

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית
בתנועת־העבודה הישראלית:
דוד בן־גוריון ויצחק בן־אהרן, 1948–1967

דני גוטוויין

ב־7 במאי 1948, ערב הכרזת המדינה, ציין דבר, 'עיתון פועלי ארץ־ישראל', בחגיגות את 'שבע שנות קיומו של הפלמ"ח', והדגיש: 'ציבור הפועלים [...] ראה בנערי הפלמ"ח ונערותיו חלוצים של מפעל המגן ומפעל היצירה שלו'. באותו גיליון – במדרור 'הטור השביעי' – הקדיש נתן אלתרמן, משוררה של תנועת־העבודה ומבקרה, את שירו 'מסביב למדררה' לפלמ"ח ורומם את חבריו לכדי סמל העצמאות בקבעו: 'בין חגיו הגדולים של הדור אין יפה מחגכם הצנוע' (אלתרמן, תשי"ד, 245–246). בד בבד לא נרתע אלתרמן גם מלסדוק את ההילה שיצר ולהתריע על הניכור ששרר בין הפלמ"ח ובין האומה. לכאורה היה הניכור תולדה של תנאי המחותרת שפעל בהם הפלמ"ח: האומה 'לא ידעה בצאתם לדרך' של ה'נערים בני בלי שם', ולכן 'לא היתה להם אם'. ואולם, למעשה הצביע אלתרמן על הניכור כעל 'טיב הפלמ"ח': הפלמ"ח נשא אמנם את עולה של האומה, אך הוא עשה זאת 'בלי הבט אחורה' לעברה והתקשה להבינה; ה'רעות' וה'קורבן' אכן ליכדו את חבריו, אך גם הבדילו אותם מן האומה, שהתרחקה מהם ככל שהיא נשבתה בקסם ה'אגדות' שהם יצרו מחומרי חיייהם; הפלמ"ח הביא את האומה אל 'סיפו של הדרור', אך גם עיקר את חירותה, כשהותיר אותה 'משתחויה ובוכה' למולו. ניכור האומה מתהליך שחרורה היה, לפי אלתרמן, תולדה הכרחית של דרך הפעולה שאפיינה את הפלמ"ח, ש'איננו משאיר כל מלאכה ל"שלא משלנו"'. כמי שראה בפלמ"ח את 'אחת מיצירות האומה היפות ביותר' (שם, 240) ושעתיד היה להתנגד ל'החלטת ההרס' שהביאה לפירוקו (שם, 252) – התריע אפוא אלתרמן מפני התבדלותו של הפלמ"ח ממי שהם 'לא משלנו', המקבעת את הניכור כתבנית יחסיו עם החברה.

בתקופת היישוב, הסבירה אניטה שפירא, זוהה הפלמ"ח עם 'יתרון הערך של החלוץ־המתיישב־הלוחם', שהיה תמצית 'האתוס של תנועת העבודה' (שפירא, 1997, 13). כך הופך הניכור בין הפלמ"ח לאומה, שעליו הצביע אלתרמן, למעין משל על הניכור בין החלוץ לחברה, ניכור המשקף סתירה עמוקה אף יותר, שעיצבה את דמותה של

תנועת-העבודה: הסתירה שבין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית. גילויה של סתירה זו בשני העשורים הראשונים למדינה הם נושא המאמר הנוכחי. המאמר יוצא מן ההבחנה בין 'אתוס' ל'אידאולוגיה' ומשמעויותיה בכתביהם של מקס ובר ומפרשיו. מבלי להידרש לביקורת מושג האידאולוגיה, תשמש הבחנה זו בהמשך לדיון בסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית במחשבה הפוליטית של תנועת-העבודה. מקרה מבחן ישמשו נאומיהם ומאמריהם של דוד בן-גוריון ויצחק בן-אהרן בשנות החמישים והשישים של המאה ה-20, שנים שההגמוניה של תנועת-העבודה היתה בהן בשיאה, אך גם בראשית דעיכתה. מן הדיון עולה כי בתקופה זו הוסיף האתוס החלוצי לשמש מכנה משותף לזרמים יריבים שנאבקו על הבכורה בתנועת-העבודה, אך בד בבד גם הלכה והחריפה הסתירה בינו ובין האידאולוגיה הסוציאליסטית, סתירה שבאה לידי ביטוי בניגוד שבין 'חלוץ' ל'פועל' החוזר בדבריהם של בן-גוריון ובן-אהרן. הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית – שעיקרה הפרישה החלוצית מן החברה – והשלכותיה עשויה לספק נקודת מבט נוספת לבחינת המאבקים שליוו את הבניית משטר הרווחה והיחסים המעמדיים בישראל תחת שלטונה של תנועת-העבודה, כמו גם את התמורות שחלו בעמדותיה הכלכליות והחברתיות לאחר מהפך 1977.

א. החלוציות כ'סתירה טרגית' של תנועת-העבודה

לאתוס החלוצי נודע תפקיד מכונן בתולדות תנועת-העבודה, והוא עמד במוקד המחלוקות שעיצבו את התפתחותה (ניר, 1992א, 245-246). החלוץ סימל את המרד הציוני-סוציאליסטי בעבר היהודי, וגילם את 'היהודי החדש' ו'החברה החדשה' שכשיללה של המבנה הכלכלי, החברתי, הפוליטי והתרבותי של הגולה הציבו במרכז את עבודת הכפיים והצדק החברתי, ויצרו 'קשר הדוק בין הערכים החברתיים ובין התחיה והשיקום הלאומיים' (אייזנשטדט, תשס"ג, 186).

בספר תשוקת החלוצים, שראה אור ב-2009, תיאר בועז נוימן את החלוציות כמסגרת וכגרעין של הזהות הישראלית עד הדור האחרון. לדבריו,

החלוצים [...] הם אלה שעיצבו את היישוב היהודי בארץ ישראל ומכאן את המדינה שברך. הם שקבעו את המסגרות השונות שלתוכן נוצק 'הקוד' לכל מה שאנו מזהים כיום כציונות. [...] במידה רבה מהווה העולם החלוצי את הרגע המכונן של הציונות הארץ ישראלית. [...] החוויה הארץ ישראלית, כפי שנחווה לאורך המאה העשרים או לפחות עד שנות השישים והשבעים של מאה זו [...] עוצבה במידה רבה על ידי החלוצים [נוימן, 2009, 19].

עמדה דומה הציג ב-1984 יונתן שפירא בספרו עילית ללא ממשיכים. שפירא טען כי עד מהפך 1977 הבטיחה מפא"י בגלגוליה השונים את שלטונה גם באמצעות 'דומיננטיות

רוחנית' (שפירא, 1984, 9), אשר התבססה על דימויה כ'מפלגת חלוצים' שאת 'עקרונות היסוד' שלה 'הצליחה הנהגתה להקנות לחברה הישראלית כולה' (שם, 26). אולם נראה כי הצגת 'העולם החלוצי' כגרעין הזהות הישראלית עד שנות השבעים של המאה ה-20 משקפת דימוי נפוץ, אך מתעתע, של החלוציות יותר מאשר את ההשפעה שנודעה לה למעשה. עוד ב-1961, במאמר 'בין "חברה חלוצית" ל"ככל הגויים"', ציין דן הורוביץ:

בתוך אווירת הספונטאניות העולה על גדותיה של שנת תש"ח היתה אפוא הנטייה לזהות את ערכי החברה הישראלית הצעירה עם ערכי 'המחנה החלוצי' בולטת אף יותר מאשר בתקופה שקדמה להפיכת היישוב לחברה עצמאית. אולם האמונה בכוחה של החברה הישראלית להתקיים לאורך ימים כחברה חלוצית היתה לפחות בחלקה פרי אשליה שאווירת תש"ח נתנה לה מהלכים אך לא תוקף ממשי (הורוביץ, 1961, 423).

גם אניטה שפירא סבורה כי ההסכמה שנוצרה סביב החלוציות בתקופת היישוב שיקפה את 'ההשפעה המכרעת שהיתה לאתוס של תנועת העבודה על הזהות היישובית' (שפירא, 1997, 13), ואולם הזדהות זו הלכה והתפוגגה לאחר הקמת המדינה, ועוד בשנות החמישים הפכה החלוציות לדבריה ל'איזושהו שריד מהעבר הרומנטי', וסמלי הזהות של 'דור הפלמ"ח' נעשו 'סמליה של שכבה צרה, שנראתה כשריד מימים עברו' (שם, 152-153). ואכן, עוד בתקופת השיא של השפעתה עוררה החלוציות התנגדות בקרב גורמים בעולם היהודי ובחברה היישובית. מנחם ברניקר מצביע על הקרע של החלוציות עם העבר היהודי. לדבריו, החלוצי היה 'אדם יהודי חדש שעבר מהפכה פנימית' אשר שימש 'אידאל נגדי הן לאידאל היהודי המסורתי של "עילוי" ו"תלמיד חכם" והן לאידאל הרווח יותר במציאות הקפיטליסטית של המתעשר והמצליחן' (ברניקר, 2007, 39-40). יונתן שפירא גורס כי האידאולוגיה 'החלוצית' מכאן והאידאולוגיה 'הבורגנית' מכאן שימשו אמצעי ל'לגיטימציה' של מאבק שהתנהל בין 'הסקטור הפועלי' ובין 'הסקטור האזרחי' על הנהגת היישוב (שפירא, 1984, 16-17). גם דן הורוביץ ומשה ליסק עומדים על הניגוד שבין 'האידאולוגיה החלוצית' של השמאל הציוני ובין 'הגישה האקטיוויסטית' של הימין הלאומי (הורוביץ וליסק, 1990, 150), וקובעים כי האידאולוגיה החלוצית על ערכיה וסמליה שימשה מוקד לגיבושה של תנועת-העבודה כ'תרבות משנה' בתוך החברה היישובית (שם, 175-177). ליסק מציין כי במאבק עם 'חוגי הבורגנות' ועם 'היישוב הישן' העמיד 'המחנה הפועלי' גם 'מערכת חלופית של סמלי סטטוס' שבמרכזה ניצב המונח 'חלוצי' (ליסק, 2009, 109).

אחד ממאפייניה הבולטים של החלוציות הוא העיליתיות (אליטיזם). שמואל אייזנשטדט רואה בעיליתיות חלק מן המכלול שהפך את החלוצי ל'סמל מרכזי בהתפתחותו של היישוב' (אייזנשטדט, תשמ"ט, 138). לדבריו, היה בדימוי של החלוצי 'שילוב של חזון סוציאליסטי או סוציאלי-דמוקראטי וקהילתי עם התייבשות והקמת ארגונים בתחומים מוסדיים שונים,

תופעה שהונחתה על ידי תרכובת מעניינת מאוד של אוריינטאציות אליטיסטיות עם אוריינטאציות שוויוניות' (שם, 139). יוסף גורני לעומת זאת סבור כי אופייה העיליתי דחק את החלוציות 'לסתירה טרגית' עם יעדיה של תנועת-העבודה (גורני, 2005, 156) או עם 'מובנו האמיתי' של המונח 'חלוץ', שהוא 'האיש או הקבוצה העוברים לפני המחנה, למען המחנה ועם המחנה' (גורני, 1968, 35). ואולם לדבריו, 'אף שהתנועה החלוצית הטיפה לגאולתו של כלל עם ישראל', התבססה הנהגתה 'על טיפוחה של שכבה אליטיסטית דקה כקרום חלב, שהיתה אמורה להוציא אל הפועל את החזון החלוצי', והוא קבע: 'זה היה יותר מאלטיזם [...] זה היה ממש תחושה של מסדר, שיש החברים בו ויש שאינם חברים בו' (גורני, 2005, 157).

בניגוד לגורני, המדגיש את הסתירה בין החלוציות על אופייה העיליתי ליעדיה של תנועת-העבודה, רואה זאב שטרנהל בחלוציות את התגלמות הסתירה שבין תנועת-העבודה לסוציאליזם. לשיטתו, בתקופת היישוב אופיינה דרכה של תנועת-העבודה על-ידי הכפפת הסוציאליזם ללאומיות. הלאומיות היא גם זו שהכתיבה לדבריו את אופייה העיליתי של החלוציות, שכן 'בשל היותה אידיאולוגיה לאומית במובהק, היתה המערכת המחשבתית של תנועת העבודה גם אליטיסטית' (שטרנהל, 1995, 57). החלוץ היה ל'נושא מפעל התחייה הלאומית' (שם, 56), ו'ההתיישבות החלוצית' היתה לא 'חיל-חלוץ סוציאליסטי' אלא 'קבלן המעשה הציוני'. עליונות הציוני הלאומי חתרה תחת היסוד הסוציאליסטי וגרמה לכך ש'ריכוז כל המאמץ בהתיישבות השיתופית פטר את תנועת העבודה מהחובה להקדיש את מאמציה לבעיית אי-השוויון בעיר' (שם, 55). שטרנהל מזהה אפוא את החלוציות עם תנועת-העבודה, וכגילויים של הלאומיות מתאר את שתיהן כניגודו של הסוציאליזם. כך, עוקף שטרנהל את הסתירה שבין החלוציות לסוציאליזם שהגדירה את תנועת-העבודה, ולמעשה מבטל את הסתירה במקום להסבירה. בחירה פרשנית זו היא תולדה של כשל עמוק יותר העומד ביסוד ניתוחו של שטרנהל. השוואה עם תנועות סוציאליסטיות אחרות (יערי, 1996, 568-575) וחקר תולדות הציונות-הסוציאליסטית (שפירא, 1996, 555-566) מלמדים כי הניגוד בין הלאומיות לסוציאליזם – המהווה את ציר הטיעון של שטרנהל – הוא ניגוד כוזב. לעומת זאת, הסתירה שהתקיימה בתנועת-העבודה בין החלוציות לסוציאליזם היתה גילוי של העימות בין 'סוציאליזם מלמעלה' לסוציאליזם מלמטה', שהזין פולמוס מתמשך בתנועות סוציאליסטיות בעולם (Draper, 1966, 57-58) ובישראל (קלנר, 1953, א-ב). עולה שכדי להעניק מראית עין עובדתית לניגוד הכוזב בין לאומיות לסוציאליזם מכסה שטרנהל על הסתירה הממשית בין חלוציות לסוציאליזם, שעיצבה את דרכה של תנועת-העבודה, ועל כך שלא הלאומיות אלא החלוציות אתגרה את יסודותיה הסוציאליסטיים.

הסתירה שבין החלוציות על אופייה העיליתי ובין הסוציאליזם על היסוד הדמוקרטי שבו ניצבה על סדר יומה של תנועת-העבודה מראשיתה. יונתן פרנקל מציין כי עוד בתקופת העלייה השנייה 'פועלים [...] התרעמו לא אחת על מה שנראה להם כשחצנות אליטיסטית של החלוצים' (פרנקל, 1989, 486). ב-1928, בסדרת הרצאות על תולדות תנועת הפועלים

עמד ברל כצנלסון על המקורות החברתיים להתנשאות החלוצית בתקופת העלייה השנייה, ומצא אותם 'בהבדל שהיה [...] בארץ בין הפועל העירוני ובין הפועל החקלאי'. לדבריו, 'הפועל שהיה לו רגש חלוצי, שהיה לו צורך של מלחמה, של שינוי אורח החיים – פנה לכפר. הפועל שנשאר בעיר היה זה שלא היה מסוגל למלחמת חיים רצינית. למעשה היה צביונו של הפועל בעיר כצביון הפועל האימיגרנטי היהודי בכל עיר ועיר בגולה' (כצנלסון, 1990, 85). אמנם ברל טען כי ההבדל בין הפועל העירוני ובין הפועל החקלאי הצטמצם בשני העשורים שחלפו (שם, 85), אך הניגוד ביניהם חזר והשתקף ב-1924 בוויכוח עקרוני שהתנהל על דמותה של אחדות-העבודה בין יצחק טבנקין, שסבר כי עליה להיות 'מפלגה של התיישבות ושל קיבוצים', ובין בן-גוריון, שטען מנגד כי 'אנו מפלגת הפועלים וכל הדאגות של מעמד הפועלים כולו ושל כל פועל היא דאגתנו' (גורני, 1973, 54).

אלא שהניגוד בין הפועל החקלאי ובין הפועל העירוני אינו ממצה ואף מטשטש את היסודות העקרוניים של הוויכוח שהתנהל בתנועת-העבודה בשאלת העיליתיות החלוצית. הוויכוח אם תוגשם הציונות על-ידי חלוצים-מתנדבים או על-ידי המונים-מהגרים פילג את תנועת פועלי-ציון מראשיתה, וקיפל בתוכו, לדברי מתתיהו מינץ, מגוון שאלות תאורטיות ומעשיות (מינץ, תשמ"ו, 53-70). המחלוקת בין היסוד העיליתי ובין היסוד הפועלי חזרה והתגלתה בארגון 'החלוץ', וישראל אופנהיים מדגיש את המתח 'בין "החלוץ" [...] לבין המפלגות הציוניות-הסוציאליסטיות, הקרובות לו בתחום האידיאי אך הרחוקות ממנו במנטליות שלהן ובצרכי פעולתן' (אופנהיים, תשמ"ב, 58). כך התעורר במועצת 'החלוץ' בינואר 1918 'הוויכוח העקרוני [...] בין ההשקפות "האבנגרדיסטית" ו"המטריאליסטית"' (שם, 63). תומכי התפיסה האוונגרדיסטית באו 'מבין הקבוצות החלוציות' שסברו כי 'ההמון אינו מסוגל להגשים בעצמו את השינויים המהפכניים הדרושים באורח חיו, ולשם כך הוא זקוק להדרכתו והנהגתו של אבנגרד בעל הכרה ותודעה מפותחות, אבנגרד הבא מבחוץ ואיננו חלק מן ההמון' (שם, 64). לעומת זאת, תומכי העמדה 'המטריאליסטית' הדגישו כי 'החלוץ' אינו 'תנועת גאולה למען אחרים' וכי עליו להיות 'תנועה של אנשים הזקוקים לשינוי ומוכנים לבצעו בעצמם, ללא הדרכה של עילית הבאה מבחוץ'. דוברם של המטריאליסטים 'זקף על חשבונה של התפיסה האבנגרדיסטית-האידיאליסטית את כל הכשלונות של הפועל היהודי בארץ-ישראל. נוכח הקביעה הזאת היתה מסקנתו שאין "החלוץ" צריך להיות ארגון של האבנגרד, כי אם של מעמד-הפועלים העברי על מקצועותיו השונים' (שם, 65).

אופנהיים רואה בוויכוח זה אירוע 'חשוב ומשמעותי לקראת העתיד' (שם, 63). ואכן, לקראת ועידת 'החלוץ' בינואר 1919 יצא יוסף טרומפלדור ב'ביקורת טוטלית על הפעולה החלוצית, [...] על היקפה המצומצם ועל האידיאולוגיה האבנגרדיסטית שעמדה ביסודה' (שם, 68) וקרא להקמת 'ארגון רחב' הפונה ל'מעמד-הפועלים היהודי' שיהפוך ל'הסתדרות מקצועית כללית', תוך כדי 'פריצת מסגרת ההכשרה החקלאית הבלברית' (שם, 69). אלא שהניגוד בין החלוץ לפועל הוסיף לעמוד במוקד של מחלוקת מתמשכת בתנועת-העבודה, בין אוונגרד לבין המעמד או בין הפועל החקלאי לבין הפועל העירוני.

שילוב של גורמים אלו שימש ב-1928 את מאיר יערי כדי להסביר את אי-הצטרפותו של הקיבוץ הארצי לאיחוד מפלגות הפועלים שהביא להקמת מפא"י. יערי, ששאב השראה מן הדגם הבולשביקי (מרגלית, תשל"א, 147), טען כי הקיבוץ הארצי הוא 'אבנגרד חלוצי ועצמאי להגשמה ולמלחמה פוליטית [...] מפלגה כיתתית ללא ויתורים', וכי מפא"י עתידה להידרדר 'במדרון של סטרוקטורה רגילה של מפלגה סוציאלידמוקרטית עירונית, השוקדת על האינטרסים היום-יומיים של המוני הפועלים ומפסידה על-ידי כך את המעוף המהפכני' (שם, 268-269). מחלוקות אלו הוסיפו להדהד בתנועת-העבודה גם בשנות השלושים והארבעים, ושפירא קובעת:

הפועלים העירוניים, שכבר בשנות העשרים היו רוב חברי ההסתדרות, היו במידת-מה בנים חורגים בעיני רבים מוותיקי העלייה השנייה [...] פועל שהוא סתם פרולטר – כמו הפועל באומות העולם, שמעייניו בלחם חוקו ובתנאי עבודתו – עלול להגיע מהר לידי 'בגידה בציונות', כלומר להעדפת האינטרס הפרטי על הלאומי. החשדנות לגבי הפרולטר מקורה גם במסורת שהביאו עמם מן הגולה, שם נטו רוב הפרולטרים היהודים ל'בונד'. [...] יחס זה בא לכלל ביטוי בעוינות כלפי אופוזיציות פרולטריות, שקמו בהסתדרות משנות העשרים ואילך, כל-אימת שנכנס הישוב לעוית של משבר כלכלי. אפשר שזהו שורש החשדנות והאיבה כלפי 'מרתף בית ברנר' – מרכז של אופוזיציה פרולטרית בתל-אביב בעת המשבר הכלכלי שמ-1936 ואילך – שמשקלו לא היה מבוטל בדחיפת אותה אופוזיציה להקמת סיעה ב' [שפירא, 1989, 366].

כגורם היסטורי התגלה אפוא אופייה העיליתי של החלוציות בניגוד שבין הפועלים לחלוצים, שהוון על-ידי שילוב של גורמים מעמדיים, לאומיים ומפלגתיים, והוא שהיה מקור 'הסתירה הטרגית' אשר טבעה החלוציות בתנועת-העבודה.

במאמר 'מבט מאוחר על החלוציות הציונית' טוען אבי בראלי כי אף ש'החלוציות הציונית היתה חדורת סתירות', הרי שבימי היישוב, משלהי המאה ה-19 ועד הקמת המדינה, 'נפתרו' כביכול הסתירות הללו. לעומת זאת, משנות החמישים ואילך, בימי המדינה, שיתקו סתירות אלו את החלוציות וקלעו אותה למשבר (בראלי, 2006, 15-16). את הגורמים למשבר החלוציות מאתר בראלי בעיקר ב'נטייה האנטי פוליטית [...] שנשזרה ביסודותיה', בהסתלקות מן 'המחויבות הפוליטית המעשית' (שם, 17). אלא שספק אם 'הנטייה האנטי פוליטית' עשויה להסביר את משבר החלוציות בשנות החמישים. להפך, קביעתו של אייזנשטדט כי 'טיפוס החלוץ האידיאלי' שימש 'נושא להרבה פירושים סותרים ומתנצחים' (אייזנשטדט, תשכ"ז, 13-14) נכונה במיוחד לתקופה זו, שבה התנהל בתנועת-העבודה מאבק חריף על השליטה בפרשנות המונח 'חלוץ' (כפכפי, 1992, 190-191) שבמרכזו ניצבו שתי גרסאות יריבות: 'החלוציות התנועתית' מכאן ו'החלוציות הממלכתית' מכאן (בן-אליעזר, 1996, 211-220).

לאחר הקמת המדינה, ככל שסתירותיה הפנימיות של החלוציות הבשילו לגרסאות מנוגדות של המונח, כן הלך והיטשטש תוכנו. בינואר 1956, בנאום לפני מזכירות מפא"י,

טען בן-גוריון, מחולל 'החלוציות הממלכתית', כי 'עניין החלוציות' היה 'הויטמין של תנועתנו', אך 'המושגים של החלוציות התאבנו', ולכן 'מה שמוסיפים לקרוא בשם "חלוציות" אינו חלוציות, והחלוציות הנדרשת אינה קיימת' (שם, 217). באותה רוח, בינואר 1963, במאמר 'עוז לתמורה בטרם פורענות' יצא יצחק בן-אהרן, מדוברי 'החלוציות התנועתית', נגד הפיחות שחל 'במונח "חלוץ"'. לדבריו, 'מפלגות-הפועלים הכשירו בריתם המדינית עם מעמדות ההון והניצול', וכך 'מושג "החלוץ" נמתח עד כדי אפשרות לכסות בו גם בעלי-בתים וסוחרים' (בן-אהרן, 1968, 42). ביקורתם של בן-גוריון ובן-אהרן נגד טשטוש המונח 'חלוץ' שיקפה הן את המקום המרכזי שעוד היה למונח זה בעולמה הרעיוני של תנועת-העבודה בשנות החמישים והשישים, הן את אובדן אחיזתו בחברה הישראלית ואת דעיכתו.

בעשור הראשון למדינה המשמעות הרווחת של המונח 'חלוץ' היתה זו של 'החלוציות התנועתית', שנשאה לדברי הורוביץ אופי של 'שמרנות מהפכנית' (הורוביץ, 1961, 429) והתגלמה בתנועות הקיבוציות ובתנועות הנוער שפעלו בזיקה אליהן (ניר, 1992, 116-117). נתן ינאי טוען כי הקיבוץ חתר לשמור על 'בלעדיותו' בהגדרת החלוציות, כאמצעי להגנה על 'בכורתו היישובית', ואילו בן-גוריון פעל להרחבת המונח ל'חלוציות ממלכתית' – שהורוביץ וליסק רואים בה 'וולונטריזם ממושטר' (הורוביץ וליסק, 1990, 152) – כדי לערער את ההגמוניה הקיבוצית. בהתייחסו למוסכמה בדבר הניגוד שהפריד בין הממלכתיות לחלוציות בשנות החמישים, קובע בראלי:

התיאור הזה מטעה משתי בחינות: ראשית, הוא איננו תיאור נאמן לשיח עצמו; שנית, וחשוב יותר, הוא איננו מאפיין בצורה הולמת את בעייתיה המהותיות של החברה הישראלית בתקופה ההיא. תיאור מקוטב בין וולונטריזם חלוצי לבין אטטיזם ביורוקרטי מחמיץ אותן במידה רבה (בראלי, 1999, 24).

הקושי להגדיר את החלוציות נובע לא רק מריבוי גרסאותיה המנוגדות אשר נאבקו על ניכוסו של המונח ואשר שלילתן ההדרית ליבתה את היריבות בין הזרמים השונים בתנועת העבודה. הקושי הוא במידה רבה תולדה של צמצום הדיון לתחום האידיאולוגי והתייחסות שולית לממד מרכזי נוסף של החלוציות – האתוס החלוצי.

במונח 'חברה חלוצית' הבחין דן הורוביץ בין 'המורשת הערכית והאידיאולוגית' הבאה לידי ביטוי ב'מבנה החברתי והפוליטי' ובין השפעתה על 'עולמם האמוציאונאלי של הבריות', שבו היא 'מוסיפה לטבוע חותמה על מאוויי חלקים מכריעים מן הציבור ועל הסנטימנטים השוררים בקרבו ואף להשפיע על ההתפתחות בין כמורת-דרך בהכרעות ובין כמיתוס' (הורוביץ, 1961, 414). המובן השני, כך נראה, הוא זה שהקנה לחלוציות את משמעותה הרווחת. לדברי הנרי ניר, המשמעות 'העממית' ו'השכיחה' של המונח 'חלוץ' היתה 'הרבה פחות ברורה ומוגדרת' ו'בשפת הדיבור המקובלת קשה היה להבחין בין רכיביו'. החלוציות לדבריו נשאה 'מטען רגשי חיובי מאוד', והיו לה 'אסוציאציות עמומות' אך 'בעלות עוצמה סמנטית רבה' (ניר, 1992, 117). יותר ממטען ערכי, מצע רעיוני

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית

ועמדה פוליטית, היתה אפוא החלוציות, לדברי ניר, בגדר של חוויה רגשית עמומה ובעלת עוצמה שהניעה לפעולה.

שמואל אלמוג מאפיין את החלוציות כ'תרבות חלופית' שאתגרה 'גופים ציבוריים ופוליטיים ממוסדים'. החלוציות לדבריו היא 'מושג מופשט', שכן נכרכו בה 'יסודות שונים מאוד זה מזה: תנועת נוער, זרם רעיוני, ארגון מדיני, מוסד התיישבותי, מיליציה אזרחית ואף מסדר דתי' (אלמוג, 1993, 341). ואכן, איל כפכפי משתמשת במונחים 'הדת הקיבוצית' ו'אמונה ודת' לתיאור השקפת עולמו של הקיבוץ המאוחד (כפכפי, 1992, 62), שהיה מנושאייה המובהקים של החלוציות. 'הבשורה החדשנית' שבחלוציות כוונה, לדברי אלמוג, 'להשפיע על הלכי רוח ונפש ולעצב אורח חיים שונה מן המקובל' (אלמוג, 1993, 330-331). לפיכך

מי שעוקב אחרי החלוציות בארץ ושלוחותיה בגולה, ימצא בה יותר מאשר תנועה רעיונית חברתית או מדינית. החלוציות הייתה מצע להגשמתה של תרבות חלופית והיא באה להגדיר מחדש את יסודות הקיום האנושי והיהודי [...] ולהקנות להם משמעות אחרת. אף שמדובר במגוון רחב למדי של התארגנויות ואידאולוגיות, יש לכל המרכיבים תשתית משותפת של נורמות וסגנון [שם, 330].

כ'מצע להגשמתה של תרבות חלופית' היתה אפוא החלוציות 'יותר' מתופעה אידאולוגית או פוליטית, וככזאת יש להבינה לא רק דרך העמדות שהיו משותפות למרכיביה או דרך המחלוקות שפילגו אותם. בהרצאותיו של ברל על תולדות תנועת-העבודה הוא אכן הדגיש כי 'הקלסיפיקציה של הפועלים לפי המפלגות' אינה משקפת את עולמם של אנשי העלייה השנייה ו'אי אפשר לומר שהמסגרת המפלגתית בטאה בדיוק את ערכם, את חלוציותם, את סוציאליזם' (כצנלסון, 1990, 85). כ'תרבות חלופית' היתה החלוציות, לדברי אלמוג, נושאת 'בשורה חדשנית' ו'נורמות וסגנון' ששימשו מכנה משותף למרכיביה והבחינו והבדילו אותה מסביבתה. גם שפירא מדגישה את יסודותיה הפסיכולוגיים-חברתיים של החלוציות. לדבריה,

האתוס החשוב ביותר, שהועתק מן התחום הסוציאליסטי לתחום הציוני, היה האתוס של האוונגרד, 'החלוצ', בפירוש המיוחד שהוענק לו בציונות הסוציאליסטית. [...] החפיפה המוחלטת של המישור הפרטי והמישור הציבורי, הטוטליות של הזדהות, מכפיפה את הפרט למרות הכלל ויוצרת את המחויבויות הנפשיות והמעצורים הפסיכולוגיים מפני נטישת המסגרת. ככל שנתבע הפרט לרמת התמסרות גבוהה יותר, כן נדרשה לכידות חברתית גדולה יותר, כפיצוי על הוויתור האישי וכתמיכה מוסרית ופסיכולוגית ברגעי משבר [שפירא, 1989, 368].

הגדרתה של שפירא את החלוציות כאתוס שבמרכזו 'טוטליות של הזדהות', והדגשתה את 'המחויבויות הנפשיות והמעצורים הפסיכולוגיים' העומדים בבסיסו, מעניקות מסגרת מושגית לאפיון החלוציות בידי ניר ואלמוג כמי שנשאה 'מטען רגשי', כוונה 'להשפיע על

הלכי רוח ונפש' וחתרה לעצב 'אורח חיים שונה מן המקובל', ומאפשרות לחרוג אל מעבר לממדיה האידאולוגיים.

'אתוס החלוציות' היה לפי יואב פלד וגרשון שפיר הגורם שאפשר לתנועת העבודה להתמקם לבטח בלב המפעל הציוני' (פלד ושפיר, 2005, 65). שפירא מציינת כי 'האידאולוגיה הסוציאליסטית, ועוד יותר מזה – האתוס המהפכני-הסוציאליסטי' יצרו 'את המנופים הדרושים לתהליך ההתיישבות הציונית' (שפירא, 1989, 371). לדבריה, לאתוס יש גם ערך מוסף פרשני, ולכן בדיקתו של 'האתוס המהפכני' – כ'אתוס החיים וקוד ההתנהגות' (שם, 359) – יכולה 'לשמש מפתח' לחקר סוגיות מרכזיות בתולדות היישוב 'יותר מאשר בדיקתה של אידאולוגיה זו או אחרת' (שם, 9). שפירא רואה אפוא רצף בין האידאולוגיה החלוצית לאתוס החלוצי, רצף שהוא השתקפות של 'דמות החלוץ' בתור 'מי שאינו מפריד בין "הלכה" ל"מעשה"' (שם, 368). עמדה שונה בנוגע ליחס שבין האידאולוגיה לאתוס עולה מדבריהם של מקס ובר ופרשניו, העומדים דווקא על המבדיל ביניהם, הבדל אשר לשיטתם מקנה לאתוס את משמעותו החברתית.

ב. ההבדל בין אתוס לאידאולוגיה: מקס ובר ופרשניו

במאמר 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם' משתמש מקס ובר במונח 'אתוס' כדי לתאר את 'רוח' הדברים ו'כלל התנהגות בעל צביון אתי', המופיעים 'כהשקפת חיים כוללת' לא של 'יחידים נפרדים' אלא 'של קיבוצים שלמים' (ובר, 1984, 21-23), ומאפיינים את סגנון החיים של קבוצות דתיות, מעמדות חברתיות ובעלי מקצועות שונים. "אתוס" במשמעות הסוציולוגית של המילה, קבע ובר, הוא 'דרך חיים' המונחת על-ידי חתירה לגמול דתי או יוקרה חברתית (Weber, 1964, 321). לדברי ריצ'רד סוודברג, משמעות המונח 'אתוס' בכתביו של ובר נעה בין מנטליות להביטוס, והיא מתארת את מנגנון התמסרות שבין אמונה וערכים לאורח חיים ופעולה (Swedberg, 2005, 93, 109). ובר חוזר ומדגיש כי יש להבחין בין אתוס לדוקטרינה (Weber, 1964, 321; Swedberg, 2005, 93). הוא מסביר כי הבחנה זו היא 'נקודה בהחלט מכרעת' בתזה שלו על אודות זיקת הגומלין בין הפרוטסטנטיות לקפיטליזם, וההתעלמות מטענה זו היתה לדבריו 'שגיאתם הבסיסית' של מבקריו (Weber, 1964, 459, note 35). 'שגיאה' זו, כך נראה, היא תולדה של הפרשנות האידאליסטית הרווחת של ובר, המנוגדת לעובדה שבפועל הוא עמד 'בריאליזם עם מרקס כל חייו' (לבנשטיין, 1972, 135). כך, במבוא ל'אתיקה הפרוטסטנטית' בהתייחס לנסיגות להסביר את התפתחות 'הרציונליזם המערבי המודרני', הדגיש ובר:

חשיבותו היסודית של הגורם הכלכלי מחייבת שכל נסיון כזה יתן דעתו קודם כל לתנאים הכלכליים. אולם, אין להסיח את הדעת גם מן הקשר הסיבתי ההפוך. שהרי כשם שהתהוות רציונליזם כלכלי תלויה מעיקרה בקיום טכניקה רציונלית ומשפט רציונלי, כן תלויה היא בכשרם ונכונותם של בני אדם לסגל לעצמם דפוסיים מסוימים של התנהגות מעשית רציונלית (ובר, 1984, 8).

ובר מציין כי הבעיה 'הקשה ביותר לתפיסה' (שם, 8) היא אותו 'קשר סיבתי הפוך', היינו 'ההשפעה של רעיונות דתיים מסוימים על התפתחותו של הלך-רוח כלכלי או האתוס של שיטה כלכלית' (Weber, 1958, 27), כמו 'זיקת האתוס של הכלכלה המודרנית לאתיקה הרציונלית של הפרוטסטנטיות' (ובר, 1984, 8). לדבריו, לא הדוקטרינה של הדתות השונות היא המשפיעה על דרך הפעולה הכלכלית של מאמיניהן, אלא האתוס שלהן. בדברו על האתוס הקפיטליסטי הדגיש ובר כי 'רוח הקפיטליזם המודרני' התגלתה ב'אורח חיים' וב'סגולות איתות', ש'אין להן ולא כלום עם עקרונות-מוסר כלליים כל שהם, וכל-שכן עם השקפות דתיות' (שם, 29). בפרק 'היסודות הדתיים של האסקזה הארצית', הוא כתב:

מובן מאליו שאין לנו ענין כאן בלקחם התיאורטי הרשמי של ספרי המוסר של הזמן. אף-על-פי שבהשפעת משמעת הכנסייה, פעולת הכהונה והדרשה נקנתה גם להם חשיבות מעשית ניכרת. דעתנו נתונה לענין אחר לגמרי: לתמריצים הפסיכולוגיים, פרי האמונה והמעשה של חיי הדת, שהורו את הכיוון לאורח-החיים והצמידו אליו את הפרט [שם, 46].

אביהו זכאי טוען כי 'ובר שם ליבו בעיקר למוסר הכלכלי הכללי יותר של כל דת ולא נתן ליבו לציוויים הדתיים הישירים המחייבים התנהגות כלכלית' (זכאי, 1972, 267). יעקב כ"ץ הסביר כי לפי שיטת הניתוח של ובר, 'המפתח העיקרי להבנת היחס בין הדת ובין הפעילות הכלכלית' מצוי לא 'בתורתיה הסוציאליות של שום דת' אלא ב'תחום הדתי המרכזי של האמונה ושל צידוק האדם לפני קונו' (כ"ץ, 1958, 89-90). מתוך פרשנות דומה הציע אייזנשטדט קריאה מחדשת בתוך ובר, תוך כדי 'העתקתה של דרך הטיעון מבריקת הקשר הישיר והסיבתי כביכול בין הפרוטסטנטיות לקפיטליזם [...] אל בדיקת הכשרים התמוריים של הפרוטסטנטיות' (אייזנשטדט, תשכ"ח, 88). במונח 'כשרים תמוריים' כוונתו ל'כושרן של דתות [...] לתמורה פנימית, תמורה העשויה לקדם אחר-כך את התפתחותם של מוסדות-חברה חדשים ושל הנעות ופעילויות שמגמתן תהא שונה מן המגמה המקורית' (שם, 90). לדבריו,

במחקרו הכללי על הסוציולוגיה של הדת לא שם ובר את הדגש בצווים הדתיים הישירים שמחייבים למיני התנהגות כלכלית, אלא במוסר-הכלכלה (Wirtschaftsethik) הכללי יותר של כל דת, היינו בטיפוסים הרחבים של האוריינטאציות הטבעיות באתוס של כל דת, המשפיעות על הפעילות הכלכלית והנעתה ומכוונות אותה. אך העתקתו של מוקד הדיון אל ניתוח הכשרים התמוריים של דתות שונות יש בה יסוד נוסף: האפשרות שבתנאים מסוימים עשויות דתות שונות להצמיח טיפוסים חדשים של פעילויות, פעילויות שהן מעבר למוסר-הכלכלה המקורי שלהן עצמן. במילים אחרות, יכולה לחול תמורה במגמות הדתיות המקוריות, וזו עשויה להביא לתמורה במציאות החברתית [שם, 90].

עולה אפוא שהניגוד בין דוקטרינה לאתוס הוא זה שבין 'צווים דתיים ישירים' התובעים בבירור התנהגות מסוימת ובין 'אוריינטציות' שרק מניעות לפעולה, משפיעות עליה ומכוונות אותה. לכן, שלא כפרשנות הדוקטרינה המתייחסת לתוכני הדת, את האתוס של הדתות השונות יש לחלץ מתוך הגילויים השונים, ואף המנוגדים, של חיי המחזיקים בהן. בהמשך לפרשנים אחרים של ובר, קבע אייזנשטדט כי לצד השפעת הפרוטסטנטיזם על הקפיטליזם יש לבחון את השפעתו גם על 'אספקטים אחרים של העולם המודרני' (שם, 88). הוא מציין כי היו חוקרים שהעתיקו את תיאוריית ובר כמעט לגמרי לתחום המדיני וגם במקרה זה הם התמקדו לא בהשפעות 'המיידיות' של הדת 'בתחום הכלכלי והמדיני' אלא בהשפעותיה התמוריות (שם, 87). בהתאם, הציע אייזנשטדט להרחיב את השימוש בהנחותיה של תזת ובר 'לא רק לגבי תנועות דתיות' (שם, 120), אלא גם ל'אידאולוגיות חילוניות' (שם, 90) ו'לתנועות חילוניות-רעיוניות השואפות לגרום למהפכת המודרניזציה' (שם, 120). אילנה סילבר מרחיבה גישה זו, וקובעת כי יש לראות בתזת ובר 'תרומה להבנת המבנים האידאולוגיים של החברה המודרנית, עם רלוונטיות לניתוח הקפיטליזם אפילו בשלביו המאוחרים יותר, מרגע שמשתחררים מהסכמה המקורית של ובר, מהכבלים הדתיים המקוריים' (סילבר, 1995, 97-98).

פוריות השימוש בהנחותיו של ובר לבחינתן של אידאולוגיות חילוניות עולה גם מן השימוש במונח 'דת אזרחית' ובנגזרותיו, 'דת חילונית' ו'דת לאומית', כמו שפותחו בידי רוברט בלה (Bellah, 1967), ממשיכיו ומבקריו (Mathisen, 1989; אלמוג, תשנ"ו). אליעזר דון-יחיא וצ'רלס ליכמן מצביעים על כך שהמונח 'דת אזרחית' הולם במיוחד את הרעיון ואת המעשה הצינוניים. לשיטתם, כדת חילונית עיצבה הצינונות מחדש את המסורת היהודית בדפוסים ההולמים את האתוס המהפכני הצינוני ושימשה אמצעי לכידות חברתית. בתקופת היישוב והמדינה התגבשה לדבריהם התרבות ההגמונית בתבנית של דת אזרחית, ו'הצינונות-הסוציאליסטית הייתה תחליף לדת', שהחלוציות היתה לשיטתם הערך הראשון שלה (Liebman & Don Yehiya, 1983, 30-31). ובדומה, בפרק 'הדת הצינונית' בספרו הצבר – דיוקן מתאר עוז אלמוג את החלוציות כ'חוויה רוחנית אקסטטית' ועוסק באידאולוגיה החלוצית 'כתורה ומצוות' (אלמוג, 1997, 35-43). לצד היותה אידאולוגיה חילונית היתה החלוציות, כאמור, גם אתוס. אייזנשטדט דן בדימוי החלוץ במונחים דומים לאלו שבהם עסק ובר ב'אסקזה הארצית' של הפרוטסטנט. לדברי אייזנשטדט,

דימוי החלוץ שילב סגפנות, 'ארציות' וכמה אוריינטציות טראנסצנדנטליות-בכוח, שחרגו מעבר לכל 'כאן ועכשיו' נתון. הסגפנות הטבועה במהותו של דימוי החלוץ לא חייבה בריחה מעולם החברה. אדרבה: אפילו לה הייתה זיקה הדוקה לפעולה למען יישוב ממשי, ואם גם יישוב שלעתיד-לבוא, שעדיין לא לבש צורה. העובדה שהאידאולוגיה החלוצית התייחסה והתכוונה אל חברה עתידה – חברה שנחזתה בחזון אלא עדיין לא הוגשמה, ובתוך כך סימלה אידאליים וערכים חברתיים מעבר לכל מציאות נתונה – איפשרה לה להתעלות מעל למצבים ממשיים, עכשוויים ומידיים [אייזנשטדט, תשכ"ז, 14; והשוו: אייזנשטדט, תשכ"ח, 9].

אחד מיעדיה המוצהרים של החלוציות היה שינוי סולם הערכים היהודי המסורתי. כ"ץ רואה בלימוד התורה את ליבת האתוס היהודי. לדבריו, להבדיל מן הפרוטסטנטיזם, לא 'ייחדה הדת היהודית לפעילות הכלכלית תפקיד חיובי בצידוקו של האדם לפני קונו, ומבחינה פסיכולוגית – לפני האדם עצמו' (כ"ץ, 1958, 90). כתחליף לפעילות הכלכלית הציבה היהדות את 'מצוות תלמוד-תורה, שתפסה לחלוטין את הזמן הנותר לאדם אחרי סיפוק צרכיו והדאגה לאמצעי קיומו וקיום שאר המצוות הדתיות' (שם, 91). לפיכך קבע כ"ץ: 'בלא הפיכת קערת הדת על פיה' – משמע בלא שינוי מקומו של אתוס לימוד התורה – לא היה כל סיכוי לשינוי מבנה התעסוקה של היהודים (שם, 92). שינוי זה חולל, לדברי שמואל אלמוג, גם את החלוציות. לדבריו, 'המהפך הגדול ביותר' שחוללה החלוציות היה 'בהעלאת העבודה לדרגת הערך המרכזי ובהורדת הלימוד מן המקום הנכבד שתפס במשך דורות' (אלמוג, 1993, 336, 341), ואולם החלפת הלימוד בעבודה היתה מיסודות התמודדותן של הציונות בכלל (גוטוויין, 1995, 21-26) ושל הציונות הסוציאליסטית בפרט (אלמוג, 1992, 154) עם המסורת היהודית. לפיכך, אין בשינוי ערכים זה כדי לתאר את ייחודו של האתוס החלוצי, שעליו אפשר לעמוד רק מתוך השוואתו עם האידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית.

במוקד הדברים שלהלן יעמוד הניסיון להבחין בין האתוס החלוצי ובין האידאולוגיה הסוציאליסטית במחשבה הפוליטית של בן-גוריון בשנות החמישים ושל בן-אהרן בשנות השישים. שני האישים היו מבטאים מובהקים של גרסאות מנוגדות של חלוציות: 'החלוציות הממלכתית' מכאן ו'החלוציות התנועתית' מכאן. ניתוח דבריהם מאפשר לכן לבחון את גילוייו – הזהים, כפי שיסתבר – של האתוס החלוצי באגפים אידאולוגיים ופוליטיים יריבים של תנועת העבודה.

ג. דוד בן-גוריון: 'תנופה חלוצית' כניגודה של 'הפעלת פועלים'

במרס 1949, עם הצגת הממשלה הראשונה, קבע בן-גוריון כי 'עם הקמת מדינת-ישראל לא חלפה תקופת החלוציות; להיפך, מעכשיו היא תכה גלים ותאדר ותגבר – כאשר לא עשתה אף פעם. כי נמצא סדן לפטיש החלוצי' (בן-גוריון, תשי"א, 71). בעשור הראשון למדינה היה עתיד בן-גוריון לחזור ולהעמיד את החלוציות כיסוד וכתנאי למדיניותו ולהדגיש כי בלא התנדבות חלוצית לא תוכל המדינה להתמודד עם המשימות הלאומיות שלפניה. באופן סמלי, את הכרך האחרון של חזון ודרך, מבחר מנאומיו ומאמריו מן השנים 1948-1956, חתם בן-גוריון בפרק 'ערכים חלוציים', שישמש בסיס לדיון שלהלן.

המשמעות שהקנה בן-גוריון לחלוציות שנויה במחלוקת בספרות המחקר. בראלי מדגיש כי במהלך השנים 'זיהה בן-גוריון חלוציות עם דינמיות', ולכן גם לאחר הקמת המדינה הוא סבר כי הישענות בלבדית על המנגנון הממשלתי תעשה את ישראל ל'מדינה סטטית' וכי כדי להתמודד עם המשימות הציוניות הסוציאליסטיות שלפניה דרושה מדינה

'דינמית מהפכנית' (בראלי, 2007, 436). ניר קידר רואה בחלוציות הממלכתית, 'הפונה לכלל האזרחים', פשרה של בן-גוריון עם המציאות: תחילה הוא חשב כי את 'עיקר הנטל החלוצי' ייטלו תנועת-העבודה ו'העיליות המסורתיות', ורק בסוף 1949, משהשלים בן-גוריון 'למגינת לבו' עם כך 'שתנועת-העבודה לא תקבל עליה את תפקיד החלוציות בהיקף שהוא קיווה לו', הוא החל 'להפנות את קריאתו לחלוציות לאוכלוסייה כולה' (קידר, 2009, 190-192). פולה קבלו לעומתו רואה בשינוי זה לא אילוץ אלא חלק מן התפיסה הבן-גוריונית המקורית, שלפיה 'החלוציות והחלוץ צריכים להשתנות ולהתאים את עצמם לצרכיה של המדינה' (קבלו, 2005, 780). ניר מציין כי ככל שהרחיב בן-גוריון את 'הקף המועמדים ליטול על עצמם משימות חלוציות, כן דרישותיו היו יותר כלליות ופחות מחייבות' (ניר, 1992, 138), ולעומת התנועות הקיבוציות 'הוא דגל בחלוציות יותר המונית – אבל בשל כך היא גם הייתה יותר שטחית' (שם, 125). בהפכו את ההגשמה החלוצית מעניין תנועתי לממלכתי, מוסיף ניר, עשה בן-גוריון את החלוציות לעניינו הפרטי של היחיד, ולכן עמד 'בעיקר על הערכים האישיים של החלוץ ולא דווקא על השתייכותו המעמדית או התנועתית' (שם, 121). בהתאם, דרש בן-גוריון 'מבעלי תעשייה ואחרים במדינה התנהגות חלוצית ביחסי עבודה ויוזמה אישית'. ואולם, מדגיש ניר, 'קבלתם של בעלי מפעלים תעשייתיים כמו מולר ושנקר אל הקנון החלוצי' בידי בן-גוריון 'פתחה פתח להרחבת המקצועות שמותר לחלוצים לעסוק בהם' (שם, 123). ינאי קובע כי במשך השנים הרבה בן-גוריון להשתמש במונח 'חלוציות', 'ואולם ספק רב אם הוא הציע הגדרה מלאה ותקפה של מושג זה', שכן ככל שהוא 'האדיר את מושג החלוץ – כך הוא הרחיב ורופף את הגדרתו' (ינאי, 1994, 501).

השימוש הנרחב שעשה בן-גוריון במונח 'חלוציות' יצר אפוא כר נרחב למחלוקות בנוגע לכוונותיו. ואולם, הגם שריבוי המשמעויות שהוא הקנה למונח מספק תימוכין לעמדותיהם המנוגדות של החוקרים, הרי שדבריהם מאופיינים בכשל פרשני חוזר: הם דנים בחלוציות כאידאולוגיה, אך מתעלמים מן ההתייחסות אליה כאל אתוס. לעומת זאת, בן-גוריון עצמו, כמו שיובהר להלן, הקפיד להבחין בין השניים, משמע, הבדיל בין החלוציות כאידאולוגיה וכאתוס.

בדצמבר 1953 הסביר בן-גוריון את החלטתו לפרוש מראשות הממשלה, ללכת לנגב ולהתיישב בשדה-בוקר, ופרס את השקפתו באשר ל'תורת החלוציות'. לדבריו,

מתנת החלוציות [...] גנוזה בנפשו של כל אחד מאתנו, וכל מבקשה – ימצאנה. סודה של החלוציות הוא בתביעה, שאדם תובע מעצמו בטרם הוא תובע מהזולת; הוא מקיים בחייו, מתוך צורך נפשי, כל אשר הוא רוצה שאחרים יעשו גם הם. תורת החלוציות נתמצתה באימרתו הפשוטה והגדולה של חבקוק הנביא: 'וְצִדִּיק בְּאִמוּנָתוֹ יִחְיֶה'; אין הוא מטיף אמונתו לאחרים. אין הוא מתחסד בתביעות נאות וחמורות מהזולת, אין הוא מחפש חטאי זרים, אלא הוא מגשים בעצמו את אמונתו בחיי יום-יום, הוא חי בה [בן-גוריון, תשי"ז, ה, 17. ההדגשות במקור].

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית

'סודה' של החלוציות מצוי אפוא בשילוב ההייררכי שהיא יוצרת בין אתוס לאידאולוגיה: קיום האידאולוגיה, 'האמונה', מותנה בהפיכתה לאתוס, ל'צורך נפשי' שהאדם מממש ב'אורח חייו'. הכפפת האידאולוגיה לאתוס היתה בין הקווים המרכזיים של תפיסת החלוציות הבן-גוריונית. ב-1955 במאמרו 'דרומה' הוא הדגיש כי החלוציות 'אינה אלא אמונה עמוקה של אדם בכוחו וביכולתו וצורך נפשי לזהות לשנות סדרי-בראשית וסדרי חייו הוא, למען חזון גואל' (שם, 305). ובהרצאה בכינוס של הסתדרות המורים באוקטובר 1954 הוא הסביר כי החלוציות היא

הכרה בשליחות היסטורית והתיצבות ללא-תנאי וללא רתיעה מכל קושי וסכנה – לרשות השליחות הזאת. חלוציות – זהו עירוי כוחות היצירה הגנוזים בכל אדם, הגברתם והפעלתם והעמדתם לשירות הכלל. חלוציות – זהו הכשרון המוסרי וההכרח הנפשי לחיות יום לפי צו המצפון ולפי תביעת היעוד. חלוציות – זוהי תביעת האדם מעצמו, זוהי הגשמה אישית של יעודים וערכים שאדם מאמין בהם. חלוציות – זהו הכשרון לעשות מעשי בראשית [שם, 253].

עולה שכאידאולוגיה החלוציות היא 'שליחות היסטורית' ב'שירות הכלל' הלאומי, אך לא ניתן להגשימה אלא כאתוס, משהיא נעשית 'יעוד', 'תביעת האדם מעצמו' ו'הגשמה אישית'. כפיפות האידאולוגיה לאתוס בלטה, לשיטתו של בן-גוריון, בפעולתם של מי שגילמו בחייהם את המופת החלוצי, אנשי העלייה השנייה. אחת התכונות שהפכו את העלייה השנייה 'לגורם מחנך ראשי בעם היהודי' היתה לדבריו,

זיקה לחזון, זיקה מלאה, בלתי-מסויגת, ללא-תנאי וללא שיור; זיקה שאין בה כל חציצה בין ההלכה ובין המעשה. חזון אינו דבר שבאמונה, שבמחשבה, שבהטפה, אלא דבר שאתה חי אותו יום-יום, שהוא מכון כל מה שאתה עושה ומגשים בחיך, שכל רצונך ומאורך משועבד לו ללא-תנאי [שם, 204]. ההדגשות במקור].

את הכפפת האידאולוגיה לאתוס המשיך בן-גוריון בהפרדתם ובהנגדתם. בנאום על 'ערכי הקבוצה' שנשא בוועידת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1953, הוא עמד על

השותפות היוצרת שעשתה גדולות בארץ, ואשר בלעדיה לא היתה קמה הקבוצה ולא היתה נוצרת ההתיישבות העובדת בכללה: השותפות בין התנועה הציונית המיישבת ובין החלוץ העובד המתישב. [...] התכונות האישיות של העלייה השנייה והצרכים הלאומיים של התנועה הציונית נצטרפו ביצירה הגדולה שאנו קוראים לה התיישבות עובדת [שם, 197]. ההדגשות במקור].

מן 'השותפות' בין החלוץ לציונות עולה כי הם כשלעצמם נפרדים זה מזה: תכונותיו האישיות של החלוץ נבדלות מן הצורך הלאומי בהתיישבות, ו'הצירוף' בין השניים אינו מבטל את ההבחנה ביניהם. בן-גוריון חידר הפרדה זו עד כדי הנגדה בין האתוס לאידאולוגיה בנאום על 'העלייה השנייה והנוער בימינו' במרס 1954:

אנשי העליה השנייה לא סמכו על תנועה, על הסתדרות, על מנהיגים, על עקרונות מקובלים, על רשויות מוסמכות, אלא העמיסו על עצמם האחריות לנעשה בארץ – כאילו הכל היה תלוי אך ורק בהם, כאילו כל אחד מהם מכריע כף ההיסטוריה בחייו ובמעשיו. הם לא היו כבולים לא לתורת גדולי התנועה הציונית ולא לתורת מורי התנועה הסוציאליסטית [...] הם לא חששו לפסול תורות והלכות מקובלות או גם מקודשות בתנועה הציונית והסוציאליסטית, – כשמצאו שאין אלה הולמות צרכי מפעל חייהם ותנאיו (שם, 203-204). ההדגשה במקור.

בן-גוריון הבדיל אפוא בין שתי צורות פעולה נפרדות המאפיינות את החלוצין: הוא גם משנה את ההיסטוריה 'בחייו ובמעשיו' והכל תלוי רק בו' מכאן, והוא גם 'פוסל תורות מקובלות ומקודשות בתנועה הציונית והסוציאליסטית' ו'אינו סומך על תנועה, מנהיגים, עקרונות ורשויות' מכאן. כך יוצר בן-גוריון זיקת גומלין בין האתוס של החלוצין, המתבטא ב'אחריותו' ל'מפעל חייו', ובין יכולתו 'לפסול' את יסודותיו האידאולוגיים 'הציוניים והסוציאליסטיים' של המפעל. לשון אחר, יסוד מכריע באתוס החלוצי הוא היכולת להשתחרר מן האידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית. חשיבות היכולת להתנער מן התוויות האידאולוגיות המקובלות של הציונות והסוציאליזם חוזרת בדגש ששם בן-גוריון על ההבחנה בין 'ההלכה' ל'מעשה':

יש שני דברים מרכזיים, מכווני-חיים, שאני מאמין בהם [...] ואני לא אגדירם במונחים מקובלים – ציונות וסוציאליזם, – כי הם נתמעכו מרוב שימוש וגם נסתלפו או נתרוקנו מתוכנם, בפי רבים, ומשמעותם למעשה היא לעתים תכופות ההיפך ממשמעותם להלכה. אין לי כל צורך להשתמש בשמות אלה. ואני בוחר להגדיר הדברים לפי תוכנם ומהותם (שם, 201). ההדגשות במקור.

כתחליף לציונות הצביע בן-גוריון על יצירת 'מולדת לכל העם היהודי', וכתחליף לסוציאליזם על כינון 'דרך-חיים חדשה לגאולת האדם'. מבחנן של אמונות אלו, לשיטתו, אינו בחזון שהן מציעות, היינו כאידאולוגיה, אלא בהגשמתן ב'כוח המופת החי' וב'חייה מופת אנושיים', משמע כאתוס (שם, 201-202). כחלק מהכפפת האידאולוגיה לאתוס העביר אפוא בן-גוריון את הדגש מן היעדים הלאומיים והחברתיים לאופן הגשמתם בידי הפרט. כך ייתר האתוס החלוצי את התוויות האידאולוגיות, 'ציונות וסוציאליזם'. ההפרדה בין האידאולוגיה לאתוס שימשה את בן-גוריון גם בניתוח גילווייה של החלוציות בת זמנו. בנאום בכינוס גרעיני התיישבות כחבל לכיש בדצמבר 1954 הוא אמר:

יש לציין לזכות העולים החדשים מעשם הגדול: הם בנו רוב הישובים החדשים שנוסדו לאחר קום המדינה, ובזאת הזימו דברי ההבל של 'המתקדמים' כביכול מיוצאי רוסיה וגרמניה, כאילו רק קוראי גיטה ופושקין מסוגלים לעבודה חלוצית. בין יוצאי מארוקו ובבל ושאר ארצות האיסלם יש חלוצים שאינם נופלים במאומה מטובי החלוצים יוצאי ליטה, פולין, צ'כיה וגרמניה. בישובים חדשים אלה צפונה ברכה גדולה – וגם סכנה

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית

חמורה. הברכה היא התערות העולים בקרקע המולדת ובעבודה יוצרת; הסכנה היא בתלישות רבים מהם מערכי התרבות, הבטחון והחברה שטופחו בקרבנו לפני קום המדינה (שם, 259).

כאתוס יכולה אפוא 'העבודה החלוצית' להתגשם גם מתוך 'תלישות' מ'ערכיה', היינו מן הבסיס האידאולוגי הציוני-סוציאליסטי שלה, שאימוצו אמנם רצוי, אך הוא אינו תנאי להגשמתה. הפרדה דומה בין אתוס לאידאולוגיה הדריכה את התייחסותו של בן-גוריון לגילויי החלוציות בתנועות הנוער ובהתיישבות העובדת. הוא דחה את 'התורה הנפסדת, כי חלוץ יכול להיות רק מי שנתחנך בתנועת-נוער' (שם, 237), שלדבריו לא היתה 'מסגרת חלוצית' אלא רק 'מסגרת חינוכית', שכן 'חלוציות מתחילה רק עם הביצוע' (שם, 229). הוא גם האשים את הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי ב'חלוציות בערבון מוגבל' וב'פריקת האחריות מעול המדינה' (שם, 242) בשל סירובם להצטרף לממשלה ולהיחלץ למשימת הקליטה ש'פגמו קשה [...] באופי החלוצי' שלהם (שם, 288). בד בבד הקפיד בן-גוריון להדגיש כי למרות 'החלוציות המסוגרת והמקוצצת' של תנועותיהם (שם, 288), 'לא פחתה חלוציותם האישית' של 'חברי הקיבוצים' כפרטים (שם, 242). כך חוזר הניגוד בין חינוך לחלוציות לפעולה חלוצית ובין חלוציות תנועתית לחלוציות אישית ומשקף את הבחנתו של בן-גוריון בכפל פניה של החלוציות כאתוס וכאידאולוגיה.

בהתייחסו לאידאולוגיה החלוצית כיוון בן-גוריון לגרסאות יריבות של הציונות-הסוציאליסטית שנאבקו לאורך השנים בתנועת העבודה. לעומת זאת, המשמעות שהוא ייחס לאתוס החלוצי ברורה פחות, ויש לחלצה מתוך מכלול התבטאויותיו בנושא והקשריהן. האידאולוגיה החלוצית שהחזיק בה בן-גוריון בעשור הראשון למדינה משקפת את תפיסתו 'הממלכתית', ואפשר להגדירה כ'חלוציות משתלבת', שעל עיקריה הוא עמד בנאום לפני מועצת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1954. לדבריו, 'לוח הערכים האמיתי' של החלוציות הוא

חלוציות המשתלבת כולה בצרכי הכלל, כלל-העם וכלל-הפועלים, ועומדת באמונה לימין המשימות הדוחקות והכבדות של המדינה – בחיזוק הבטחון, ביישוב הגבולות והשממה, במיזוג הגלויות, בהפניית עולים ונוער להתיישבות, ונושאת ברמה דגל השותפות והשוויון וההגשמה האישית (שם, 244).

בן-גוריון חזר ושינן את יסודות 'החלוציות המשתלבת' בנאומו בשנות החמישים, וגרסה מייצגת של השקפתו היא דבריו בכינוס הנוער של 'תנועת המושבים' בנהלל ביוני 1954. הנחת המוצא של 'החלוציות המשתלבת' היא כי התרכזותו של היישוב היהודי בנקודות עירוניות אחדות' במרכז הארץ מהווה סכנה בטחונית (שם, 217). אמנם לאחר הקמת המדינה נוסדו בספר כ-400 יישובים חדשים (שם, 218), אך הם יושבו בבני העלייה החדשה, שרובה 'משוללת המטען הרוחני והחמרי' אשר הכשיר את העליות הקודמות 'ליצירת אומה בת-חורין' (שם, 219). הברל זה מעורר חשש שמא במקרה של מלחמה ו'פלישה חדשה' ינטשו העולים את יישוביהם ו'ברחו בזקניהם ובנעריהם לתל-אביב', והדבר יפגע בחוסנה של

המדינה (שם, 220). התמוטטות העורף במלחמת השחרור נמנעה, לדבריו, בזכות קיבוצי הספר, שעמידתם היתה פרי של 'המאבק הרעיוני, היהודי והאנושי, הציוני והסוציאליסטי, שבו נתחנך ונתחשל הנוער היהודי' באירופה. לעומת זאת, אף שהעלייה מארצות האסלאם אינה נופלת ב'פוטנציאל הגבורה', היא חסרה את 'מורשת-הערכים שנפלה בחלקם של מייסדי ההתיישבות החלוצית ובניהם'. לפיכך יש לגשר על פער זה במהירות, שכן 'המחיצה הקיימת בין הישוב הוותיק ובין העליה החדשה' היא סכנה מוסרית, חברתית ובטחונתית שאין להשלים עמה 'לאורך ימים' ויש לחתור ל'התמזגות גלויות בזמן הקצר ביותר' (שם, 221).

המדינה לבדה אינה יכולה לחולל את מיזוג הגלויות, טען בן-גוריון, ומשימה זו דורשת 'התנדבות-עם', אלא ש'האמת המרה צריכה להיאמר: התנדבות העם לא באה. התנדבו מעטים' (שם, 221. ההדגשה במקור). לכן הוא הציב לבני ההתיישבות העובדת – 'החלוצים בני החלוצים מישובי החלוצים' (שם, 223) – תביעה 'אכזרית', אך 'צודקת': עליהם 'לצאת לישובי עולים חדשים – ולהתישב יחד אתם' (שם, 221):

אסור לבני נהלל לשבת בנהלל, ולבני דגניה – בדגניה, – אלא עליהם לצאת לישובי עולים חדשים – ולהתישב יחד אתם. [...] על הבנים לקום ולעזוב ישוביהם רבי-הזכויות ולהתמזג עם העולים המתישבים החדשים, למען הנחלים העושר הנפשי, התרבותי, המקצועי והחברתי שירשו מהוריהם; עושר זה צריך לעמוד עכשיו לרשות הכלל. [...] ישובי דגניה, נהלל, כפר-יחזקאל ועין-חרוד ואף תל-אביב, לא יעמדו ביום פקודה – אם לא יעמדו ישובי העולים. וכל ישובי העולים מסוגלים להיות כמו דגניה ונהלל – אם בני דגניה ונהלל יתחברו אתם, לא כמדריכים ומורים מן-החוץ, אלא כחברים מבפנים [שם, 221-222. ההדגשה במקור].

במסגרת 'החלוציות המשתלבת' נדרשו בני ההתיישבות הוותיקה לצאת לספר ולחיות ביישובי העולים כשנה עד שנתיים, והמופת שלהם, לשיטתו של בן-גוריון, אמור היה לעורר תנועה דומה גם בעיר. לדבריו,

המונינו צפופים בעיר ללא צורך, ולא בלי סכנה לבטחון המדינה. יש להוציא אלפים ורכבות מן העיר אל הכפר. דבר זה אינו קל. [...] לא קל יהיה [...] להוציא הנוער בחלקו הגדול מהעיר, מהקאפה, מהקולנוע, ממועדוני-הלילה, מההמולה והפיתויים, מהרדיפה אחרי בצע, אחרי קאריירה וחיים ריקים, ולהעביר אותם לחיי עבודה ויצירה במפעלי-בראשית בגליל ובנגב, כגבול המזרחי, במבואות ירושלים – יחד עם נוער עולה שהתחנך והתאמן בצבא-הגנה לישראל. אבל זה אפשר, ורק בדרך אחת ויחידה: לא על-ידי הטפה אלא על-ידי מופת חי. אם יקום נוער מנהלל ומכפר-יתקין ומכפר-יחזקאל ומבאר-טוביה ומדגניה ומאפיקים ומשאר הישובים החלוציים ויצאו יחד עם נוער עולה ליישב השממה, – יקומו אחריהם מאות אלפים מבני העיר, מהנוער הלומד בבתי-הספר התיכונים והגבוהים, מהנוער העובד ומהנוער העולה, וילכו בעקבותיהם. [...] אני בטוח שהדור הצעיר צמא למעשה גואל, מטהר, מעלה, – והוא

ילך למחנות העולים, ליישוביהם ולמעברותיהם כלכת אח אל אח, וייחלץ להקמת מפעלי התיישבות ובטחון – אם אתם החלוצים בני החלוצים מיישובי החלוצים תלכו לפניכם ותהיו להם לדוגמה ולמופת (שם, 222-223).

'החלוציות המשתלבת' של בן-גוריון מכילה אפוא פרדוקס: כדי 'להשתלב' ביישובי העולים על בני ההתיישבות הוותיקה 'לעזוב' את יישוביהם, 'לצאת' מהם ולסייע 'להוציא' את הנוער העירוני ו'להעביר' אותו לספר ולמדבר כדי ש'ילך' להתיישב בקרב העולים. 'החלוציות המשתלבת' שלה נתבעו בני המושבים והקיבוצים כ'הגשמה אישית' וכ'מופת חי' היתה אמורה אפוא להתממש באמצעות הפרישה מן החברה כמות-שהיא, התברלות ממנה ועיצוב חברה חדשה מחוצה לה וכנגדה. ליבת האתוס החלוצי הבן-גוריוני היא אפוא לא ההשתלבות אלא הפרישה כמנגנון הבניה חברתי, שאפשר להגדירו 'עיצוב מתבדל'. אתוס הפרישה החלוצי, שבא לידי ביטוי סמלי בפרישתו של בן-גוריון עצמו לשדה-בוקר, עמד במוקד דבריו במועצת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1954. בפנייתו ל'חברים' הוא אמר: 'לכתחילה התכוננתי לבוא הנה להסית ולהדיח צעירי הקיבוצים לברוח מהמשקים הוותיקים והמבוססים וללכת – גם בניגוד לדעת הוריהם – ליישובי העולים בצפון, בדרום, ובפרוודור ירושלים, כאשר עשו צעירי המושבים' (שם, 233). הקיבוצים והמושבים, ציין בן-גוריון, הם 'רביזכויות', אך אלו הן נחלת העבר. החלוציות הדרושה עתה היא 'לא כזו המתפארת בעברה החלוצי ובמעשיה החלוציים בימים שלפני המדינה' (שם, 234), אלא כזאת הנענית לאתגרים החדשים. המעשה החלוצי הנדרש לפיכך מבני ההתיישבות העובדת הוא פרישה ממושביהם וקיבוציהם והנחלת ערכיהם לתושבי העיר ולהתיישבות החדשה.

כדי לעודד את הפרישה הקפיד בן-גוריון להסתייג מן החברה הקיימת, ולהדגיש שפגמיה אינם ניתנים לתיקון בתוכה ומתוכה. הוא ציין כי למרות הניגוד בין הערים לקיבוצים בסגנון החיים ובתרומה לביטחון, גורל אחד מצפה להם 'ביום פקודה', והיישובים הוותיקים 'לא יעמדו [...] אם לא יעמדו יישובי העולים'. בנאום בעין-חרוד, באפריל 1950, הוא קבע כי

הציבור החי בתל-אביב או בעין-חרוד נתון כאשליה. הוא רואה סביבו חיים יהודיים מפכים בלי הרף, ורואה סביבו פעולה ויצירה מבורכת במשק ובתרבות, והוא שוכח שהוא נמצא באי קטן פורה בתוך מדבר-שממה גדול. כל היישובים בארץ אינם אלא איים מעטים בתוך ים השממה הגדול התופס רוב רובה של מדינתנו. [...] אנו לא נוכל להתקיים לאורך-ימים בשממה – ובלי קיבוץ גלויות לא נפריח השממה, והמולדת לא תיבנה. הבור לא יתמלא מחוליתו [בן-גוריון, תשי"ג, 20].

אשליית הנורמליות, הזהיר בן-גוריון, הולכת ומבטלת את ההבדלים בין העיר ובין הקיבוץ, אך אלו מתעלמים מן האיום שהם נתונים בו, ומכך שגורלן של תל-אביב ועין-חרוד כאחד עתיד להיקבע ב'יישובי העולים' ו'מדבר השממה'. ערעור הביטחון הקיומי של המרכז החברתי היה אמור אפוא לעשות את הפרישה לספר לדרך להצלתו תוך כדי הפיכת תחושת האיום וחוסר הביטחון לנדבך נוסף של אתוס הפרישה החלוצי.

הקריאה לבני דגניה ונהלל להתחבר עם העולים 'לא כמדריכים ומורים מן החוץ' אלא 'כחברים מבפנים' עומדת כביכול בסתירה לטענה כי הפרישה ממרכז החברה ועיצובה המתבדל מבחוץ היו גרעין האתוס החלוצי הבן-גוריוני. זוהי כביכול גם המסקנה המתבקשת מדברים כמו אלו שנשא בן-גוריון ב-10 ביוני 1954 לפני תלמידי תיכון ב'כנס שייך-מוניס', שפתח סדרת כינוסים אשר נועדה 'לעודד תנועה המונית של בני נוער להליכה דרומה' (זיוון, 2002, 11). הוא התריע:

רוב העולים באו מארצות נחשלות, והיו מחוסרי-הון ועשוקי חינוך והשכלה. הישוב הוותיק התנכר לאחיו הרחוקים שזכו להיגאל במדינת ישראל. קמו שני עמים בישראל: עם ותיק מושרש במשק, בתרבות, בהווי שנתפתחו בשלושת הדורות בעזרת טובי הכוחות שבעם היהודי כולו, ועם של עולים שההיסטוריה התאכזרה לו ושללה ממנו גם עושר רוחני וגם עושר חומרי.

לא נוכל להתקיים לאורך-ימים במצב זה של קיום שני עמים. אל יתימר הישוב הוותיק שממנו תצא תורה ובניו יהיו עורכי-דין ופקידים ומנהלי מוסדות ומורים וסופרים, והעולים יהיו חוטבי-עצים ושואבי-מים. לא יהיה כדבר הזה בישראל. או שכולנו נעלה – או שכולנו נרד; או שהמדינה כולה תהיה כעיראק וכלבנון, או שהעולים יתעלו לדרגת הישוב הוותיק, ויחד נשמור על הרמה המוסרית והתרבותית של מדינתנו. לא יחולק בית-ישראל. התמזגות הגלויות היא שאלת-חיים למדינת ישראל, והתמזגות זו לא תבוא אם הטובים והמוכשרים והמחוננים שבתוכנו לא יחיו יחד עם העולים ולא יתעלו יחד עמהם [בן-גוריון, תשי"ז, ה, 212].

אלא שבן-גוריון הרגיש, כאמור, כי 'האמת המרה' היא ש'התנדבות-העם' נכשלה. דבריו כווננו, ככל הנראה, לכישלון החרוץ של מפעל 'השירות החלוצי לישראל' (שח"ל), שהקימה ביוזמתו מפא"י באביב 1950. השח"ל נועד לטפח 'חלוציות מגויסת' [...] לקידום משימות היסטוריות לאומיות-ממלכתיות' (צמרת, 1993, 137), והיה אמור 'לגייס קבוצות אוונגרד לתקופת שירות חלוצית' [...] שתארך לכל הפחות שנתיים' (שם, 138), אך מספר המתנדבים מקרב היישוב הוותיק ככלל וההתיישבות העובדת כפרט היה זעום (שם, 154). כלקח מכשלון השח"ל הציע בן-גוריון את 'החלוציות המשתלבת' כדפוס חלוצי חלופי: גיוס המתנדבים מקרב בני ההתיישבות העובדת, שבניגוד להתנדבות הזמנית שאפיינה את השח"ל יתיישבו ביישובי העולים כחברים ויבנו בהם את ביתם. אלא שבמציאות נתקלה גם הגשמת 'החלוציות המשתלבת' בקשיים. דבורה הכהן מציינת כי אמנם 'כוונתו הראשונית של בן-גוריון' היתה שבני המושבים יעברו למושבי העולים ל'התיישבות של קבע', אולם משהסתבר כי ההיענות לכך מועטה גובשה תכנית להתיישבות ל'תקופת זמן מוגבלת', שמשנים אחדות צומצמה לבסוף, כמו השח"ל, ל'יציאה לשנה או לשנתיים' (הכהן, 1998, 273).

ואולם הוויתור על התיישבות קבע ביישובי העולים לווה בדבקות באתוס הפרישה החלוצי. ב-11 בדצמבר 1954 נערך בכאר-שבע כינוס למתנדבים מן ההתיישבות העובדת

שנענו לקריאה 'להליכה אל העולים החדשים' (חבס, 1964, 56), ובו נדונה האפשרות להקמת תנועת התיישבות חדשה משותפת לבני המושבים והקיבוצים. אחד מראשי הדוברים, שהדגיש את ההבדל בין ההתנדבות של משתתפי הכינוס לשח"ל (שם, 59), ציין בהתייחסו להתיישבות הקבע:

בודאי ובודאי, שאין אנו ניגשים לביצוע המשימה כפי שהיינו צריכים לעשות – אין אנו הולכים להתיישבות קבע בין העולים. זה המעשה מאה-אחוז שאותו צריכים היינו לעשות. אין אנו עושים זאת, אולי מחוסר כוח מספיק, אולי מחוסר הכרה שזה הכרחי. אנו הולכים להתנדבות זמנית (שם, 57).

לצד הנסיגה מן 'החלוציות המשתלבת', שאופיינה כאידאולוגיה, ביטאו הדברים שינון והטמעה של אתוס הפרישה החלוצי. כך היה מי שציין כי אינו יודע אם שם התנועה החדשה יהיה 'תנועת התנדבות או תנועה חלוצית', אך הוא לא התקשה לאפיין אותה: 'מדוע לא נגיד ברורות, שאנו מנתקים את עצמנו מהישוכים שבהם אנו חיים ואנו הולכים לתנועה חדשה' (שם, 58). דובר אחר העלה רעיון 'העברת תלמידי כיתות י"א-י"ב של ההתיישבות העובדת לאזורי ההתיישבות החדשים', וברוחו של בן-גוריון הציע 'להמריד את התלמידים האלה במוריהם וללכת לחודשים בשנה לישוכי העולים'. בהמשך הוא הדגיש את עקרון הפרישה כהגיונה של התנועה החדשה ואמר: 'טוב הדבר שנהיה תנועה גדולה, אבל אם היא איננה כך – הייתי אומר, שנהיה לברנו. צריך להתרגל לעשות את העבודה בנוסח של 'ונעל נא, אפוא, בלעדיהם' (שם, 58). עולה שלא השתלבות הקבע בין העולים אלא הפרישה מן היישובים הוותיקים נראתה למתנדבים כמהותה של החלוציות, היינו הם תפסו את המונח 'חלוציות' כאתוס של פרישה.

ניכוסו הפוליטי של מושג ה'חלוציות' היה מותנה בשליטה בפרשנות של האתוס החלוצי. לפיכך הרבה בן-גוריון לתקוף דפוס מתחרה של אתוס הפרישה החלוצי שהציעו התנועות הקיבוציות, זה של 'החלוציות המסוגרת' (שם, 288). הוא הצהיר כי הוא 'בוש ונכלם' (ניר, 1992, 126) בתרומתה הדלה של התנועה הקיבוצית לקליטת העלייה, וגינה את הקיבוצים שנמנעו, לטענתו, מלהעסיק את העולים כשכירים ושחברייהם לא יצאו להתנדב ביישובי העולים, בעוד שמנגד הם 'לא חדלו לעשות לביתם: לגייס נוער למשקיהם ולהוסיף משקים לקיבוציהם' (בן-גוריון, תשי"ז, ה, 243). 'החלוציות המסוגרת' חשפה לשיטתה את העובדה ש'הדפוסים של התנועה החלוצית נתאבנו, ואינם הולמים הצרכים של ימינו, לא צרכי מיוזג הגלויות ולא צרכי יישוב השממה' (שם, 229). בהתאם, עוד בינואר 1949 הוא טען בנאום במועצת מפא"י:

חברינו בהתיישבות [...] נתבעים עכשיו לשינוי ערכין בראייתם את עם ישראל ואת העלייה. עד עכשיו היו כל העולים וכל עם ישראל בחינת רזרבה בשביל דגניה ומשמר-העמק ועין-חרוד ונהלל. גם עד עכשיו לא הבנתי גישה זו, אבל אולי בתנאים הקודמים, כשהעלייה היתה מצומצמת וההתיישבות קטנה והמעשים שנעשו בארץ היו העיקר, היתה אולי הצדקה פסיכולוגית, לא מוסרית, לגישה זו. כרגע זה מסוכן. כרגע

מוכרחים להפוך את הקערה על פיה. [...] המשקים הקיימים צריכים לראות את עצמם כמשמשי העליה ומשרתי העם היהודי. כל מה שקיים בארץ נועד לעליה ולעם היהודי ולא להיפך. ולא יתכן שחומות-סיני שהוקמו סביב הצורות והגוונים השונים של התיישבותנו לא יובקעו עכשיו על-ידי העליה החדשה, על-ידי עשרות אלפי העולים [בן-גוריון, תשי"א, 19]. ההדגשה במקור.

'שינוי הערכין' שתבע בן-גוריון וטענתו כי לאחר הקמת המדינה הפכה תפיסת מרכזיותה של ההתיישבות העובדת ל'בלתי מוסרית', 'מסוכנת' וחסרת 'צידוק פסיכולוגי', פונו בעיקר לאתוס הפרישה החלוצי ונועדו לחולל שינוי במגמותיו. כשלוננו לרתום את תנועות ההתיישבות ליוזמותיו החלוציות הביא את בן-גוריון לא רק להמיר את השח"ל ב'חלוציות המשתלבת' אלא גם להסיט את דגשיו של האתוס החלוצי מן התנועות ההתיישבותיות לעבר חבריהן כיחידים. יתר-על-כן, הוא רצה להפוך את הגרסה האישית של אתוס הפרישה החלוצי לצידוק לפעולה של היחידים מחוץ לתנועות וכנגדן. מכאן פנייתו לבני הקיבוצים 'לברוח' מן המשקים הוותיקים 'גם בניגוד לדעת הוריהם', כשם שמפעל גיוס בני המושבים נוהל במידה רבה כיוזמה של צעירים מן המושבים כנגד דעתה של הנהגת תנועת המושבים (הכהן, 1998, 269-276). בדומה, חזר בן-גוריון והפריד בין התנועות הקיבוציות לחבריהן. הוא טען כי הסיבה לכך ש'לא התעוררה תנועה חלוצית גדולה בדור הצעיר בישראל' ו'הוחמצה הזדמנות גדולה' (בן-גוריון, תשי"ז, ה, 234) היתה 'כשלוננו הפנימי של המפעל החלוצי הגדול והנהדר ביותר בארץ – המפעל הקיבוצי' (שם, 238); אך בעודו תוקף את 'החלוציות המסוגרת' של הקיבוצים, הוא הקפיד לשבח את 'חלוציותם האישית' של חבריהם. משמע, הוא שלל את ההסתגרות כאידאולוגיה תנועתית, אך חיב את הפרישה כאתוס פרטי.

הגיונה של תפיסת החלוציות הבן-גוריונית היה אפוא הכלאה פרדוקסלית בין אידאולוגיה ממלכתית של השתלבות ובין אתוס אישי של פרישה. ואולם, כהשתקפות של עליונות האתוס על פני האידאולוגיה נשאה גם ההשתלבות ביישובי העולים אופי מתבדל. כאידאולוגיה פון מיוזג הגלויות לכלל העולים, ואילו כמעשה חלוצי הגדיר בן-גוריון את מימושה רק ב'כארבע מאות נקודות ישוביות חדשות' בספר (שם, 218, 222). להבחנה זו היתה משמעות כמותית ואיכותית כאחד: מספר העולים היה לדבריו כשלושת רבעי מיליון, ואילו את מספר העולים ביישובים הזקוקים לסיוע החלוצי הוא העריך בכמה עשרות אלפים בלבד (שם, 221). מטרת 'החלוציות המשתלבת' היתה אפוא לא הרוב הגדול של העולים, שישבו במרכז הארץ, אלא מיעוט קטן מהם – פחות מעשרה אחוזים – שישבו בספר. בהתאם, לשיטתו של בן-גוריון גם מספר המתנדבים, נושאי הפעולה החלוצית, היה מוגבל. בהתייחסו ליציאת בני המושבים למושבי העולים הוא ציין ביומנו כי 'דרושים לפחות 250' (חבס, 1964, 53). כך נחשף הניגוד בין ההשתלבות שהיתה האידאולוגיה החלוצית הבן-גוריונית לבין הפרישה כליבת האתוס החלוצי, שהנחה אותו במימושה. כאמצעות האידאולוגיה של 'החלוציות המשתלבת' פנה בן-גוריון לחברה הישראלית כולה. לעומת זאת, מטרתו של אתוס הפרישה החלוצי היתה המיעוט של בני ההתיישבות העובדת שהיו

אמורים לממשו בקרב חלק קטן מציבור העולים. האידאולוגיה של 'החלוציות המשתלבת' הוכפפה אפוא לאתוס הפרישה החלוצי כמנגנון של עיצוב מתברל שלבש את הצורה של 'פרישה משתלבת'.

הפרישה נחשפת כהגיון האתוס החלוצי הבן-גוריוני גם בהמשכיות שהוא ראה בין שלילת הגולה לבין המאבק בגילויי הגלותיות בקרב העולים החדשים. בן-גוריון הזהיר כי 'יהודים השבים למולדת – וממשיכים בה חיי גלות, יהפכו המדינה לגלות חדשה'. לפיכך, הקמת המדינה כרוכה גם ב'מאבק עם עצמנו, עם הרגלינו הגלותיים' (בן-גוריון, תשי"ז, ה, 207). מיליון וחצי היהודים במדינה 'אינם עדין עם במוכנו הנכון', אלא 'אבק-אדם' של 'עדות, שבטים, קרעי עם' (שם, 224). רובם של שלושת רבעי מיליון העולים שבאו מאז הקמת המדינה, הוא חזר והדגיש, באו 'מהגלויות המרודות ביותר במזרח-אירופה, בצפון-אפריקה ובארצות הנחשלות באסיה' (שם, 211), והיו 'מחוסרי-הון ועשוקי חינוך' (שם, 212). לרוב העולים 'היתה העליה לארץ לא רק קפיצת-הדרך אלא גם קפיצת-הזמן, מגולה למולדת, ומאורח-חיים מהמאה השביעית – לאורח-חיים של המאה העשרים' (שם, 219). לפיכך, יש לגבש 'ערב-רב זה לחטיבה לאומית מלוכדת' (שם, 224). ואולם, 'הישוב הוותיק', שהיה אמור ליטול על עצמו משימה זו, 'התנכר לאחיו הרחוקים' (שם, 212).

התשובה לסכנה של הפיכת המדינה 'לגלות חדשה' ולהתנכרות היישוב הוותיק לעולים היתה אפוא 'הפרישה המשתלבת', שבן-גוריון ראה בה גרסה עדכנית של שלילת הגולה והמשך של העלייה החלוצית. לדבריו, בעבר 'יצאנו לחפש ולהכשיר חלוצים להתישבות' בגולה (שם, 237), ואולם עתה יש לחפש את הכוחות החלוציים בארץ. מתוך השוואה בין החברה הישראלית ליהדות הגולה הוא קבע כי אין להניח 'שבני הערים והמושבות בישראל גרועים מאנשי העיירות ברוסיה, בליטה ובפולין לפני חמישים-ארבעים שנה' (שם, 238), משמע מאנשי העלייה השנייה, שהוא חזר והציב כמופת לחלוציות. בנאום לרגל יובל החמישים שלה, דן בן-גוריון בהרחבה באתוס של העלייה השנייה. לדבריו,

העליה השנייה קמה ובאה בימי אכזבה ומבוכה, אפס-מעשה ואזלת-יד בתנועה הציונית. [...] בימי-הקטנות ההם עלו ארצה צעירים וצעירות מעיירות פולין וליטה, רוסיה וגליציה. הם לא [...] קיבלו עידוד משום תנועה. להיפך, ראשי המוסדות בגולה נדו להם; והעסקנים והמתישבים בארץ ברובם הגדול לגלגו עליהם וגם החרימו אותם. צעירים וצעירות אלה עלו ארצה בחוסר כל, כשבלבם רק שני דברים: יאוש מוחלט ואמונה עמוקה. יאוש במעשיהם של העסקנים הציונים מיאקטרינוסלב ואודיסה, וארשה וקאָלן, שהתימרו ליצור מולדת בשבתם בגולה על-ידי הפצת שקלים, כינוס קונגרסים ומכירת מניות של הבנק הקולוניאלי; יאוש במלל הסוציאליסטי של מהפכנים יהודים הניתלים באילנות זרים למען שחרור האנושות, כשדם יהודי משמש שמן משחה לגלגלי המהפכה; יאוש בעסקנות היהודית העלובה הטוחנת מים וזורעת רוח ואשליות-שוא; יאוש בקיום הקלוקל של עם גלותי הסמוך על שולחן זרים ותלוי בחסד-לאומים. אבל עם היאוש המרדני בחוסר-האונים ובבטלנות הציונית

והסוציאליסטית שבגולה, הביאו אתם אנשי העליה השניה אמונה לזהות בהתגשמות חזון הגאולה – אם רק יבואו המגשימים ויעשו המלאכה: יעלו לארץ ויחוננו הריסות המולדת ביגיע-כפיהם ויגנו עליה בזרוע-עוזם [שם, 262-263].

אנשי העלייה השנייה התאפיינו אפוא בדחיית האידאולוגיה הציונית והסוציאליסטית והמרתן באתוס החלוצי כמעשה יאוש ואמונה של מעטים, שמומש מתוך שלילת החברה היהודית והפוליטיקה הציונית בגולה. את הנחותיה של שלילה כפולה זו תרגם בן-גוריון למציאות הישראלית והציב אותה כמופת ל'התנדבות חלוצית עבור הנוער' (שם, 205): את ה'יאוש בעסקנות' הוא תרגם לביקורת הניכור של היישוב הוותיק מן העולים, ואת 'התגשמות חזון הגאולה' – ל'פרישה משתלבת' כמנגנון עיצוב חברתי. בן-גוריון גרס כי תכונותיה השליליות של הגלות מוסיפות להתקיים בקרב העולים, ולפיכך ראה במיזוג הגלויות את המשך שלילת הגולה. לדבריו, אמנם אי-אפשר 'לסתום ביום אחד' את הפער בין העולים לוותיקים (שם, 221), ו'אין מטה-קסם שבכוחו לגשר בבת-אחת על פני תהומות של מאות בשנים' (שם, 259), אך 'את אשר ספגו עולי אירופה לתוכם במשך דורות – יש להקנות בזמן קצר לעולי הגלויות המרודות והנחשלות' (שם, 260). קיצור דרך זה היה לתפיסתו ממטרות המעשה החלוצי, ובהתאם, הוא העלה על נס את בני המושבים והקיבוצים, 'שהחליטו שעליהם לעזוב משקם והוריהם וללכת לישובי העולים' (שם, 179), וקבע:

בלעדי הנוער החלוצי הטוב שלנו אין לנו שום רשות לקחת יהודים מהרי האטלס ומצפון אפריקה שאין להם המיטען הנפשי והרוחני שהבאנו אתנו מרוסיה ומשאר ארצות אירופה, ולהפקיר אותם לברם בשממה הזאת המוקפת אויבים. אנו חייבים ללוות אותם, להדריכם ולחיות יחד אתם [שם, 181].

בד בבד עם הנחלת האידאולוגיה של 'החלוציות המשתלבת' עמד בן-גוריון גם על מגבלותיה, שהוגדרו על-ידי אתוס הפרישה החלוצי. בוועידת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1953 הוא נדרש לסוגיה זו בדברו על התפקיד שמילאה התנועה הקיבוצית בקליטת העולים:

יש כאילו חיץ בין העולים לבין התנועה הקיבוצית. אם הטענה האחרונה [...] נכונה – הרי זוהי אשמה חמורה נגד אנשי התנועה הקיבוצית. יש רק דבר אחד העשוי להרוס החיץ: אהבה לעולים. לא זעם, לא מרירות, לא תביעות, לא קטרוג ולא כוזב – אלא אהבה לעולים, וכשתאהבו – תבינו, ואולי – יבינו אתכם יותר משמבינים עכשיו [שם, 196]. ההדגשה במקור.

ההתיישבות הקיבוצית, הדגיש בן-גוריון, היא 'הפסגה' ו'התחנה האחרונה' של תנועת העבודה. לכן

הרוגז על יהודי תימן ובכל ומחנות העקורים בגרמניה, מדוע אינם מתחילים חייהם בארץ מהקבוצה אינו מוצדק יותר מרוגז על תינוקות מדוע אינם מחברים שירי ביאליק או פרקי תהילים עם צאתם לאוויר העולם [שם, 197].

עולה שדווקא מתוך גישה מחויבת ואוהדת כלפי העולים וקליטתם, בן-גוריון לא ראה בהם שותפים שווי ערך ליישוב הוותיק, שהיה צריך להרימם אליו. אי-שוויון זה הוא המהווה אפוא את הצידוק להתבדלות שהיא הנחת היסוד של אתוס הפרישה החלוצי. להבדיל מתיבעותיו מן הקיבוצים והמושבים, הוא סבר כי אין לבוא בתיבעות אל העולים אלא יש לראות בהם 'תינוקות', לגלות כלפיהם 'אהבה' ולהתייחס אליהם כמו אל השממה, שאליה הוא הרבה להשוותם (שם, 256-257). כמו השממה גם העולים הם אפוא מושא לשינוי ולא הנושא שלו, הם מודרכים ולא שותפים, לכן העיצוב החברתי המכוון אליהם יכול להיעשות רק על-ידי פורשים מן המרכז שיתבדלו מהם.

מהגיון העיצוב המתבדל נובע עוד שיסוד חיוני של אתוס הפרישה החלוצי היה הפקעת הפוליטיקה לידי העילית החלוצית. בדברים שנשא בן-גוריון 'כמסיבת חברים' באפריל 1949 הוא העמיד את פעולתה של מפא"י על שתי זרועות נפרדות: 'תנופה חלוצית' מכאן והפעלת המוני פועלים' מכאן. 'תנופה חלוצית' לדבריו היא

העפלה לנגב, יישוב אילת ע"י דייגים, חקלאים, ספנים, טייסים ופועלי חרושת, סלילת כבישים בערכה ועל חוף ים המלח, כיבוש הים והאוויר בספנות ובתחבורה אווירית, גם משקית וגם צבאית, יסוד כפרי-דייגים לאורך חוף הים התיכון שלנו, והקמת שרשרת ישובים לאורך הגבולות ובמסדרון ירושלים, מחקר מדעי, צרוף ושימושי, הנהלת משרדי המדינה, הכשרה מקצועית לעולים והדרכה בעבודה חקלאית, מלאכה וחרושת [...] עמל-כפים ועבודת-רוח, שימשו מרכזי קליטה לעולים ומעוז-מבטחים לבטחון המדינה [בן-גוריון, תשי"א, 100].

יעדיה של 'התנופה החלוצית' מצויים אפוא בספר המרחבי והחברתי, בקרב 'העולים והשממה', ונראה כי לכך מכוונים גם דבריו בעניין 'מחקר מדעי' [...] הנהלת משרדי המדינה' (השוו: בן-גוריון, תשי"ז, ה, 246). מנגד, 'הפעלת המוני פועלים' אמורה להתרחש במרכז התעשייתי והחקלאי של החברה על-ידי

שיתופם של המוני הפועלים ומנהלי החרושת והבנין ברציונליזציה של הייצור, בשכלול הציוד, בהגברת התפוקה, בהשבחת התוצרת, כלומר בהרחבת הייצור והגברת כושר המעשה הקולקטיבי של משקנו בחקלאות, בחרושת, בבנין ובהובלה. משימה זו – שבה תלוי עכשיו קיומה של המדינה, בטחונה וכוח קליטתה – לא תתמלא אלא על-ידי שיתוף הציבור הרחב, וקודם כל ציבור הפועלים, במלאכת המחוקקים והמושלים. [...] כל הצעת חוק שמובאת לכנסת צריכה להיות נידונה בכל בית-חרושת, בית-מלאכה, משק חקלאי ומרכז עבודה – כי לא הממשלה והמנגנון הממלכתי אלא המוני העובדים יקראו לבצע את התיכנון המשקי שבו תלויה קליטת העליה, רמת-החיים של האוכלוסין והתפתחותה הכלכלית והסוציאליטית של המדינה [בן-גוריון, תשי"א, 102-103. ההדגשה במקור].

הניגוד החד בין הזירות והתוכן של 'הפעלת הפועלים' ובין אלו של 'התנופה החלוצית' ממוקד בהבדל שבין פעולה בתוך המרכז החברתי ובין הפרישה ממנו. אמנם בן-גוריון

מגדיר את מפא"י 'מפלגה חלוצית ודמוקרטית', אך הוא מקפיד להבחין בפעולתה בין היסוד החלוצי ליסוד הדמוקרטי, שהמפלגה אינה משלבת ביניהם, אלא מקיימת אותם בנפרד כשתי זרועות נבדלות. באופן זה ניתק בין-גוריון בין חלוציות לדמוקרטיה: 'הפעלת הפועלים' היא פעולה דמוקרטית אך לא חלוצית, ומנגד הדמוקרטיה אינה חלק מן 'התנופה החלוצית'.

בראלי מתייחס למאמר זה ולרקעו וקובע כי 'בין-גוריון כלל לא חתר למיסוד דמוקרטי משתף. אבל הוא בהחלט שאף לחידוש החלוציות, ומשום כך נקלע לסתירה'. לדבריו,

התהליכים הממשיים שהתחוללו במפא"י תחת הנהגתו וגם עמדותיו העקרוניות בנושאים חיוניים אחרים שוללים את ההנחה שבין-גוריון אכן חתר באותו זמן למיסוד פוליטי משתף של מפא"י, למיסוד שתוצאתו תהיה הפקדת כוח פוליטי ממשי בידי הציבור או בידי חברי מפא"י באמצעות מוסדותיה. מיסוד פוליטי משתף של מפא"י סתר [...] את הנטיות הריכוזיות שאפיינו אותו עוד בזמן שייסד וניהל את הסתדרות העובדים ובעת כהונתו בראש הסוכנות היהודית. דפוס הניהול הבסיסי שלו היה סמכותי וריכוזי – ככל שהמציאות הפוליטית המפותלת של היישוב והמדריגה התירו לו – ואין להניח שהתכוון ברצינות לתרום במו-ידיו לפיתוח מבנה שלטוני מבוזר או אפילו לשלב בתוך מבנה פוליטי ריכוזי יסוד של דמוקרטיה ישירה שיאזן אותו. קרוב לוודאי שבין-גוריון רצה מראית עין של מיסוד משתף, מיסוד שתפקודו האמתיים יהיו תעמולה, גיוס וחברות פוליטיים, רכישת תמיכה לשלטון והפעלת הציבור למטרות שיגדיר השלטון [בראלי, 2007, 438].

'הפעלת המוני פועלים' לא היתה אפוא יותר מ'מראית עין' של 'מיסוד משתף', בעוד שלמעשה ביסס בין-גוריון את הנהגתו על דפוס ממשל 'סמכותני וריכוזי'. הזדקקותו ל'מראית עין' זו עשויה לשקף את הכרתו של בין-גוריון בהשפעה שהיתה לאידאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת העבודה. כך גם אפשר להסביר את התקבלות דפוס ההנהגה 'הסמכותני' שלו בכך שהוא הלם את הנחותיו העיליות וההיררכיות של האתוס החלוצי. יתר-על-כן, אף שבין-גוריון הצדיק את אתוס ההתבדלות החלוצי בצורכי 'העולים והשממה', הרי שבחסות האידאולוגיה הסוציאליסטית של 'הפעלת המוני פועלים' – כגרסה עירונית של 'החלוציות המשתלבת' – חלחל אתוס זה גם אל המרכז ושימש לעיצוב הייררכי וסמכותני של החברה הישראלית כולה. חלחול זה עשוי להסביר את הפער בין המאמץ הציבורי הרב שהקדיש בין-גוריון להנחלת אתוס הפרישה החלוצי ובין הקבוצה הקטנה של המתנדבים, 300 בערך, שהוא ציפה לגייס. נראה כי תכלית המאמץ לא היתה המתנדבים ופעולתם, אלא הם שימשו בבחינת סדן לטיפוח אתוס הפרישה החלוצי כבסיס הערכי למיסוד ההיררכי של מפא"י ולעיצוב הסמכותני של החברה הישראלית ככלל.

הניגוד שבין 'התנופה החלוצית' ל'הפעלת המוני פועלים' משכפל אפוא את הפרדוקס של 'הפרישה המשתלבת' והופך את הניגוד שבין האידאולוגיה לאתוס למאפיין יסודי של החלוציות הבין-גוריונית. אלא ש'הפעלת המוני פועלים' היא מהנחות היסוד החברתיות

והפוליטיות של האידאולוגיה הסוציאליסטית, והעמדת עקיפתה במוקד האתוס החלוצי הופכת אותו לניגודה. ניגוד זה מגדיר את 'הכושר התמור' של האתוס החלוצי, היינו את יכולתו לחולל תמורות במציאות החברתית על-ידי קידום 'הנעות ופעילויות שמגמתן תהא שונה מן המגמה המקורית' של האידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית, כמו שתיאר אותה גם בן-גוריון עצמו. ניגוד זה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית חזר והתגלה בשנות השישים גם במחשבתו הפוליטית של יצחק בן-אהרן, שנמנה אמנם עם מנהיגיו של קוטב רעיוני ופוליטי מנוגד לבן-גוריון בתנועת-העבודה, אך החזיק באתוס חלוצי זהה.

ד. יצחק בן-אהרן: החלוצ כשלילתו של הפועל

אתוס הפרישה החלוצי בא לידי ביטוי מובהק בראשית שנות השישים במאמרו רב-ההשפעה של יצחק בן-אהרן 'עזו לתמורה בטרם פורענות', שקרא לאיחוד 'שלוש מפלגות-הפועלים ושלוש התנועות הקיבוציות' (בן-אהרן, 1968, 13). כאחד ממנהיגי הקיבוץ המאוחד והתנועה לאחדות-העבודה היה בן-אהרן מנושאי דגלה של 'החלוציות התנועתית' וממבקריה החריפים של 'החלוציות הממלכתית'. במאמר הוא דחה כ'רעיונות-בוסר' את הטענות כאילו 'המדינה הכל-יכולה', המבוססת על 'מנגנון שכיר, המצויד בסמכויות שלטוניות והמנוהל על-ידי שכבת-עסקנים', יכולה להחליף 'כוחות חלוציים ומתנדבים' (שם, 49-50), ואולם כמו בן-גוריון, גם תפיסת החלוציות של בן-אהרן הונחתה על-ידי אתוס הפרישה החלוצי, המתגלה בדרך זו כמכנה משותף בין האידאולוגיות החלוציות היריבות.

'עזו לתמורה בטרם פורענות' פורסם ב-11 בינואר 1963 בדבר ובלמרחב, ובגרסה מקוצרת גם בעל המשמר, מהלך עיתונאי יוצא דופן המלמד על החשיבות שיוחסה למאמר כבר בעת פרסומו. קריאתו של בן-אהרן פוונה אל מפלגות הפועלים 'מפ"י ומפ"ם ואחדות-העבודה' ואל 'התנועות החלוציות המזדהות אתן ומעניקות להן מערכיהן ומגאונן' (שם, 17). הוא קרא להן להתאחד ולהקים 'ארגון סוציאליסטי מדיני של מעמד הפועלים' (שם, 59) כדי להבטיח את 'המשכה וחידושה של המהפכה החברתית היהודית בדורנו' (שם, 13) וכדי ש'היסודות הרעיוניים והחלוציים' לא יידחקו 'מחיי הציבור ומנציגותו הפרלמנטרית' (שם, 60). 'עזו לתמורה' היה, לדברי אורי יזהר, ל'שיחת היום בחוגי תנועת הפועלים' (יזהר, 2005, 356), ועורר תסיסה שחצתה את הגבולות הרעיוניים והפוליטיים המקובלים. בן-גוריון הגיב בדבר ב'מאמר אוהד' (שם, 356-357), ואילו אשכול הזהיר מפני יוזמתו של בן-אהרן (גבירץ, 2003, 188-189). הנהגת הקיבוץ המאוחד קיבלה את המאמר בהסתייגות גלויה (שביט, 1984, 74-75, 122-123), וישראל גלילי סבר שאין בהצעותיו של בן-אהרן כדי 'להגשים מפנה חברתי וחלוצי בישראל' (יזהר, 2005, 325).

רעיון איחוד המחנה הפועלי שהציע בן-אהרן נבחן בדרך-כלל לפי ההיגיון הפוליטי-מפלגתי המוצהר שעמד בבסיסו (שם, 325-326, 354-362). ואולם לצד הצגת מטרות

האיחוד ודמותו ייחד בן-אהרן חלקים נרחבים מ'עוז לתמורה' גם לבחינת יחסי הגומלין שבין 'המפלגות והתנועות החלוציות' ובין החברה הישראלית, דיון המלמד כי הוא הבחין בין האידאולוגיה הסוציאליסטית לאתוס החלוצי. הנחת המוצא של בן-אהרן היתה כי המחלוקות הרעיוניות שהזינו את היריבויות בין מפלגות הפועלים איבדו מתוקפן ויש לעקוף אותן כדי לקדם את האיחוד. כמו בן-גוריון, מזער גם בן-אהרן את תפקיד האידאולוגיה בעיצוב דרכה של תנועת העבודה, וציין: 'היום אני יודע על דמות החברה הסוציאליסטית פחות משירעתי בימי נעורי' (בן-אהרן, 1968, 48-49). בהמשך לווידוי האישי הפך בן-אהרן את הגמילה מן 'המשנה' הסוציאליסטית למעשה קולקטיבי של זיכרון אישי. לדבריו,

אני סומך על מצפונם ואמתם הפנימיים של כל קוראי, שיעידו בהתוודות בינם לבין עצמם, אם קיימת משנה כזו, ערוכה וסדורה, כורכת חוקי-טבע וחברה. תולדות המין האנושי ודרכו עלי חלד, מאז ועד עתה, ודרך כל הגזעים, האומות והציביליזציות, בקיצור, משנה הקובעת מסמרות מדעיים לגבי עולם העתיד וצורות ארגונו החברתי וכיו"ב – משנה כזו איננה אתנו. ואם יצמחו בדורנו מאי-שם ענקים כמארכס ההוגה וכלנין המגשים – ודאי שנישאם על כפיים ונשתה בצמא ממעינם [שם, 25].

מן הטענה בדבר 'קץ האידאולוגיה' הסוציאליסטית הסיק בן-אהרן מסקנה פוליטית. לדבריו, 'אין עוד שחר להנחה כי לא תיתכן התאחדות כוחות פועליים וחלוציים [...] אלא אם כן יבואו לכלל הבנה והסכם על הגדרות עיוניות של ההיסטוריה החברתית בעבר ושל חוקי-התפתחותה לעתיד לבוא' (שם, 25), והוא הסביר כי

נקודת-המוצא שלי איננה מן התשתית האידיאולוגית, מן ה'ואלטאנשאואונג' בלע"ז. לא ממנה תצמח ההתארגנות המחודשת, המדינית והחברתית, של פועלי ישראל. בשפל הרעיוני השורר בעולמה הרוחני של תנועת-הפועלים אפילו סכינים מלוטשים, החותכים בלבו ובמוחו של כל סוציאליסט וקומוניסט ישר, לא יעלו על שולחן דיוננו אלא תבשילים שנתפגלו. [...] אידיאולוגיה סוציאליסטית, ספק אם היא קיימת כיום בשלמות הגיונית, לאומית ובין-לאומית, אף במוחו של היחיד וכל שכן בהכרתם של ציבורים גדולים, ותהיה הלשון דיאלקטית וחכמנית כאשר תהיה. [...] לא תקום ואינה קיימת עוד בשום חטיבה חברתית-מדינית כל מסגרת של ציבורים גדולים והמוניים שתהיה מותנית בהגדרה מוסכמת של הפרוגרמות האידיאולוגיות, נוסח הרבע הראשון של המאה שלנו, או של סוף המאה הקודמת [שם, 24-25].

במקום המהלך הרעיוני וכנגדו הציב בן-אהרן את מבחן המעשה כבסיס לפוליטיקה הסוציאליסטית. לדבריו, 'התנועות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות של ימינו בסיס אחד ויחיד קיים לאחדותן ולפילוגן והוא – תכניות ההגשמה והפעולה' (שם, 24). מבחנם של 'מפעלי-ההגשמה סוציאליסטיים וקומוניסטיים בעולם ובארצנו', לשיטתו של בן-אהרן, הוא מידת התאמתן לאתוס המהפכני, האמור לרשת את האידאולוגיה כמסגרת להכרה

סוציאליסטית. באופן המשחזר כמעט במדויק את הגדרת האתוס של ובר הוא קובע כי 'הגירסאות לחזיונות חברתיים מהפכניים של ימינו – הם נצורים בתוך צפיותיו ודאבותיו של הפרט, או קבוצה של פרטים, שהסכימו ביניהם על סימני-היכר, על התייחסויות ואמונה משותפים' (שם, 25-26). מדבריו של בן-אהרן עולה כי זהו המצב גם בתנועת-העבודה הישראלית, שכן 'כיום הזה ניזונים כולנו מן האף-על-פיי-כן הברנרי' (שם, 25), שהיה אחד הביטויים המובהקים של האתוס החלוצי (שפירא, 2006, 377-378). הגשמת 'חזיונות חברתיים' אלו, הוא מדגיש, מותנית ב'הגדרת התכלית וניסוחה הקונקרטי' וב'ארגון של כוח ציבורי' ובניין 'כוחם המדיני של המוני העם' (בן-אהרן, 1968, 26). אולם, להבדיל ממראית העין הדמוקרטית, הצעותיו של בן-אהרן בסוגיית 'בניין הכוח של המוני העם' משקפות את הגיונו המתבדל של אתוס הפרישה החלוצי.

אף שבן-אהרן מסיים את מאמרו במילים 'אצפה ברטט לדברם של פועלי ישראל וחלוציה' (שם, 61) ואף שהוא מצהיר כי הוא בטוח 'שאם הציבור הרחב וחברי התנועות' יתמכו בתכניתו, אזי 'אין לחשוש לדחייתן על-ידי הצמרת' (שם, 28), בפועל הוא מציע לכונן את האיחוד כמהלך של ההנהגות וראשיהן מתוך הדרת התנועות וחבריהן. כך נחשפת מטרה נוספת של האיחוד המוצע: לא רק חיזוק כוחן של מפלגות הפועלים והתנועות החלוציות בחברה הישראלית אלא חיזוק כוחן של הנהגות המפלגות והתנועות מול חבריהן. בן-אהרן מקפיד לחזור ולהדגיש את המקום המיוחד שיש להנהגה בתנועות החלוציות, ויוצא נגד תפיסתה כ'עילית מזדקנת ואטומה של שליטים ורודנים' (שם, 13). הוא מדגיש:

איני מופיע כמוכיח בשער את ראשי העם והתנועות, איני פונה מעל לראשיהם להמוני העם, היודעים, כביכול, את דרכם ורצונם, אך הולכו שולל. אינני מקבל את שיגרת הקיטרוג הנוחה, כי עתירי הזכויות והמעשים ומחוללי הנפלאות של תחייתנו, דווקא הם עומדים למכשול בדרך לגאולה הגדולה. [...] עתה אינני פונה מעבר לראשים, אלא אל הראשים; אני פונה אל אלה, שהעם נתן להם מכוחו, והם הטובים, הנועזים והנבונים שבו [שם, 12-13].

לדבריו, הוא הגיע למסקנה כי 'בשעה זו נתון גורלנו בידי אישי התנועה' (שם, 13) דווקא בשל הנאמנות המוחלטת, אם כי לא העיוורת, של חברי התנועות להנהגותיהן. הוא מציין:

מפא"י ומפ"ם ואחדות-העבודה, וכן התנועות החלוציות המזדהות אתן ומעניקות להן מערכיהן ומגאונן, אינן נחלתם של בן-גוריון, טבנקין ויערי. הם נישאים על-ידי המוני עם ככל אתר ואתר באהבה, בהערצה, אם כי פעמים גם בחריקת-שינים ובחרי-אף. ובעת משבר ואכזבה, בעתות כשלון ומדרון, שכל תנועה ואישיה ידעום, תתפרץ מגרונו של האדם המבויש והנעלב אנחה חורצת דין עולם: בטוב וברע תנועתית היא! בתנאי-חינו אין פסיקה מייאשת זו שונה מזעקת ההתגייסות האנגלוסכסית: My country – right or wrong [שם, 17].

בן אהרון, שטען כי 'בהמשכת קיומה ובפיאורה של מסגרת שנתרוקנה [...] יש משום גילוי של הסתיידות-עורקים' (שם, 19), ראה בדבקות 'המייאשת' בהנהגות ובמסגרות ערות

להיעדר שיקול דעת עצמאי של חברי המפלגות והתנועות החלוציות. ואולם, דווקא בשל התבטלות חברי המפלגות והתנועות בפני מנהיגיהן, המנהיגים, לדעתו, הם היחידים המסוגלים לבצע את המהלך הנחוץ של פירוק המסגרות הקיימות ואיחודן.

כשעבר בן-אהרון לרון ב'ציבור' בכלל הפך חוסר האמון שהוא הפגין כלפי חברי מפלגות הפועלים והתנועות החלוציות לבזו גלוי. הוא לעג לאמונה 'בצלילות-דעתו ובאהבת הערכים של הוד מעלתו "הציבור" וזלזל בגחמות של "הוד-מעלתו הבוחר"' (שם, 16) באופן המטרים את תגובתו עם היוודע ניצחון הליכוד ב-1977 כי 'עם כל הכבוד שאנו מייחסים להכרעה של העם, אינני מוכן לכבד אותה' (גבירץ, 2003, 207). בן-אהרון גינה את היענותן של מפלגות הפועלים 'לצרכי האופורטוניזם החלקלק [...] של קבוצות-לחץ' (בן-אהרון, 1968, 27), הבא לידי ביטוי ב'יותר מתשעה קבין של חנופה וכניעה לתאוות הציבור וחולשות-דעתו' (שם, 26), אלא שלדבריו, גם החנופה כשלה במבחן הקלפי. שלוש מפלגות הפועלים מתקשות לגייס תמיכה גם בקרב 'בני המעמד העובד', שהן אמורות לייצג: מתוך כמיליון ורבע בעלי זכות בחירה לכנסת החמישית, כ-150 אלף לא השתתפו כלל בבחירות, ואילו 'לפחות מאתיים-אלף ויותר אנשי עבודה ועמל, שכירים ועצמאיים, עובדי-כפיים ועובדי-הרוח' לא זו בלבד שלא הצביעו למפלגות הפועלים אלא ש'נתנו ידם וקולם למלחמה נגד הפועל וארגוניו המעמדיים והפוליטיים' (שם, 38-39). דפוס הצבעה זה 'בשנה ה-14 לקיומה של מדינה, שכל שנתייה עמדה בהגמוניה פועלית' (שם, 39) ואשר נבנתה 'על-ידי נושאי החזון הסוציאליסטי והחלוצי' (שם, 41), מלמד כי 'כל הבנין של "שלטון הפועלים" ניצב על חודה של סיכה' וכי 'כל רוח מצויה יכולה להפיל את ההגמוניה הפועלית' (שם, 40).

בן-אהרון הודה כי אין בידו 'להסביר את התופעה של התנכרות עמלים למעמדם, תנועתם ודגלם' (שם, 42), ואת 'זיקתם של המוני-עובדים לרשימות זרות לאינטרסים שלהם ולחזוניה של חברת-העבודה בישראל' (שם, 40). ניכור זה, הוא טוען, מציב את מפלגות הפועלים מול 'משימה אידיאית, חינוכית, חברתית-כלכלית כבירה, לכבוש את תודעתם של מאות-אלפים עובדים לדרך פועלית' (שם, 41). ואולם, מלבד הסתייגותו מגחמותיו של ציבור הבוחרים, הוא פקפק ביעילותם של 'ההטפה, ההסברה והחינוך מטעם ההסתדרות, המפלגות וגופים אחרים', והציע לאמץ את 'כל אותם אמצעים חדישים, שבהם כובש הבידור הקלוקל את לב ההמונים, וביחוד את בני הנעורים' (שם, 41). ההצעה לאמץ את 'הבידור הקלוקל' כדרך להתמודד עם המשימה 'האידיאית חינוכית' שבפניה ניצבה תנועת-העבודה מלמדת על ההערכה הירודה שרחש בן-אהרון לציבור הפועלים ועל הנחתו כי חינוך אינו דרך יעילה לכיבוש תודעתו ולגיוסו הפוליטי. אלא שהוא פקפק גם ביכולתו של 'הבידור הקלוקל' לקדם את 'החזון הסוציאליסטי והחלוצי' בקרב ציבור הפועלים. לכן, בעקבות הכישלון לכבוש את תודעתו 'מלמטה' הציע בן-אהרון לחולל שינוי בדפוס הצבעתם של הפועלים 'מלמעלה' באמצעות תכתיב ארגוני של ההנהגות. האיחוד 'מלמעלה', כצורה של עיצוב מתבדל, הוא הביטוי הפוליטי-מפלגתי של אתוס הפרישה החלוצי וחושף את אופיו ההיררכי והעיליתי. כמו בן-גוריון, גם בן-אהרון מציב אפוא את

העיצוב המתברל החלוצי כניגודה של פוליטיקה מפלגתית סוציאליסטית, ומאשרר בדרך זו את הניכור מציבור הפועלים כהנחת היסוד של החלוציות.

את חוסר האמון שלו ב'מפלגות ובתנועות החלוציות' הסביר בן-אהרון בהשלכות השליליות של המדיניות הכלכלית-חברתית של מפא"י על מעמד הפועלים הישראלי. שחיקת המונח 'חלוץ' 'עד כדי אפשרות לכסות בו גם בעלי-בתים וסוחרים' היתה לשיטתו השתקפות רעיונית של שיבוש מעמדי עמוק יותר שחוללה מדיניות זו: טשטוש 'כל מחיצה והבחנה בין הון לעבודה' בישראל (שם, 42). האחדות הכוזבת 'בין הון לעבודה' נבעה לדבריו מהיעדר עצמאות כלכלית ומתלות 'בכוס התרעלה השופעת' של סיוע החוץ (שם, 47) שערערה את מבנה המשק הישראלי, עיוותה את היחסים המעמדיים בתוכו ועיקרה את יכולת הפעולה של מפלגות הפועלים. לפיכך הצביע בן-אהרון על העצמאות הכלכלית כעל תנאי לחידוש ההכרה המעמדית של הפועל הישראלי ואף היה עתיד לומר: 'אינני יודע אידיאל סוציאליסטי נשגב מן האידיאל של עצמאות כלכלית' (שם, 76).

ב'עוז לתמורה' דן בן-אהרון בהרחבה בהשפעות השליליות של סיוע החוץ על מעמד הפועלים הישראלי והדגיש את הממד החלוצי שבמאבק לעצמאות כלכלית. עליית הממלכתיות וירידת החלוציות היו לטענתו פרי הביאושים של מצב שבו 'המדינה זכתה בסיוע רב ממקורות-חוץ, יהודיים ולא-יהודיים', ובתמורה היה עליה 'להסתגל לעולם-המושגים של בעלי-המאה' (שם, 50). מנגד, כדי להבטיח את 'ההגמוניה הפועלית, חלוצית' תבע בן-אהרון מדיניות הפוכה: 'הציבור כולו, וראש לכל מפלגות-הפועלים ומנהיגיהן, נדרשים עתה להכריז על הפסקת הסיוע והסעד לכלכלתנו ולקבוע מועד שממנו נאכל מלחמנו ונקיים שירותינו מפרי עמלנו הקולקטיבי בלבד' (שם, 48). ב'ראשי-הפרקים של תכנית-הפעולה החברתית-כלכלית' עמד בן-אהרון ב'עוז לתמורה' על הצעדים המעשיים של מדיניות 'הפסקת הסיוע'. לדבריו,

לא יופנה עוד כל סיוע-חוץ וכל סעד לרמת-החיים של אוכלוסיית ישראל ויאוזן מאזן סחר-החוץ של ישראל, להוציא השקעות פיתוח ובטחון ארוכות-טווח. המשמעות ברורה: הגרעון הנקי [...] יופחת בשיעורים שנתיים על-ידי הגדלת הייצוא, וכל שלא יושג על-ידי ייצוא ייגזז מרמת הצריכה והשירותים האישיים ומן המינהל. [...] תוסר כל הגבלה על כיווצם הראדיקאלי של המנגנונים הציבוריים המנופחים, הממלכתיים וההסתדרותיים, ברשויות המקומיות ובמסגרות התנועתיות [שם, 32-33].

משמעות התביעה ל'כיווצם הראדיקלי של המנגנונים הציבוריים המנופחים' היתה פגיעה בהיקף השירותים החברתיים שסיפקה המדינה. בן-אהרון אכן הדגיש כי 'הבטחת דמותה החלוצית היוצרת של הכלכלה והחברה העצמאית' (שם, 32). ההדגשה במקור) מחייבת נקיטת אמצעים, 'אפילו אם הם מביאים לידי הכבדת העול על אזרחי המדינה, החדשים והוותיקים' (שם, 50). 'הכבדת העול' כמחיר 'העצמאות הכלכלית' וכאחד מגילויי 'החלוציות' באה לידי ביטוי גם בתוכנית הכלכלית-חברתית שהציע בן-אהרון ב'עוז לתמורה': הוא עסק בהרחבה בדרכים להגדלת השוויון בחלוקת ההכנסות כפיצוי

על הפגיעה היוזמה בהיקף סיוע החוץ, אך ייחד מקום מועט בלבד לשירותים החברתיים ולמדינת הרווחה (שם, 32-36. והשוו: שם, 87-88, 113-114).

העצמאות הכלכלית, לשיטתו של בן-אהרן, אמורה לקדם את 'דמותה החלוצית' של החברה באמצעות הגבלת יכולת הפעולה של המדינה: הקטנת המקורות העומדים לרשות הממשלה תאלץ אותה לקצץ את מנגנוניה ולפגוע בשירותים שהיא מספקת. מהלך זה יחייב את המדינה לשוב ולהישען על הכוחות החלוציים המתנדבים, שישקמו בדרך זו את מעמדם. מן ההיגיון העומד בבסיס התלות בין העצמאות הכלכלית לחלוציות נובע גם הניגוד שבין החלוציות למדינת הרווחה, המשקף את הניגוד שבין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית.

תביעתו של בן-אהרן להקטנת המעורבות הממשלתית והתנגדותו למימון גירעוני כהיבטים משלימים של העצמאות הכלכלית העמידו את מדיניותו, כפי שנחשפה ב'עוז לתמורה', בקוטב מנוגד ל'קונצנזוס הרווחה הפוסט-מלחמתי', ששאב את השראתו מן הכלכלה הקיינסיאנית (גידנס, 2000, 31-32). בן-אהרן עתיד לחזור על עמדות אלו גם בעת 'המיתון' בשנים 1966-1967. במאי 1966 בהתייחסות לשאלה 'כיצד נאזן את מאזנו המסחרי ונחיה מעמל כפינו בלבד', הוא הגדיר מדיניות של העלאת רמת החיים המבוססת על כספים שמקורם במגביות הציוניות ובשילומים מגרמניה כ'עולם של שוטים' (בן-אהרן, 1968, 121). מנגד, הוא תבע לדבוק ב'ריאליזם כלכלי של היצע וביקוש, מחיר ושכר' (שם, 122), ותמך בצעדים 'הריאליסטיים המחמירים' שליוו את מדיניות המיתון (שם, 123). לדבריו,

אין להגיע לעצמאות כלכלית ולחוסן משקי וחברתי בלא התאמת רמת חיינו הפרטיים והציבוריים לכושר עבודתנו ולפריונה. כל עוד יש בידי הציבור, באמצעות ממשלתה ההומאנית והטובה של המדינה, אפשרות לרפא את מומיו הייצרניים והחברתיים על-ידי משכון רמות-החיים של הנכדים והנינים, וכל עוד העומדים בראש הציבור מוכנים למלא שליחות מהנה זו — למה זה יתנו דעתם על הידוק החגורה? (שם, 118).

הצגת כלכלת משק הבית כמופת לכלכלה הלאומית היא ביטוי נוסף לתפיסתו האנטי-קיינסיאנית של בן-אהרן. ערב מלחמת ששת הימים הוא קבע: 'הכלל החברתי חייב לעשות את חשבוננו בדומה ליחידה משפחתית', ויצא נגד המדיניות הנוהגת שלפיה 'כיסתה הממשלה את הפער במאזן התשלומים [...] על-ידי תרומות ומילות מהחוץ'. הוא גם קבע כי מדיניות זו מונעת מ'ללכת בדרך הקשה ולהגיע לעצמאות כלכלית בכוח עצמנו ומעמל-כפינו' (שם, 163). בדומה, במאי 1966 הוא טען נגד הגדרתו 'כאוטופיסט' רק משום שגרס 'אמת זעירה, פרולטארית, הידועה במשק-ביתם של רוב אזרחי מדינתנו. והאמת הזו אומרת: כאשר אין כסף — אין מוציאים אותו' (שם, 118). ואולם יותר משהיתה הטפתו החוזרת של בן-אהרן בזכות אימוץ הגיון ניהול משק הבית לכלכלה הלאומית 'אוטופיסטית', היא היתה שמרנית. על שמרנותו של בן-אהרן מלמדת בחינת עמדותיו לאור ניתוחיה של ג'ואן רובינסון, כלכלנית קיינסיאנית שמאלית שתרגום ספרה פילוסופיית הכלכלה ראה אור

ב'ספרית פועלים' ב-1965, בעיצומו של הוויכוח שהתחולל בישראל על מדיניות המיתון. בין חידושי 'המהפכה הקיינסיאנית', שהקשו את קבלתה, הצביעה רובינסון על תפיסתו כי 'החסכון הוא סיבת האבטלה' וכן על טענתו כי 'המידות הטובות של הפרט (חסכוניות ומשק בית מנוהל בדייקנות) הם פשעים מבחינת הציבור' (רובינסון, 1965, 106-107). מנקודת ראות זו החלוציות בנוסח בן-אהרן נראית כהיפוכה של התפיסה הקיינסיאנית וכניגודו של ההיגיון הכלכלי של מדינת הרווחה: העצמאות הכלכלית אמנם תכפה על הפרט את 'המידות הטובות' של כלכלת משק הבית, אך בכך היא תגרום 'פשעים' מבחינת הכלכלה הלאומית, היינו החיסכון יקטין את הצריכה ויגדיל את האבטלה, שהיתה מגילוייו החמורים של המיתון.

בשנים 1966-1967 הפכה תמיכתו החוזרת של בן-אהרן בעצמאות הכלכלית להצדקתה העקרונית והמעשית של מדיניות 'המיתון' (בן-אהרן, 1968, 162-163). אריה קרמפף מדגיש כי הנהגת 'המערך' הכירה בכך שלהנהגת מדיניות המיתון 'יהיה מחיר חברתי שיפול על כתפיהן של האוכלוסיות החלשות ממילא' (קרמפף, 2009, 22). חוקרים שונים מצביעים, לדבריו, על כך שלצד השאיפה לצמצום הגירעון המסחרי והחוב החיצוני, היה למדיניות המיתון יעד נוסף: 'השאיפה [...] להחליש את כוח המיקוח של העובדים באמצעות צמצום התעסוקה, ובכך להוביל להורדת שכר ולצמצום השביתות במשק' (שם, 19). הזיקה בין התביעה לעצמאות כלכלית ובין הפגיעה בכוח המיקוח של העובדים היתה חלק מן השיח הכלכלי של התקופה (שם, 19-21), ולאורה יש להבין גם את הגינוי של בן-אהרן את מי ש'מגינים [...] מטעמים סוציאליסטיים, כביכול, על חופש השביתה של עובדי השירותים – על זכותם לשבות נגד החברה' (בן-אהרן, 1968, 159). והשוו: (שם, 89). חשובה אף יותר מן הביקורת על חופש השביתה היא התקפתו של בן-אהרן על 'עובדי השירותים'. מתקפה זו ממשיכה את ההיגיון של צמצום מדינת הרווחה כאמצעי להגדלת העצמאות הכלכלית וכתנאי ליצירת מרחב לפעולה החלוצית, החוזרים וחושפים את הניגוד בין החלוציות לסוציאליזם.

הניגוד שבין האתוס החלוצי למדינת הרווחה שנחשף בדבריו של בן-אהרן היה שכפול של תפיסת הרווחה ששלטה לדברי ג'וני גל בשנות החמישים ובראשית שנות השישים בקרב ראשי מפא"י, שאימצו 'גישה חלוצית' וראו בעבודה 'דרך יחידה להתמודד עם צורכי האדם', ופעלו לפיכך כדי למנוע 'הישענות של הפרט על המדינה' (גל, תשס"ה, 27). בשנים אלו היתה ישראל מדינת סעד יותר מאשר מדינת רווחה, או 'מדינת רווחה שבדרך': יסודות המערכת הונחו ומוסדו, 'אך היקפה היה מוגבל והשפעתה על האוכלוסייה הנזקקת ועל הפערים החברתיים הייתה קטנה למדי' (שם, 28). על ההתנגדות למדינת הרווחה המובלעת באתוס החלוצי עמד ב-1961 גם פיליפ קליין – מומחה בעל שם עולמי לעבודה סוציאלית – בדוח חריף שכתב עבור האו"ם על מערכת שירותי הסעד בישראל (מריומה-מרום, 2010, 120). את המקור לכשלי מערכת הסעד איתר קליין ב'עובדה כוללת ויסודית אחת של התרבות הישראלית', הניתנת לתיאור כאתוס הפרישה החלוצי. לדבריו, 'המדינה הוקמה על-ידי חלוצים [...] אידיאליסטים שהיו חדורים התלהבות פועלית', והללו ראו את

'מדינת הסעד' כ'מדינה למען העמלים, היוצרים, בוני משק ואידיאל לאומי'. החלוציות השפיעה, לפי קליין, על מדיניות הרווחה הישראלית:

פתיחת השערים בפני פליטים שנמלטו מאזורי סכנות נעשתה מתוך אהבה ומתוך הכרח התפקיד המשיחי, ואולם מעשה זה לא טשטש את הרעיון היסודי של ישראל כעם של יוצרים ועמלים. העליות הראשונות נשאר נר לרגלי בוני המדינה. הם ברכו גם על בואם של זקנים וחלשים כאשר גם אלה היו יהודים. אך הרעיון שגם אלה מהווים חלק אינטגרלי של ישראל, נשאר בגדר של הערה הססנית לנושא העיקרי [שם, 123-124].

קליין הדגיש כי ל'רעיון יסודי' זה – שלא היה אלא האתוס החלוצי – היו השלכות רחבות: 'נדמה כי גישה זו אופיינית לכל שכבות המנהיגות הישראלית, והיא מצויה, למרבה הצער, גם בחוגים שבתוקף אחריותם המקצועית היו צריכים להגיע להשקפה שונה לגמרי' (שם, 124).

העצמאות הכלכלית שימשה צידוק לא רק לחלוציות השמרנית, האנטי-רווחתית, של בן-אהרן אלא גם לתפיסתו את היחסים המעמדיים בישראל בכלל. ב'עוז לתמורה' הוא מצביע על מצבו הייחודי של הפועל הישראלי. לדבריו,

ככל שלא אהיה אדוק במשנתי המארכסיסטית, לא אוכל שלא להסכים עם 'אנחת' בעלי-הבתים, שמהפקעת ערך-העודף של הפועל לא יצמחו להם מיליונים. השפע והפערים, הצבר ההון, ההתעשרות, – רובם ועיקרם לא מעשיקת עמלו של הפועל באו [בן אהרן, 1968, 45].

להבדיל מן הכלכלות הקפיטליסטיות, טוען בן-אהרן, בישראל מקור הצבר ההון וההתעשרות אינו 'עשיקת עמלו של הפועל' אלא 'הפקעת האמצעים הלאומיים והציבוריים מידי הכלל והעברתם לרשות היחיד'. כך, בדרך של 'אקספרופריאציה בכיוון הפוך' הוזרמו לידיים פרטיות סכומי עתק מ'אוצר המדינה, מקרנות העם היהודי, מן המענקים ומן המילות' (שם, 45-46). משטר חלוקה זה היטיב עם 'כל שדרות העם', ובכלל זה עם המעמדות הנמוכים, שזכו ב'קצת טיפות' (שם, 47), ולכן 'העם לא מחה ולא מרד' בעקבות הפקעת רכוש הכלל לידיהם של יחידים (שם, 46). בן-אהרן הוסיף:

על רקע זה עלתה תופעה ישראלית מקורית: את מקומה של מלחמת-המעמדות תפסה קנאת השכנים. [...] נטשטשו לחלוטין הגבולות בין המעביד לבין פועליו. חוד-המחץ בכל התביעות הפרוטקציוניסטיות והאנטי-ציבוריות נישא בידי ועדי-פועלים, ואילו רכותו הנוגעת-עד-לב של המעביד כלפי תביעות פועליו נתגלגלה בתביעות מן האוצר, שיעניק שער-חליפין מתאים, מכסי-הגנה, פיטוריי-מס וכיו"ב. שררה אחדות אינטרסים בין המעביד ופועלו [...] במציאות זו גם דיקטטורה אין כוחה מספיק להגשים 'הקפאת שכר', ובדימוקראטיה שלנו – אין זה אלא מיקסם-שווא [שם, 46-47].

את מקור בעיותיה של הכלכלה הישראלית גילה אפוא בן-אהרן במעורבות הממשלה במשק ובאופייה. את הפתרון הוא מצא לפיכך בעצמאות כלכלית, שתקטין את המעורבות הממשלתית – שאפיינה את 'קונצנזוס הרווחה הפוסט-מלחמתי' – ותחולל נורמליזציה קפיטליסטית. אי לכך הוא גרס שאל להן למפלגות הפועלים לחסום את הדרך בפני המשק הפרטי ובפני בעל הרכוש הפרטי, שכן כאשר הפסקת התלות בסיוע החוץ תקטין את מעורבות הממשלה במשק, ייאלצו גם בעלי ההון לפעול 'בתוך מציאות כלכלית ריאלית, ואף ביניהם יכריעו הכשרון, היוזמה היוצרת ויעילות הארגון' (שם, 49). משמע, התחרות החופשית תחליף את הוויסות המדינתית של הכלכלה, המאפיין את הסוציאליזם.

הזיקה שיצר בן-אהרן בין החלוציות לעצמאות הכלכלית חושפת את תפיסת החלוציות שלו כניגוד של ההיגיון הכלכלי של מדינת הרווחה. בפועל, העמידה התמיכה בעצמאות הכלכלית את בן-אהרן כנגד המגמה של מעבר ממדינת סעד למדינת רווחה שישראל היתה נתונה בה בשנות השישים. צמצום סיוע החוץ היה אמור, לשיטתו, להקטין את כוחה של הממשלה ואת מעורבותה במשק, וכך ליצור שוק חופשי וקפיטליזם תחרותי, משמע תנאים שבהם בעלי ההון יתעשרו מניצול ישיר של פועליהם. נורמליזציה קפיטליסטית זו עתידה היתה לעורר מחדש את מלחמת המעמדות ולהציב את בעל ההון והפועל משני צדי המתרס וכך ליצור כר פעולה למאבקן של מפלגות הפועלים. מנגד, לטענתו, הוויסות המדינתית של הכלכלה כפי שהוא נהג בישראל יצר 'אחדות אינטרסים' בין המעבידים לפועלים וביניהם לשלטון, ועיקר את מפלגות הפועלים. המאבק 'למדיניות חלוצית-סוציאליסטית' בישראל (שם, 86-87), שבן-אהרן הטיף לה, העמיד אפוא את החלוץ ואת הפועל משני צדי המתרס הכלכלי, הפוליטי והחברתי.

הניגוד בין החלוץ לפועל הוא מסקנתו של בן-אהרן כשם שהוא הנחת המוצא לקריאת האיחוד שלו. ניגוד זה – המשכפל את הבחנתו של בן-גוריון בין 'תנופה חלוצית' ל'הפעלת המוני פועלים' – הוא השתקפות של העיצוב המתברל כליבת אתוס הפרישה החלוצי, הממוקד בניגוד שבין החלוץ לחברה, בין החלוץ למעמד הפועלים ובין החלוץ לתנועת-הפועלים. ההיגיון המתברל של אתוס הפרישה החלוצי הכשיר את הפקעת הפוליטיקה מידי הציבור הרחב – כפי שתבע בן-אהרן – שהלכה והעמיקה את הניכור בינו ובין התנועות החלוציות. ניכור זה הוביל לשכפול אתוס הפרישה החלוצי ב'עוז לתמורה', שמצא ביטוי בקריאתו של בן-אהרן להתברלות הנהגת המפלגות מחבריהן כתנאי לאיחודן, וחשף את חוסר האמון שלו ביכולתו של היסוד החלוצי לארגן את מעמד הפועלים, שהועצם לכדי תפיסתם כיריבים.

ה. 'ערכי תנועת-העבודה' כמימוש נאו-ליברלי של האתוס החלוצי

ההבחנה בין 'החלוץ' היוזם ויוצר ב'תנופה' ובין 'הפועל' הסביל המופעל כ'המון', החוזרת בדבריהם של בן-גוריון ובן-אהרון, היא אחד מגילויי הסתירה שבין האתוס החלוצי

לאידאולוגיה הסוציאליסטית, סתירה שעיצבה את דמותה של תנועת-העבודה ואת מדיניותה בתקופת היישוב והמדינה, עד מהפך 1977 ולאחריה.

אתוס הפרישה החלוצי התגבש כניגודה של האידאולוגיה הסוציאליסטית וכאשליה של הגשמתה במחצית הראשונה של המאה ה-20, במהלך התמודדותה של תנועת-העבודה עם משבר החברה היהודית בגולה ועם ההזדמנויות שיצר מצב הספר בארץ-ישראל. האתוס החלוצי הבשיל כהכלאה של ארבע תרבויות פוליטיות שרווחו במרחב שבתוכו התפתחה הציונות-הסוציאליסטית: המהפכנות הרוסית, תנועת הנוער הגרמנית, שלילת הגולה הציונית וכיבוש הספר בארץ-ישראל. המהפכנות הרוסית הכשירה את הפקעת הפעולה הפוליטית מידי מעמד הפועלים לידי אוונגרד מהפכני מאורגן; תנועת הנוער הגרמנית חינכה להתבדלות כיתתית כתחליף לשינוי חברתי; שלילת הגולה הציונית הצדיקה פרישה מאורגנת מן החברה היהודית המתנוונת בגולה; וכיבוש הספר בארץ-ישראל הפך את הקמת 'החברה החדשה' – כצדה השני של הפרישה – לתחליף המייתר את המאבק בסדר הקיים ומאשרר אותו. האתוס החלוצי העמיד את הפרישה מן החברה הקיימת – בגולה ובארץ-ישראל – כתנאי להקמתה של חברת מופת סוציאליסטית מחוצה-לה, ולמעשה מחוץ לכל חברה ממשית: משתיכון עתידה אפוא גם 'החברה החדשה' להפוך ליעד לפרישה חלוצית וחוזר חלילה. כתחליף למהפכה הסוציאליסטית – במובניה השונים בבחינת חלופה לסדר הקפיטליסטי – המתחוללת בתוך החברה ומשנה אותה מתוכה, העמיד האתוס החלוצי כיעד להגשמה את הפרישה ממנה, מה שהקנה לו אוריינטציה שמרנית כניגודה של פוליטיקה סוציאליסטית.

האתוס החלוצי הוגשם במפעליה השונים של תנועת-העבודה כרצף של פרישות מן המרכז לספר: מהגולה לארץ-ישראל, מהעיר לקיבוץ, מן ההתיישבות העובדת ליישובי העולים וכו'. הפרישה החלוצית מוסדה בשורה של 'חברות הפיגום' – משמע התארגנויות המממשות את ייעודן בדרך של ביטולן לדעת – שנתכוננו במגוון של צורות: תנועת הנוער, ההכשרות, פלוגות התיישבות, היאחזויות ועוד. במסגרות אלו – שנשאו פעמים רבות אופי של 'חברות בועה' – התגבשה חוויית הפרישה לאורח חיים שחזר וזוקק לאתוס החלוצי של העיצוב המתבדל, אשר נעשה בהדרגה למכנה המשותף של דרכי התמודדותה של תנועת-העבודה עם המציאות היהודית בגולה ובארץ-ישראל. מצב החירום המתמיד שהיתה נתונה בו החברה היהודית במחצית הראשונה של המאה ה-20 הפך את 'חברות הפיגום' החלוציות למוצא למספר הולך וגדל של צעירים, ולמסגרות גיוס למשימות לאומיות כמו עלייה, העפלה, התיישבות והגנה, שטשטשו את היסוד המתבדל שבאתוס הפרישה החלוצי. כך כיסתה החפיפה בין החלוצי ללאומי על הסתירה בין החלוצי לסוציאליסטי, ומראית עין זו הזינה את הניגוד הכוזב בין הלאומי לסוציאליסטי כמו גם את אשליית הזהות בין החלוצי לסוציאליסטי.

הקמת המדינה וכינון מנגנוני הביצוע הממשלתיים היו עתידים לשמוט את הקרקע מתחת ל'חברת הפיגום' החלוצית ולצמצם את מרחב פעולתה. ואולם, שינוי הנסיבות התבהר רק בהדרגה: בעשור הראשון למדינה היתה הארץ ברובה ספר, והמצב אף הוחרף

לעומת תקופת המנדט בעקבות הפליטות הפלסטינית; מרבית אורחי המדינה היו 'עולים חדשים', וכמי שהיו נתונים במצב מעבר הם טרם נתפסו כחלק מן 'החברה'. במצב ביניים זה ולאור חולשתו של המנגנון הממשלתי המתהווה, הוסיפו האגפים היריבים בתנועת-העבודה לראות בחלוציות את האמצעי היעיל ביותר להתמודד עם האתגרים הלאומיים והממלכתיים. בתקופה זו הוסיף אפוא האתוס החלוצי להגדיר את קווי התיחום שבתוכם התנהל העימות בין 'החלוציות הממלכתית' ל'חלוציות התנועתית' – ולא בין 'חלוציות' ל'ממלכתיות' – שהיה בעיקרו של דבר מאבק בין גורמים יריבים בתנועת-העבודה על השליטה באתוס החלוצי וניכוסו, דבר המלמד על החשיבות הפוליטית שעדיין נודעה לו אז. ואולם בעשור השני, ככל שעבר מפעל בניוי האומה ממצב ההתהוות למצב ההתבססות, כן איבדה 'חברת הפיגום' החלוצית את תפקידה ואת אחיזה הציבורית, ובשנות השישים כבר הפכה החלוציות לנוסטלגיה ולקוד תרבותי של חלק הולך וקטן – גם אם עדיין הגמוני – בתנועת-העבודה.

שחיקת הצידיק התפקודי של 'חברת הפיגום' החלוצית חשפה את כושרה התמורי של החלוציות כאתוס, אשר מצא ביטוי בשינוי מגמתו החברתית. ככל שהתבססות מוסדות המדינה פרמה את החפיפה בין החלוצי ללאומי, כן נחשפה הסתירה בין החלוצי לסוציאליסטי ואתוס הפרישה החלוצי הפך לאתוס מעמדי. כך שימשה ההתבדלות החלוצית לצידיק ההעדפה הכלכלית-החברתית של מעמד הביניים הישראלי שצמח בזיקה לממסדים הממלכתיים, ההסתדרותיים והתנועתיים. העדפה זו התפתחה בהדרגה למדיניות של יצירת אי-שוויון באמצעות הקצאת השירותים החברתיים, שעל אף ביקורת פנים-תנועתית נוקבת אפיינה את שלטונה של תנועת-העבודה בשני העשורים הראשונים למדינה. בתקופה זו נתכוננה ישראל כמדינת סעד מפולחת: היא אמנם העניקה שירותים חברתיים ששיפרו את רמת-החיים של כל האוכלוסייה, אך היא עשתה זאת בהיקף, בזמינות ובאיכות שונים לקבוצות שונות. פילוח זה היה בין הגורמים שעיצבו את המבנה המעמדי והמפלגתי של ישראל: מצד אחד, מי שנהנו משירותים עדיפים הובנו כמעמדות הביניים, שהיו גרעין התמיכה המרכזי של תנועת-העבודה שבשלטון, ומצד אחר, הקצאה של שירותים נחותים כוננה את מקבליהם כמעמדות נמוכים, שחלקים רחבים מהם היו עתידים לחבור לאופוזיציה מימין. פיליפ קליין ראה, כאמור, בחלוציות את הגורם לסתירה שאפיינה את עיצוב המדיניות החברתית בישראל בשנות החמישים: מן האידאולוגיה הסוציאליסטית המוצהרת של תנועת-העבודה התבקש כי היא תקים בישראל מדינת רווחה, המאפינת משטרים סוציאלי-דמוקרטיים; אך בפועל, בהשפעת האתוס החלוצי היא עיצבה את ישראל כמדינת סעד, מדיניות המאפינת משטרים ליברליים ושמרניים. ואולם נראה כי יותר מאשר על עצם כינונה של ישראל כמדינת סעד, השפיע האתוס החלוצי על אופייה המפולח: כך הכשירה הפרישה החלוצית מן החברה את ההתבדלות המעמדית בתוך החברה.

במקביל חולל משבר החלוציות שינוי ביחסי-הכוחות בתנועת-העבודה, שבא לידי ביטוי בהתחזקות היסוד הסוציאלי-דמוקרטי ובמדיניות הרווחה המרחיבה שנקטו ממשלות 'המערך' בשנות השבעים (נתן, 2007). אם בשנים 1950-1968 חלה בישראל 'הרעה

מתמדת באי-השוויון' (גבאי, 2009, 244; גינור, 1983, 71-72), בשנים 1969-1977, כמענה לזעזועים החברתיים שפקדו את המדינה מאז 'המיתון', שינה 'המעריך' את מדיניותו החברתית ופעל להפיכתה של מדינת הסעד המפולחת ל'מדינת רווחה של ממש' (גל, תשס"ה, 29-31). לשינוי במדיניות החברתית היה חלק חשוב בירידת אי-השוויון במהלך שנות השבעים (גינור, 1983, 74), וכתוצאה מכך היתה תקופה זו 'היחידה בהיסטוריה הכלכלית של ישראל, בה חל שיפור מהותי בחלוקת ההכנסות' (גבאי, 2009, 246-248).

המפנה הסוציאלי-דמוקרטי בתנועת-העבודה היה קצר ימים. הרחבת מדינת הרווחה לעבר המעמדות הנמוכים והתביעות להאצתה – כמו אלו של 'הפנתרים השחורים' – שזכו להיענות של ממשלות 'המעריך', עוררו התנגדות בקרב גורמים ממעמד הביניים, שחששו מפגיעתה הצפויה של מדיניות ההרחבה החברתית ביתרון היחסי שהעניק להם האופי המפולח של מדינת הסעד. התנגדות זו היתה בין הסיבות להעתקת התמיכה המפלגתית של חלקים ממעמדות הביניים המבוססים מן 'המעריך' לד"ש, מהלך שתרם למהפך 1977. ואולם, התחזקותה של הברית בין המעמדות הנמוכים לימין גרמה לחידוש התמיכה של מעמדות הביניים המבוססים בתנועת-העבודה, והזיהוי ביניהם הפך לברור מאי-פעם. בד בבד, אותם שיקולים מעמדיים שהניעו את פרישת היסודות המבוססים מן 'המעריך' לפני המהפך הובילו לאימוץ ההיגיון הנאו-ליברלי בידי תנועת-העבודה על מפלגותיה לאחריו. מגמה זו מצאה ביטוי במדיניות ההפרטה שקידמו ממשלות האחדות-הלאומית, שמפלגת העבודה השתתפה בהן בשנות השמונים, וממשלות השמאל שהיא הנהיגה יחד עם מר"צ בשנות התשעים.

התפנית הנאו-ליברלית שהתחוללה בתנועת-העבודה קלעה את תומכיה מקרב מעמדות הביניים לסתירה כפולה: הם ביקרו את המדיניות הכלכלית-חברתית של הימין, אך קידמו אותה בפועל; ובעודם מתרפקים על עברה של תנועת-העבודה, הם הובילו את פירוק המוסדות הכלכליים והחברתיים שהיו תשתית מבנה-הכוח שלה. פתרון לסתירות אלו מצאה תנועת-העבודה מאז שנות השמונים במושג 'ערכי תנועת-העבודה', אשר כקוד תרבותי יותר מאשר עמדה רעיונית שכפל את הסתירה בין האידאולוגיה הסוציאליסטית והאתוס החלוצי. 'ערכי תנועת-העבודה' לא היו אלא התאמה של אתוס הפרישה החלוצי, על היסוד המתברל והשמרני שבו, להיגיון הנאו-ליברלי. התאמה זו סיפקה למעמדות הביניים תומכי השמאל צידוק להתנערות ממורשתה הסוציאליסטית של תנועת-העבודה, תוך כדי ניכוס סמליה ועברה, ושימשה תחליף כוזב לאידאולוגיה הסוציאליסטית ובלם לפוליטיקה סוציאלי-דמוקרטית. כעדכון נאו-ליברלי של אתוס הפרישה החלוצי היו 'ערכי תנועת-העבודה' גם חלק מדרך הסתגלותם של מעמדות הביניים תומכי השמאל למבנה המגזרי המאפיין את משטר ההפרטה הישראלי. בעוד התשתית החברתית של המגזרים השונים היתה מעמדית, הם הגדירו עצמם פוליטית באמצעות קודים תרבותיים. כך, שימשו 'ערכי תנועת-העבודה' להגדרה מגזרית של חלקים ממעמדות הביניים – כשם שהחזרת העטרה ליושנה' הגדירה חלקים מן המעמדות הנמוכים התומכים בש"ס – ובד בבד הם אישרו את מראית העין שהפכה את השיסוי המגזרי לעימות בין 'ימין' ל'שמאל'.

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית

הניגוד בין האידאולוגיה הסוציאליסטית לאתוס החלוצי שעיצב את תנועת־העבודה מצא אפוא ביטוי לאחר מהפך 1977 באימוץ ההיגיון הנאו־ליברלי בידי השמאל ובהתמגזרותם של מעמדות הביניים תחת המותג 'ערכי תנועת העבודה' כחלק מהשתלבותם במשטר ההפרטה. הרצף שבין אתוס הפרישה החלוצי למגזור הנאו־ליברלי הוביל לשקיעתה של תנועת־העבודה, שקיעה שהואצה ככל שמשטר ההפרטה העמיק את אחיזתו בחברה. מהלך דברים זה עשוי ללמד כי התחדשותה של תנועת־העבודה הישראלית מותנית בהתגברות על עברה החלוצי ופיתוח יסודותיה הסוציאליסטיים.

ביבליוגרפיה

- אופנהיים ישראל (תשמ"ב). תנועת החלוץ בפולין, 1917–1929, ירושלים.
- אייזנשטרט שמואל נח (תשכ"ז). החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות, ירושלים.
- אייזנשטרט שמואל נח (תשכ"ח). 'תמורה דתית, שינוי חברתי ומורדניזאציה – עיונים בהשלכותיה של "התיזה על האתיקה הפרוטסטנטית"', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ג, 83–121.
- אייזנשטרט שמואל נח (תשמ"ט). החברה הישראלית בתמורותיה, ירושלים.
- אייזנשטרט שמואל נח (תשס"ג). הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית, קריית שדה־בוקר.
- אלמוג עוז (תשנ"ו). 'דת חילונית בישראל', מגמות, לז, 315–339.
- אלמוג עוז (1997). הצבר – דיוקן, תל־אביב.
- אלמוג שמואל (1992). 'פרודוקטיביזציה, פרולטרניזציה ועבודה עברית', בתוך: שמואל אלמוג, לאומיות, ציונות, אנטישמיות, ירושלים, 139–168.
- אלמוג שמואל (1993). 'החלוציות כתרבות חלופית', ציון, 58, 246–329.
- אלתרמן נתן (תשי"ד). הטור השביעי: שירי העת והעיתון, ב, תל־אביב.
- בן־אהרן יצחק (1968). 'עוז לתמורה בטרם פורענות', בפתח תמורה, תל־אביב, 11–61.
- בן־אליעזר אורי (1996). 'טשטושה של ההבחנה בין מדינה ובין חברה בישראל: הגניאולוגיה של "החלוץ"', מגמות, לז, 207–228.
- בן־גוריון דוד (תשי"א). חזון ודרך, א, תל־אביב.
- בן־גוריון דוד (תשי"ג). חזון ודרך, ג, תל־אביב.
- בן־גוריון דוד (תשי"ז). חזון ודרך, ד, תל־אביב.
- בן־גוריון דוד (תשי"ז). חזון ודרך, ה, תל־אביב.
- בראלי אבי (1999). 'הממלכתיות ותנועת־העבודה בראשית שנות החמישים: הנחות מבניות', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים, 23–44.
- בראלי אבי (2006). 'מבט מאוחר על החלוציות הציונית', מפנה, 52, 14–17.

- בראלי אבי (2007). מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953, ירושלים.
- ברניקר מנחם (2007). 'חלוציות', בתוך: ירמיהו יובל, יאיר צבן ורוד שחם (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, ירושלים, 39-40.
- גבאי יורם (2009). כלכלה פוליטית: בין מראית עין כלכלית למציאות כלכלית, תל-אביב.
- גבירץ יעל (2003). ילד לא רצוי: יצחק בן-אהרן – ביוגרפיה אינטימית, תל-אביב.
- גוטוויין דניאל (1995). 'אוטופיה והגשמה: אנטישמיות ושינוי עצמי כ"כוח מניע" בהגות הציונית המוקדמת של הרצל', הצינונות, יט, 7-29.
- גורני יוסף (1968). 'רעיון החלוציות באידאולוגיה של פועלי-ציון בתקופת העליה השנייה', אסופות: קבצים לתולדות תנועת-העבודה בישראל, 12, 35-50.
- גורני יוסף (1973). אחדות העבודה 1919-1930: היסודות הרעיוניים והשיטה המדינית, תל-אביב.
- גורני יוסף (2005). 'על חלוציות אינדיבידואלית מול חלוציות מאורגנת' (מראיין בועז גאון), בתוך: הגידו כן לזקן: דיאלוג עם החלוציות, קריית שדה-בוקר, 156-159.
- גידנס אנתוני (2000). הדרך השלישית: תחייתה של הסוציאל-דמוקרטיה, תל-אביב.
- גינור פני (1983). פערים חברתיים וכלכליים בישראל, תל-אביב.
- גל ג'וני (תשס"ה). ביטחון סוציאלי בישראל, ירושלים.
- הורוביץ דן (1961). 'בין "חברה חלוצית" ל"ככל הגויים"', מולד, 18, 413-431.
- הורוביץ דן וליסק משה (1990). מצוקות באוטופיה, תל-אביב.
- הכהן דבורה (1998). 'ה"הקרוב על העם היהודי": התנכרותם של בני מושבים וקיבוצים בקליטת עולים בשנים הראשונות למדינה', עיונים בתקומת ישראל, 8, 266-297.
- ובר מקס (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תל-אביב.
- זיוון זאב (2002). 'הנגב בחזונו של בן גוריון', אריאל, 152-153, 11-18.
- זכאי אביהו (1972). 'מעמדה של תיזת ובר והביקורת עליה', בשער, טו (יולי-אוגוסט), 274-258.
- חבס ברכה (1964). תנועה ללא שם, תל-אביב.
- יזהר אורי (2005). בין חזון לשלטון: מפלגת אחדות העבודה-פועלי ציון בתקופת היישוב והמדינה, רמת אפעל.
- ינאי נתן (1994). 'מושג האזרחות בתפיסתו של דוד בן-גוריון', עיונים בתקומת ישראל, 4, 494-504.
- יערי אריה (1996). 'בלא אלטרנטיבה: בחינת ההנחות של זאב שטרנהל', עיונים בתקומת ישראל, 6, 568-591.
- כפכפי איל (1992). אמת או אמונה: טבנקין מחנך חלוצים, ירושלים.
- כ"ץ יעקב, (1958). מסורת ומשבר, ירושלים.
- כצנלסון ברל (1990). העליה השנייה: הרצאות ברל כצנלסון בפני הבחרות הסוציאליסטית (1928), תל-אביב.
- לבנשטיין (אבנארי) יצחק יוליוס (1972). התייחסות מלכות-החירות: מארקס נגד המארקסיזם, תל-אביב.

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית

- ליסק משה (2009). 'האסטרטגיה של בניוי מעמד: תנועת-העבודה בתקופת היישוב', בתוך: אליעזר בן-רפאל ואחרים (עורכים), היהודים בהווה: כינוס ופיזור, ירושלים, 99-118. מינץ מתתיהו (תשמ"ו). חבר ויריב: יצחק טבנקין במפלגת פועלי-ציון, 1905-1912, יד טבנקין.
- מרגלית אלקנה (תשל"א). 'השומר הצעיר' – מעדת נעורים למארכסיזם מהפכני, תל-אביב.
- מריומה-מרומ שושנה (2010). 'מאפייני מדיניות הרווחה בישראל בשנות החמישים והשישים והתהוות שכבות המצוקה המזרחיות', תיאוריה וביקורת, 36, 113-136.
- נוימן בעז (2009). תשוקת החלוצים, תל-אביב.
- נר הנרי (1992א). 'מיהו חלוץ: גלגולים סמנטיים של המינוח החלוצי בתנועת-העבודה הארצישראלית, 1917-1939', טורא, ב, 228-248.
- נר הנרי (1992ב). 'חלוצים וחלוציות במדינת ישראל: הבטים סמנטיים והיסטוריים, 1948-1956', עיונים בתקומת ישראל, 2, 116-140.
- נתן דודי (2007). 'המדיניות הכלכלית-חברתית של ממשל רבין, 1974-1977', עבודת-גמר, אוניברסיטת חיפה.
- סילבר אילנה פ' (1995). 'רוח' הקפיטליזם: מקס ובר ומגמות עכשוויות בסוציולוגיה היסטורית השוואתית', בתוך: מנחם בן-ששון (עורך), דת וכלכלה, ירושלים, 89-100.
- פלד יואב ושפיר גרשון (2005). מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל-אביב.
- פרנקל יונתן (1989). נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, תל-אביב.
- צמרת צבי (1993). 'חלוציות מגויסת: עלייתו ונפילתו של השירות החלוצי לישראל', קתדרה, 67, 136-164.
- קבלו פולה (2005). 'חלוציות ומחויבות אזרחית על פי דוד בן-גוריון, 1948-1955', בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי, ב, קריית שדה-בוקר, 773-802.
- קידר ניר (2009). ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, קריית שדה-בוקר וירושלים.
- קלנר יעקב (1953). 'המון ומנהיגות', בטרם, א, 23-26; ב, 36-38.
- קרמפף אריה (2009). 'כינונו של מושג העצמאות הכלכלית בשיח הישראלי, 1948-1966', עיונים בתקומת ישראל, 19, 1-34.
- רובינסון ג'ואן (1965). פילוסופיית הכלכלה, תל-אביב.
- שביט דן (1984). שיחות עם בן אהרון, תל-אביב.
- שטרנהל זאב (1995). בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית, 1904-1940, תל-אביב.
- שפירא אניטה (1989). ההליכה על קו האופק, תל-אביב.
- שפירא אניטה (1996). 'קובלנתו של שטרנהל', עיונים בתקומת ישראל, 6, 553-567.
- שפירא אניטה (1997). יהודים חדשים יהודים ישנים, תל-אביב.

שפירא אניטה (2008). ברנר, תל-אביב.
שפירא יונתן (1984). עילית ללא ממשיכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית, תל-אביב.

- Bellah Robert N. (1967). 'Civil Religion in America', *Daedalus*, 96, 1-21.
- Draper Hal (1966). 'The Two Souls of Socialism', *New Politics*, 5, 57-84.
- Liebman Charles S. & Don Yehiya Eliezer (1983). *Civil Religion In Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, CA.
- Mathisen James A. (1989). 'Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?', *Sociological Analysis*, 50, 129-146.
- Swedberg Richard (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, Stanford, 93, 109.
- Weber Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York.
- Weber Max (1964). 'The protestant Sects and the Spirit of Capitalism', *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, 302-322.