' במתכונתו הישראלית, נתפס בן-גוריון כפוליטיקאי שעקרון השוויון היה נר לרגליו, ולעתים אף כמי שלא היסס, כמו המהפכנים הצרפתים והרוסים, לפגוע בזכויות ובחירויות הבסיסיות של יחידים וקבוצות בחברה הישראלית בשם תפיסת השוויון הסוציאליסטית-לאומית הטוטלית שלו.

אולם קריאה מדוקדקת יותר מראה שבן-גוריון המבוגר תפס בצורה מורכבת את רעיון השוויון. במאמר זה אבקש להראות שבן-גוריון ניסה דווקא לחרוג משיח השוויון המוגבל, זה המתמקד במתח שבין שוויון 'פורמלי' לשוויון 'מהותי', וביקש להציג במקומו עמדה פוליטית מורכבת יותר, המבינה אמנם את החשיבות הרבה של השוויון כחלק ממודל פורמלי של צדק, אך בד בבד מכירה גם במגבלות של ערך השוויון הפורמלי ולכן מדגישה גם את הצורך בשותפות אזרחית ובהכלה (אינקלוסיביות) של מגוון הקבוצות והיחידים בקולקטיב הישראלי. אטען שבן-גוריון, שביקש 'לבנות עם' וליצור 'הרגשה של עם', העמיד את רעיון השותפות בקהילה הפוליטית בבסיס מדיניותו החברתית בעת שהיה ראש ממשלה ובבסיס תביעתו לא רק לסבול את 'האחר' (בלשון ימינו) אלא גם להפגין כלפיו סולידריות ואחריות מתוך כוונת אמת ליצור שותפות אנושית, אזרחית וחברתית.

שלושה חלקים למאמר. החלק הראשון ידון במקומם של רעיונות השוויון והשותפות

בתפיסת בן-גוריון בעת כהונתו כראש ממשלה, כמו שהם עולים מכתביו בתקופה זו ובייחוד מסדרה של מאמרים שהוא פרסם בנושא בשנת 1961. חלקו השני של המאמר יעסוק בהשפעת של תפיסות השוויון והשותפות של בן-גוריון על עמדותיו במאבקים הקשורים בקליטת העלייה ובהפליה על רקע עדתי בשנות החמישים. החלק השלישי והמסכם של המאמר יבאר את הקשר שבין תפיסות השותפות והממלכתיות של בן-גוריון ובין גישתו הסובלנית-פטרנליסטית כלפי העולים החדשים.

א

'עקרון השוויון' הוא ערך בסיסי בליברליזם, הדורש שוויון בפני החוק ובפני רשויות המדינה. רעיון השוויון בין בני האדם הוא גם אבן יסוד בתפיסות סוציאליסטיות או סוציאל-דמוקרטיות, המבקשות להמיר (או לאמתן של דבר להשלים) את השוויון הפוליטי-המשפטי הפורמלי (שדוגל בו הליברליזם) בשוויון חברתי, כלכלי ופוליטי 'מהותי' ואמתי יותר. היותו של בן-גוריון ממנהיגי החשובים ביותר של תנועת העבודה העברית מעיד לכאורה על כך שהחזיק בתפיסה נוקשה של שוויון. על תפיסת שוויון זו של בן-גוריון יכולים למשל להעיד פרקי חיים לא קצרים בקומונות ובקיבוצים שונים, הצעותיו (פעמיים בימי חייו) להקים קומונות כלליות או גדודי עבודה שוויוניים הנתונים למשמעת כמו צבאית ותמיכתו בחקיקה מהירה של חוק שיווי זכויות האישה בעת שכהן כראש ממשלה.

עם זאת, התבוננות בביורגריה של בן-גוריון וקריאה בכתביו ובמסמכים הרבים שהשאיר אחריו מלמדת שלמרות מקומו המרכזי בהנהגת תנועת הפועלים, תפס רעיון השוויון בין בני האדם מקום מוגבל יחסית בכתבתו. אפילו עמדותיו כלפי התנועה הקיבוצית ורעיון הקומונה השוויונית היו מורכבות מאלה של רבים מחבריו בתנועת העבודה.¹ ברוב הפעמים שבהן

1. מעניין לציין שגם כאשר הצטרף בן-גוריון לשדה-בוקר בשנת 1953, לא היה יישוב זה קיבוץ אלא קומונה לא מאורגנת, וחבריה, שבאו מרקע פוליטי ואישי מגוון, ביקשו דווקא להדגיש את אופיו השונה והייחודי של יישובם וסירבו זמן רב להצטרף לאחת התנועות הקיבוציות. יתר על כן, גם לאחר שהחליטו תושבי שדה בוקר להצטרף לאיחוד הקבוצות והקיבוצים, היה בן-גוריון אחד המתנגדים הבודדים ביישוב להחלטה. על יחסי בן-גוריון והתנועה הקיבוצית ראו: ד' בן-גוריון, 'התפקיד החלוצי בקיבוץ הגלילות' (דברים בכינוס עין-חרוד-תל-יוסף, 7 באפריל 1950) וכן 'דברי תשובה' (שנישאו שם, למחרת) בתוך: חזון ודרך, ג, תל אביב 1953, עמ' 18-40; הנ"ל, 'שליחות המפעל החלוצי' (דברים בוועידת הייסוד של 'איחוד הקבוצות והקיבוצים', 22 באוקטובר 1951), שם, עמ' 233-241; הנ"ל, 'במעלה ההר' (דברים ביום עיון של 'האיחוד', 5 באוגוסט 1953), שם, ד, עמ' 244-256; מ' בראלי, להבין את בן-גוריון, תל-אביב, 1986, עמ' 77-84; בן-גוריון והקיבוץ: דברים בכנס במלאת 20 שנה לפטירתו (11 באוקטובר 1993), הוצאת יד טבנקין: סדרת חוברות וימי עיון, חוברת צ, רמת אפעל 1995; ז' צחור, החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידאולוגיה לפוליטיקה, תל-אביב 1994, עמ' 195-210. עוד השוו: מכתבי דוד בן-גוריון אל יהושע מנחם מקיבוץ דגניה בעניין הקיבוץ ופולמוס העבודה השכירה (ארבעה מכתבים היוצרים חיבור אחד); א, 8 ביולי 1952; ב, 9 ביולי 1952; ג, 9 ביולי 1952; ד, 23 ביולי 1952. ארכיון מכון בן-גוריון, שדה בוקר (להלן אב"ג), התכתבויות.

התייחס בן-גוריון המבוגר - בחיוב או בשלילה - לתנועה הקיבוצית, לרעיון הקומונה השיתופית או לשוויון בין בני האדם, הוא דיבר לא על רעיון השוויון כי אם דווקא על רעיון השותפות. כך, למשל, הוא קבע בשנת 1951 בוועידת היסוד של איחוד הקבוצות והקיבוצים, 'שיחודה של הקבוצה הוא בתכנה החברתי [... הקבוצה] מגלמת בתוכה, הלכה למעשה, [את] עקרון השותפות בשלמותו ובמלואו, שותפות בני אדם עובדים כשווי זכויות וחובות בכל [...] ובזאת ערכה היהודי והאנושי, הציוני והסוציאליסטי של הקבוצה'.² בשבחו את הקיבוץ הוא העלה על נס את העלאת 'האשה לשותפות מלאה עם הגבר בעבודה, במשק, בתרבות ובחברה [...] את ה]עזרה ההדדית [...] את] אחריות היחיד לכלל ואחריות הכלל ליחיד [...] ואת ה]שותפות מתוך חירות ושוויון חברתי מלא',³ ואילו כאשר ביקש בן-גוריון לבקר את התנועה הקיבוצית, הוא האשים אותה בהפניית עורף לערך של סולידריות חברתית ובהתכחשות לצורך בשותפות מלאה גם מעבר לגדרות הקיבוץ.⁴

ביטוי מקיף לדעותיו של בן-גוריון על רעיונות השוויון והשותפות בין בני האדם אנו מוצאים בהרצאה שנשא בדצמבר 1960 בישיבה חגיגית של מרכז מפא"י לכבוד אנשי דגניה לרגל חגיגות היובל של אם הקבוצות והקיבוצים. את ההרצאה נשא בן-גוריון עצמו, והיא פורסמה כחודשיים לאחר מכן בעיתון דבר, תחת הכותרת 'הגיגים'.⁵ במאמר זה פיתח בן-גוריון את טענתו משנות החמישים המוקדמות, ולפיה חיי השותפות הם התרומה הערכית המרכזית של הקיבוץ לחברה הישראלית והאנושית. המאמר נפתח בסקירה של תולדות ההתיישבות בדגניה, ואחריה הציג בן-גוריון את השאלה שתהיה הציר המרכזי של מאמרו: 'במה [...] יחודו של הקיבוץ?', והוא ענה: 'התשובה המקובלת בפי רוב אנשי התנועה הקיבוצית היא: שויון. הערך המייחד את הקיבוץ הוא השויון השלטי במשק שאין בו קנין פרטי, שאין בו שכר לפי טיב העבודה וכמותו [כך במקור], אלא כל החברים שווים. כמעט בכל הספרות הקיבוצית מובלט ערך השוויון כערך העליון והחשוב ביותר המייחד את המשק הקיבוצי [ההדגשות במקור]'. את ניסונו להתמודד עם תשובה מקובלת זו פתח בן-גוריון בדיון ברעיונות הפוליטיים הגדולים של המודרנה, המוכרים מסמט המהפכה הצרפתית הגדולה: חירות, שוויון ואחוה. לאחר דבריו על החירות (שאותה הוא תפס כחירות 'פוזיטיבית', כלומר חירות שמונעת כפייה ולא זו בלבד אלא גם מבקשת חיים חברתיים ואזרחיים 'נכונים' שיבטיחו את החירות האנושית 'אמתית') ולאחר דיון קצר ברעיון האחוה (שבו הוא ראה

2. ד' בן-גוריון, 'שליחות המפעל החלוצי', שם, עמ' 235.

3. ד' בן-גוריון, 'במעלה ההר', שם, עמ' 245. גם דבריו של בן-גוריון בכנסת ביום 2 ביולי 1951 בנוגע לחוק שיווי זכויות האישה נובעים למעשה מקריאה 'שותפותית' של רעיון השוויון. ראו: דברי הכנסת, 9 (תשי"א), עמ' 2131.

4. ראו למשל את דברי בן-גוריון בכנסת ביום 16 במאי 1950. דברי הכנסת, 3 (תש"ט), עמ' 536. וכן ראו להלן בפרק ג של מאמר זה.

5. ד' בן-גוריון 'הגיגים'. לאנשי דגניה, דבר, 27 בינואר 1961, עמ' 2. הציטוטים להלן יהיו ממאמר זה. את ההרצאה עצמה נשא בן-גוריון ביום 1 בדצמבר 1960 בישיבה חגיגית של מרכז מפא"י בדגניה.

אידאה טהורה שהגשמתה מתבטאת בשלום עולמי ובעקרון השיתוף) עבר בן-גוריון לדון בעקרונות השוויון והשותפות.

טענתו של בן-גוריון במאמר היא (במילותי שלי) כי בשוויון טבוע מניה וביה ממד פורמלי. פורמליזם זה הוא אמנם רכיב חשוב והכרחי בכל תאוריה ערכית ופוליטית נאורה המבקשת להבטיח צדק, אך בה בשעה הוא גורם לכך שרעיון השוויון כשהוא לעצמו אינו מספיק ליצירת חיים חברתיים בעלי ערך, שאת משמעותם הבין בן-גוריון כשותפות. תחילה פנה בן-גוריון להסביר את עמדתו בעניין השוויון בין בני האדם. לשוויון, הוא טען, יש מובן אחד בלבד: 'בשוויון התכוונו יוצרי המהפכה הצרפתית לשוויון האזרחי בפני החוק', והוא הוסיף והדגיש: 'שוויון אחר לא קיים - ולא יתכן'. בעקבות התגובות למאמרו (וכמו שנראה להלן, גם כתשובה למבקריו בעניין 'הפרשה'), פרסם בן-גוריון עוד מאמר ובו הבהיר שהוא מאמין שהשוויון בפני החוק הוא 'ערך משפטי ומדיני חשוב', והוא מצר על כי 'אין אפילו הטובים בישראל, המכנים עצמם בשם "אנשי רוח" מבינים עדיין שכלפי החוק, הצדק והיושר - כל האנשים שווים [...] ואין החוק והצדק רשאי להפלות בין אדם [...] לאדם'. ואולם בן-גוריון הדגיש שבעוד שהחירות והנטייה לשותפות טבועים באדם, 'אין השוויון טבוע באנשים ואין הוא משמש, או - לפחות לפי עניות דעתי - צריך לשמש אידיאל'.⁶

שוויון הוא דבר מלאכותי שאיננו קיים כלל בטבע. רובוטים יכולים להיות שווים זה לזה. אנשים - לא. כי איש יש לו סגולות, תכונות, אופי, כושר, נטיות משלו - ואין שני אנשים שווים זה לזה. וכל שוויון שינסו באופן מלאכותי להכניס בחיי אנשים - יכשל ויכשיל. חוקי המדינה חלים במידה שווה על כל האזרחים בכל מדינה דימוקרטית, כשם שהשמש מאירה במידה שווה לכל האנשים, כשם שהגשם מרטיב במידה שווה כל מי שנמצא בחוץ בשעת הגשם. אין גורמים חיצוניים הללו, עושים את האנשים שווים. השוויון אינו טבוע באיש, אלא בחוק, בגשם, בשמש, כי החוק הוא אחד, השמש היא אחת, הגשם במקום ירידתו ובשעת ירידתו הוא אחד. האנשים שהחוק חל עליהם, המתחממים ומשתזפים לאור השמש, הנרטבים בגשם הם שונים זה מזה מטבע ברייתם; והיינו חיים בעולם מטומטם ומטומטם, חסרת-תוכן וטעם, נטול יעוד וענין אילו היו האנשים שווים זה לזה. והאידיאל החברתי העליון הוא לא אגליסמוס אלא קומוניסמוס - כלומר שותפות [...] כל גוף ציבורי תוכנו האמיתי הוא שותפות.⁷

6. ד' בן-גוריון, 'הגייגים נוספים', דבר, 24 בפברואר 1961, עמ' 2. משה זו היא תשובה למאמר תגובה שפרסם עמוס עוז למכתבו הנזכר לעיל של בן-גוריון. ראו: ע' עוז, 'שיתוף אינו תחליף לשוויון', דבר, 20 בפברואר 1961, עמ' 2. שנים אחר כך התייחס עוז לחליפת המאמרים ולפגישה שנערכה בעקבותיה בינו, חייל מקיבוץ חולדה, ובין בן-גוריון ברומן האוטוביוגרפי שלו, סיפור על אהבה וחושך, ירושלים 2002, עמ' 488-497. שני מאמריו של בן-גוריון וכן מאמרי הביקורת של ישראל ביטמן, עמוס עוז, יצחק מאור, שמואל סבוראי, שלמה לביא ויעקב הורביץ הודפסו מחדש בעריכת ישראל ביטמן בכתב העת הקיבוץ, 10-9 (תשמ"ד), עמ' 12-51. עוד ראו על הפרשה, ה' גיר, 'בן-גוריון כפילוסוף: השוויון והשותפות', בתוך: בן-גוריון והקיבוץ, לעיל הערה 1, עמ' 13.

7. בן-גוריון, 'הגייגים', לעיל הערה 5.

גם אם לטענת בן־גוריון השוויון אינו אידיאל, המאבק בחוסר השוויון הוא בהחלט ערך ראוי. גם במאבק זה, טען בן־גוריון, יש להבחין בין שני סוגים של אי־שוויון. הסוג הראשון של האי־שוויון הוא למעשה השונות הטבעית הקיימת בין אנשים שונים. בני האדם, הוא המשך, שווים במבנה הביולוגי הבסיסי שלהם והם שווים בהיותם בני חורין. אולם מעבר לדמיון יסודי זה, בני האדם נבדלים איש מרעהו בתכונותיהם, יכולותיהם וטבעם. על השונות הטבעית בין בני האדם נוספת שונות מסוג אחר, שמחולליה הם גורמים חיצוניים לאדם, כגון גורמים פיזיים, פוליטיים או כלכליים. בעוד שאין כל אידיאל בשוויון איש לחברו במראהו, בקומתו, בתכונותו, ולכן אין טעם או היגיון להילחם בחוסר השוויון 'הטבעי' (כלומר בשונות הטבעית) בין בני האדם, הרי שהמאבק בחוסר השוויון החיצוני הוא ערך אנושי וחברתי יסודי.⁸

דעה דומה הביע בן־גוריון בשיחה שנערכה שנתיים קודם לכן: 'נדמה לי שלא יתכן שוויון, מכיוון ששוויון הוא מושג כמעט אבסולוטי, ואין שוויון למעשה [...] לדעתי נכון יותר להשתמש במושגים נגטיביים: לא הפליה, לא דיכוי, לא שעבוד, לא הבדלים, אבל קשה להגשים מושג חיובי שאינו סובל דרגות'.⁹ בן־גוריון ראה למשל במאבק למען שוויון בפני החוק מאבק צודק וחיובי מאין כמוהו, שכן זהו מאבק בחוסר שוויון פסול, כלומר בחוסר שוויון שנוצר לא בגלל טבעם ותכונותיהם השונות של בני האדם, אלא בגלל גורם חיצוני לאדם – במקרה זה החוק, וליתר דיוק החוק המפלה, המגלם בדרך כלל מוסכמות מסורתיות או הייררכיות חברתיות לא צודקות. עם זאת, הוא הדגיש, 'אנו רוצים במניעת אפליה, במניעת קיפוח [...] אבל לא שכל האנשים יהיו שווים זה לזה מבחינה גופנית או רוחנית'.¹⁰ על אף היותו צודק והכרחי, סיכם בן־גוריון, השוויון הפורמלי בפני החוק נועד לכל היותר לתקן את התוצר המזיק של גורמים חיצוניים כגון חוק מפלה, אך אין הוא יכול ואין הוא צריך ליצור שוויון 'מלא'.

נאמן לגישה זו, לא הסתפק בן־גוריון בתביעה לשוויון פורמלי גרדא, דוגמת זה שהליברליזם הקלסי הטיף לו. אדרבה, הוא הכיר במגבלותיו של סוג כזה של שוויון: לא זו בלבד שהשוויון הפורמלי אינו מסוגל להבטיח שוויון מלא ואמתי, אלא שבניגוד לחירות שעמה נולד כל אדם או לערך השותפות הטבוע בכל אדם באשר הוא 'חיה חברתית', השוויון אינו רעיון 'טבעי' לאדם. בן־גוריון ביטא למעשה את הביקורת המוכרת על השוויון הפורמלי, שכמו תפיסת החירות השלילית (דהיינו זו הדורשת רק חירות מכפייה), אינו מספק את כל הצדדים של הטבע האנושי ושל החיים החברתיים.¹¹

8. עמדתו של בן־גוריון בעניין השוויון מזכירה את דבריו של ז'אן־ז'ק רוסו במאמרו משנת 1753, 'על המקור והיסודות לאי־השוויון בין בני־האדם'. ראו: ז'ז' רוסו, מאמרים (תרגום: ע' בסוק), ירושלים תשנ"ג, עמ' 231-95.

9. יומן בן־גוריון, 3 ביוני 1959, שיחה עם נתן רוטנשטרייך וסטיארט המפשייר (Hampshire), אמב"ג.
10. בן־גוריון, 'הגיגים נוספים', לעיל הערה 6.

11. מעניין לציין כי כבר בשנת 1915 התרשם בן־גוריון הצעיר מביקורתו של הגל על תפיסת החירות והשוויון נוסח קנט והליברליזם הקלסי וסיכם ביומנו את טענתו של הגל כי מקורה של השותפות אינו בשוויון וכי השוויון נוגע רק לאישיות המשפטית של האדם אך לא למהותו האנושית הטבעית. יומן בן־גוריון, 9 במאי 1915, אמב"ג.

זאת ועוד, בן-גוריון ביקש להמיר בערך השותפות לא רק את השוויון 'הפורמלי' מבית מדרשו של הליברליזם, אלא גם את התפיסה הוולגרית לטעמו של השוויון הכלכלי הסוציאליסטי. במחשבה הקומוניסטית, טען בן-גוריון, 'לא נאמר: מכל אחד עבודה שוה, ולכל אחד שכר או פרי שוה. הוגי הרעיון הקומוניסטי הבינו שצרכי אנשים אינם שווים, ויכולת אנשים אינה שוה'.¹² במקום הדרישה הקומוניסטית הפורמליסטית לשוויון כלכלי, שבן-גוריון תפס כפשטנית וכבלתי מציאותית, הוא ציטט בהסכמה את דרישת השותפות הידועה של לואי בלאן (Blanc) וקרל מרקס: 'לכל אחד - לפי צרכיו, מכל אחד - לפי יכולתו'.

קריאתו של בן-גוריון לשותפות נובעת אפוא מתפיסה אתית ופוליטית המבקשת להשלים (ואף לתקן) את הממד הפורמלי הטבוע בדרישת השוויון הפוליטי-המשפטי של הליברליזם הקלאסי ובדרישה הקומוניסטית הפשטנית והוולגרית לשוויון כלכלי. את הדיון התאורטי שלו ברעיונות השוויון והשותפות סיכם בן-גוריון בפרץ (המושפע, כך נראה, מקריאתו בשפינוזה):

התפיסה האקזיסטנציאליסטית על עולמו הנפרד והנבדל של 'האני', פחדו וחרדתו ממוות, ועמידתו הנואשת מול האין היא לא רק ביטוי של התנוונות אנושית תוך כדי התנשאות אישית, אלא יש בה התעלמות מן האמת הגדולה והמאירה של השותפות הקוסמית האינסופית [...]. אין [ה]אדם יצירה נפרדת ונבדלת מכל העולם [...]. הוא חלק מהסביבה, והיא בתוכו, הוא סופג את סביבתו וספוג בתוכה, והסביבה כוללת את הטבע והאנשים, ולא רק האנשים החיים בזמנם, אלא שחיו בעבר ופעולתם ומחשבתם מוסיפה לתת אותותיה בחברה האנושית וגם בטבע שמחוץ לבני האדם [...]. ואין האדם בודד, נפרד ונבדל משאר בני האדם ומהטבע כולו, ואין הוא עומד מול האין - אלא בתוך היש הגדול ורב הגילויים.¹³

השותפות האנושית, לדעת בן-גוריון, היא אפוא 'עקרון כל אנושי עליון - כלכלי, חברתי, לאומי, בין-לאומי'. היא המשמעות והיא התכלית של כל קבוצה אנושית: מהמשפחה הגרעינית ועד לארגון האומות המאוחדות. קביעה אחרונה זו מלמדת שערך השותפות היה חשוב לבן-גוריון לא רק מטעמים אתיים גרדא, אלא גם, ואולי בעיקר, מסיבה פוליטית. כזכור, בן-גוריון טען ש'כל גוף ציבורי תוכנו האמיתי הוא שותפות'. לאחר שהדגים את טענתו על 'הגוף הציבורי' היסודי ביותר - המשפחה - הוא עבר, כמעט בדרך אינדוקטיבית, לדבר על ה'תאגיד' האחר שהעסיק אותו ללא הרף:

אומה - זוהי שותפות של לשון, של תרבות, של חוויות היסטוריות, של סכנות, של סבל, של כיבושים, של תקוות, של משימות. לא כל בני האומה, אפילו במשטר האידיאלי ביותר, שווים זה לזה - לא בגופם, לא ברוחם, לא בצרכיהם, לא ביכולתם, לא בטעמם

12. בן-גוריון, 'הגיגים נוספים', לעיל הערה 6.

13. 'הנ"ל', 'הגיגים', לעיל הערה 5.

ולא בכשרם; אבל יש שותפות של גורל היסטורי, יש שותפות של זכרונות העבר ויש שותפות של תקווה לעתיד.¹⁴

בן-גוריון, יש לזכור, היה מנהיג של תנועה לאומית ושל מדינת הגירה צעירה ושברירית, והוא הכיר בצורך הדחוף ליצור תודעה קולקטיבית של 'אומה', וידע שתודעה כזו נוצרת על ידי טיפוח של זיכרון קולקטיבי אך גם של הרגשה של שותפות אמת. אין תמה אפוא שלדעת בן-גוריון 'רעיון השותפות של אנשים [...] עולה לאין ערוך על "ערך" השוויון'. בן-גוריון הבין את השותפות החברתית והאזרחית כ'ערך קונסטרוקטיבי'. הוא נזקק לו כי זהו ערך שבונה זהות קבוצתית ותודעה קולקטיבית ומטפח גישות של מאמץ משותף, סולידריות ואחווה.¹⁵ לעומת ערך השותפות, טען בן-גוריון, 'השוויון אינו ערך לא באשר הוא לא ניתן להגשמה מלאה – אלא באשר אינו ערך כלל וכלל. זהו שימוש לרעה בטעות סמנטית. אנו אומרים: שוויון אדם כלפי החוק, אבל אין כל אידיאל בשוויון'. בשותפות ראה בן-גוריון ערך קונסטרוקטיבי, ואילו השוויון היה לדעתו, לכל היותר, 'ערך משמר'. בהיותו חף מכל תוכן אתי ופוליטי פוזיטיבי, השוויון הפורמלי תומך אמנם בסוג בסיסי וחשוב של צדק והגינות, אך בה בשעה הוא גם קר ומכניסטי, אדיש לצורך האנושי בחיים חברתיים ובסולידריות,

[כ]ל הרע בעולם האנושי נובע מחוסר ראייה והבחנה והרגשה של שותפות אנושית, שותפות עמים, שותפות בתוך העם, שותפות בין אדם לחברו; והצו העליון 'ואהבת לרעך כמוך' הוא פרי התחושה העמוקה של נביאי ישראל של השותפות האנושית. שוויון אינו מחייב אהבה הדדית; אהבת אדם הוא [כך במקור] צו וצורך השותפות האנושית [ההרגשה שלי].¹⁶

תפיסת השותפות של בן-גוריון אינה אפוא רק פירוש מורחב של ערך השוויון, כי אם תפיסה מהותית אחרת, שונה הן מן השוויון הפורמלי של הליברליזם והקומוניזם הפשטני והן מן הרפובליקניזם המודרני, המדגיש בנוסף לשוויון הפורמלי גם את ערך ההשתתפות הכללית והשוויונית במרחב הפוליטי-הציבורי.¹⁷ בן-גוריון חש שאחת הבעיות החמורות של התורות

14. שם.

15. יעקב טלמון עמד על כך שהתפיסה המקובלת, הרואה בלאומיות ובסוציאליזם ערכים מנוגדים, אינה מדויקת וכי ההיסטוריה הראתה שבהרבה מקרים דווקא קיימת זהות אינטרסים בין הלאומיות והסוציאליזם. טלמון מצא כי 'זהוהות העצמית הסוציאליסטית ואמצעים אחרים הנקוטים בידי המדינות החדשות באסיה ובאפריקה הם כלים לניפוץ השבטיות ולהעמדת מיתוס של בנין אומה, המתבסס על מאמץ משותף של כל האזרחים להוציא אל הפועל מהפכת תעשייה ולכונן משטר ריכוזי שביסודו העיקרון של שוויון האזרחות'. י' טלמון, מיתוס האומה וחזון המהפכה, א, תל אביב 1982, עמ' 33.

16. בן-גוריון, 'הגייגים נוספים', לעיל הערה 6.

17. התפיסה הרפובליקנית המודרנית רואה בקיומו של מרחב פוליטי-ציבורי תנאי לחיים חופשיים ומשמעותיים של הפרט, והיא רואה חשיבות בעצם השתתפותם הציבורית הפעילה של אנשים בעלי מחויבות לכלל ובעלי תודעה 'אזרחית' של חיים במדינה ושל ציות לחוק ולסדר הציבורי. הרפובליקניזם נבדל עם זאת

הפוליטיות מבית מדרשה של הנאורות (הן התאוריה הליברלית, הן זו הרפובליקנית והן הסוציאל-דמוקרטית) היא שתפיסת הצדק הפורמלי העומדת בבסיסן אמנם הכרחית בחברת ההמון, אך בה בשעה היא גם נתפסת כמכניסטית, קרה ואף מנכרת. אכן, למרות כינונה של 'דת אורחית', לא הצליחו המדינות (או החברות) המודרניות ליצור באמת אתיקה ותרבות פוליטיות של אחווה ושותפות כלליות. עובדה זו גורמת ליחידים ולקבוצות בחברה המודרנית (ובייחוד לאלה המצויים בשולי החברה) לחוש עצמם מנוכרים לקולקטיב החברתי וגם למערכת הכללים הפוליטיים, המשפטיים והתרבותיים אשר מסדירים את חייו של אותו קולקטיב. בן-גוריון החזיק אל-נכון בדעות סוציאליסטיות ורפובליקניות מודרניות: הוא האמין בצורך ליצור שוויון חברתי וכלכלי אמתי ולפתח אפשרויות להשתתפות כללית ושוויונית בחיים הקהילתיים והפוליטיים. עם זאת, שיח הממלכתיות והשותפות שפיתח בשנות החמישים והשישים מעיד על רעיון פוליטי חדש, מודרני, המוסיף על ערך השוויון מבית מדרשה של הנאורות האירופית. תפיסת השותפות הבן-גוריונית אכן נולדה מתוך רעיונות השוויון הפורמלי והמהותי של הנאורות, אך היא הוסיפה לרעיונות אלה רכיבים ואיכויות – רגשות, תודעה וסמלים של שותפות ואחווה – החורגים מן הפורמליזם של ההשכלה והנאורות ומן הדגש באזרחות הפוליטית, והמתאימים לעידן של פוליטיקת ההמון שנוולד בסוף המאה התשע עשרה. בחלק השלישי של המאמר אראה שבניגוד לתפיסות אורגניות ולא-פורמליות אחרות שהתפתחו במאה העשרים (הקיצונית שבהן היתה הפשיזם לגונו), בן-גוריון הקפיד לשמר גם את הרכיבים הפורמליים של השוויון והחירות. במובן זה, רעיון השותפות הבן-גוריוני מבטא תפיסה רפובליקנית מודרנית היוצאת אמנם מרעיונות הנאורות, אך גם מבקשת להתאימם למציאות המורכבת של חברת ההמון במאה העשרים.

כמו שיראו העמודים הבאים, במתח הקיים בין הכרתו של בן-גוריון בחיוניות הרעיונות הרפובליקניים והסוציאליסטיים הקלסיים ובין הצורך לעדכןם טמון גם המקור של כמה וכמה מחילוקי הדעות שנתגלעו בינו ובין רבים במפלגתו ובממשלתו.

ב

בן-גוריון לא היה כמובן הוגה דעות ולא פובליציסט. כאשר טען כלפיו עמוס עוז, במסגרת הוויכוח ביניהם בנושא השוויון והשותפות, שאחד העיקרים בהשקפה חברתית הוא 'השאיפה להגשים את הבלתי מושג', הטיח בן-גוריון בבו הפלוגתא שלו כי באידאליזם צרוף אין תוחלת וכי הקיבוץ לא בא 'להגשים את הבלתי טבעי והבלתי אפשרי [...] אלא את הרצוי'.

מתפיסות קהילתניות בכך שהוא מדגיש את נבדלותה היחסית של המדינה מן החברה והקהילה, ואת חשיבותם של המדינה וחוקיה לחייו של הפרט ולחירותו וכבודו. להשתתפות הפוליטית-האזרחית יש אפוא, בעיני הרפובליקניזם המודרני, איכויות ואופני פעולה שונים מאלה של חיים בקבוצה או של יחסים בין-אישיים אחרים.

אדרבא, הוסיף בן-גוריון, 'רק משום-כך מקנה נסיון הקבוצה "משמעות של בשורה" לעם ולאנושות'. אכן, בן-גוריון לא הסתפק בפרסום תפיסותיו החברתיות והאחרות בכתובים; כמנהיג פוליטי הוא גם ניסה להוציאן לפועל. פרק זה מבקש לעסוק בהשפעתן של תפיסות השוויון והשותפות של בן-גוריון על עמדותיו במאבקים חברתיים הקשורים בקליטת העלייה ובהפליה על רקע עדתי בשנות החמישים.

בשנות כהונתו הארוכות כראש ממשלה כמעט שלא היו לבן-גוריון סכסוכים או חילוקי דעות מהותיים עם מערכת המשפט. מקרה מעניין ובולט של מחלוקת כזאת הוא המאבק שהתנהל במשך ארבע עשרה שנה, למן קום המדינה, למינוי שופט ממוצא 'מזרחי' (כלומר 'לא אשכנזי') לבית המשפט העליון.¹⁸ בחרתי לפתוח בעימות בין בן-גוריון ובין המשפטנים משום שהוא שופך אור על אחד המאבקים החברתיים החשובים שהתנהלו בשנים הראשונות לקום המדינה ומשום שהוא מציג את הדיון הפוליטי בנושא רעיונות השוויון והשותפות באור חדש. הפולמוס בעניין מינויו של שופט ממוצא מזרחי אכן אינו דומה לוויכוחים אחרים הנוגעים ברעיון השוויון במובן זה שלא מדובר בעוד מקרה שהשמאל החברתי מבקש להמיר בו את השוויון הפוליטי-משפטי ה'פורמלי' בשוויון כלכלי וחברתי 'מהותי'. הדרישה למנות שופט ייצוגי אחד ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון לא קידמה כמובן את 'השוויון המהותי' בין הקבוצות השונות בחברה הישראלית. עם זאת, הגם שמדובר לכאורה רק בוויכוח על סמלים, הפולמוס בין בן-גוריון ובין שרי המשפטים הוא חשוב באשר הוא מאפשר לנו להתרחק קמעה מן המחלוקת הפוליטית 'הרגילה' שבין שמאל לימין בעניין רעיון השוויון בין בני האדם, ובאשר הוא חושף בפנינו מזווית מעניינת את המתח שבין רעיונות השוויון והשותפות בתפיסתו החברתית של בן-גוריון.

שלושה שרי משפטים כיהנו בממשלותיו של בן-גוריון: פנחס רוזן, דב יוסף וחיים כהן, ואף על פי כן לא השתנתה העמדה האחידה והבלתי מתפשרת של משרד המשפטים (ושל בית המשפט העליון) בנוגע למינויו של שופט ממוצא מזרחי לערכאה הגבוהה: סירוב נחרץ לכל מינוי שנעשה מתוך שיקולים לא מקצועיים, כגון מוצא עדתי. בהתנגדותם של ראשי מערכת המשפט למינוי ייצוגי של שופט ממוצא מזרחי הם ייצגו את העמדה הליברלית הבסיסית המדגישה את השוויון הפוליטי והמשפטי הפורמלי ואת עצמאות מערכת המשפט. סירובם למנות שופט 'ייצוגי' ממוצא מזרחי נבע מן הטענה שכל הפליה או העדפה מתקנת פוגעת בלב לבו של עקרון השוויון (הפורמלי), שלפיו אין להעניק לאדם 'זכות יתר' (משמע חוק פרטי, פריבילגיה) בשל מוצאו, מעמדו או תכונה אחרת שלו; ומן הטענה שמינוי על רקע עדתי, מגדרי או אחר יפגע בלגיטימיות של מערכת המשפט, לגיטימיות שמבוססת במידה רבה על הניטרליות והעצמאות של מערכת זו, כלומר על הניתוק של מערכת המשפט מן ההיררכיות החברתיות והמוסכמות המסורתיות.

18. ראו: נ' קידר, 'בן-גוריון והמאבק למינוי שופט ממוצא ספרדי לבית המשפט העליון', מחקרי משפט, יט (2002), עמ' 515.

לכאורה היה סביר שבן-גוריון יתמוך בעמדת משרד המשפטים, שכן הגילויים הפורמליים של תפיסות הממלכתיות וכור ההיתוך שלו הזכירו במידה רבה את העמדה הליברלית-השמרנית של שרי המשפטים ושופטי בית המשפט העליון. כמו המשפטנים, גם בן-גוריון לא היה מוכן לדבר על 'אשכנזים' ו'ספרדים' אלא רק על 'בני אדם', על 'אזרחים', על 'ישראלים' או לכל היותר על 'יהודים', וביקש להרחיק כל סממן פוליטי או תרבותי שלא עלה בקנה אחד עם מדיניות כור ההיתוך המלווה את תהליך בניין האומה והמדינה הישראליות. על עמדתו הממלכתית הפורמליסטית הקפיד בן-גוריון לחזור בכל הזדמנות. כך, כל אימת שהועלה במליאת הממשלה עניין מינוי של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון, מיהר בן-גוריון להצהיר 'אנחנו יהודים ולא אשכנזים'¹⁹ ובאחת הפעמים הוא הוסיף:

בעניין הספרדים – אילו הייתי אני ספרדי הייתי נלחם נגד אידיאה זו [של מינוי שופט 'ייצוגי' ממוצא מזרחי], כי זהו דבר נפסד. הספרדים צריכים לעשות בכל כוחם לעקור דבר זה מתוך העדה הספרדית. האם אני אבדוק, אם יש שופט פולני בבית-המשפט העליון, זה מעניין אותי כשלג דאשתקד. כיוון שאיני ספרדי, אני יהודי, יודע אני שיש סכנה של דמגוגיה מכוערת ורבה היא האחריות. על ידי דברים כאלה יעוררו בעיה ספרדית, יוכיחו כי הנה מקפחים אותם. אבל לא יכול לא מר שטרית ולא מר אלישר להפוך אותי לאשכנזי, כי אני יהודי, אינם יכולים להכריח אותי להיות אשכנזי.²⁰

דבריו אלה של בן-גוריון בנוגע למינוי שופט ממוצא מזרחי אכן תואמים למאמצי 'להתיך' את העדות, הקבוצות והזרמים השונים בחברה הישראלית לכדי גוף ממלכתי ישראלי אחד; הם תואמים לחתירתו (כדברי נתן ינאי) 'לזיהוי האינטרס הכללי והעדפתו על פני אינטרסים חלקיים' ולמאבקיו הידועים לפירוק המחתרות השונות ולהקמת צבא ממלכתי, לביטול 'הזרמים' השונים בחינוך ולמיסוד מערכת חינוך ממלכתית, להקמת גדודי נוער ממלכתיים שיחליפו את תנועות הנוער הפוליטיות ולכינון ביורוקרטיה כללית ומערכות עבודה, רווחה, בריאות ושיכון ממלכתיות שיבואו במקום המערכות המפלגתיות.²¹

זאת ועוד, העמדה הפורמליסטית של בן-גוריון עולה בקנה אחד עם תפיסת המשפט ושלטון החוק שלו ועם תמיכתו בכינונה של מערכת משפט מקצועית, עצמאית וחזקה, היוצרת, מפרשת ואוכפת נורמות משפטיות כלליות וניטרליות. בן-גוריון הבין כי בסיס הלגיטימציה של המשפט המודרני ושל מערכת המשפט במדינה המודרנית הוא אופיים הניטרלי והכללי. לכן הפקיד במודע את משרד המשפטים, את המשרד לביקורת המדינה

19. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 31 במאי 1953, עמ' 10, גנזך המדינה בירושלים (להלן: ג"מ).

20. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 6 בדצמבר 1949, עמ' 47, ג"מ.

21. כידוע, לא בכל המאבקים הצליח בן-גוריון. השוו: נתן ינאי, 'התפיסה הממלכתית של בן-גוריון', קתדרה, 45 (1987) עמ' 169; ד' הורביץ ומ' ליסק, מישור למדינה: יהודי ארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית, תל-אביב 1977, עמ' 293-272; P. Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy, 1948-1967*, Oxford 1990, pp. 134-177

ובעקיפין גם את בית המשפט העליון בידי משפטנים 'יִקִים' או כאלה שחונכו על ברכי המשפט והמסורת החוקתית האנגליים, הוא תמך בביצור מעמדו של היועץ המשפטי הראשון לממשלה, הוא נאבק בחברי מפלגתו ובחברי ממשלתו כדי להבטיח את מעמדו, משכורתם ועצמאותם של שופטי המדינה, של היועץ המשפטי לממשלה ושל היועצים המשפטיים במשרדי הממשלה השונים, והוא חזר והטיף לצורך במערכת משפט נייטרלית ובלתי תלויה, מונחית בידי החוק ו'החוש הממלכתי' בלבד. על אף שהוא תיעב את טיבו התחרותי של מקצוע עריכת הדין ואת התפלפלותן העקרה לדעתו של המחשבה והרטוריקה המשפטיות, על אף הפעמים הרבות שבהן הוא עצמו פעל בניגוד לכל נורמה משפטית או מנהלית תקינה ועל אף הממשל הצבאי המפלה והמשפיל שהוטל על אזרחי המדינה הערבניים, הונחו בשנים הראשונות לקום המדינה – ובתמיכתו הברורה של בן-גוריון – גם היסודות לדמוקרטיה, לשלטון החוק ולמערכת משפט מקצועית ואוטונומית, המורכבת משופטים בלתי תלויים, מבירוקרטיה משפטית עצמאית וחוקה, מהסדרות עורכי דין פעילה ומיועץ משפטי רב-כוח וסמכויות.²²

טבעי היה אפוא שבן-גוריון יתמוך בעמדתם של שרי המשפטים ושל שופטי בית המשפט העליון, שביקשו – לדבריהם הם – לשמור על הליך מינוי שוויוני, מקצועי וניטרלי ככל האפשר, ולהגן בכך על שמו הטוב של בית המשפט ועל מקור הלגיטימציה החשוב של מערכת המשפט כולה. אולם בן-גוריון היה דווקא מהלוחמים העיקשים ביותר למען מינוי של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון. יצחק אולשן, נשיאו השני של בית המשפט העליון, מספר למשל בזיכרונותיו, כי לעומת רבים שהשמיעו קולם בסוגיית מינויו של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון בעיקר בתקופת בחירות, 'היחיד היה בן-גוריון, שתמיד דגל בכך [במינוי שופט ממוצא מזרחי], ללא כל קשר עם תעמולה מפלגתית'.²³ בן-גוריון לא חלק כאמור על המשפטנים בעניין השיבותם של הצדק הפורמלי והשוויון בפני החוק. עם זאת, לא היתה לדעתו שאלת מינויו של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון 'שאלה מקצועית גרידא' כי אם שאלה 'ממלכתית' בעלת השלכות פוליטיות, חברתיות ותרבותיות עמוקות. 'אם אני שוקל', הוא אמר בישיבת הממשלה, 'אם למנות שופט בבית המשפט העליון שהוא אינו כל כך מצוין, או לא יהיה בכלל שופט כזה [מזרחי], זה אינו שיקול מקצועי'. בן-גוריון הסכים שאמות המידה המריטוקרטיות והשוויוניות רלוונטיות וחשובות, ואין למנות לכס השיפוט פושעים או בורים ועמי ארצות. אולם, הוא המשיך, 'יש גם בחינה לאומית לדבר. אם יש אדם הראוי לכך, אמנם ייתכן שיש אדם ראוי יותר, [אבל] אם הראוי יותר לא יהיה – [אז] "נישט געפערליך" [לא נורא], תכניס אחד לא אשכנזי'.²⁴

22. על יחסו המורכב של בן-גוריון למשפט ולרעיון שלטון החוק ראו ספרי על הממלכתיות הבן-גוריונית ושלטון החוק, עומד לראות אור בהוצאת מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

23. י' אולשן, דין ודברים: זכרונות, תל אביב 1978, עמ' 262.

24. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 18 במרס 1953, עמ' 13-15, ג"מ.

כעסו של בן-גוריון על שרי המשפטים ועל שופטי בית המשפט העליון התערור משום שהללו התעקשו להדגיש את הקריטריונים המקצועיים השוויוניים שצריכים לעמוד בבסיס המינוי, ואילו לדעתו הערך המנחה בהליך בניין האומה ובכלל זה גם בסוגיית מינויו של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון צריך היה להיות 'ערך יותר ממשוי ויותר גדול: ערך השיתוף או השותפות'.

בן-גוריון ראה כזכור ברעיון השותפות בין בני האדם ערך מוסרי ופוליטי ראשון במעלה. הוא ביכר את רעיון השותפות האנושית הן על פני תפיסת 'השוויון הכלכלי' הוולגרית, המתחסדת והבלתי אפשרית לדעתו של הקומוניזם, והן על פני השוויון הפורמלי שמקורו בתפיסות האינדיבידואליסטיות של הליברליזם ושל האקזיסטנציאליזם. בניגוד לרעיון השוויון, ראה בן-גוריון בשותפות נטייה טבעית באדם באשר הוא, אימננטית לאנושיותו, וגרס לכן שהשותפות היא משמעותו של כל 'תאגיד' אנושי והיא תכליתו. פרט לערך המוסרי שייחס בן-גוריון לרעיון השותפות בין בני אדם, היתה השותפות חשובה לו גם מבחינה פוליטית, משום שרק ערך השותפות, ולא השוויון, יכול לדעתו להבנות זהות ותודעה קולקטיבית 'תאגידית' של משפחה, אומה או גוף אזרחי, ולטפח רגשות של מאמץ משותף ושייכות, ותחושות של אהבת אדם, סולידריות ואחוה. אכן, הגם שבן-גוריון הבין שמינוי ייצוגי של שופט אחד ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון לא יתרום לשוויון 'מהותי', 'ראלי' או 'אמתי' יותר בין העדות בחברה הישראלית, הוא היה משוכנע שמינוי כזה יחזק את הרגשת השייכות לקולקטיב הישראלי בקרב הלא אשכנזים ויתרום ליצירתה ולחזוקה של תודעת שותפות בחברה (היהודית) הישראלית. מסיבה דומה דרש למשל בן-גוריון לדאוג לכך שב'מועצת התרבות העליונה', שאת הקמתה יום שר החינוך, 'יהיו אחדים לא אשכנזים, לכל הפחות תימני אחד ועוד אחדים מעדות אחרות, [והוסיף ש]גם נשים אחדות צריכות להשתתף במועצה זו'.²⁵ כמו כן, בן-גוריון הבין שתודעת שותפות הכרחית בתהליכי מינוי אומה ועיצוב חברה אזרחית-ממלכתית לא רק משום שהיא יוצרת זהות קולקטיבית ומעודדת תחושות של אחווה ומאמץ משותף, אלא גם משום שהיא מקור עיקרי והכרחי ללגיטימיות של מוסדות חברתיים, פוליטיים ומשפטיים.

את עמדתו זו ניסה בן-גוריון להבהיר לשרי המשפטים (ובעקיפין גם לשופטי בית המשפט העליון). 'אנחנו מחנכים עכשיו עם, אנחנו צריכים להראות איך זה להיות עם', הוכיח באחת הפעמים את שופטי המדינה.²⁶ בן-גוריון לא בטח תמיד בניטרליות ובאובייקטיביות של שיקוליהם המקצועיים של שרי המשפטים,²⁷ וסבר שבעייתן העיקרית של אמות המידה המשפטיות הניטרליות וה'שוויוניות' היא שהן אינן יכולות לענות על הרגשות הקיפוח או למנוע את תחושות הזרות והניכור של אזרחי ישראל הלא אשכנזים. 'שוויון אינו מחייב אהבה הדדית', יאמר בן-גוריון לחברי דגניה בשנת 1960; שוויון הוא רעיון חשוב אך כערך

25. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 16 בינואר 1952, עמ' 9, ג"מ.

26. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 9 באוקטובר 1950, עמ' 11, ג"מ.

27. ראו למשל בפרוטוקול ישיבת הממשלה, 18 במרס 1953, עמ' 14, ג"מ.

חברתי הוא פורמלי ולעתים אף מנכר. לעומת זאת, מכיוון שלדעתו תחושות של אהבת אדם וסולידריות אנושית נגזרות מערך השותפות, הוא האמין וקיווה שמינויו של שופט ממוצא מזרחי יתרום להתפתחותם של רגשות כלליים כאלה.

בן-גוריון ידע כמובן שהבעיה העדתית היא בעיקרה בעיה של פער כלכלי ופער בנגישות להשכלה, למקורות הכנסה ולמוקדי כוח חברתיים ופוליטיים, וכי אין בפתרונות סמליים או במניעת הרגשת הקיפוח כדי למגר את השסע העדתי וההפליה. הוא נהג לטעון לכן שהמפתח לחיסול 'הפער העדתי' מצוי בפתרון בעיות הכלכלה והדירור החמורות של העולים הלא אשכנזים, ביצירת נגישות לחינוך יסודי, תיכוני וגבוה, ובעידוד – או בלשונו של בן-גוריון, 'הכשרה' – של מנהיגות פוליטית וחברתית מקרב העולים. ואולם, הוסיף בן-גוריון, 'איני מתנכר לעובדה שתכנית זו תדרוש לפחות עשר או חמש עשרה שנים, ואין לפי שעה להניח שעדות המזרח ירגישו עצמן מאיזה בחינה שהיא מקופחים במשהו, ובייחוד בייצוג, כי זוהי נקודה רגישה מאד'.²⁸ לשון אחר, הגם שידע שהבעיה העדתית היא בעיקרה בעיה כלכלית ובעיה של חוסר נגישות, הבין בן-גוריון את הצורך הדחוף שבטיפוח סמלים של שותפות וסולידריות.

מטרתו של בן-גוריון לא היתה 'לסמם' את העולים מארצות האסלאם בסמלים בדמות שופט ספרדי או רמטכ"ל תימני. 'הרגשת השותפות' לא נתפסה בעיניו כסוג של תודעה כוזבת שאמורה להעלים מן הלא אשכנזים את מצבם הכלכלי והפוליטי העגום; בהרגשת השותפות ראה תנאי הכרחי ליצירת תודעה ממלכתית-אזרחית 'רפובליקנית' של חיים אזרחיים פעילים ומשמעותיים, תודעה שבלעדיה אין תוחלת לגוף חברתי המבקש לשמור הן על קיומו היציב והן על כבודם האנושי של כל בני האדם החברים בו. מסיבה זו ביקש בן-גוריון להדגיש לא רק את אמות המידה הפורמליות שבבחירת מועמדים למשרות שיפוט או מנהל, אלא גם את החשיבות שביצירת 'הרגשה של עם'. הוא רצה למעשה להבהיר לשרי המשפטים כי השותפות בפועל והרגשת השותפות הן מקור של לגיטימציה חברתית ופוליטית לא פחות חשוב מן הכלליות והשוויון הפורמלי שלהם מחויבות המדינה ומערכת המשפט שלה.

הטרמינולוגיה שהשתמש בה בן-גוריון בוויכוח על מינויו של שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון ובוויכוחים דומים היא אכן 'טרמינולוגיה של שותפות' ולא 'טרמינולוגיה של שוויון'. בדיונים במליאת הממשלה הדגיש בן-גוריון כי הוויכוח על מינוי שופט ממוצא מזרחי 'אינו ויכוח אקדמאי [...] וגם לא שאלה מקצועית', וכי המונחים הפרופסיונליים צריכים לפנות מקום גם לשיח מסוג אחר. לעומת הלשון הטכנית-מקצועית של שרי המשפטים, היו דבריו של בן-גוריון טעונים בביטויים כמו הצורך 'להרגיש', החובה לחוש באחריות, 'הרצון למזג גלויות', הסכנה שעלולים להיווצר בקרב העדה הספרדית 'תסביכים', או הצורך למנוע 'הרגשה של קיפוח'. את ההתנגדות למינויו של שופט ממוצא מזרחי פטר בן-גוריון כ'הירוחם המקצועית של השופטים בבית המשפט העליון', ונגד הטיעונים בדבר הצורך

28. מכתב מבן-גוריון לאליהו אלישר, דוד סיטון, א' ח' שומלה וא' לבהר, 24 באוקטובר 1961, התכתבויות, אמב"ג.

במינויים על בסיס מריטוקרטי בלבד, הוא העמיד את החובה להרגיש (ולא רק 'להבין') את תחושות הקיפוח והניכור של הלא אשכנזים: 'צריכה להיות הרגשה של עם, העם צריך להרגיש שזה בית דין שלו, אני מתפלא שהשופטים אינם מרגישים בזאת [ההדגשה שלי]'.²⁹ כאשר לא הרפה שר המשפטים מטיעונו המקצועיים-המריטוקרטיים, זעם בן-גוריון:

יש עניין אחדות עם ישראל. אי אפשר שאנו נשב פה ולא נרגיש מה שאחרים מרגישים [...] לא יתכן שבעם של 1,500,000 נפש ויש לכל הפחות 600,000 לא אשכנזים, לא יתכן שבין כולם אי אפשר למצוא אפילו רק אחד שישב עם עוד שמונה אשכנזים בבית-המשפט העליון, זה לא יתכן. אם חברי בית-המשפט העליון חושבים כך – פגום אצלם החוש היהודי, זה איזה סנוביות [ההדגשה שלי].³⁰

פרשת השופט ממוצא מזרחי לא היתה המקרה היחיד שבן-גוריון נקט בו 'לשון של שותפות'. על אף שהוא תבע מצה"ל להיות 'כוח מחנך' (תרתי משמע) ודרש ממנו לעצב מחדש את אורח חייהם של העולים מתימן, ביקש בן-גוריון גם להבהיר לרמטכ"ל יגאל ידין את משמעותה העמוקה של ההגירה ואת הקשיים והטלטלה העוזה שחווים העולים: 'המעבר לארץ – אין כמהפכה הזאת בחיי אנשים, מהפכה אנושית עמוקה [...] כל ערכי האדם משתנים שנוי יסודי [...] וכאן דרוש טיפול יותר מעולה, ביתר אהבה וביתר סבלנות [...] אין לבטל [את הרגלי העולים מתימן] בפקודה. יש להבין את נפש התימני, ויש להתייחס בכבוד להרגליו, אולם יש לשנות זאת בהליכות נועם ובמתן דוגמא'.³¹

מכתבו זה של בן-גוריון הוא דוגמה ליחסו הכללי לקליטת העלייה. בן-גוריון החזיק בתפיסה הציונית המקובלת של כור ההיתוך ושל 'המדינה הפטרנליסטית' (תפיסה שמקורה ברעיונות הפוליטיים וההינוכיים של הנאורות האירופית), שלפיה ניתן ליצור, לחנך ולעצב חברה על פי דגם רצוי; והוא אכן האמין שהזמן והחינוך בארץ 'יעשו את שלהם' והעולים יפנימו את אורח החיים הישראלי 'המודרני', יונחו את הפולחן הדתי ואת המסורות מן הגולה וייעשו דומים לתושביה הוותיקים של הארץ.

עם זאת, את בן-גוריון הדריך גם הצורך לבנות עם וליצור 'הרגשה של עם'. לכן פעמים רבות הפגין כלפי התרבות ואורחות החיים המיוחדים של העולים בני העדות השונות רגישות גדולה מזו שהפגינו רבים מעמיתיו לממשלה ולמפלגה, ודרש מחבריו 'להבין יותר את הנפש של העלייה הזאת'. את 'קול השותפות' ביטא בן-גוריון גם בישיבת מפא"י שדנה בחינוך ילדי העולים מתימן: 'אני דורש יותר הבנה, דאגה והסתגלות חברית בעניינים שאינם נפשיים ואינם פוגעים בעניינים הנפשיים שלנו'; אך הוסיף ואמר: 'אני דורש זאת כדי

29. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 18 במרס 1953, עמ' 20, ג"מ.

30. פרוטוקול ישיבת הממשלה, 31 במאי 1953, עמ' 5-6, ג"מ.

31. מכתב בן-גוריון לרמטכ"ל יגאל ידין, 27 בנובמבר 1950, התכתבויות, אמב"ג.

שנוכל ביתר הצלחה להנחיל להם את הערכים שלנו.³² אכן, לא ניתן להתעלם מן ההתנשאות המחנכת של בן-גוריון ומן החשבון הפוליטי שעשה, ולפיו כפייה תרבותית אינה נבונה מבחינה פוליטית משום שתגרום לניכורם של העולים, ואלה יבואו חשבון עם המפלגה ותיפגע ה'הגמוניה של פועלי ארץ-ישראל במדינה'. עם זאת, מה שנראה כפטרנליזם מתנשא וכפרגמטיזם ציני, שאך מבקש להסוות את תהליכי האינדוקטרינציה במחנות העולים, מבטא לאמתו של דבר גישה מורכבת, הנובעת לא רק משיקולי כוח פוליטיים אלא גם מתפיסתו הממלכתית ומהבנתו את הצורך הדחוף בטיפוח של סולידריות חברתית ואזרחית ותודעה קולקטיבית של שותפות. מסיבה זו תבע בן-גוריון למנות נציגים מקרב העולים הלא אשכנזים למוסדות ממלכתיים, כגון בית המשפט העליון, ומסיבה זו חזר ודרש להבין ולקבל את מנהגיהם ואורחות חייהם השונים של העולים, בהוקיעו את הכפייה האנטי-דתית במחנות העולים, המבוססת על הכוח הכלכלי והפוליטי של מפא"י (ובמידה פחותה גם של המפלגות האחרות), כ'עניין חמור למדינת ישראל' וכ'חמס - ניצול חולשה של אדם'.³³ גישה דומה נקט בן-גוריון גם בשאלת מיזוגם של העולים ממזרח אירופה בחברה הישראלית. על אף מלחמת החרמה הקנאית והצורמת לעתים שניהל בשנים קודמות נגד האידיש ונגד שפות אחרות ועל אף שחשב ש'יהודי דובר עברית הוא יהודי טוב יותר מזה שמדבר אידיש',³⁴ התנגד בן-גוריון בשנות החמישים לצווי הסגירה שהוציא משרד הפנים לתאטרוני האידיש (כגון זה של דו"גן ושומכר), בטוענו שמאבק בתרבות האידיש רק יעורר רגשות של ניכור ומרירות בקרב העולים ממזרח אירופה, ושהליך גיבושה של החברה הישראלית אינו מחייב פגיעה שכזאת באורחות חייהם של אזרחי המדינה ו' [ב]הנאה היחידה שישנה לאנשים אלה'.³⁵ נראה שבפרשת חינוך ילדי העולים, כמו בפרשת מינויו של שופט ממוצא מזרחי וכמו בפרשת ההצגות באידיש ובמקרים רבים אחרים, הנחתה את בן-גוריון - חוץ מן האינטרסים לאינטרסים המפלגתיים - הבנתו את הצורך הדחוף בשיתוף הקבוצות השונות בחברה הישראלית, בהכלתן בקולקטיב הממלכתי-הישראלי וביצירת הרגשת שייכות ותודעה של שותפות חברתית ואזרחית-ממלכתית. בשיח הפוליטי של שנות החמישים היה 'קול השותפות' של בן-גוריון קול שונה ואפילו חריג, ובמקרים רבים אכן לא התקבל על דעת חבריו למפלגה ולממשלה. כך לדוגמה, נדחתה בוועידות מפא"י, פעם אחר פעם, דעתו של בן-גוריון בנושא חינוך דתי לילדי מחנות העולים, ועברו ארבע עשרה שנה למן קום המדינה בטרם התקבלה דרישתו ומונה שופט ממוצא מזרחי לבית המשפט העליון.

32. פרוטוקול ישיבת סיעת מפא"י בכנסת, 26 בינואר 1950, ארכיון תנועת העבודה, בית ברל (להלן: אמ"ע). לדיון מעמיק בעמדותיו של בן-גוריון כלפי חינוך העולים מארצות המזרח ראו: צ' צמרת, ימי כור ההיתוך, שדה-בוקר 1953, עמ' 56-70; הנ"ל, עלי גשר צר: החינוך בישראל בשנות המדינה הראשונות, שדה-בוקר 1997, עמ' 75-85. וכן ראו להלן הערה 41.

33. פרוטוקול הוועדה המדינית של מפא"י, 31 בדצמבר 1950, אמ"ע.

34. ראו: דבר, 25 בפברואר 1954, עמ' 2; קול העם, 25 בפברואר 1954, עמ' 4.

35. ראו: פרוטוקול ישיבת הממשלה, 18 ביולי 1951, עמ' 4-5.

מניתוח עמדותיו בעימותים פוליטיים שנגעו בשאלות של חברה וקליטת העלייה עולה כי בצד יחסו הפטרנליסטי אל העולים החדשים, הפגין בן-גוריון גם מידה חריגה של רגישות תרבותית ודרש מתבריו למפלגה ולממשלה ומאזרחי המדינה הוותיקים לקבל את העולים החדשים כשותפים בחברה הישראלית ולכבד את מנהגייהם הדתיים והאחרים. גישה חריגה זו אף גרמה לבן-גוריון, כמו שראינו, להפסיד בכמה מאבקים פוליטיים חשובים בנושאים הקשורים בקליטת העלייה. בעמודים הבאים אציג את ההסבר שלי למתח שבין תפיסת השותפות הפוליטית ורגישותו התרבותית היחסית של בן-גוריון ובין גישתו הפטרנליסטית כלפי העולים.

יחסו של בן-גוריון אל העולים לא היה יחס 'סובלני' במובן הצר של המילה: הוא לא ביקש 'לסבול' את העולים ומנהגייהם באופן פסיבי, אלא דרש מן הישראלים הוותיקים להתאמץ ולקבלם כשותפים של ממש בחברה הישראלית: 'נדרש מאמץ אדיר, מוסרי וחינוכי, מאמץ מלווה אהבה עמוקה וטהורה לאיחוד נידחים אלה [העולים] בתוך חברתנו, תרבותנו, לשוננו ויצירתנו, לא כגומלי חסדים – אלא כשותפי-גורל'.³⁶ בן-גוריון לא ראה בסובלנות פרוצדורה או מתכון לחיים חברתיים שקטים, ולכן כלל לא נימק את תביעתו לשתף את העולים – ולא רק 'לסבול' אותם – בטעמים תועלתניים 'ניטרליים', כגון הצורך בסובלנות כדי לשמור על הסדר הציבורי ולהימנע מגלישתן של המחלוקות החברתיות והעדתיות לפסים אלימים. תחת זאת, הוא השתית את דרישתו לשותפות על צד של חיוב המצוי בעולים עצמם: שייכותם לציביליזציה היהודית המפוארת. בפגישה שערך עם סופרים ואנשי רוח בחודש אוקטובר 1949, התרעם בן-גוריון על הטענות שלפיהן העולים החדשים מארצות האסלאם ירודים מאנשי העליות הקודמות, וביקש דווקא לסנגר עליהם: 'ב"מהגרים" אלה צפונות גדולות. (א) באשר הם אנשים; (ב) באשר מאחוריהם עומדת היסטוריה גדולה. גם העולה ממרוקו שנראה כאילו פרא אדם, שלא קרא ספר מימיו [...] עומדות מאחוריו, בידעים ובלא יודעים, שכינה של אלפי שנים. ההיסטוריה היהודית וכל אשר בה היא בנפשו ובדמו'.³⁷ אכן, בדברו על העלייה מארצות האסלאם, הקפיד בן-גוריון לציין שהוא אינו 'מאמין בהבדלים תורשתיים [בין העדות]', וביקש ללמד זכות על העולים בהציגו אותם כמי ששייכים לציביליזציה היהודית, ואך 'איתרע מזלם' לחיות דורות רבים בין 'אומות ירודות, מנוונות, מדוכאות ומדכאות חסרות תרבות'.³⁸

את רגישותו היחסית של בן-גוריון לתרבותם של העולים אי-אפשר כמובן להסביר

36. ד' בן-גוריון, 'יחוד ויעוד', בתוך יחוד ויעוד, ירושלים תשל"א, 108, 129. וראו גם הנ"ל, 'כור מצרף לעם', שם עמ' 169.

37. מתוך: דברי סופרים – בפגישה השניה שזימן ראש הממשלה ביום י"ח בתשרי תשי"י – 11 באוקטובר 1949, ארכיון מכון בן-גוריון, פרוטוקולים של פגישות, עמ' 24.

38. מכתב מבן-גוריון לעיתון דבר מיום 15 באוקטובר 1962, התכתבויות, אמב"ג. לדין בצורות שונות של סובלנות ראו: א' רביצקי, חירות על הלוחות, ירושלים 1999, עמ' 115-138.

בטעמים המקובלים בשיח הפוליטי של ראשית המאה העשרים ואחת, ולו משום שיהיה זה אנכרוניסטי לפרש את תפיסותיו החברתיות של בן-גוריון ואת התנהלותו הפוליטית על פי מוסכמות תרבותיות שהתפתחו שנים אחרי פרישתו מן החיים הפוליטיים. גישתו של בן-גוריון אינה פלורליסטית או 'רב-תרבותית' למשל. הוא אמנם חשב כאמור '[ש]היינו חיים בעולם מטומטם ומטמטם, חסרת-תוכן וטעם, נטול יעוד וענין אילו היו האנשים שווים זה לזה, אך הוא לא הוקיר את הריבוי באשר הוא והתרבות הפוליטית בתקופתו לא העלתה על נס את הגיוון התרבותי. רגישותו לעולים לא נבעה אפוא מתפיסת עולם פלורליסטית, המקדשת את עצם ריבוי הדעות והערכים, רואה בפלורליות ובמגוון התרבותי 'טוב' אתי ופוליטי בפני עצמו או תופסת את ערכיו של 'האחר' כבעלי ערך פנימי, בהיותם גורם מאתגר ומעשיר (ולו בפוטנציה) את עולמו של הסובייקט. השורשים לרגישותו התרבותית היחסית של בן-גוריון אף אינם מצויים, כמוכן, בתאוריה הליברלית. הליברליזם, המקדש את האוטונומיות של היחיד (ובכלל זה גם של 'האחר') ומכבד את מנהגיו, דעותיו ובחירתו באורח חיים מסוים (כל עוד הוא אינו פוגע בזולתו), לא היה המקור לתפיסתו החברתית של בן-גוריון.

במבט ראשון נראה שגישתו של בן-גוריון לעולים מארצות האסלאם לא מתיישבת עם הפלורליזם הליברלי לא רק משום שרעיונות אלה התפתחו שנים אחרי פרישתו מן החיים הפוליטיים אלא גם מן הסיבה שבן-גוריון החזיק, כך נדמה, בדעות קדומות בעלות גוון פטרנליסטי ואוריניטליסטי. רושם זה מתחזק על רקע דברים אחרים שכתב ואמר בן-גוריון על יהדות המזרח, שמהם עולה דמות של ציבור פסיבי ומפגר, שהניח להיסטוריה לנוון אותו ושנוקק באזלת ידו, כאז כן עתה, ליד מכוונת ומחנכת שתגאל אותו ממצבו המדוכא. בן-גוריון גרס כי שלא כמו בעברה המפואר, דרדרה הסביבה הפרימיטיבית את היהדות הלא אשכנזית למצב מנוון ועלוב,³⁹ ולכן האמין כי אחת המשימות הדחופות של החברה הישראלית היא לחנך אותם עולים מארצות ערב שהציביליזציה המערבית זרה להם 'לשבת בבית-הכסא כמו אדם, להתרחק, לא לגנוב, לא לתפוס נערה ערבית ולאנוס אותה ולרצוח אותה'.⁴⁰ כעבור כמה שנים יתגאה בן-גוריון בהצלחת אותה 'גישה חינוכית' ואף יזמין משלחת פרלמנטרית צרפתית 'לראות כיצד אנו קולטים עולים פרימיטיביים ומחנכים אותם לחיי

39. עוד בשנת 1912 תיאר בן-גוריון הצעיר את התרשמותו העגומה מקהילת סלוניקי בלשון דומה לזו שנקט בשנות החמישים של אותה מאה: 'החיים בתוך עם פראי, הקריעה משאר העם והחנוך המזיק של ה"אליאנס" לדלדלו את צאצאי ר' יהודה הלוי ובן-מימון'. מכתב בן-גוריון לאביו מיום 12 בפברואר 1912, התכתבויות, אמב"ג.

40. הרצאה לפני הפיקוד הגבוה של צה"ל מיום 6 באפריל 1950, בתוך: 'חנוך ומורל בצה"ל' (דיונים, הרצאות, חומר מתודי), הוצאת המטה הכללי של צה"ל, קצין חינוך ראשי, עמודי סטנסיל מכורכים ללא שנת הוצאה וללא מספרי עמודים. מצוי במאמרו של צ' צמרת, 'בן-גוריון ולבון: שתי עמדות כלפי הקליטה', בתוך: ד' עופר (עורכת), בין עולים לזוטיקים: ישראל בעלייה הגדולה 1948-1953, ירושלים תשנ"ו, עמ' 73, 77. וראו גם מכתבו הנזכר של בן-גוריון לידין, לעיל הערה 32.

עבודה ושותפות'.⁴¹ בעצם תיאורו המשפיל את יהודי ארצות האסלאם כ'תינוקות שנשבו' יש כמובן משום התנשאות ויוהרה של אדם שתפס את עצמו כמי שלא התנוון ולא התקלקל וכמי שמכיר ומייצג תמיד את 'הדרך הנכונה'. יתר על כן, התיאור של היהדות הלא אשכנזית שהשמיע בן-גוריון עמד (לפחות בצורתו הקיצונית) בסתירה לתפיסה העצמית הבסיסית של הציונות (שהחזיק בה גם בן-גוריון עצמו), ולפיה הציונות מחוללת מהפכה שלמה בחיי היהודים. בציונים ראה בן-גוריון כמי שיכולים היו להיסטוריה, כמי שנטלו את גורלם בידיהם וקמו ובנו מסגרת ממלכתית שתאפשר להם להיות 'במאה אחוזים - יהודים, ובמאה אחוזים חופשיים',⁴² ואילו ביהודים מארצות האסלאם ראה ציבור פסיבי, שההיסטוריה והסביבה ה'פרימיטיבית' הכריעו אותו ועתה הוא זקוק להכוונה ולחינוך על ידי הציבור הישראלי-הציוני הוותיק. זאת ועוד, מדיניות 'כור ההיתוך' התקיפה; היחס הנוקשה והמפלה של החברה הקולטת כלפי העולים הלא אשכנזים; 'גיוסם' הפוליטי של העולים וניצולם ככוח דמוגרפי לצורך 'מילוי הארץ ביהודים' ולצורך חיווך ההגמוניה של מפא"י ושל המפלגות הדתיות; העובדה שגם בממשלה ובמוסדות אחרים (שעל חלקם היה בן-גוריון ממונה ישירות) לא מונו כמעט עולים מארצות האסלאם לתפקידי מפתח;⁴³ חוסר השוויון הכלכלי בין יוצאי העדות השונות (וכמובן גם בין אזרחיה היהודיים והערביים של המדינה) והפער המתמשך בנגישות להשכלה, למקורות הכנסה ולמוקדי כוח חברתיים ופוליטיים⁴⁴ - כל אלה מעלים את החשד כי דעותיו הקדומות של בן-גוריון האפילו הלכה למעשה על תפיסות השותפות והממלכתיות שלו וכי בתקופת שלטונו לא נעשה די להקטנת הפערים בחברה.⁴⁵

בן-גוריון אמנם מעולם לא יישם במלואם את רעיונות השותפות והממלכתיות שהוא הטיף להם, אך בחינה מעמיקה של דבריו מלמדת שעמדתו הרגישה יחסית כלפי העולים

41. שיחה של בן-גוריון עם פייר קומין וחבר נוסף של משלחת האספה הלאומית הצרפתית. יומן בן-גוריון, 22 בדצמבר 1956, אמב"ג.
42. ד' בן-גוריון, 'דבר ישראל בארצו' (נאום בפני הוועדה האנגלית-אמריקנית, 11 במרס 1946) בתוך: במערכה, ה, תל אביב תש"י, עמ' 58. ההדגשות במקור.
43. בלשכת מפא"י התנהל עוד בראשית 1949 ויכוח ער, ולא חף מדעות קדומות, בשאלה אם למנות שר ממוצא מזרחי (ממפלגת הספרדים או ממפא"י) לממשלה הראשונה. ראו: לשכת מפא"י, 21 בפברואר 1949, אמ"ע. רק בשלהי שנת 1958 מונה שר ספרדי שני בממשלה (הרב משה טולדאנו).
44. ראו: ש' סבירסקי, לא נחשלים אלא מנוחשלים, חיפה 1981, עמ' 12-56 ('הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה'. הפרק נכתב במשותף עם דבורה ברנשטיין).
45. זאת על אף שממשלותיו של בן-גוריון ניהלו כלכלה 'שמאלית' שהובילה למעבר מחברת מהגרים מאד לא שוויונית בשנים הראשונות לקום המדינה לחברה שוויונית למדי ערב המיתון הכלכלי במחצית שנות השישים (אף על פי שחוסר השוויון הכלכלי והפערים בשכר ובהון התאפיינו עדיין בקווי מתאר עדתיים ולאומיים בולטים). על מדיניות הכלכלית של ממשלות ישראל בעשור הראשון ראו: ח' ברקאי, ימי בראשית של המשק הישראלי, ירושלים 1990; א' אלכסנדר, 'כלכלת הקליטה בעשור הראשון למדינה', עיונים בתקומת ישראל, 2 (1992), עמ' 79. לנתונים סטטיסטיים על הפערים בשכר בראשית שנות השישים ראו: 'שינויים בהפרשי שכר לפי משלח-יד בשנים 1957/58 עד 1963/64', סקר בנק ישראל, 30 (מרס 1968).

היתה זרה לתפיסות הפלורליסטיות והליברליות בנות ימינו לא משום שהוא החזיק בדעות קדומות, אלא משום שעמדה סובלנית זו אכן נבעה ממקורות אידאולוגיים שונים מאלה של הפלורליזם הליברלי.

סובלנות זו – שאני מכנה בעקבות אבי רביצקי 'סובלנות פטרנליסטית' – אינה נובעת מתפיסה פלורליסטית ליברלית, המקדשת את האוטונומיות של 'האחר' או את חשיבות הוויכוח וריבוי הדעות, כי אם – במקרה של בן-גוריון – מתפיסה רפובליקנית ו'שיתופית' מודרנית, המבקשת לכונן קהילה אזרחית-ממלכתית ומשתדלת, כמאמרו של רביצקי, 'לקיים עם'.⁴⁶ בהאשימה את הנסיבות ההיסטוריות המשתנות במצבו של 'האחר' המסוים, ולא את 'האחר' עצמו, פותחת למעשה אותה 'סובלנות פטרנליסטית' פתח לקבלת 'האחר' ולשיתופו בקהילה (הפוליטית, הדתית או האחרת). הסובלנות השיתופית שהטיף לה בן-גוריון לא היתה אפוא 'פלורליזם של סלון', שאך מבקש להכיר בחשיבות ובאסתטיקה שבעצם הריבוי, אלא סובלנות 'פעילה' המתעניינת ישירות באדם 'האחר' עצמו, ורואה בו שותף בכוח או בפועל בקהילה הפוליטית (או האחרת), בבחינת 'את אחי אני מבקש'. לכן גם צד הזכות שמצא בן-גוריון בעולים מארצות האסלאם היה צד זכות פוליטי. שלא כתפיסה הרב תרבותית שהתפתחה בסוף המאה העשרים, לא הדגיש בן-גוריון את תרבותם 'המעניינת' של העולים מארצות המזרח או את הפולקלור 'האקזוטי' 'המרתק' שלהם, אלא תמיד את יכולתם של העולים להשתלב בציבור הישראלי כ'רמטכ"ל תימני' וכ'שופט ספרדי'.

לעומת הפלורליזם הפוסט-מודרני, המבקש להכיר את 'האחר' אך לא לחיות אתו חיים משותפים, לנסות אך לא להתנסות, הסובלנות השיתופית היא סובלנות של 'פלורליסטים בעל כורחם', בלשונו של נסים קלדרון,⁴⁷ כלומר סובלנות של מי שמבקשים לקיים פרויקט קהילתי-פוליטי משותף. סובלנות שיתופית שכזאת אין משמעה 'קבלה' או 'כיבוד' של כל בחירותיו של 'האחר' באשר הן, אלא ניסיון מודע ואקטיבי ליצירת חיים משותפים. זו סובלנות שמבקשת לא רק לכבד את 'האחר' (או את מנהגיו האקזוטיים), אלא באמת להכליל אותו ולשתף אותו בקהילה הפוליטית (או האחרת), לחוש כלפיו אחריות, לערב אותו ולערוב לו. לפי תפיסת שותפות זו, היחס הראוי 'לאחר', כמו שמעידה במקרה זה גם הלשון העברית, הוא לא יחס של 'כבוד' אלא של אחריות. 'אנו ניכשל אם לא נראה את עצמנו כמדינה האחראית לכל אזרחיה', הוכיח בן-גוריון את חברי מפא"י בעת הדיון על קליטת העלייה מתימן.⁴⁸ בדומה ל'שוויון', 'כבוד' בין-אישי הוא יחס חשוב, אך הוא פסיבי ומרוחק. לעומת זאת רגש האחריות מחייב לפחות יחס פוזיטיבי של התייחסות אקטיבית ל'אחר', קשר ל'אחר', התחייבות כלפי 'האחר'. אף על פי שהוא מבטא גם התנשאות ויוהרה, מבהיר הפטרנליזם המובנה בסובלנות השיתופית כי קבלה אמיתית של 'האחר' ושיתופו הכן בקהילה מחייבים דאגה ואחריות של ממש לאותו 'אחר' ולרווחתו.

46. א' רביצקי, חירות על הלוחות, לעיל הערה 39, עמ' 132.

47. נ' קלדרון, פלורליסטים בעל כורחם, תל-אביב 2000.

48. פרוטוקול ישיבת סיעת מפא"י בכנסת, 26 בינואר 1950, אמ"ע.

תפיסה זו של סובלנות שיתופית מסבירה גם את המחלוקת הקשה של בן-גוריון עם התנועה הקיבוצית בנוגע לקליטת העלייה. בשנת 1950 האשים בן-גוריון בנאום מפורסם בכנסת את התנועה הקיבוצית בכך שהיא מוכנה לקלוט רק את אלה שמסכימים לחיות לפי האידיאלים החלוציים (ואלה אכן היו נעלים לדעתו) שהיא דוגלת בהם. דווקא משום שהעלה על נס את עקרון 'אחריות היחיד לכלל' ואחריות הכלל ליחיד, עיקרון שהקיבוץ מגשים לדעתו, היתה ביקורתו של בן-גוריון על הקיבוצים בוטה ונוקבת כל כך,

התנועה הקיבוצית בתוכנו הדוגלת, ולא לשווא, בחלוציות – לא הכזיבה אף פעם כאשר הכזיבה בתקופה גדולה וקשה זו. איפה התנועה החלוצית בקליטת העלייה? אלפי החלוצים שעשו גדולות ונצורות במשקיהם ובקיבוציהם – מה עשו בשביל העלייה העממית הגדולה? [...] אני בוש ונכלם [...] אני יודע שחלוצינו מוכנים לחלק את מיטתם ואת פתם עם כל אלה שבאים למשקם, אבל ישנם רבבות יהודים שאינם באים דווקא למשקים אלה. וגם הם רוצים לעבוד [...] הנענה הציבור החלוצי לצרכי רבבות אלה? [...] בעיני זה ערעור יסודה של החלוציות.⁴⁹

ברור שהתקפתו של בן-גוריון על התנועה הקיבוצית בראשית שנות החמישים נבעה מסירובה של זו להעמיד את כוחה המאורגן לרשות מטרותיה של 'המדינה הבן-גוריונית' באופן ובמידה שרצה בן-גוריון. במוכן זה היה נאומו של בן-גוריון תמרון פוליטי מחושב ומתוכנן שנועד לפגוע במרכז פוליטי שאיים (ולו בפוטנציה) על שלטונו, תמרון שנועד לקעקע את בסיס הלגיטימציה החברתית של אותו כוח פוליטי (במיוחד של הנהגות הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי). עם זאת, אין להתעלם גם מן ההאשמה המוסרית כבדת המשקל שהטיח בן-גוריון באנשי הקיבוצים. בן-גוריון האשים למעשה את התנועה הקיבוצית בעצימת עיניים לשינויים החברתיים, הדמוגרפיים והאחרים שהביאו עמן השואה והקמת המדינה; התעלמות שהתבטאה ביוהרה ובאטימות למצוקה חברתית, כלכלית ותרבותית קשה של רבים בחברה הישראלית. שותפות, הוכיח בן-גוריון את חברי הקיבוצים, אין משמעה הסתגרות נזירית בקהילות מופת, אלא דווקא קבלה של 'האחר' על בעיותיו ומוזרויותיו והכלתו בקהילה מתוך הפגנת רגשות של אחריות וערבות. השותפות היא עקרון-על אוניברסלי וערך אנושי ראשון במעלה, ולכן אינה יכולה להיות מוגבלת ליחסים הקומונליים בקיבוצים פנימה או להיעצר בשערי הקיבוץ. שותפות שמסרבת להכליל ולשתף את 'האחר', הוסיף בן-גוריון, שמתנערת מאחריותה האנושית והחברתית כלפי 'האחר', שמגבילה עצמה הלכה למעשה לחייה החברתיים הפנימיים של קהילה קטנה מסוימת, ותהא זו אפילו קהילת מופת חלוצית, היא שותפות פגומה ולא אמיתית. טענה דומה הפנה בן-גוריון גם אל חברי מפלגתו ואל שרי המשפטים בממשלותיו: הוא דרש מהם לא רק לסבול את העולים ואת מנהגיהם הזרים והמוזרים, אלא ממש להרגיש

49. דברי בן-גוריון בכנסת ביום 16 במאי 1950. דברי הכנסת, 3 (תש"ט), עמ' 536. דבריו של בן-גוריון עוררו גל של זעם בתנועה הקיבוצית ופולמוס אדיר. ראו למשל: א' ציולינג, בוש ונכלם – תשובה לראש הממשלה, תל-אביב 1950. על הפרשה כולה ראו: צחור, החזון והחשבון (לעיל הערה 1).

את מצוקתם של העולים, לחוש אחריות לקליטתם, לערוב לרווחתם ולקבלם כשותפים בחברה הישראלית. סירובו לדבר על 'אשכנזים וספרדים' נבע אפוא לא רק מתפיסת כור ההיתוך ומפורמליזם ממלכתי אדוקים, אלא גם מגישה של סובלנות שיתופית, שלפיה ראיית העולים החדשים כשותפים בחברה הישראלית, במדינת ישראל ובעם היהודי מחייבת את ההבנה שהפער העדתי אינו 'בעיה של אשכנזים או ספרדים' – אלא של מדינת ישראל והעם היהודי כולו.⁵⁰

הסובלנות השיתופית של בן-גוריון היא דגם רפובליקני-קהילתני של סובלנות. להבדיל מן הפלורליזם הליברלי, היוצא מנקודת המוצא של היחיד וחירות הבחירה שלו ורואה בספרה הפוליטית גורם אינסטרומנטלי בלבד, התאוריה הרפובליקנית מדגישה את האחריות האזרחית ההדדית, את קדימותם של 'העניין הכללי' ושל הספרה הציבורית והפוליטית ואת חשיבותם לחייו של הפרט ולרווחתו. הפטרנליזם ה'רגיש' (יחסית) והסובלנות השיתופית של בן-גוריון הם ביטוי להכרה בטבעו החברתי של האדם, כלומר להכרה בכך שהתנהגותו של האדם ואפילו זהותו ותודעתו מושפעות עמוקות מן החברה והתרבות שהוא חי בה. הכרה זו היא גם המקור לעמדתו של בן-גוריון בסוגיה של קליטת העלייה. רק מי שהאמין שזהותו של היחיד ואורח חייו נגזרים במידה רבה (אך לא מוחלטת) מן הסביבה שהוא חי בה, היה יכול להציג את יהודי ארצות האסלאם כציבור שנסיבות היסטוריות בלבד כמו עליו 'חיים אומללים', ולכן לדרוש מעצמו ומאחרים לקבלם כשותפים מלאים בחברה הישראלית. 'הסובלנות השיתופית' של בן-גוריון אינה מבוססת אפוא על ליברליזם המכבד את בחירתם החופשית של העולים לנהל אורח חיים מסוים, אלא על הכרתו שאין אדם יצירה נפרדת ונבדלת מכל העולם [...] אלא] הוא חלק מהסביבה, והיא בתוכו, ועל הנחתו שהסביבה (ולא 'טבעם המולד' של העולים) היא זו שהתאנתה לעולים ולאבותיהם, ודווקא משום כך צריך הציבור הישראלי הוותיק להכיר בעולים ולעזור להם 'להתגבר על ההיסטוריה', להרגיש את מצוקתם, לחוש אחריות לקליטתם ולרווחתם ולראות בהם שותפים מלאים לקולקטיב הישראלי המתהווה. אמת, על אף הסובלנות השיתופית המתגלה בדבריו של בן-גוריון ובהתנהגותו הפוליטית, עדיין צורמת נוכחותה הכואבת של ההפליה העדתית ועדיין מתמיהה הפער שבין הרטוריקה של בן-גוריון בדבר שותפות ובין המציאות החברתית בישראל, שבמידה רבה הוא שעיצב אותה. בן-גוריון נראה אכן כמקיאבליסט ציני שלא התכוון באמת לכוון ברית כנה של שותפים אקטיביים, אלא השתמש ברעיון השותפות כאסטרטגיה להפעלת מרות ולהשגת ציוות. ההפליה העדתית הברורה בשנות שלטונו של בן-גוריון והעובדה שקשה להצביע על מינויים 'עדיניים' שהוא עצמו יזם (אפילו במקומות שהיו נתונים לאחריותו הישירה) עשויות לחזק רושם זה.

אף על פי כן, הגם שבן-גוריון היה אמנם פוליטיקאי ואיש מרות, יהיה זה גם ופשטני לטעון כי הסובלנות השיתופית שנשא על נס ברטוריקה שלו היתה אך כיסוי ציני לתפיסת פטרנליסטיות ואוריניטליסטיות ולפוליטיקה כוחנית המבקשת לנצל את העולים מארצות

50. מכתב מבן-גוריון לד"ר א' שוראקי מיום 11 באוקטובר 1962, התכתבויות, אמב"ג.

האסלאם ככוח עבודה זול וכמכשיר לשינוי דמוגרפי. ראשית, טענה זו מתעלמת ממאבקיו של בן-גוריון בעניין קליטתם של עולי ארצות האסלאם וממשקלן הסמלי והפוליטי הרב של התבטאויותיו הרבות בנושא. שנית, טענה זו מתעלמת גם מתפיסתו הפוליטית המורכבת של בן-גוריון ומעמדותיו החברתיות והחינוכיות. הסובלנות של בן-גוריון אכן היתה סובלנות פטרנליסטית. כמו כל מנהיגי החברה הישראלית באותן שנים, לא היה בן-גוריון, כאמור, פלורליסט המקדש את הריבוי התרבותי באשר הוא, אלא מנהיג פוליטי שהחזיק ברעיונות החינוכיים והפוליטיים של הנאורות, שלפיהם אפשר וראוי לעצב חברה על פי דגם רצוי. יתר על כן, בן-גוריון האמין (כמו רוב הישראלים בני תקופתו – עולים וותיקים כאחד) שאותו דגם חברתי רצוי מושתת בעיקרו (אף כי לא באופן מוחלט) על יסודות פוליטיים, ותרבותיים 'מערביים'. כאשר ביקש בן-גוריון 'להרקיץ את העם', הוא כיוון לא רק למוסר המקראי אלא גם לרעיונות (האירופיים במקורם) של המדינה הריבונית הביורוקרטית, שלטון החוק והפוזיטיביזם המדעי, ובאופן מודע פחות גם לתרבות המערבית הכללית. על אף פתיחותו וסובלנותו היחסיים, תחם בן-גוריון בבירור את המרכז התרבותי והפוליטי וסימן את התחומים המצויים מחוץ לתחום הלגיטימי של התרבות. אולם חשוב לשים לב שסימון הגבולות במקרה זה אינו מהלך צנטריפוגלי מדיר, הדוחק את רגליהן של קבוצות שונות מן הקולקטיב הישראלי, כי אם דווקא מהלך צנטריפטלי מכליל 'בונה עם וחברה'. לתחום החברתי התרבותי הלגיטימי יש אמנם גבולות: 'לשבת בבית-הכסא כמו אדם, להתרחץ, לא לגנוב, לא לתפוס נערה ערבית ולאנוס אותה ולרצוח אותה', אך גבולות אלה של הקולקטיב הישראלי רחבים דיים כדי לכלול את כל הקבוצות בחברה הישראלית. מהלך צנטריפטלי מכליל דומה ביצע בן-גוריון גם בשדה הפוליטי-המפלגתי. קריאתו 'בלי חירות וכלי מק"י' ביקשה להבליט את השוליים הרחוקים (והשנויים במחלוקת) של המרחב הפוליטי הישראלי ולהדגיש דווקא את השותפות הפוליטית הרחבה האפשרית בתוך שבין 'חירות' ל'מק"י'.

הסתירה המובנית לכאורה בביטוי 'סובלנות פטרנליסטית' מסמלת מתח עמוק יותר בתרבות הפוליטית המודרנית שהתעצבה בתקופות הרנסנס והנאורות: המתח שבין מרות ובין שיתוף; שבין ההבנה שכל קהילה פוליטית (או אחרת) חייבת להתכנס, מעצם טבעה, סביב מרכז סמיוטי ופוליטי סמכותי, ובין הרצון לשמור על האוטונומיות של היחיד ולשתפו בכל התהליכים הפוליטיים והאחרים המעצבים את חייו. בן-גוריון הבין שבניית קהילה פוליטית יציבה ונאורה מחייבת גם שותפות פוליטית-אזרחית וחברתית וגם יצירת מרכז סמיוטי ופוליטי דומיננטי, והוא נדרש לכן, פעם אחר פעם, להכריע בין העדפת המרות להעדפת השותפות. הוא דרש לשתף את כל הישראלים – על קבוצותיהם, מוסדותיהם ותרבותיהם – ב'חברה הישראלית', אך בה בשעה הוא גם חרד לעצם הקיום של הקולקטיב הישראלי: הן לקיומו הפיזי והן לקיומו הסמלי-התודעתי והתרבותי.

זאת ועוד, בן-גוריון הבין שלקיומו של מרכז פוליטי סמכותי יש חשיבות חינוכית משום שמוסדות והליכים פוליטיים מעצבים את החברה עצמה. כך למשל, דמוקרטיה ברובד הפוליטי מאפשרת הלכה למעשה דמוקרטיה וגיוון ברובד החברתי. אכן, בסוגיית קליטת העלייה מארצות האסלאם, כמו גם בנושאים אחרים, הכריע בן-גוריון לא פעם לטובת 'המרות'

בשני מובניה: המובן הפוליטי-המוסדי (הוא השלים לבסוף עם מדיניות הקליטה הנוקשה והמפלה לעתים של הממסד המפלגתי בראשות מפא"י והמפלגות הדתיות), והמובן הסמיוטי-התרבותי (הוא האמין, בסופו של דבר, במרכזיותה של תרבות המערב). אולם העדפת 'המרות' והכוח של המרכז הסמכותי - ופעמים רבות אכן היתה המרות הזאת בעייתית - אינה צריכה להסתיר מפנינו את כל אותן הכרעות רבות אחרות לטובת 'השותפות', או את קיומו הבולט של רכיב ה'שותפות' בפוליטיקה המעשית של בן-גוריון וכן בנאומיו ובכתביו. בכך אכן היה בן-גוריון מקיאבליסט, אך במובן החיובי של המילה: קברניט פוליטי המנווט בין 'מרות' ל'שיתוף', בהבינו הן את החשיבות הקיימת בעצם שימורו של המרכז הפוליטי והסמלי של הקהילה והן את העובדה שתכליתה הסופית של הרפובליקה היא האדם. חשוב לשים לב שהסובלנות השיתופית של בן-גוריון, ההכרה שלו בכך שהתחום הציבורי והפוליטי מתנה במידה רבה את התחום הפרטי, אין משמען זיהוי מוחלט של הפרט עם הקהילה שהוא חי בה או כפיפות מוחלטת של היחיד לסביבתו. בן-גוריון אחז בתפיסה רפובליקנית-ממלכתית, המדגישה את הכרחיות התחום הציבורי (res-publica) ואת חשיבותו לחיי הפרט ולחירותו. אבל הוא כלל לא החזיק בתפיסה קהילתנית המתעלמת מן האדם היחיד ומוזהה אותו לגמרי עם 'קהילה' או 'קולקטיב' כלשהם. עוד בשנת 1951 הזהיר בן-גוריון בוועידת היסוד של איחוד הקבוצות והקיבוצים:

הסימן המובהק של הקבוצה והקיבוץ - זוהי הצורה העליונה של שותפות, שותפות בכל, ושותפות על יסוד של שוויון גמור. אולם השותפות לוייה בשותפים. ויש לזכור תמיד: נושא השותפות הוא האדם. אדם אינו מספר, אינו הפשטה, אינו אובייקט לצורת חיים, אלא יצור חי, הנושא הפעיל של צורת החיים. האדם הוא גם עולם שלם בפני עצמו, וגם חלק מהעולם; הוא גם עולם סגור וגם עולם פתוח, הוא גם אמצעי וגם מטרה, גם נפרד וגם נצמד, והקבוצה תצליח אם תדע לטפח לא רק את השותפות - אלא גם את השותפים, ותשווה לפני עיניה תמיד את האדם שבקבוצה, דרכיו, מאוייו, סגולותיו, ותשים לב ליחידות האדם וגם ליחידותו [ההדגשות במקור].⁵¹

גם כעבור עשר שנים הביע בן-גוריון דעה דומה. בתגובה לביקורת שהטחו בו עמוס עוז ואחרים בעקבות נאומו לרגל חג היובל של דגניה שעסק בסוגיית השוויון והשותפות,⁵² הבהיר בן-גוריון כי לדעתו שותפות מוחלטת אינה אפשרית, ומכל מקום שותפות מוחלטת פסולה בעיניו,

השותפות חייבת לשאוף ליותר שותפות - גם בנכסי-חומר וגם בנכסי-רוח; ויתכן, ששותפות מוחלטת לא ניתנה להגשמה, אבל איני יודע מה זאת שותפות מוחלטת.

51. בן-גוריון, 'שליחות המפעל הציבורי', לעיל הערה 1, עמ' 238. וראו גם ד' בן-גוריון, 'הזיקה לכלל' (דברים במועצת חבר הקבוצות, רמת דוד, 5 בנובמבר 1943), בתוך: ממעמד לעם, תל-אביב 1955, עמ'

335, 334.

52. ראו לעיל הערה 6.

מסופקני אם יש שותפות מוחלטת. החבר בקבוצה אינו שותף לקבוצה; הוא גם אדם בפני עצמו, ויש לו חיים פרטיים שלו, לא בשותפות ולא בשוויון, אלא אינדיבידואליים, לפי רוחו ונטייתו האישית. כי בתוך השותפות האנושית והקוסמית – קיימת גם עצמאות יחסית [ההדגשות במקור].⁵³

בן-גוריון הבין שהדגשת יתר של השותפות הקהילתית עלולה לפגוע בחירות ובחופש הרצון של הפרט (ובהם, כמהפכן ציוני, הוא היה חייב להאמין), בזהותו, בגבולותיו ובמהותו האנושית. מחיקת זהותו האישית הייחודית של האדם והיטמעותו, נטול פנים וזהות, בקולקטיב (כלומר באספסוף) משמען הוא בעצם מחיקת צלם האנוש שלו. יחס כזה מנוגד לערכי אהבת האדם והאחוזה המבטאים את הנטייה הטבעית לשותפות, ולא זו בלבד אלא אף מסוכן מאוד פוליטית. ההיסטוריה העקובה מדם של המאה העשרים המחישה עד כמה רצחניים ומתועבים היו המשטרים הטוטליטריים שהתבססו על מחיקת האינדיבידואל והמרתו (או הטמעתו המוחלטת) בקולקטיב 'מקודש', המבוסס על מערכת סמלים מיסטית ועל אלימות כמנגנונים המפעילים את ההמון.⁵⁴ שמירתה של ספרה פרטית, מופרדת, היא אפוא חשובה והכרחית מבחינה פוליטית גם למי שרואה ב'עניין הכללי' ובספרה הפוליטית ערכים בפני עצמם. חששו של בן-גוריון מפני 'שותפות מוחלטת', כלומר מפני זיהויו המוחלט של האינדיבידואל עם הקבוצה או הקהילה שהוא חי בה, מסביר עתה, ומכיוון שונה מזה שראינו קודם, את תמיכתו העמוקה בכינום של פרוצדורות ומוסדות פוליטיים ומשפטיים פורמליים. מדינה ומשפט פורמליים, שוויוניים וכלליים הם הכרחיים משום שרק מדינה המנותקת בהגדרה ובמכוון ממאבקי הכוח בין קבוצות חברתיות וממוסכמות מסורתיות, ופועלת באמצעות חוקים פוזיטיביים אחידים וניטרליים הפונים לכלל האזרחים, רק מדינה כזאת מאפשרת להתייחס אל הפרט באופן 'מופשט' ושוויוני כאל 'אזרח'. היחס הפורמלי 'מדינה-אזרח', המנותק בהגדרה מן ההיסטוריה של האדם-האזרח המסוים ומהותו הקבוצתית, הדתית או האחרת, מסמן הלכה למעשה את מובחנותו של הפרט מן החברה בכללותה ומפרטים אחרים, וגודר לפרט תחום של חירות ועצמאות אינדיבידואלית יחסית. אכן, למרות היבטים אטיסטיים ומשיחיים בשלטונו, ראוי לשים לב גם למאפיינים הפורמליים הדומיננטיים של 'המדינה הבן-גוריונית': הממלכתיות לא רק הדגישה את השותפות (ואת תודעת השותפות) האזרחית, אלא גם תמכה בדמוקרטיה וביצירת מערכת פרלמנטרית יציבה, בהקמת ביורוקרטיה ממלכתית חסרת פניות ומערכת חינוך ממלכתית, ברעיון שלטון החוק ובכינונה של מערכת משפט עצמאית, מקצועית וחזקה, היוצרת, מפרשת ואוכפת משפט אזרחי-ממלכתי כללי ואחיד. בבסיס תפיסתו הממלכתית-רפובליקנית של בן-גוריון קיים אפוא מתח תמידי.⁵⁵ מחד

53. בן-גוריון, 'הגייגים נוספים', לעיל הערה 6.

54. לביקורת רפובליקנית-פורמלית על הקהילתנות ועל סכנת טמיעתו המוחלטת של הפרט בהמון ראו: ל' ברשק, 'אזרח ומדינה בדמוקרטיה', משפטים לב (תשס"ב), עמ' 239-241.

55. על הרפובליקניות של הממלכתיות הבן-גוריונית ועל התודעה הרפובליקנית-הממלכתית, כלומר על התודעה של חיים אזרחיים במדינת חוק כללית ושוויונית, של ציות לחוק ושל אחריות אזרחית, ראו

גיסא הדגיש בן-גוריון את הצורך ביצירת מרכז פוליטי ריבוני מרותי ואת חשיבות האלמנטים הפורמליים-הכלליים במבנה של מדינת ישראל ובאופייה: דמוקרטיה, מערכת משפט אוטונומית, ביורוקרטיה כללית, מערכת רווחה כללית (גם אם לא מספיק מפותחת) וצבא ממלכתי הכפוף לחוק ולמשלה הנבחרת. מאידך גיסא מאבקיו החברתיים של בן-גוריון מראים שהוא הכיר במוגבלותם של הכללים והמוסדות הפורמליים, ולכן המיר את הרטוריקה והפוליטיקה של השוויון ('הפורמלי' ו'המהותי') בפוליטיקה של שותפות ובתפיסה רפובליקנית של סובלנות שיתופית. אף על פי שהאמין באוטונומיות של היחיד ובחשיבותה של ההשתתפות הפוליטית, בן-גוריון חשב שיש להשלימן ביצירתן של שותפות ותחושת השותפות, שיפתרו או לפחות ירככו את הבעיות שמעוררים הפן המרותי-הכוחני של הריבונות והפורמליזם הפוליטי והמשפטי, ובייחוד את הניכור המובנה במדינת החוק הביורוקרטית המודרנית. כמו כן הוא קיווה שהשותפות בפועל ותחושת השותפות יתרמו ליתר חברות (סוציאליזציה) ודמוקרטיזציה של החברה הישראלית ויהיו מקור של לגיטימציה למוסדות הפוליטיים, המשפטיים והאחרים של המדינה. בשם תפיסה זו, שלא היתה נקייה מכוחניות, חוסר סובלנות, פטרנליזם ודעות קדומות, בן-גוריון דרש לא רק 'לסבול' ו'לכבד' את העולים ואורחות חייהם אלא ממש להרגיש את מצוקתם, להפגין כלפיהם סולידריות ואחריות חברתית ואזרחית ולקבלם ולשתפם בחברה הישראלית.

בעת ובעונה אחת התאמץ בן-גוריון לרכך מצד אחד את היבטי המרות והפורמליזם הנוקשה של המדינה והמשפט המודרניים על ידי הדגשת רעיון השותפות ומצד אחר להציב סייגים פורמליים שירסנו את הכוח של הקהילה ושל תהליכי השותפות. בכך הצביע למעשה בן-גוריון על הבעיות של ישראל הצעירה ובעומק הדברים – על המתח המובנה בתאוריה הפוליטית המודרנית ועל גבולותיהם של רעיונות השוויון והשותפות. מאבקיו והתלבטותיו של בן-גוריון מצביעים, בל נשכח, גם על התקווה הגדולה הגלומה בעצם הניסיונות (הסיויפיים) להגשים את רעיונות החירות, השוויון, האחווה והשותפות.

מאמרי: 'בן-גוריון והמאבק למינוי שופט ממוצא ספרדי לבית-המשפט העליון', לעיל הערה 18; N. Kedar, 'Ben-Gurion's *Mamlakhtiyut*: Etymological and Theoretical Roots', *Israel Studies*, 7 (2002), p. 117; כן ראו ספרי על הממלכתיות הבן-גוריונית ושלטון החוק (טרם יצא לאור).