



המכון הישראלי לדמוקרטיה

האם תיתכן פשרה בענייני אמונה וערכים?

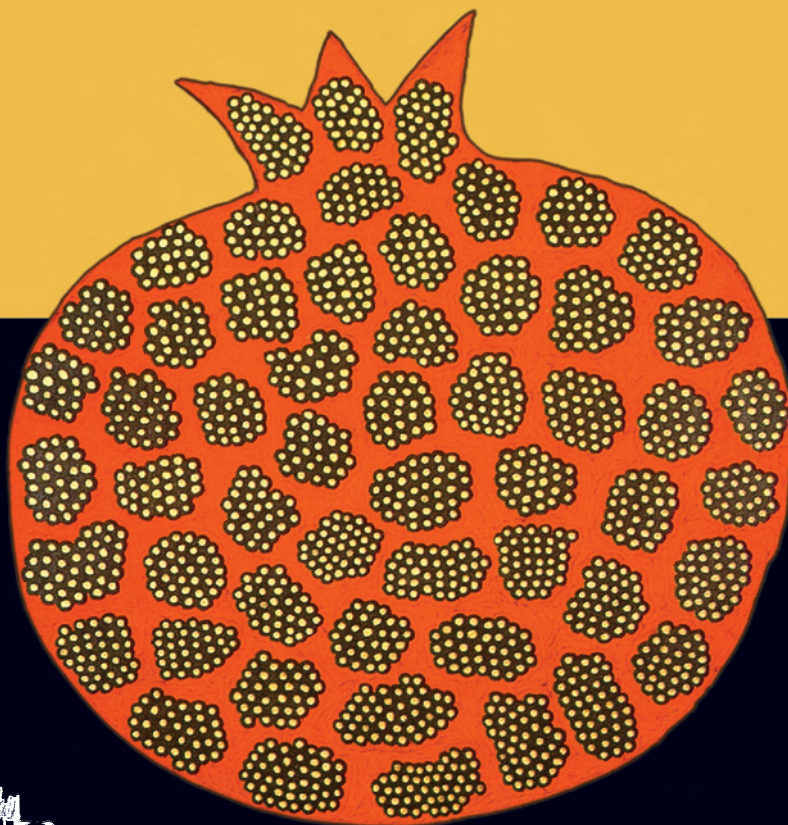
אביעזר רביצקי

מתוך:

שבת אחים

יחסי חילונים-דתיים: עמדות, הצעות, אמנות

עורך: אורי דרומי



המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא גוף עצמאי, המסייע לכנסת ולוועדותיה, למשרדים ולמוסדות ממשלתיים, לגופי השלטון המקומי ולמפלגות באמצעות הגשת מחקרים והצעות לביצוע שינויים ורפורמות בדפוסי פעילותם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה מממש את שליחותו על ידי הצגת מידע משווה בנושאי החקיקה ובדרכי התפקוד של משטרים דמוקרטיים. הוא שואף להעשיר את השיח הציבורי ולעודד דרכי חשיבה חדשות על ידי ייזום דיונים בנושאים שעל סדר היום הפוליטי, החברתי והכלכלי, בהשתתפות מחוקקים, בעלי תפקידי ביצוע ואנשי אקדמיה ובאמצעות פרסום מחקריו.

האם תיתכן פשרה בענייני אמונה וערכים?

אביעזר רביצקי

בשנת תשס"ג התקיים במכון הישראלי לדמוקרטיה בירושלים יום עיון על הצעתם של פרופסור רות גביון ושל הרב יעקב מדין לכריתת 'אמונה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל'.¹ אני סובר שהצעה זו היא הרצינית, המקיפה והבשלה מכל ההצעות שהוגשו בעניין היחסים שבין דת למדינה מאז קום המדינה ועד היום. היא עשויה להתקבל על דעת רוב הישראלים ולטבוע חותם ממשי על השיח הציבורי, על ההסכמות התרבותיות ועל ההסדרים המעשיים שיתקבלו בעתיד. אולם ביום עיון זה לא התבקשתי לברר תכנים ומסקנות. התבקשתי לדון בהנחות היסוד העומדות בבסיס מאמץ משותף מעין זה, דהיינו נכונותם של אנשים בעלי עקרונות לחתור לפשרה בסוגיות של אמונה ושל ערכים.²

אמונות, ערכים והסדרים

האם תיתכן פשרה בענייני אמונה? אם השאלה מכוונת כלפי האמונה גופה, כלפי התוכן ההכרתי עצמו, אני מטיל ספק באפשרות של פשרה; שכן יש לשאול: האם אדם בוחר לו את אמונתו לפי רצונו? האומנם הוא מסוגל לשנות אותה לפי הכרעתו החופשית? ואם נאמר שהוא מסוגל לכך, כלום סביר ורצוי שיעשה זאת בעקבות משא ומתן ציבורי והסכמה חברתית?

לפי מסורות פילוסופיות חשובות (שלבי נוטה אליהן), אמונה אינה ניתנת לבחירה ואינה נחרצת בהתאם להכרעה אישית רצונית. גם אם ארצה בכל מאודי להאמין שירושלים עטופה בקיץ בשלג לבן, שבסעודיה הוקם שלטון דמוקרטי, או שראש ממשלת ישראל לא נרצח מעולם, לא אוכל למלא את רצוני ולהאמין אמונות אלה; במקביל לכך, למרות כל ההבדלים בין התחומים, גם לא אוכל לבחור אם

1 רות גביון ויעקב מדין, מסד לאמונה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל (מהדורה זמנית), ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, תשס"ג. ראו גם יואב ארציאלי, אמונת גביון-מדין – עיקרים ועקרונות: מסד לאמונה חדשה בין יהודים בענייני דת ומדינה בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, תשס"ג.

2 תודתי נתונה לחבריי מנחם ברינקר ודוד הד על שיחם ועצתם.

להאמין בנוכחות האל או לכפור בה (כלומר להאמין שאיננה קיימת). תוכן האמונה כפוי על ההכרה ואיננו נתון לשליטתו של המאמין: כשם שאדם איננו מסוגל לא לדעת את מה שהוא יודע, כן אין הוא מסוגל לא להאמין במה שהוא מאמין.³ אמת, הטעמים והנימוקים המצדיקים את האמונה אינם זהים לטעמים ולנימוקים המבססים את הידיעה: הם עשויים להיות נפשיים, רגשיים, ספקולטיביים, ללא ביסוס אובייקטיבי וללא ראיות חותכות. אך אין להסיק מכך שהאמונה נקבעת לפי מאוויי של הסובייקט וכפופה לתהפוכות לבו. אמנם יש בכוחו לחקור ולדרוש, לבקש עולמות אחרים ולחתור לדיאלוגים פוריים אשר ישפיעו (אולי) על הכרתו ועל אמונתו, אשר יחוללו בקרבו (אולי) תמורה רוחנית, אך אין בכוחו לקבוע את תוכנה של אמונתו או את טיבה של התנועה האישית הצפויה.

מכל מקום, כך יאמרו רבים, אין מנוס ממסקנה זו לפחות לגבי נקודת המבט של המאמין עצמו. הרי הוא גופו, לפי תודעתו שלו, צפוי להרגיש ולחשוב שאמונתו מכוונת באמצעות מציאות חיצונית, אובייקטיבית, והיא איננה נשלטת רק בהכרעה נפשית סובייקטיבית. הרי אדם דבק באמונתו מכיוון שהוא תופס אותה כאמתית ומחייבת, לא רק כרצויה ונבחרת; ולכן לפי הכרתו העצמית, האותנטית, גם אילו ביקש בכל מאודו להאמין אמונה אחרת, היה הדבר נבצר ממנו. "שהמאמין אמונה מה [=כלשהי], אי אפשר מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא [...] הנה החיוב וההכרח מבואר נגלה ומורגש אצלו, שהוא נמנע בחוקו להאמין סותר האמונה ההיא".⁴ אם כן, כיצד יוכל אדם להתפשר על אמונתו ולסגל אותה להשקפות מתחרות?

3 אני נזקק כאן להבחנה המסורתית המקובלת בין אמונה לבין ידיעה: אמונה מבטאת שכנוע פנימי שמצב עניינים הוא כזה או כזה, שטענה או תאוריה היא אמתית, בין שהשכנוע מבוסס על הוכחה ובין שאיננו מבוסס עליה; ואילו ידיעה מבוססת בהכרח על אימות אובייקטיבי. האמונה היא אפוא אובייקטיבית או סובייקטיבית: היא כוללת את הידיעה, אך לא ההפך. למקורות רלוונטיים במחשבה היוונית העתיקה והמחשבה היהודית בימי הביניים, ראו שלום רוזנברג, "מושג האמונה בהגותו של של הרמב"ם וממשיכיו", **ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן** כב-כג, תשמ"ח, עמ' 351-376. הדיון הפילוסופי בזמננו בסוגיה זו הושפע רבות מעבודותיהם של מחברים כגון A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth 1956; H.A. Prichard, *Knowledge and Perception*, Oxford 1950; S. Stick, *From Folk Psychology to Cognitive Science – The Case against Belief*, Cambridge Mass: 1983.

4 רבי חסדאי קרשקש (ספרד, 1410), **אור השם**, ב, ה, ה (מהדורת פישר, ירושלים: תש"ן, עמ' רכ). טיעון זה נסמך על התודעה הסובייקטיבית של המאמין. אולם קרשקש הדגיש בעיקר את ההיבטים האובייקטיביים (לדעתו) של התופעה וטען כי האמונה אכן כופה עצמה בפועל על ההכרה.

אמנם יש פילוסופים חשובים שיחלקו על כך; אמנם קיימות מסורות תאולוגיות שנקטו עמדה וולונטריסטית בשאלה זו והעניקו לרצון מקום מכריע לא רק בתחום הפעולה אלא גם בתחום האמונה. אולם גם מחלוקת זו אינה רלוונטית במישורין לענייננו, שהרי גם פילוסופים אלה אמרו את דברם על תנועתה הפנימית של רוח האדם, לא על תמורה אמונתית אד-הוק שתתחולל בעקבות צורך חברתי והסכמה פוליטית. קצתם דיברו על חסד עליון אשר מכון את הרצון האנושי אל האמונה הנכונה (תומס אקווינס); קצתם המליצו בפני האדם הספקן להמר על ההיפותזה הדתית ולנהל את חייו המעשיים בהתאם למה שמתחייב ממנה (פסקל); וקצתם טענו כי עצם הכמיהה הנפשית אל האמונה וההתנהגות היומיומית לפיה הן שילידו בהדרגה גם את האמונה עצמה (ויליאם ג'יימס). אולם כאמור, כולם אמרו את דברם על כוחו של הרצון לחולל אמונה, לא על כוחו של הרצון לחולל אמנה והסדר ציבורי.⁵

כמובן, אפשר להגיע לפשרות מילוליות בשדה האמונות והדעות. אפשר להגיע לניסוחים מוסכמים ולהצהרות סתגלניות. אולם אינני רואה בכך תופעה תרבותית רצויה. דרכם של ניסוחים מעין אלה שהם מיוסדים על מכנה משותף ירוד; הם מקהים כל עוקץ, הם מסלקים מן הדרך כל מוטיב של העזה ותסיסה, והם מותירים בעינם רק יסודות של שגרה קונוונציונלית עמוסה לעיפה. הם מניבים אפוא פרי דהוי, סינתטי, שיש בו פחות טעם וריח מכפי שהיה בכל אחד ואחד מן הרכיבים (המנוגדים) המקוריים. הרוח איננה פורחת כאשר היא מתכנסת אל מקום אחד בכנפיים קצוצות.

הוזה אומר: פשרה תוכנית בתחום האמונה אינה אפשרית, ופשרה מילולית אינה רצויה. אולם לא כן הדבר בתחומם של הערכים. כאן הפשרה אפשרית, וכאשר מדובר על גילומם של ערכים אלה בשדה החברתי (להבדיל מעולמו של היחיד), היא גם רצויה ומבורכת.

שכן בניגוד לאמונה, אשר תובעת לעצמה בלעדיות ומכחישה מאליה אמונות מתחרות (האמונה שיש מלאכים מוציאה את האמונה שאין מלאכים), הערך לעולם אינו עומד לבדו, והוא נדון מעצם טיבו להתקיים בצדם של ערכים אחרים (ערך האמת אינו מוציא את ערך השלום). קונפליקט בין ערכים ניתן בדרך כלל לאיזון

5 למקורות רלוונטיים לשאלת הרצון והאמונה במחשבה היהודית והסכולסטית בימי הביניים, ראו אביעזר רביצקי, *דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית*, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים: תשמ"ט, עמ' 48-53. הדיון הפילוסופי בזמננו עוסק הרבה בעבודותיהם של William James, *The Will to Believe*, New York 1987; J.H. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca New York: 1957

הדדי ולדירוג הייררכי. אנו מנהלים לגביו משא ומתן מתמיד עם עצמנו ועם זולתנו, ובתהליך מעין זה שמור מקום נכבד להעדפה, לפשרה או לבחירה חלקית. גם במקרה של התנגשות חזיתית בין ערכים שונים, כאשר אנו נדרשים לדחות ערך אחד מפני משנהו (כגון חילול שבת מפני פיקוח נפש בהלכה היהודית), הערך הנדחה אינו מאבד בכך את תוקפו, והוא מוסיף לתבוע את תביעתו בכל מצב עניינים אחר. לא כל ערך הוא ערך עליון.⁶ משום כך, משום שהערכים מרובים ומדורגים, ומשום שהם נשקלים זה בצד זה וזה מול זה, אפשר בהחלט שהמפגש עם האחר והעימות עם הדרישה שהוא מציג כלפיי, ישפיעו ישירות על הכרעותי הערכיות. לדוגמה, אם אני מייחס משמעות ערכית לקיום יחד עם בני מקומי ועם בני עמי, הרי המפגש עם אמונתם ועם תביעתם יקבל מעמד מרכזי בשיקול הדעת שלי; הם יניעו אותי לחתור לקראת הסכמה הדדית עמם ולהסתגל (חלקית) למאוייהם.

לשון אחר: הערכים נועדו להתממש במציאות הקונקרטית, ולפיכך הם כפופים לא רק לאילוצים חיצוניים, נסיבתיים, אלא גם למגבלות מהותיות המוטלות עליהם מעצם קיומם של עקרונות אחרים ומעצם נוכחותן של השקפות אחרות; כל שכן כאשר ערכים אלה מתורגמים לשפתה של הקהילה, כאשר הם מתגלמים בהסדרים קיבוציים, בפרוגרמות חברתיות ובדרכי הניהול של רשות הרבים. רק משום כך, רק בגין המגע בין ערכים שונים וההתנגשות ביניהם בשדה המעשה, נדרשת הפסיקה המשפטית למצוא שוב ושוב איזון בין המשקל של "צנעת הפרט" לבין המשקל של "זכות הציבור לדעת"; רק משום כך נדרשת החשיבה האתית למצוא שוב ושוב איזון בין הערך "חירות" לבין הערך "שוויון" (מתח עמוק זה נעלם מעיניהם ההרמוניסטיות של מחוללי תנועת הנאורות במאה ה-18). בכל אחד ואחד מן המקרים הללו יש צורך לסלול נתיב ביניים שבו הדין אינו נוקב את ההר אלא פותח בו דרך חדשה. אשר על כן, כאשר הערכים נדונים בהקשר חברתי, הפשרה אפשרית מבחינה מושגית, היא מתבקשת מבחינה עקרונית, ולמעשה היא מתפקדת בתור תנאי הכרחי לשם עצם קיומה של חברה לא טוטליטרית.⁷

6 ערך הוא כל מה שאני מייחס לו משקל פנימי וסגולי מצד עצמו, לא רק מצד שימוש; הוא כל מה שאני נתבע לוותר למענו על כל הצרכים ועל כל המכשירים, גם אם לא על כל הערכים האחרים. הרחבתי בכך בהקשר ביקורתי, במאמרי "ערכים ורשמים: על ישעיהו ליבוביץ", אבי שגיא (עורך), *ישעיהו ליבוביץ – עולמו והגותו*, כתר, ירושלים: 1995, עמ' 19-22.

7 אמנם אינני מציג לאמץ ניסוחים מופרזים בנושא, כגון אמרתו המפורסמת של אדמונד ברק "כל שלטון, כל מידה טובה וכל פעולה נבונה מבוססות על פשרה וסחר-חילופין". ראו Edmund Burke, "On Conciliation with the Colonies", *Speeches and Letters on American Affairs*, London: 1908, pp. 130-131

האמת ניתנת להיאמר: כדי להשיג הסכמה כזו בשדה הערכים, המחיר הנדרש מכל אחד ואחד מבעלי המחלוקת איננו תמיד מחיר סימטרי. לא בכל מקרה הכול צפויים לוותר ויתורים שווים. הנה לדוגמה, יהודי דתי-אורתודוקסי יתקשה הרבה יותר מיהודי חילוני-ליברלי להיות שווה נפש כלפי אורחות החיים של זולתו, קל וחומר לסלק את ידיו מרשות הרבים. אם האחד דוגל בתפיסה פרטנית של "חיה ותן לחיות", ואם האחר דוגל בתפיסה קהילתנית של "כל ישראל ערביין זה בזה", קשה להטיל ספק מי מהם נתבע לצעוד צעד מרחיק לכת יותר לצורך ההסכמה על "חופש הדת" ו"חופש מדת", ומעשהו של מי מהם זקוק לצידוק עקרוני עמוק יותר. הרי הראשון עשוי לממש את ערכיו דווקא בכך שלא יתערב בחיי זולתו, דווקא בכך שיניח לו לנפשו; ואילו מנקודת ראותו של השני – זה הקושר את גורלו ואת זהותו ב"כנסת ישראל" ההיסטורית והמטאפיזית – דווקא הניטרליות כלפי הזולת היא היא הוויתור, דווקא ההתעלמות ממעשיו היא היא הנסיגה.

אולם אין מנוס מכך. אי-סימטריה כזו היא יסוד מובנה בכל הסדר חברתי סביר. היא עלולה להתגלות בכל מקום שבו אינדיווידואליסט וקולקטיוויסט באים במגע הדדי, בכל מקום שבו מאמין נפגש עם ספקן, פלורליסט עם פונדמנטליסט, אידאולוג עם מבקש דרך, ושניהם מבקשים לשמר את הסולידריות או חותרים לפחות לדו-קיום תקין; שכן זוהי החוקיות הסגולית של הפשרה החברתית: ככל שהאמונה לווהטת יותר, ככל שהערכים מוצקים יותר, כך המחיר הנדרש גבוה יותר. כמובן, אמונה לווהטת כזו ומחיר גבוה כזה אינם תמיד נחלתו של צד אחד. אם נשוב לרגע אל שאלת האמנה בין יהודים חילוניים ודתיים במדינת ישראל, הרי כאשר ליברל מובהק תופס את חירויות הפרט בתור ערך עליון (להבדיל מאורתודוקס או סוציאליסט המייחס להן ערך מותנה), מטבע הדברים, כל פגיעה חלקית בחירויות אלה תובעת ממנו מחיר כבד יותר ומטילה על כתפיו את מלוא המשא של הפשרה. כף המאזניים עשויה אפוא להתנווד לכאן ולכאן, הכול לפי ההקשר, והכול לפי העניין; מה גם שבשני הקטבים כאחד, משני עברי המתרחס התרבותי, גובה המחיר ועומק הוויתור אינם נמדדים רק לפי טיעונים ועובדות אלא לפי חוויות ונקודות מבט.

טעם חיובי וטעם שלילי

מדוע אפוא אמורים המאמין והכופר, האורתודוקס והליברל, להסכים לפשרה חברתית? מדוע עליהם לוותר בודעין על מימוש מלא של ערכיהם ולצאת מן המאבק

הציבורי כשחצי תאוותם בידיהם? אפשר להמשיל זאת ל"פרדוקס של הסובלנות" כפי שהוא מכונה לאחרונה בעגה הפילוסופית: מדוע טוב לסבול את הרע? מדוע ראוי להניח לשקר לפרוץ בראש חוצות? האומנם עליי להשלים עם קיומו של מה שראוי היה שלא יתקיים?⁸ בדומה לכך, יקשה המקשה, מדוע עליי לוותר על המאבק הטהרני למען הטוב (בעיניי) ולהעדיף פשרה חברתית שבה הטוב והרע, האמת והשקר, משמשים בערבוביה ודרים בכפיפה אחת? האם משא ומתן על עקרונות ועל מימושם איננו למעשה משא ומתן על היושרה (אינטגריטי) האישית ועל האותנטיות המוסרית של כל אחד ואחד מן הצדדים?

אנו עוסקים כאן אפוא בשאלה רחבה יותר מן השאלה שנדונה הרבה בספרות המודרנית הליברלית. המחשבה הליברלית נדרשה להסביר ולהצדיק על שום מה יוותרו בני אדם (חלקית) על חירותם, ואילו אנו אמורים להסביר ולהצדיק על שום מה יוותרו בני אדם (חלקית) על חלומם, יהא אשר יהא, מדוע לא יחתרו ללא לאות לקראת מימוש מלא של יעדיהם החברתיים המגוונים.¹⁰ כמו כן, איננו עוסקים כאן בשאלה הקלאסית שהטרידה את המחשבה הפוליטית מימים ימימה, דהיינו מה מקורה של החובה המדינית, מהו מקור התוקף של הציווי לציית לחוק. אדרבה, אנו מבקשים להבין מדוע זה יוותר אדם, במסגרת אמנה, על מה שהחוק איננו תובע ממנו לוותר עליו, והריבון איננו מחייב אותו לסגת ממנו.

תשובה ראשונית לשאלה זו כבר נרמזה למעלה. אדם עשוי להתפשר על מימושו של ערך הקרוב ללב, אם הוא מקנה משמעות ערכית סגולית לעצם הקיום יחד: לשיתוף אזרחי בין בני המדינה, לאחוה חברתית בין בני העם או אף לסולידריות אנושית בין בני האדם. הוא ישלים אפוא עם קיומן של השקפות ותקוות אחרות ואולי גם יסתגל אליהן, ובלבד שיוכל לשמר את המרקם הקהילתי ולהעמיק את ההזדהות החברתית המאיימת להתערער.

Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, London 1989, pp. 18-19; D.D. Raphael, "The Intolerable", in: Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge 1988, p. 139; John Horton, "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration", *Synthesis Philosophica* 9 (1994); Bernard Williams, "Toleration: An Impossible Virtue", in: D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, New Jersey: 1996, pp. 18-19; אביעזר רביצקי, *חירות על הלוחות*, תל-אביב: תשנ"ט, עמ' 119-120; אבי שגיא, *אתגר השיבה אל המסורת*, ירושלים ורמת גן: תשס"ג, עמ' 303.

A. Kuflik, "Morality and Compromise", in: J.R. Pennock and J.W. Chapman (eds.), *Compromise in Ethics, Law and Politics* (Nomos xxi), New York 1979, pp. 38-39.

קופליק אינו מזדהה עם טיעון זה.

10 אולם כמה מן הטיעונים הליברליים רלוונטיים גם לענייננו.

ראוי להדגיש: מבחינתו של המאמין, אין זו הסכמה טריוויאלית כלל ועיקר. היא דורשת ממנו לנקוט עמדה מורכבת, דואלית, לאמץ שתי נקודות ראות ולפעול בשתי רמות נבדלות בעת ובעונה אחת. מצד אחד, עליו לקיים את "התזה", דהיינו לשמור אמונים לעולמו שלו, הפרטי או הקבוצתי, לייצג דווקא אותו ולהאדיר את כוחו. מצד שני, עליו לחתור לקראת "הסינתזה", דהיינו להתבונן במציאות במבט על, ממעוף הציפור, לראות לרגע גם את עמדתו שלו כאחת העמדות החלקיות, הפרטיקולריות, ולחתור לקראת פתרון מכליל שלא ידיר אחרים ולא ידיח אחרים, כל שכן שלא ידחוף אותם לעמדה של משטמה. לשון אחר, הוא אמור גם לסרטט וקטור מוגדר וגם ליטול חלק פעיל בסרטוטו של השקול. התפקיד הראשון דורש דבקות, ואילו השני מצריך דמיון. זוהי אפוא משימה תובענית למדי, שרבים וטובים נכשלו בה. אולם כאמור, יש לה טעם פנימי וצידוק עקרוני.

כל זאת על אחת כמה וכמה כאשר האמנה אינה נתפסת רק כ"מותרות" אלא כעניין של "פיקוח נפש", כלומר במקרים שהמחלוקת מאיימת לקעקע את יסודותיה של הקהילה ואת עצם קיומה. הרי כל אידאולוג בר דעת יאות להתפשר על טיב החיים כדי להבטיח את עצם החיים (הקיבוציים), להתפשר על ערך אחד כדי לקיים את המסד של כל הערכים. "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה",¹¹ כך נימק המדרש הקדמון את ההיתר והחובה להציל את חייו של חולה גם במחיר הפקעתו (הזמנית) של ערך דתי ראשון במעלה.

אמחיש זאת באמצעות מעשה שהיה. בימי ממשלת יצחק רבין והסכמי אוסלו, ימים שבהם עמדה על הפרק (לכאורה) שאלת הפינוי של יישובים יהודיים, כינס המכון הישראלי לדמוקרטיה אנשים ונשים ממחנות שונים כדי לטכס עצה בדבר השבר החברתי הצפוי. הרב יצחק לוי, שר החינוך לשעבר, גילה באותה פגישה את לבו ותיאר את לבטיו ואת הכרעתו. וכך אמר (לפי זיכרוני): מסירת שטחים מארץ-ישראל ההיסטורית לא תהיה לגיטימית בעיניי גם אם תתקבל ברוב מקרי של חברי הכנסת; כל שכן שהיא תסתור את ערכי, אם רוב זה יושג רק עקב תמיכתם של ח"כים לא יהודים שלכתחילה אינם מכירים בארץ זו כ"ארץ-ישראל". עם זאת, התחייב לוי, אקבל עליי את הדין ואכיר בתוקפה של החלטה זו. לוי נאלץ להסכין עם החלטה הפופולרית קשה ומסוכנת (לדעתו) מאין כמוה. אולם הוא היטיב לדעת שאילו נקט עמדה אחרת, היה עלול לשלם בעקבותיה מחיר גבוה בהרבה, מחיר של אלימות, אנרכיה והתפרקות. אילו כפר בסמכותה של הכנסת להכריע בשאלות לאומיות, היה

11 מכילתא דרבי ישמעאל, כי תשא, פרשה א; בבלי, יומא, פה ע"ב.

מצדיק ומעודד בכך התנהגות מקבילה של יריביו הפוליטיים (במקרה של החלטה מדינית אחרת), היה נותן יד לערעור המסגרת המדינית-חברתית והיה מעמיד סימן שאלה על עצם קיומה של הריבונות היהודית, הלא היא "אתחלתא דגאולה" לפי השקפתו. הוא נאלץ אפוא לקבל עליו את דינה של ההכרעה הדמוקרטית, אף כי בה בשעה הכחיש כמה מן הערכים הדמוקרטיים;¹² ולפי הבנתי, הוא עשה זאת בראש ובראשונה מטעמים של "פיקוח נפש" של האומה. אכן, ישנם מצבים קריטיים שבהם הסכמה חברתית מינימלית איננה רק יעד מבוקש אלא גם מסד הכרחי.

אמנם אינה דומה הכרעה פוליטית לאמנה חברתית-תרבותית. כדי להגיע לאמנה אין די בקבלה של כללי המשחק ושל דרכי ההכרעה. יש צורך במידה של אמון הדדי, של אמפתיה בין אישית (או בין קבוצתית), ויש להסכים לא רק על הכללים אלא גם על תוכן ההסדרים, אם לא על יעדים בסיסיים משותפים. אולם כאמור, גם אז הדחף הישיר להגיע לפשרה והשלמה אינו נובע רק מן התקווה לשיתוף ואחוה; בה במידה הוא גם עשוי לבטא חרדה גלויה מפני קרע שאין ממנו חזרה, מפני שבר שיחתור תחת עצם קיומו של הגוף הקולקטיבי.¹³ לעתים הדרך המוליכה מן הניכור והאיבה אל האש והחרב היא דרך סלולה להפליא, על אחת כמה וכמה כאשר מאבק פוליטי קשה (בזירה אחת) ומחלוקת תרבותית נוקבת (בשדה אחר) חוברים יחדיו, מתכנסים אל אותו מקום ומחריפים את העימות עד תום, עד חורמה: "כי יש מי שהרג אותו באקדה, והרבה שהרגוהו בפיהם, ורבים עוד יותר שהרגוהו בלבם", לשון הרב צבי טאו על רצח יצחק רבין.¹⁴

דוגמאות אלה יצאו ללמד על הכלל. מצד אחד, יש שהנכונות לפשרה על מימושם של ערכים מוגדרים נועדה להגשים ערכים חיוביים אחרים, כמו סולידריות, הדדיות, אוטונומיה, כבוד האדם, פריחה תרבותית או רציפות היסטורית; כל איש

12 לא מקרה הוא שרות גביון, האם המייסדת של האמנה הנוכחית, נמנית עם המצדדים המובהקים בתפיסה מינימליסטית של הדמוקרטיה בכלל – "דמוקרטיה צרה של כללי משחק" – ובמדינת ישראל לא כל שכן. ראו למשל בספרה **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים**, תל-אביב: 1999, עמ' 30-31.

13 לשם המחשה: "עיקר העיקרים, הגורם החשוב מכולם" המחייב אמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות ובין חופשיים בישראל, כך כתב למשל הרב יעקב מדן בהקדמה לאמנה הנ"ל, נובע מן החשש הכבד פן "השסע בתוך החברה הישראלית, מחמת החיכוך והמריבה המתמדת סביב הנושאים הדתיים, הולך ומתקרב לנקודת פילוג, שאולי אין ממנה דרך חזרה", עד כדי סיכון ממשי של "עצם הווייתנו כאן ויכולתנו להגשים את חלום הדורות של עצמאות יהודית" (יעקב מדן, "הקדמה אישית", בתוך: גביון ומדן, **מסד לאמנה חברתית חדשה**, עמ' 26-27).

14 צבי טאו, "בעקבות רצח ראש הממשלה יצחק רבין ז"ל", שיחה פנימית ביישוב קשת לאחר הרצח (הטקסט בידי).

ואישה לפי אמונתם. במובן זה, "פשרה היא תהליך שבו כל אחד מהצדדים מוותר על דבר יקר כדי לזכות בדבר יקר לאין שיעור".¹⁵ מצד שני, יש שהנכונות לפשרה נועדה למנוע רעה גדולה יותר, כמו אנרכיה, אלימות, התפרקות, רדיפה ושפיכות דמים; כל איש ואישה לפי חרדתם. כפי שהליברליזם של מונטסקיה וממשיכיו מכונה לעתים "ליברליזם של פחד",¹⁶ כך אפשר לזהות גם הסדרים חברתיים מסוימים המתבססים על "הסכמה מחמת פחד". אך כפי שכבר נוכחנו לדעת, שני טעמים אלה לפשרה, החיובי והשלילי, מתגלים תכופות כתמונת ראי זה של זה.

עולמות אחרים

אולם החתירה לקראת הסכמה ופשרה חברתית עשויה לנבוע גם ממקור אחר, מן ההסתכלות בזולת עצמו. היא עשויה לשקף הכרה עמוקה יותר בעולמו של האחר או הסתכלות רחבה יותר בהיקף הכולל של ערכיו.

פילוסופים בני זמננו, בבואם לטעון בשבחה של מידת הסובלנות (בבואם להתיר את "הפרדוקס של הסובלנות" שהוזכר למעלה), נוטים לעשות כן באמצעות הסטה של נקודת המבט מן הדעה "הנסבלת" אל בעל הדעה, אל הסובייקט "הנסבל", מן הפעולה שאנו נדרשים לשאתה אל האדם הפועל את הפעולה. כפי שניסח זאת לאחרונה דוד הד, זהו ניסיון מודע לשנות את הפרספקטיבה ולחולל פרסונליזציה של השיח העיוני. מכאן ואילך הסובלנות אינה מכוונת עוד כלפי האמונה מצד עצמה; היא אינה מתמקדת בערך האמת שלה תוך כדי הפשטה מן הסובייקט המאמין. היא מכוונת כלפי אישיותו של אדם, תהא אמונתו אשר תהא; היא מתייחסת ליושרו, לכנותו, לרצונו הטוב, למניעיו, לדרך שהגיע אל אמונתו. שאלת הסובלנות עוברת אפוא טרנספורמציה מן המישור הפוליטי אל המישור האתי, והיא נדונה בזיקה ישירה אל הכבוד האנושי והאישי שאנו רוחשים לזולת הנסבל.¹⁷

15 T.V. Smith, *The Ethics of Compromise*, Boston 1956, p. 45.
 16 Judith Shklar, "Liberalism of Fear", in: N.L. Rosenbaum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge Mass. 1989; Williams (above note 8), p. 26.
 17 David Heyd, "Introduction", *Toleration: An Elusive Virtue*, pp. 11-12 (above note 8); T. M. Scanlon, "The Difficulty of Tolerance", *Ibid*, p. 235
 של הסובלנות החל בלוק, דרך קאנט ומיל וכלה ברולס, דבורקין ורו בני זמננו. סקנלון קשר זאת לוולטר ולהצהרתו הידועה (המיוחסת לו): "אני מתנגד לדברייך, אך מוכן למסור את נפשי על זכותך לאומרם". לדיון מקביל בזיקה למושג הפשרה, ראו T. M. Benditt, "Compromising Interests and Principles", in: Roland and Chapman (eds.), *Compromise in Ethics, Law and Politics* (above note 8), p. 35; Kuflik, "Morality and Compromise" (above note 9), p. 51

לכאורה, שיקולים אלה אינם רלוונטיים לענייננו. הרי אנו עוסקים כאן בהסדרים קיבוציים, במהלכים של פשרה ואמנה המתרחשים ברשות הרבים, לא במפגש עם פניו האישיים של הזולת, לא במגע עם מלוא הווייתו, תרבותו, רוחו ונפתוליו. הרי אנו דנים כאן בתנועות ובקהילות, בזרמים ובמחנות שחבריהם אמנם חולקים יחדיו שורה מוגדרת של עמדות ונטיות לב, אך הם אינם שותפים בהוויית החיים על שלל גילוייה, והם אינם מתיימרים להסכים אלה עם אלה בכל שאלות הקיום והאמונה. אם כן, עולה השאלה כלום יש מקום לחולל גם כאן שינוי פרספקטיבה דומה. האם ראוי יהיה להסיט את המבט מן הפשרה אל המתפשרים, מן האמנה אל הנאמנים, ולהפנות את מרב תשומת הלב אל הזולת ואל אנושיותו?

לדעתי, התשובה חיובית. ראשית, אפילו לגבי המישור הקולקטיבי, אני עשוי לחלוק מרה על העמדות ועל התכנים המשותפים שהקבוצה היריבה מתלכדת סביבם, אך בה בשעה אני גם מסוגל להעריך בחיוב את המניע המשותף העומד מאחוריהם, ואפילו למצוא בו נקודת אור שלא מצאתיה, לא בי ולא בקבוצתי. "המלחמה עצומה היא, וכל מחנה מגן בצדק לוחם בצדק",¹⁸ כתב הראי"ה קוק על המאבק הקשה שניטש בזמנו בין חופשיים לבין חרדים: הראשונים מודרכים על ידי שאיפה לקדם את האוטונומיה של האדם: "החפשים לוחמים בעד ניצוצי הטוב של הרצון שלא יסבלו עבדות לאין צורך, שהיא אך למחסור". ואילו האחרונים מודרכים על ידי השאיפה להגן על הטוב הקיים: "המשועבדים, מכירי העבר ויודעיו בהדר טובו, מגינים על השעבוד, שלא יהרסו חלקי הרצון המזוהמים את הבנין האצילי של העולם". שתי העגלות מלאות אפוא בחלקן, והן אינן חייבות להתנגש זו בזו: "וגדולי הנפש צריכים לתווך את השלום בין הלוחמים, בהראותם לכל אחד מהם מה הוא הגבול השייך לו באמת".¹⁹ תפיסה זו ממליצה להתבונן באחרים לא רק מצד אמונותיהם אלא גם מצד מניעיהם, לא רק מצד מעשיהם אלא גם מצד שאיפותיהם. אמת, היא איננה מחוללת בכך פרסוניליות של הזולת: היא סוקרת אותו כחלק מ"מחנה" מגובש ומלוכד. אולם היא כן מחוללת בכך הומניזציה של הזולת: היא תופסת את האחרים ואת עולמם בתור תופעה מורכבת, רב-ממדית, שבשום אופן אינה מתמצה בעיקרון כלשהו, בהצהרה כלשהי. היריב לובש אפוא פנים אנושיים, גם אם לא פנים אישיים.

18 במקור: "וכל מחנה מגינה בצדק ולוחמת בצדק".

19 ראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים: תשנ"ט, א, סימן תקפא (עמק קפד). השוו אל הנ"ל, אורות הקודש, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' תקמד. להקשר השיטתי של הדברים, ראו בנימין איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב: תש"ן, עמ' 106; אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב: תשנ"ג, עמ' 162-163.

לשון אחר: פשרה אינה נערכת בין אמונות אלא בין מאמינים; היא אינה נדרשת בין אידאות חלוקות זו על זו אלא בין אידאולוגים החולקים זה על זה. וזאת על אחת כמה וכמה באשר לאמנה הישראלית הנדונה כאן, שבניגוד לדעה מקובלת איננה אמורה להיכרת בין דת לבין חילוניות אלא בין אנשים ונשים דתיים לבין אנשים ונשים חילוניים, או בלשונם של מנסחי האמנה, בין שומרי מצוות לבין חופשיים בישראל. והרי אלו ואלו מייצגים עולמות עשירים יותר וסבוכים יותר מאלה שהם מביאים אתם אל שולחן המשא ומתן.

יתר על כן: בסופו של חשבון, גם בתחום זה אין די בהתבוננות בפן האנושי הקולקטיבי לבדו, ב"מחנה" באשר הוא ובתנועה באשר היא; נדרשת גם הסתכלות בפן האישי של בני הקבוצה. גם כאן (כמו בשאלת הסובלנות) מתבקש שינוי אוריינטציה והפניית המבט אל עולמו של היחיד. כורתי האמנה אינם רק חברים צייתניים של סיעות הומוגניות: השתייכותם לצד מסוים זה או אחר ונאמנותם הסיעית אינן ממצות את מרחב הווייתם ואת ההיקף האישי המלא של דעותיהם המגוונות על עולם ומלואו. יש חיים מחוץ לקבוצה, ויש אמונות פרטיות מחוצה לה. לפיכך בבואי לשקול אם אפתח בשיח עם יריביי, אם אחתור לקראת הסכמה ופשרה עמם – ובאיזה מחיר – אני צפוי להתרכז לא רק במכנה המשותף השגוי (לדעתי) שסביבו הם מתלכדים אלא גם בביטויים אינדיווידואליים של יצירה ואמונה הפורחים בקרבם, המושכים את לבי והזוכים להערכת. אני עשוי אפילו למצוא בקצת מרעיונותיהם תיקון של עולמי (קורקטיבה), יסודות בונים החסרים בי ובקבוצתי; ואז, כדי למנוע ניכור ואיבה ביני ובין האנשים המטפחים אותם – כדי לא להדיחם ולא לאבד את תרומתם – אבחר בידועין לשלם את מחירה של הפשרה.²⁰

20 אמנם בעניין חשוב אחד נדרשת כאן דווקא אוריינטציה הפוכה מזו שהוצגה למעלה בשאלת הסובלנות (מן ההפרדה המתודית הנ"ל בין הסובייקט לבין אמונותיו). אדרבה, אל לנו לנתק אדם ממכלול האמונות, ההשקפות והעקרונות שבהם הוא דוגל. מכלול זה איננו "אובייקט" נפרד מן הסובייקט, ובודאי איננו אידאה מופשטת ומובחנת ממנו. הוא מציין חלק אינטגרלי שלו ונוטל חלק מכריע בבניין אישיותו. אני עשוי ללכת לקראת יריבי כברת דרך ארוכה דווקא הודות לקישור האורגני שאני מקשר ביני לבין דעותיו וערכיו, ולא מחמת הניתוק שאני מנתק ביניהם. כאשר אני שולל רכיב אחד מעולמו של הזולת ומחייב חלק אחר ממנו, אם אני דוחה ערכים אחדים שלו ומזדהה עם אחרים, כי אז רק אם הסובייקט נתפס כיחידה אחת עם רעיונותיו – כמוקד מלכד שלהם – אפשר וסביר שהערכים האחרונים יגוננו על הראשונים וירסנו את אש המחלוקת. לעומת זאת, אם הסובייקט נשפט לחלוטין בנבדל מרעיונותיו, ולכן גם הם עצמם נשפטים כשהם קטועים זה מזה, מי ירסן את אש המחלוקת? כיצד אמצא צד של זכות בהשקפתו הראשונה, המגונה בעיניי, וכיצד אתפשר עמה בעומדה לבדה בפני עצמה? הנה כי כן בתחום זה, דווקא ההפרדה היא העלולה לנעול בפניי את הדלת אל עולמו של הזולת.

אם כן, גם במישור זה אנו נקראים לנקוט אוריינטציה אחרת, לעבור מן המישור המופשט אל המישור הקונקרטי, ואולי גם מן השדה הפוליטי אל השדה האתי. הדברים אמורים ביתר שאת נוכח העובדה שבמציאות המודרנית – כל שכן הפוסט-מודרנית – היחיד אינו נוטה עוד לזהות עצמו כליל עם מחנה אחד או עם קהילה מוגדרת אחת. הוא מפצל את זיקותיו בין מסגרות שונות ובין קיבוצים שונים, לעתים אפילו בין תרבויות נבדלות.²¹ אשר על כן, בן שיחי או יריבי עשוי להיות בעת ובעונה אחת בן לקהילה דתית, חבר בתנועה פוליטית, מצדד בהשקפה סוציאלית ותומך בעמדה ביטחונית; ואילו אני, קהילתי הדתית קרובה ללבי, תנועתו הפוליטית רחוקה ממני, אני מהסס ביחס להשקפתו הסוציאלית וניטרלי כלפי עמדתו הביטחונית. כלום אכרות עמו ברית אחים בשדה הראשון, אצא נגדו למלחמת חרמה בשדה השני, ואחתום עמו אמנה חברתית רק בשדות השלישי והרביעי, באותם אזורים ביניים שבהם אינני נדרש לויתור ולפשרה?²²

בזכות האמנה

המהלך של משא ומתן, של פשרה ושל כריתת אמנה בשאלות עקרוניות, אינו מקובל על הכול כמעשה ראוי ומוצדק. יש מבקרים התופסים זאת כביטוי מובהק של "רלטיביזם אתי" או של "ספקנות הכרתית",²³ ויש התוהים אם איננו מנהלים בכך מיקוח על עצם היושרה האישית והאותנטיות המוסרית.²⁴ או כפי שנמסר בשמו של ג'ורג' סנטיאנה: "בעלי טבע סוער בזים לפשרה, מכיוון שהיא נראית להם ככניעה;

21 תופעה זו ניכרת עוד יותר בחברות מהגרים. ראו למשל Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism*, New York 1993, pp. 35-41; Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven and London 1997, pp. 87-92

22 המציאות הישראלית ממחישה זאת בבהירות מלאה. ככל ששלושת השסעים העיקריים המפלגים את הציבור היהודי – השסעים הדתי, הפוליטי והעדתי – יתמזגו זה בזה ויחפפו חברתית זה את זה, כן יגדל האיום המרחף על הסולידריות החברתית. אם בקוטב אחד יתייצב מחנה מוגדר: דתי, ימני, מזרחי, ובקוטב האחר יתייצב מולו מחנה מוגדר: חילוני, שמאלי, מערבי (כאשר גם הפער הכלכלי תואם אותם במידה רבה), כל המתחים הללו יעצימו זה את זה וילכו את אש המחלוקת (כל זאת בנוסף לסכנה מן השסע היהודי-ערבי). נוכח איום זה, קשה להפריז בחשיבותו של הגורם הפרסונלי לצורך הדיאלוג: כל חריגה אינדיבידואלית, כל זיקה מפוצלת שתשבור את הדפוס ההומוגני ותחשוף פנים אנושיות מורכבות יותר, יהיו לברכה. הן יעודדו בריתות מפותלות, יפתחו זהויות מצטלבות וייצרו מפגשים בלתי צפויים.

23 Joseph Tussman, *Obligation and the Body of Politic*, New York 1960, pp. 114-117.
24 לעיל הערה 9.

בעלי טבע אינטלקטואלי בזים לה, מכיוון שהיא נראית להם כבלבול".²⁵ בעמודים הקודמים ביקשתי להתמודד עם טיעונים ביקורתיים כאלה.

אולם האמנה החברתית היא מושא לביקורת חריפה גם מכיוון אחר. יש מי שרואה בה הסדר פוליטי כוחני, אינטרסנטי, שבא להחליף שיח אותנטי ומפגש של אמת עם הזולת. כפי שכתב לאחרונה אבי שגיא בהקשר הישראלי הספציפי:

גם במקרים רבים שבהם בית המשפט אינו המקום שבו מנוהל השיח הציבורי, מתגבש בעיקר לאחרונה ניסיון מחודש לארגן את החיים הציבוריים באמצעות אמנות חברתיות [...] [הן] מקבעות את השותפים לאמנה במסגרות קבועות ומוצקות. הן מאזנות בין אינטרסים של צדדים שונים. יתר על כן: אמנות חברתיות הן משחק שבו שותפים מספר גורמים פוליטיים הטוענים להיותם 'הקול' האמיתי של ציבורים שונים שאותם כביכול הם מייצגים, בעוד שלאמיתו של דבר הם מבטאים בראש ובראשונה כוח, עמדת השפעה ושליטה על משאבים [...] [וזאת] תוך ויתור על 'הפנים' של האחר, על הדיאלוג החי עם עולמות בעלי מלאות עצמית.²⁶

לדברי שגיא, ניסיונות כאלה בוודאי אינם רצויים בהקשר של המחלוקת הישראלית בין דתיים לחילוניים. מחלוקת זו מבוססת לדעתו על שלילה הדדית של האחר ועל כפירה בערך הסגולי של עולמו הפנימי. היא מצריכה אפוא דיון דינמי על עצם הזהות והמהות, לא על הסדרים וניסוחים פורמליים שכל מטרתם היא "להבטיח שבמגרש הציבורי לא יתחוללו מהומות. האמנות למיניהן הן ניסיון כמעט נואש, ובוודאי פתטי, להחזיק במקל בשני קצותיו: גם לא לנהל שיח זהות וגם להבטיח שמצב נפיץ זה ירגיע את הציבור".²⁷ לפיכך גם אם תהליכים אלו מאפשרים להמשיך את מהלך החיים הסדיר לזמן קצוב, הם מגבירים את הניכור החברתי בטווח הארוך ופורמים את תפריה של הסולידריות החברתית.

השקפתי בעניין זה שונה בתכלית, הן לגבי טבעה הכללי של האמנה החברתית והן לגבי טיבה הפרטי של האמנה הנדונה כאן. לפי הבנתי, דווקא בכך מצטיינים תהליכי האמנה, שהם מתווים בפנינו נתיב ביניים של התנהלות ציבורית שאינו דומה

25 M.P. Golding, "The Nature of Compromise: A preliminary Inquiry", in: Pennock and Chapman (eds.), pp. 4-5. (לעיל הערה 9).

26 אבי שגיא, "החברה והמשפט בישראל: בין שיח זכויות לשיח זהות", מחקרי משפט טז (1) (2000), עמ' 37-54. השוו אל הנ"ל, "על מתחים בין דתיים וחילוניים – בין שיח זכויות לשיח זהות", נחם אילן (עורך), עין טובה: דרישה ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת עי"ן שנים לטובה אילן, ישראל תשנ"ט, עמ' 408-430.

27 אבי שגיא, "דת ומדינה: עיון ביקורתי במשמעויות השיח הציבורי", אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים: תשס"ד.

למהלך משפטי ופוליטי, אך גם אינו דומה לשיח קיומי וזהותי. האמנה מאפשרת התקשרות הדדית שיש בה מגע אנושי ואישי יותר מזה המצוי בהתדיינות לגליסטית פורמלית, ובוודאי יותר מזה שבמיקוח מפלגתי כוחני, אולם פחות מזה שבמפגש אינטימי שמלכתחילה הושתת על הערכה ועל פתיחות הדדית. הרי דווקא בכך טמון הסיכוי, בכך שאנשים ונשים שבאו מפניות רחוקות – שלא הפנו מראש את פניהם איש אל רעהו, אך גמרו ואמר לחיות זה עם זה או זה בצד זה – שואפים לעצב את הזירה הציבורית בדרך שלא תדיח את האחר ולא תעשה אותו זר בבית הקולקטיבי; מה גם שתוך כדי התהליך הם עשויים לגלות את פני האחר. אמת, הם באים להסדיר את דרכי החיים ברשות הרבים, אך מניה וביה הם יוצרים בכך את התנאים שיאפשרו להם ולזולתם לקיים את הדיאלוג גם ברשות היחיד.²⁸

המציאות הישראלית מקנה לשאיפה זו משנה תוקף. במציאות מקוטבת זו, סדר היום אינו נשלט בידי קבוצות הרוב, אלא הוא נקבע במידה מפתיעה בידי קבוצות המיעוט הרדיקליות משני צדי המתרס. כך בשדה התרבות והרוח, כך בשאלת ההסדרים המדיניים ויחסי יהודים וערבים, וכך גם בשאלת הדת והמדינה ויחסי דתיים וחילוניים. לטעמי, יש להתברך בזאת בשדה הראשון, התרבותי, שהרי הוא נוטה תמיד לתת את פריו דווקא בשוליים, באזורי סופה וסערה. אולם יש להירתע מזאת בתחום החברתי והפוליטי, שכן בתחום זה השתלטותם הגוברת של הקצוות מאיימת על עצם הקיום ועל שלום הבריות. הנה לדוגמה, כאשר חברות אירופיות אחדות נדרשו לאחרונה להתמודד עם נוכחות אנרכיסטית ועם הצבעה פשיסטית בהיקף מבהיל, קמו נגדן קבוצות הרוב והשכילו לנטרל את קצות המחנה. די להזכיר את ההישגים שזוקפים לזכותם תומכי להפן בבחירות בצרפת (עד 20%) ולדמות בנפשנו כיצד היה הרוב הישראלי מגיב וכיצד היה מתנהל, אילו נבחרים כהניסטיים היו זוכים להישגים מקבילים בבחירות לכנסת. כמובן, אין להשוות בין עימות היפותטי זה לבין המתח הדתי-חילוני, לא בחריפותו ולא בסכנתו. אולם דווקא משום כך, דווקא מחמת ההבדל בין השניים, אם הזירה המתאימה לטיפול בעימותים מן הסוג הראשון

28 זכות זו אינה שמורה רק לבעלי כוח ושררה. גם אנשים ונשים חסרי כל שליטה גלויה או חבויה רשאים להביא בפני החברה הצעת אמנה ולקדורא לבניה לפתוח בוויכוח וולונטרי על אודותיה. לשם כך הם רשאים לבוא מכוח עצמם, והם אינם זקוקים למינני מטעמו של איש. הם יציעו את מרכולתם, והאחרים יגיבו לפי בחירתם. כלשונה של גביון: "שאלה ראשונה היכולה להיות מופנית כלפיי היא "מי שמך?" [...] אני כמובן, מסכימה. אינני מציעה את האמנה כתוצר של הסכמה של המחנות. ההסכמה היא הצעתם של חותמיה, והם בלבד, להסדר שיאומץ על ידי הכלל. יחד עם זאת, נכון שאיני סבורה כי עמדותיי הן עמדות שוליים" ("הקדמה אישית", **מסד לאמנה חברתית חדשה**, עמ' 103). פרופסור גביון והרב מדין הם בעלי מעמד והשפעה מכוח אישיותם, אך נטולי כל כוח שליטה, כל שכן כוח כפייה.

היא זירת החוק והמשפט, השיטה העדיפה לניהולם של מתחים מן הסוג השני היא שיטת ההסדרה והאמנה: ביסוסו של מרכז חברתי רחב שייטול מידי הנצים המיליטנטיים את שרביט הניצוח על סדר היום. אז, ואולי רק אז, יתפנו רבים וטובים להתבונן גם בעולמו הפנימי של האחר ולנהל "דיאלוג חי עם עולמות בעלי מלאות עצמית".²⁹

למען האמת, שני בעלי האמנה הנדונה כאן כבר החלו בכך. הרב מדן העלה על נס עיקרון שכינה "סובלנות עקרונית" (להבדיל מסובלנות כאמצעי פרגמטי), אך לאמתו של דבר הוא הרחיק לכת יותר בדבריו והתקרב קרבה גדולה לקראת סוג מסוים של עמדה פלורליסטית.³⁰ תוך כדי הסתמכות (מוצדקת) על הראי"ה קוק, ביטא מדן את "ההכרה, שהאמת כלולה מגוונים רבים, ואף למעלה מזה, וכל אחד מגוונים אלו יכול להיות יסוד לשיטה המלכדת סביבה קבוצה אנושית".³¹ הוא לא התעלם מן העובדה שההשקפה הדתית אינה נוהגת להסתפק בכך, והיא מבקשת גם "אמת אידאלית", שלמה, הכוללת בתוכה את כל השיטות ואת כל הגוונים. אולם מאחר שאמת זו נשגבה מבינתנו וידנו קצרה מהשיגה, המפגש האנושי והדיון המעשי אינם אמורים להתנהל לפי פרספקטיבה עליונה זו אלא לפי נקודת המבט החלקית והמוגבלת שניתנה ביד האדם.³² לפיכך, כתב מדן:

29 אני משער שאם ייקראו הישראלים למשאל עם בדבר אמנת גביון-מדן, רוב מוצק ייתן לה את תמיכתו (ולו רק כהכרח לא יגונה). כתוצאה מזאת, לאחר מימוש ההסדרים הציבוריים, הבעיה הפוליטית "דת ומדינה" עשויה לעבור טרנספורמציה ולהפוך לשאלה התרבותית של התורה והחיים, והקונפליקט החברתי בין "דתיים לחילוניים" עשוי להתחלף בשאלה הרוחנית בדבר אמונה דתית ואמונה חילונית.

30 תפיסתו אינה רחוקה מזו ששגיא ואחרים מכנים "פלורליזם חלש". ראו שגיא, "על מתחים בין דתיים וחילוניים" (לעיל הערה 26), עמ' 411.

31 מדן, "הקדמה אישית", מסד לאמנה חברתית, עמ' 33.

32 ספקנות אפיסטמולוגית מעין זו, כרכיב אינהרנטי של ההכרה הדתית, אכן מתבקשת מקריאה זהירה בכתבי הראי"ה קוק. ראו Tamar Ross, "Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of R. A.I. Kook's Espousal of Toleration", *AJS Review – The Journal of the Association for Jewish Studies*, Cambridge Mass. 1996, pp. 61-110; Idem, "The Cognitive Value of Religious Truth Claims: Rabbi A.I. Kook and Postmodernism", *Hazon Nahum: Jubilee Volume in Honor of Norman Lamm*, December 1997, pp. 479-527; מאמריה של רוס נדפסו גם בתרגום עברי מקוצר: "בין פלורליזם מטפסי לליברלי – עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק", אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: תש"ס, עמ' 388-407; "הרב קוק ופוסט-מודרניזם", **אקדמות** י (תשס"א), עמ' 185-224. השוו אל רביצקי, "שאלת הסובלנות: בין פלורליזם לפטרניזם", **חירות על הלוחות** (לעיל הערה 8), עמ' 127, 312-313; איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה (לעיל, הערה 19); יובל שרלו, "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", א' בזק (עורך), **על דרך האבות**, אלון שבות: תשס"א, עמ' 499-516.

אם השתכנענו, שהזולת הוא איש אמת הנאמן לעקרונותיו, וסבור שדרכו היא הדרך הישרה שיבור לו האדם, ואם נקבל את ההנחה דלעיל, שגם בדרכו זו ישנה ולו נקודה אחת של אמת, ואם נזכור שגם ההישגים שלנו חלקיים וגם בדרכנו שלנו עדיין רבות אבני הנגף עד שנגיע אל המטרה, נוכל לראות את עצמנו ואת הזולת כשניים הנושאים בעול של מטלה אחת, ו"זה אינו יכול וזה אינו יכול" כשהוא לבדו להגיע אל השלמות. כך יכולה השותפות להיות שותפות של אמת בגובה העיניים, ולא שותפות של מייצג השלימות עם "תינוק שנשבה". כל זה בלי לוותר חלילה על חוט השערה מאמונתנו וממתירתנו להגיע לכל מה שהקב"ה דורש מאתנו בתורתו.³³

אינני יודע אם השקפה זו היא שהדריכה מלכתחילה את הרב מדן אל תהליכי האמנה, או שמא פיתח אותה במרוצת המשא ומתן והמפגש האנושי שקיים עם שותפתו ובת הפלוגתה שלו. מכל מקום ברור שלדידו, לא איזון אינטרסים מנוכר וכוחני היה כאן אלא שיח אותנטי עם הזולת המתבסס על הכרה בערך הפנימי של עולמה. פרופ' גביון פנתה לכך מזווית אחרת. מטבע הדברים, היא לא נדרשה להצדיק את עמדתה הליברלית בפני חבריה, אולם היא טרחה להסביר היטב מדוע העדיפה עקרונית הסדר של פשרה על פני מאבק כוחני ואפילו על פני ניצחון אפשרי באמצעות חקיקה משפטית או "מהפכה אזרחית חילונית":

בתנאים הקיימים בישראל, אני לא רק מוכנה לקבל הסדר שיהיה מקובל על חבריי שומרי המצוות, אלא שאני מעדיפה אותו בבירור על הסדר "נאור" יותר, שאולי ניתן היה לחוקק באופן חד-צדדי. יש יסודות שקשים לי בהסדרים שאנו מציעים. יש בהם הגבלת חירות חשובה במידה רבה יותר מאשר הייתי שמחה לראות בתנאים אופטימליים. אבל המכלול שאני שותפה להצעתו אינו תוצאה של "ויתורים", אלא שהוא הצעה שנראית לי נכונה יותר עבורי כאישה יהודייה חופשייה, החיה בישראל כפי שהיא, ולא בישראל כמדינה מערבית חיונית ודמוקרטית נייטרלית [...] רוב הקיום של רוב הציבור אינו מתנהל במחוזות הפוליטיים. סובלנות וכבוד שאין להם בסיס רחב בחברה האזרחית לא יוכלו להיות מונהגים בכוח החוק.³⁴

33 מסד לאמנה חברתית, עמ' 34.

34 גביון, "הקדמה אישית", שם, עמ' 102-103.

אינני מתכוון לטעון שהקשבה הדדית מסוג זה היא תכונה אופיינית לכל בעלי השיח בכל אמנה חברתית. די לי בכך שהיא קיימת ואפשרית. יתר על כן, גם במקום שהיא נעדרת, השיח על אודות האמנה וההסדרים הצפויים בעקבותיו מיישר לקראתה את הדרך. אל לנו להפוך את היוצרות ולבקש אהבה ואחוזה (כנקודת מוצא) במקום שבו המערכה הציבורית מיוסדת על התנגשות ועימות, ולעתים גם משסה איש ברעהו.

חתימה

במאמר זה התרכזתי בעיקר בזולת, בטעמים המוליכים לפשרה עמו ולנכונות עקרונית לפנות לו מקום. בשל כך עלול להתקבל הרושם כאילו האני עצמו, זה המושיט את ידו לפשרה ולאמנה חברתית, הוא סלע מוצק היודע את עולמו ואת אמונתו ללא עוררין, ואלמלא קיומו של האחר היה פטור מכל קונפליקט פנימי ובונה לו את סביבתו באופן מובהק וחד-ממדי.

אולם לא כך הדבר. במקרים רבים, התנגשות הערכים אינה מתחוללת רק ביני לבין זולתי אלא גם ביני לבין עצמי. אני מוצא את עצמי אורח של שני עולמות או בהקשר המסוים שנדון כאן, אני מוצא את עצמי ששום דבר "אנושי" אינו זר לי, ושום דבר "אלוהי" אינו זר לי, ולפיכך, למרות זהותי הקבוצתית המוגדרת, סערת המחלוקת הנושבת בעולם החיצוני מוצאת לה אחיזה גם בלבי פנימה. לשון אחר: קצת ממבקשי ההסכמה החברתית (ואני בתוכם) מבטאים בכך גם את כמיהתם האישית ליצור שיח בין עולמות ערכיים נבדלים המפעמים בקרבם הם. אנשים ונשים אלה, השבת היא שבתם, והחירות היא חירותם, ולכן הם חיים במאמץ מתוח למצוא מקום הן למרחב הדתי-המסורתי-ההלכתי והן למרחב ההומניסטי-המשכילי-הדמוקרטי שהם מתהלכים בתוכם או מתמודדים עמו ללא הפוגה. במקרים אלה, שאינם מעטים כלל בקרב הציבור הישראלי, ההסכמה וההשלמה מתבקשות כלפי פנים לא פחות משהן נדרשות כלפי חוץ.

אמנם אינני מדבר על התאמה חד-חד-ערכית בין המחלוקת החברתית לבין התנועה האישית. הסערה החיצונית לעולם אינה הולמת בדיוק את הקונפליקט הפנימי, ולפיכך גם האמנה החיצונית שאדם כורת עם זולתו לעולם אינה דומה לחלוטין ל"אמנה" הפנימית שאדם כורת בינו לבין עצמו. אילו היו המתחים זהים, לא היה צורך בוותור, ולא היה היחיד נדרש לפשרה או למחיר כלשהו. כוונתי היא לעצם הלך הנפש המורכב, הדואלי, שימריץ את הסובייקט לחתור לקראת הסדר ציבורי בעל אופי מקביל, לאו דווקא בעל תוכן מקביל.

יתר על כן: אינני מדבר על אדם החי לו בשלווה בתפר בין העולמות, אלא על מי שחי חיים רוגשים בתוך שני העולמות. אינני עוסק במי שאין לו עמדה, אלא במי שיש לו עמדה, דרוכה ומתוחה, והוא מוצא את עצמו תמיד בעין הסערה, נפשית וחברתית; שכן מי שהוא פושר לכתחילה, סתגלן ושווה נפש, איננו נצרך לוותר על היקר לו ואיננו נאלץ להתפשר על ערכיו, לא עם עצמו ולא עם זולתו. רק חברו, זה שהפנים את הדילמות וחי את התהפוכות, הוא הנדרש לשלם מחיר אישי וקבוצתי, והוא המוותר על השלמות בשני הכיוונים כאחד.