

גרשון ויילר : על זכויות האדם

מסה על הפילוסופיה המדינית שאיננה

הבעיה

זכויות האדם בישראל מתמעטות והולכות. כוונתי לעובדה פשוטה וידועה לכל: זכויות האדם בישראל פחותות כיום מאלו שהיו לו בזמן קום המדינה. הזכויות שנלקחו נלקחו בדרך דמוקרטית ע"י חקיקה, וזאת עובדה מפליאה. שלילת זכויות האדם במהפכה שבעקבותיה באה דיקטטורה הריהי חזיון רגיל, אבל מפליא הדבר כאשר זה קורה בהסכמה הפורמלית-החוקית של רוב העם, ולא פחות מפליא הדבר שרק לעתים רחוקות נשמע קול התובע את הזכויות הללו וקול זה אובד באין מקשיב.

אני כותב כאן על זכויות האדם באשר הוא אדם; זכויות האדם בישראל באשר הוא יהודי או מוסלמי, פועל או מעביד, הובטחו במידה זו או אחרת באותה תקופה ממש בה התמעטו זכויותיו כאדם סתם.

וזאת הבעיה שתעסיק אותי במסה זו. מה הגורמים שהביאו לכך שזכויות האדם נקצצו כמעט בלי התנגדות אפקטיבית? ההסבר השיגרתי במונחים של „מצב הבטחון“ וכיו"ב אינו מספיק. גם הטענה — הנכונה, בגבולות מסוימים — שמדינות חדשות קשה להן יותר להבטיח את זכויות האדם מאשר מדינות מבוססות, אינה משכנעת ביותר לאור העובדה שבישראל קיים מנגנון שלם של דמוקרטיה אמיתית.

להלן אציע תשובה לשאלתי. אטען שהסיבה העיקרית לתופעה הנדונה היא, מצד אחד, היעדרה של פילוסופיה מדינית במסורת ישראל ומצד שני, השפעת האידיאולוגיה הסוציאליסטית. אחרי סקירה היסטורית-פילוסופית חטופה, אנסה להוכיח את דברי ע"י בדיקת השפעתם של הגורמים האלה על אופן חשיבתו של האדם בישראל ועל גישתו אל קיומו שלו במסגרת המדינה. לבסוף אשתדל להראות כיצד כל זה קשור בתהליך התחזקותם של הכוחות האירציונליסטיים בתרבות ישראל.

ראשיתה של הפילוסופיה המדינית ביוון אפלטון, כשבא לדון במושג הצדק, החל לדון במבנה המדיני בטענו שבמדינה, כביכול, כתובות המידות הטובות של הפרט באותיות גדולות. אותן תכונות ותווי-אופי שהם רצויים אצל הפרט ימצאו במדינה מאורגנת היטב. ואם נרצה להבין ביתר-דיוק את מהות התכונות האלו, עלינו לברר מה פירוש הדבר שמדינה מסוימת „מאורגנת היטב“. אריסטו כתב ספר על תורת-המידות וכן על תורת-

המדינה. במשך כל דיונו בספרים הללו הוא חוזר ושואל ליחס הקיים בין הטוב שהוא סגולי לפרט לבין הטוב שהוא סגולי למדינה. האם זה אותו טוב או לא? אפלטון ואריסטו היו מעוניינים בשאלות כגון: מה המידות היפות לו לאדם? כיצד יאה לו לאדם לחיות? מהי הצורה הטובה ביותר של ארגון מדיני? איתו החנוך שיעלה את האדם לרמה הגבוהה ביותר? ומהי אותה רמה שעל האדם להגיע אליה? בדיונים בשאלות כגון אלה, היו חוטיהן של תורת-המידות ותורת-המדינה שזורים יחדיו עד כדי כך שלעתים קבעו שזהות הן שתי אלו.

כיצד הגיעו הפילוסופים היווניים לדיונים אלה? לפחות אחת הסיבות היתה שבתקופה הקלאסית ידוע היה ליוונים שיש עמים אחרים החיים במסגרות מדיניות השונות מאלו של ערי יוון, וכן גם שעמים אלה מעריכים תכונות אופייניות מאשר היוונים. החשיבות הפילוסופית-ההיסטורית של תגלית פשוטה זו היא בכך שנתנה דחיפה לדיון רציונלי ביסודות ההתנהגות האנושית, הן ביחס לפרט והן ביחס לחברה. יש מקום לדיון רציונלי בכל מקום שקיימת בחירה בין שתי אפשרויות וקיימת הכרעה לטובת אחת מהן. כל-אימת שאדם מחליט כי אפשרות א' עדיפה על אפשרות ב', חייב הוא לנמק את בחירתו ולהראות מאיזה בחינות אפשרות א' עדיפה. כל מצב של בחירה מעורר בעיות. בכל מקרה של השוואה מתחייב הסכם מסוים על יסוד ההשוואה, כלומר: שני הצדדים חייבים להסכים בשאלה מאיזה נקודות-מבט הם משווים מה שהם משווים. הם חייבים להסכים על קריטריון מסוים, שהרי באין קריטריון מוסכם אין להניח שיושג הסכם. ביתר דיוק: באין קריטריון של השוואה, הדיון אינו בגדר השוואה בכלל אלא שיחה בטלה על עניינים שונים.

קל הדבר כשאנו באים להשוות, למשל, שני גופים מבחינת משקלם. יחידת המשקל בה משתמשים מוסכמת מראש. אך כיצד נמצא קריטריון מוצק כשאנו משווים אפני התנהגות שונים אצל הפרט ובמדינה? אריסטו כבר ראה בבירור שאין למצוא קריטריונים מדויקים בשדה תורת-ההתנהגות, שהרי המצבים שאנו נדרשים לדון בהם כה שונים הם זה מזה עד ששימוש בקנה-מידה אחד ויחיד יסלף את תיאור המצב שלפנינו. לדעתו יש להתאים את הדרישות למצב, ואל לנו לקוות שההחלטה שנקבל בסוף הדיון תעמוד במבחן-דייקנות שהוא סגולי לשטח-דיוק אחר (כגון מתימטיקה).

חשיבותה של תורה זו בכך שהיא מכריחה את האדם לדון לגופו של ענין בכל מצב ומצב שבהם הוא נדרש לבחור, לפעול, להעדיף, להחליט וכו', כלומר: חייב הוא להבין את המצב היטב ככל האפשר. בכל מקרה הוא חייב לחשוב מחדש. אין מנוס מפני כורח החשיבה בצל חוק מוחלט מסוים, כי אין חוק מוחלט כזה. **בנמצא.**

הפילוסופיה היוונית העמידה את האדם ברשות עצמו, ולא השאירה לו כל משען

¹ השווה, למשל, פוליטיקה 20 * 1323.

חוסך־מחשבה. בכל הבעיות המוסריות והמדיניות הוא נדרש להחליט לפי מיטב הבנתו; ומכאן ששיפור טיבן של ההחלטות מותנה בהרחבת ההבנה, בהוספת־דעת, כלומר: בחינוך אינטלקטואלי.

לתולדות המושג „זכויות האדם“

הפילוסופיה היוונית לא הכירה את מושג זכויות האדם. דווקא משום אותה אחדות שהיתה קיימת בין רשות־היחיד לבין רשות־הרבים, לא עלתה בדעתם של היוונים שהפרט יכול לעמוד ברשות עצמו ולתבוע משהו, כגון זכויות, מן הכלל.

עם עליית הנצרות השתנה המצב. לא שהנצרות במקורותיה היהודיים דגלה בזכויות כלשהן, אבל בקבלה את המסורת הרומית ירשה הנצרות גם את המשפט הרומי. ומשהגיע זמנם של הסכסוכים בין הכנסייה והאימפריה, קיבל המושג הישן של „החוק הטבעי“ משמעות חדשה. במובן המקורי הובן מושג זה כמעין משפט בינלאומי. ועתה, עת נלחמו האפיפיור והקיסר על הבכורה והיתרון, נעשה החוק הטבעי נשק בידי הכנסייה להבטחת זכויות. לא דובר עדיין על זכויות הפרט אלא על זכויות הכנסייה מול העצמה המדעית. היתה כאן תביעה בשם הצדק למשהו שהפך ממשי של האפיפיור לא יכול היה להבטיחו. בזה לא נסתיימו גלגוליו של החוק הטבעי.

כעבור זמן, בעת מלחמת־האזרחים באנגליה, אנו מוצאים את הופס תובע את זכויות המלך לשלטון מוחלט ואת לזק תובע את זכויותיו של האזרח להיות שליט במדינה (עד כדי הצדקת מרד בתנאים מסוימים) — ושניהם מבססים את טענותיהם על החוק הטבעי; גם קצרה הדרך מלזק אל ההצהרות הראשונות שלפיהן זכויות האדם אינן בנות־הפקעה, בהכרזת־העצמאות האמריקאית ובמהפכה הצרפתית.

הנקל לראות שמושג „החוק הטבעי“ הוא מושג פרובלמטי ביותר. לא זו בלבד שתוכן המושג התגלגל הרבה גלגולים, אלא שברגע היסטורי אף שימש סלע־מחלוקת. עובדה זו הביאה פילוסופים לא מעטים לכלל דעה שהמושג חסר תוכן כלשהו, והביטוי „חוק טבעי“ הוא חסר־משמעות. ואכן, אם נדרוש ממושג מן המושגים שיהיה תכנו נתון ע"י הגדרות מדויקות (כמו במתימטיקה) או ע"י נסיון בלתי־אמצעי (כגון ע"י הצבעה על חפץ מסוים), הרי שוב לא תישאר כל משמעות ל„חוק הטבעי“. מצד שני גם קל לראות שמושג זה ממלא תפקיד מיוחד. הוא שימש מכשיר לתביעות, לתביעת זכויות. הוא אשר איפשר את בקורת החוק הקיים ואת התביעה לשינוי החוק. באמרנו כיום שחוק מן החוקים, שנתקבל ע"י הרשות המחוקקת החוקית, אינו צודק, הרי מתכוונים אנו לאותו ענין ממש שאליה התכוונו הללו שטענו בשם החוק הטבעי. אם אנו מוכנים לומר שהחוק חייב להיות צודק וצדק חייב להיות הרעיון המדריך את החוק, הרי בהכרח קיבלנו את ההבחנה בין חוק לבין צדק. אם אנו דורשים את שינוי החוק, הרינו דורשים זאת לאור אידיאל שאנו רוצים בהגשמתו.

לשון אחרת: התביעות כלפי החוק הן תביעות מוסריות והמוסר עומד מעל לחוק.

חוק המנוגד למוסר הוא חוק בלתי־מוסרי, הוא חוק בלתי־צודק. זה נראה אולי טריביאלי, אבל מאות שנים היו צריכות לעבור עד שאפשר היה לראות דעה זו כטריביאלית.

בפרק הבא אנסה להראות שבמסורת המחשבתית שאותה ירשה ישראל, דעה זו לא די שאינה טריביאלית אלא שהיא פרובלמטית בהחלט.

המסורת היהודית

בסקירה היסטורית קצרה זו שתי עובדות יסודיות ראיות לציון מיוחד: (1) הדחיפה הראשונה למחשבה פוליטית ניתנה ע"י הכרה באפשרות של דיון רציונלי בענייני התנהגות, פרטית (כחברתית). (2) דיון זה הביא, בתום התפתחות ממושכת, לחלוקת סמכויות בין גורמים שונים במדינה תוך כדי הבטחת זכויות הפרט באשר הוא.

המסורת היהודית חסרה את שני המומנטים האלה. ההפרדה בין חוק ומוסר אין לה משמעות במושגים יהודיים, כשם שאין היהודי עצמו קיים אלא בתורת חלק של הציבור. אותן חובות הנחשבות דרך־כלל חובות מוסריות הן חלק של מערכת חובות אחת־יחידה בה מעורבות חובות משפטיות ומוסריות ללא כל אפשרות להפרדה. „ואהבת לרעך“ היא אחת מתרי"ג מצוות; המלה „מוסר“ (למשל: משלי א') יש לה מובן מקורי אחר מאשר למלים המקבילות בשפות אירופיות; אפילו ביטויים כגון „רשות היחיד“ ו„רשות הרבים“ אינם מציינים אלא מושגים משפטיים טהורים, הבאים להבחין בין הבית שלי (רכוש שלי) ובין הרחוב (רכוש הציבור); ומעניין כאן להזכיר את דעתו של הובס, שהיה סבור שיש דברים שהם *in foro interno* ואינם כפופים לשום בקורת מדינית.

היעדר הבחנה בין מוסר וחוק יש לו תוצאה מרחיקת־לכת. במקום שקיימת הפרדה כזאת יש אפשרות לדיון רציונלי ביסודות החוק או בהצדקתו וצדקתו של חוק מסוים, או אפילו של מערכת חוקים שלמה. הדיון בדברים אלה מעלה על פני השטח את הרעיונות המדריכים את החוק ואת התביעה לשינוי החוק, מעמיד אותם זה מול זה ותובע להם הצדקה רציונלית במסגרת דיון רציונלי. במקום שאין הפרדה כזאת אין אפשרות של דיון ביסודות אלא רק בתוצאות. ואכן, אותם השינויים שחלו בהלכה היו כולם שינויים מתוך הכרח מעשי, מעין התאמת חוק נכון (אשר נכונותו לעולם אינה מוטלת בספק) לתנאים שהשתנו. מערכת ההלכה תלויה כולה בסמכות ראשונית, ומפאן הנטיה לתת להתפתחות המאוחרת במסגרת ההלכה את הגושפנקה של „הלכה למשה מסיני“. רוצה לומר: במסורת ישראל אין פילוסופיה העוסקת ביסודות ההתנהגות האנושית ועקרונותיה. היעדר פילוסופיה אינו אלא ביטוי להנחה ראשונית של המסורת, והיא: שאין האדם בן־חורין לבזר לו דרך טובה מן המצווה בחיים, לפי מיטב הבנתו־הוא.

המצב שונה קצת בקשר לקביעה השנייה שהבאתי בראשית פרק זה. חלוקת הסמכויות במדינה תוך כדי הבטחת חופש לפרט חלה בתקופה שבה לא היתה עצמאות מדינית יהודית, וקשה אפילו לנסות ולנחש איך היו הדברים מתפתחים לו

נתקיימה מדינה יהודית ברציפות משך אותן אלפיים שנה. אבל אפשר להסיק כמה מסקנות על בסיס עובדות היסטוריות ידועות. אינני יכול לומר כי יש בידי הסבר מלא לסיכסוכים בין „מלך, כוהן ונביא“, גם אינני יודע האם מוצדק הוא מבחינה היסטורית לראות באלקסנדר ינאי, למשל, מעין נסיון לתפיסה חדשה של המדינה. עם זאת נראה לי כי נכון הוא שבמידה שהיו סיכסוכים אלה מאבק על השלטון, רצו הצדדים המסוכסכים כולם באותו דבר ממש: בקיומו של משטר טוטליטארי (אני משתמש במלה „טוטליטארי“ להגדרת משטר בו אין סמכויות ורשויות גפרדות המקיימות שיווי-משקל בינן לבין עצמן אלא כל הסמכויות מרוכזות); הסכסוך היה בשאלה בידי מי צריכות סמכויות אלו להתרכז. ומזור: צידוקם האחרון של כל המתחרים היה אותו צידוק: הסמכות הראשונית של „מתן תורה“. מן-הסתם לא עסקו היהודים בפזורתם הרבה בבעיות מדיניות אף לא בפילוסופיה מדינית. המטען הרוחני שהביאו עמם בבוא שעת עצמאותה המדינית של ישראל היה מיושן עד כדי גיחוך, ואפילו אלה שתבעו את „מדינת ההלכה“ השלימו ברצון עם „מדינת החוק“. אגב הבטחת זכויות מיוחדות למיעוט שומר-מצוות, כי לא היה להם מושג מהי „מדינת-ההלכה“ בשלמותה.¹ אבל בכך לא נשמעה עדיין המלה האחרונה על „מדינת ההלכה“.

סוציאליזם ודמוקרטיה

גלוי וידוע שהאידיאולוגיה הסוציאליסטית היתה לה השפעה מכרעת על המחשבה החברתית בא"י מראשית ישובה המודרני. אולי לא תהיה זו גוזמה לומר שאידיאור לוגיה זו, בתוספת יסודות מסוימים של המסורת היהודית, היתה האידיאולוגיה הרשמית-למחצה של הציונות בכלל. בפרק זה רצוני להראות שהשפעת הסוציאליזם עולה בקנה אחד עם השפעת המסורת היהודית מנקודת-המבט של חופש האדם. מעניין מאד להזכיר בהקשר זה את עבודתו של מארקס משנת 1844 על השאלה היהודית. הוא טען שמתן אמנציפציה ליהודים באשר הם יהודים עתיד לסייע בידי המנצלים. שיחרור היהודים צריך לבוא בד-בבד עם שיחרור החברה בכלל מעול השיעבוד הכלכלי. הציונות בחרה בדרך של שחרור היהודי באשר הוא יהודי, שחרור נפרד מן השיחרור הכללי של האנושות. אותה אמנציפציה שמארקס התנגד לה לא היתה אלא מתן זכויות אזרחיות ליהודי הפרטי, והוא התנגד לה בשם כלל האנושות, הקולקטיב הגדול ביותר. הציונות פעלה למען שיחרורו של קולקטיב יהודי. גם מארקס וגם הציונות רצו בשיחרור קולקטיבי, וראו את תפקידו של הפרט במסגרת הקולקטיב. (אותה תנועה שהיתה מארקסיסטית וציונית כאחת הגיעה בקלות רבה לדרישת „הקולקטיביות הרעיונית“). אני רוצה להדגיש שכאן אני מנתח עובדות ולא עוד. אינני כופר בכך בשיחרור הפרט יכול לבוא רק אחרי שיחרור קולקטיבי, שהוא תנאי-קודם לו.

¹ ראה, למשל, מאמריו של פרופ' לייבוניץ ב„הארץ“ על „דת ומדינה בישראל“.

לעומת זאת, שיחרור קולקטיבי אינו גורר אחריו בהכרח את שיחרור הפרט, והעובדות הוכיחו זאת בעליל.

הסוציאליזם כאידיאולוגיה דומה מבחינה אחת מכרעת למסורת ישראל: שתיהן שיטות הצדקה טוטליות של התנהגות אנושית. בשתיהן יש נקודת-מבט אחת-יחידה שהיא נקודת-המבט הנכונה, וכל המצבים האפשריים נדונים ונשפטים מאותה נקודת-מבט אחת. דיון רציונלי בענייני התנהגות מתאפשר בשעה שיש נקודות-מבט שונות, והדיון בא להעריך את הרלבנטיות של נקודת-מבט מסוימת למצב מסוים. אולם במקום שקיים רק קריטריון אחד של רלבנטיות הרי הצגת נקודת-מבט אלטרנטיבית אינה אלא כפירה-בעיקר. עם כופר-בעיקר אין מתדיינים; אותו מחסלים.

קבלת מבחן הצדקה אחד גוררת אחריה, גם בסוציאליזם וגם במסורת היהודית, אקטיביזם מובהק. היהדות התעניינה תמיד יותר בקיום מצוות-עשה מאשר בתיאוריה כלשהי. לא האמונה אלא קיום מצוות היה לעיקר היהדות. כך אצל מארקס אנו קוראים את הפסוק המפורסם: „הפילוסופים אך פירשו את העולם בדרכים שונות, אולם הענין הוא לשנותו”.¹ והנקל לראות איך אפשר להגיע לעמדה כזאת. אם אנו מאמינים שבידינו המבחן האחרון של אמת ושקר הרי לא נותר לנו אלא לבצע במלוא המרץ כל מה שהאמת דורשת מאתנו. אין עוד מקום להיעצר ולהרהר: „שמא אני טועה? אולי אפשר לראות את הדברים שאני עסוק או מעוניין בהם מנקודת-ראות אחרת, טובה ואמיתית יותר?” אין מקום למחשבות אלו במסגרת מחשבתית טוטלית.

ודוקה מחשבות אלו הן-הן המעין של הדמוקרטיה, או של „החברה הפתוחה” כביטוי של פופר.² המסורת היהודית והסוציאליזם — שתי ההשפעות הרעיוניות המכריעות שירשה מדינת-ישראל — שתיהן אידיאולוגיות של „החברה הסגורה”. מכאן המסקנה שמבחינת הרקע ההיסטורי הדמוקרטיה היא נטע זר בישראל. גלוי לעין שזוהי מסקנה פרדוקסלית, והיא צריכה עיון נוסף.

המצואות המדינית

מדינת-ישראל מאורגנת כמדינה דמוקרטית. קיימים בה כל המוסדות הרגילים בדמוקרטיה, וקיימת בה אותה הפרדת סמכויות אשר ביסוד כל משטר דמוקרטי. ואם נקצות מדי פעם זכויות האדם, הריהן נקצות בדרך דמוקרטית, בדרך חקיקה מפורשת או לפחות בהסכמת הרשות המחוקקת. איך יכול אני אפוא לטעון שהד-דמוקרטיה היא „נטע זר” בישראל? בפרק זה אנסה להשיב על שאלה זו. והעובדה הראשונה שעלינו לרשמה לפנינו היא שהמאבק על עצמאות ישראל לא

¹ הסבר נוסף ימצא הקורא אצל ג. רוטנשטרייך: יסודות הפילוסופיה של מרכס. עמ' 30 הלאה.

² K. R. Popper: The Open Society and Its Enemies.

היה מאבק לחירות במובן המצומצם של המלה. היה זה יותר מאבק על מעמד ("סטאטוס"). ישעיהו ברלין תיאר איך קבוצות נלחמות על מעמדן ולמען הכרתן כקבוצה, ואיך אין הדרישה להכרה במעמד זהה עם המאבק לחירות אבל גם במה היא קרובה אליו.¹ במקרה שלנו היה זה מאבק על הכרה במעמד ה"שוב" כציבור בעל-זכויות. הפרט זכויותיו היו מובטחות תחת שלטון המנדט, ואילו הקולקטיב היה חסר אותן זכויות שסבור היה כי הן מגיעות לו. משהושגה ההכרה במעמד הנדרש — כפי שקורה במדינות רבות שזה-מקרוב הגיעו לעצמאות מדינית — שם הפרט את לבו פחות לזכויותיו-הוא העומדות בסכנה. המאמץ המשותף בולע את הפרט ואת זכויותיו.

והנה לאור שיקולים אלה, המסקנה שאני רוצה לבחון אותה נראית פרדוקסלית עוד יותר: המאבק על העצמאות המדינית הקים בישראל משטר דמוקרטי. ההסבר לכך הוא, אולי, שדמוקרטיה הושגה בישראל מתוך פשרה. המפלגות השונות הכירו בכך שאין בכוחה של אף אחת מהן לכוף את דעותיה על הציבור בכוח-הזרוע ושרק הפשרה הדמוקרטית תאפשר קיום-צוות בדרכי שלום. אותן מפלגות שהיו מסרבות לזכות בשלטון מלא בדרך בלתי-דמוקרטית הן מיעוט, אולי מיעוט אפסי.

אופן לידתה של הדמוקרטיה בישראל אינו צריך להדאיג אותנו יתר על המידה. בדרך-כלל נולדות דמוקרטיות מתוך מאבק, ודמוקרטיה מתחזקת ומתבססת על יסוד ההכרה שזוהו משטר המאפשר לדעות מחולקות להצטרף למסגרת מדינית אחת. התקופה הראשונה של קיום משטר דמוקרטי היא תמיד המסופנת ביותר, והסכנה עוברת רק עם עליית ההכרה הנוספת שדמוקרטיה היא לא פשרה בלבד אלא גם מטרה ראויה בפני עצמה. בשלב התפתחות זה קיום חילוקי-דעות נראה טבעי ואילו אחדות המחשבה בחברה כולה נראית אסון.

המצב בישראל קשה במיוחד. שעת-החירום המתמדת מעכבת את התחזקות ההכרה בערך הדמוקרטיה כשלעצמה. אדרבה, שעת-החירום מספקת נשק רעיוני לאותם הרוצים לכוף את דעתם על הציבור, בהסתמך על "הסכנה לאומה". אם נוסיף על כך את השפעת הסוציאליזם והמסורת היהודית, יקל עלינו לראות שאכן הדמוקרטיה היא הנתונה בסכנה.

דמוקרטיות נולדו מתוך מאבק על מוסדות דמוקרטיים, והגנת הדמוקרטיה אף היא נעשית באמצעות הגנה על אותם מוסדות. אין לישראל מסורת דמוקרטית ואין יוצרים מסורת בן-לילה. קיום המוסדות ייצור את המסורת בהמשך הזמן. תפקיד השעה הוא לשמור על המוסדות נגד ההשפעות האנטי-דמוקרטיות, המסורתיות והנוכחיות.

¹ והלאה Sir Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, p. 39.

פילוסופיה מדינית

וישאל השואל: מה לכל זה ולפילוסופיה מדינית? מה בין מציאות מדינית מסוימת להיעדר מחשבה פילוסופית על אותה מציאות? פרק אחרון זה יוקדש לתשובה לשאלות אלה.

פילוסופיה מדינית היא התפלספות על עניינים של המדינה, על התנהגות חברתית (ופרטית). היא אפשית, כמובן, רק במקום שיש הרגלי התפלספות גם על עניינים אחרים. פילוסופיה היא דיון רציונלי, ופילוסופיה מדינית היא דיון רציונלי בעניינים המיוחדים לה. במסגרת דיון רציונלי ייבד רק הכוח ההגיוני של הטענה, ואין דבר הנהנה מחסינות מפני בקורת רציונלית. הפילוסוף מתעניין לא רק בדרך הטובה ביותר של ארגון מדינה אלא גם בבעיות כגון מטרת המדינה והצדקת קיומה. מלים המשמשות סיסמות מרעישות בפי המדינאי הן נושא לניתוח שבביל הפילוסוף. אם יש בו בפילוסוף יראת־כבוד הרי זו יראת־כבוד כלפי האמת. לפילוסופיה המדינית יש „אינטרס־של־חזקה“ בדמוקרטיה, שהרי לא ייתכן דיון רציונלי שאיננו דיון חפשי וחופש זה מובטח רק בדמוקרטיה. בזה שונה פילוסופיה מדינית מאידאולוגיה (כגון מארקסיזם), שהיא דנה גם במטרות במובן הרחב ביותר ולא רק בתיכנון פרטי ביצוע של תכניות שצדקתן לעולם אינה מוטלת בספק. דמוקרטיה ורציונליזם קשורים זה בזה (אני מתכוון במלה „רציונליזם“ לגישה כלפי העולם. רציונליסט הוא אדם המקבל והדוחה דעות אך ורק על בסיס של דיון חפשי, ומי שמוכן להעביר את כל דעותיו תחת שבט הבקורת). הסכנה לדמוקרטיה בישראל גוברת והולכת ככל שמתחזקים היסודות האירציונליים במורשתנו הרעיונית. עדיין אנו שומעים מדי פעם קול בודד התובע את „מדינת ההלכה“, ולעתים קרובות הרבה יותר נשמעים קולות המכריזים על „יעוד“ מיוחד לעם־ישראל.¹ ומי שיודע את יעודו ואת יעוד הכלל פטור מדאגה לזכויות הזולת. העדר פילוסופיה הוליד — אם אפשר בכלל להתבטא כך — פילוסופיה גרועה. ממרי ההיעדר יצא האירציונליזם, שהוא מר שבעתיים.

מעניין שהעמים דוברי־הערבית סובלים כיום ממש מאותו היעדר של מחשבה מדינית. המסורת המוסלמית גם היא הכירה רק שיטת חוקים מונוליתית אחת, ואנו רואים כיום את המבוכה שמסורת זו מניחה אחריה.² ספרי ההיסטוריה מלאים דוגמות המלמדות איך מפלס האירציונליזם את הדרך לכוחות האנטי־דמוקרטיות. האירציונליזם כובש מוחות ולבבות גם בישראל. בכמה חוגים חשובים ובעלי־השפעה מתמעטת והולכת הערכת הפרט וזכויותיו — רק המדינה היא חשובה. ובאין פילוסופיה מדינית, כמעט אין איש שואל מניין לה למדינה אותה חשיבות? הפילוסופיה המדינית שאיננה, עצם היעדרה הוא התרעה על סכנות.

¹ השווה י. פלישמן: בעית האוביקטיביות בחקר ההיסטוריה הישראלית. „עיון“, כרך ט', עמ' 102 והלאה.

² ראה מאמרו של אָלי סאלם בכרך: Tensions in the Middle East.