"בית" ו"התגלות" – מטאפורות במרחב הסכסוך על החוקה בראשית המדינה

יאיר אלדן

השפה שבה אנחנו משתמשים משקפת את תודעתנו ואת תפיסת המציאות שלנו ובו בזמן גם מבנה את תפיסת המציאות הזאת. השפה שבה משתמשים צדדים לסכסוך מסוים או צדדים למשא ומתן או צדדים לתהליך בארגון כלשהו יכולה ללמד אותנו על תודעתם, על תפיסתם את התהליך או את הסכסוך, וממילא יש בכוחה גם לתת כלים לניתוח מדויק יותר של הסכסוך ולאפשר גמישות גדולה יותר בניהול הסכסוך או בהתערבות של צד שלישי. מאמר זה עוסק בדוגמה אחת של שימוש בשפה במצב מחלוקת - המטאפורות שבהן השתמשו חברי כנסת בוויכוח על כינון החוקה בראשית ימי המדינה. כפי שאנסה להראות, המטאפורות שבהן נעשה שימוש חושפות מרחב שבו נקודות המבט של שני הצדדים למחלוקת דווקא מתמזגות ומלמדות על הסכמה בסיסית, על כמיהה משותפת וגם על בסיס תרבותי משותף של הצדדים לסכסוך.

נקודות מבט שונות

בתחום השפה של ניהול משא ומתן חוקרים מונים ארבע נקודות מבט לבחינת הקשרים שבין "משא ומתן" ל"שפה" - נקודת מבט פסיכולוגית, אינטראקטיבית, דיסקורסיבית וסימבולית (Wilson, Paulson and Putnam, 2001, 303).

הגישה הפסיכולוגית מדגישה כי השפה שהנושא והנותן נוקט משקפת את מצבו הסובייקטיבי, ויכולה ללמד על עמדותיו כלפי המשא ומתן בנקודת זמן ספציפית. מנקודת מבט זו, השימוש שנעשה בשפה יכול לסייע בהעברת מידע חיוני לצד שכנגד, וגם, באמצעות למידה ומודעות עצמית, לשמש כלי לשיפור של יכולת הנשיאה והנתינה. הגישה הפסיכולוגית השכיחה למשא ומתן התרכזה באינדיבידואל הנושא ונותן, וראתה בו גורם המחפש דרך למקסם את רווחיו, להשיג סיפוק או להגיע ליתרון מבוקש במונחיו שלו.

נקודת ההנחה של **הגישה האינטראקטיבית** לשפה היא שהשימוש בשפה מתפתח ומשתנה לאורך המשא ומתן. אובייקט המחקר הטיפוסי של גישה זו הוא דווקא **צמד** הנושאים ונותנים, ולא אחד מהם. גישה זו מדגישה את ההדדיות שבין הצדדים, והיא מתמקדת באלמנט הזמן וביחס שבין הצדדים לאורך המשא ומתן ובתבנית שנוצרת במפגש ביניהם.

הגישה הדיסקורסיבית מתמקדת בשפה שהצדדים למשא ומתן נוקטים בתארם את עצמם ואת זולתם. הגישה הזאת מנתחת את ניסוח העמדה של כל צד למשא ומתן, בלשונו ובלשון

34

35

הצד האחר, וכן מנתחת את הניסוח המחודש של שני הצדדים בעקבות זאת לעמדותיהם הם. הגישה הזאת מלמדת על קשר בין תוכן המשא ומתן ובין הדרך שבה מתנסחים הצדדים כלפיו. ואולם, ההתמקדות היא דווקא ביחידות השפה ולא בצדדים עצמם. מתוך גישה זו נולדו למשל מחקרים שהבהירו כיצד השפה משמשת ל"שמירת הפנים" (face work) בהקשר תרבותי מסוים: כיצד רכיב זה גורם להתנסחויות עמומות, בעוד צדדים למשא ומתן שאינם מוטרדים מעניין ה"כבוד" - אינם נזהרים כל כך בהתנסחויותיהם.

הגישה הסימבולית למשא ומתן רואה בשפה את הכלי שבו הצדדים יוצרים מציאות משותפת. המשא ומתן נתפס כטקס ארגוני (organizational ritual) אשר מבנה את המציאות החברתית. הגישה הזאת רואה במשא ומתן חלק ממערכת טקסית ענפה ועמוסת משמעויות. כך, משא ומתן על זכויות בין הנהלה לעובדים מנותח כטקס בעל שלבים מוגדרים. הגישה הסימבולית מתמקדת בהתבוננות תבניתית במשא ומתן, שאינה תלויה כולה בתוכן מסוים או באינטרס, בניסיון לנתח אותה כסמל לתהליך חברתי מקיף.

אף אחת מן הגישות שתוארו לעיל איננה מציעה תיאור והסבר כולל להתנהגות במצב של משא ומתן, ועל מנת להביא לידי ניתוח מקיף של שימוש בשפה במשא ומתן או בסכסוך נחוץ שילוב בין הגישות. גישות אלה נותנות בידינו כלים ראשוניים לניתוח **מטאפורות** במשא ומתן. המטאפורה יכולה ללמד על מצבו הפסיכולוגי של המשתמש בה, על יחסו לצד השני, ועל הדרך שבה הוא תופס את המשא ומתן. כמו כן, הִשְׁתנות של מטאפורות לאורך המשא ומתן יכולה ללמד על שינוי עמדה. לבסוף, יש לראות בתהליך המשא ומתן עצמו מטאפורה, ולשאול מה המשמעות הסימבולית של עיצוב המשא ומתן בדרך זו.

תחום ההתנהגות הארגונית הוא תחום המשיק לתחום חקר תורת המשא ומתן וחקר סכסוכים. בתחום זה כבר היה השימוש במטאפורות בארגון אובייקט־מחקר מכמה נקודות מבט: "גישה ניהולית־ייעוצית", "גישה ביקורתית־כוחנית" ו"גישה אתנוגראפית־פרשנית" (פרוש, 2000, 42–52).

הגישה הניהולית־ייעוצית מתאפיינת באוריינטציה לשיפור הארגון. הנחת היסוד שלה היא שהמטאפורות שבהן עובדים ומנהלים משתמשים לתיאור הארגון ולתיאור הרגשתם בתוך הארגון הן בעלות כוח להבנות את המציאות של העובדים ושל המנהלים, ולכן לשימוש במטאפורות יש השפעה על הפעילות של הארגון. גישה זו מציעה לצמצם שימוש במטאפורות המבנות מציאות שלילית, ולאמץ מטאפורות היכולות לתרום לתהליך הארגוני ולשפר את הרגשת העובדים והמנהלים.

הגישה הביקורתית־כוחנית גם היא רואה במטאפורות כלי חשוב בהבניית המציאות של העובדים בארגון אלא שביסודה אוריינטציה פוליטית ניאו־מרקסיסטית היוצאת מנקודת הנחה שהבניית המציאות של העובדים, בין השאר באמצעות המטאפורות, משקפת היררכיית כוח. למשל, מטאפורות יכולות לתת ביטוי להבדל הנתון בין מנהלים ובין עובדים בארגון; המטאפורות יכולות אף לטשטש הבדל זה. כלומר, המטאפורות יכולות לשקף את מבנה הכוח החברתי וגם להבנות אותו.

הגישה האתנוגרפית־פרשנית אינה דנה בפוליטיזציה ספציפית של התחום - קפיטליסטי או ניאו־מרקסיסטי - אלא תופסת את הארגון כמשקף תרבות שלמה בעלת היבטים רבים ומגוונים. חקר של תרבות כזו מצריך תצפית שתחקור את הארגון "מבפנים" ושימוש בתיאור מעובה (thick description) המכוון לחשוף את הפרשנות של ההתנהגויות התרבותיות (גירץ, 1990, 15). פרוש,

בבואה לחקור שימוש במטאפורות בתזמורת, בחרה לאמץ גישה משולבת שהיא גם אמפירית, הן אתנוגרפית־פרשנית הן ביקורתית־כוחנית. כמו בעניין היחס שבין השפה ובין המשא ומתן, גם כאן נראה כי הגישה המשולבת נבחרה לנוכח הרבדים הרבים שיש בשימוש בשפה. השפה היא גם טבע וגם תרבות, גם משקפת את המציאות וגם מבנה אותה.

מהי מטאפורה?

הסוגיה "מהי מטאפורה?" נראית טריוויאלית אך היא העסיקה פילוסופים ואנשי תרבות משחר ימי ההיסטוריה. בשיר "יום אביב מוקדם" כתב המשורר יעקב שטיינברג: "וערב סגריר בא, ובאדיו העכורים/ מתגולל הוא בחוץ כספוג ענקים נורא,/ כספוג מימי בראשית, הנוטף מרה שחורה,/ הנוזל בלי־הפוגות חלאת כל־היצורים". את סופו הסגרירי של יום האביב המוקדם דימה שטיינברג ל"ספוג ענקים נורא". במקום לומר בפשטות שהקלילות והשמחה של יום האביב התחלפו במזג אוויר כבד ומדכא השתמש שטיינברג בדימוי של הערב ל"ספוג ענקים". ואולם, גם הנחה זו איננה פשוטה כל כך. המשפטים "הקלילות והשמחה של יום האביב" ו"מזג אוויר כבד" מדגימים שימוש במטאפורות (משפטים שלא נעשה בהם שימוש במטאפורה יהיו: "מזג האוויר האביבי גרם למצב רוח טוב" ו"מזג האוויר החורפי גרם למצב רוח רע ולדיכאון"), באופן שמבהיר עד כמה עמוקה הנוכחות של המטאפורות במחשבה ובדיבור. חשוב יותר, המטאפורה של שטיינברג מעלה שאלות רבות - מהו הערך המוסף שהשיג המשורר באמצעות המטאפורה, מה היה התהליך המחשבתי של המשורר שהביאו לידי יצירת המטאפורה, מה השימוש במטאפורה מגלה לקורא על עולמו של שטיינברג, ומה מתרחש במפגש בין המטאפורה כיציר רוחו האישית מאוד של המשורר, לבין הקורא? כאמור שאלות אלה העסיקו פילוסופים, פסיכולוגים, סוציולוגים וחוקרי ספרות מאז ימי אפלטון ואריסטו ועד לימינו אלה. גם היום, לאחר שנות מחקר רבות, חוקרים מתקשים לקבוע במדויק כיצד מטאפורה משפיעה עלינו. ברור כי המטאפורה מוסיפה רבות על תיאור עובדתי ופשוט, היא מטעינה אותו באסוציאציות, ממחישה ומעצימה כאחת. בשיר של שטיינברג, הערב איננו רק ערב חורפי כי אם ערב בעל כוחות מאגיים אפלים אשר מאיים, בתבנית של "ספוג ענקים נורא", לנגב את היקום כולו במחי יד מיתולוגית אחת.

בספר **על מטאפורות** סיפרו לייקוף וג'ונסון שהעיסוק במטאפורה משך אותם היות שהמטאפורה מאגדת בתוכה הן יסודות אובייקטיביים ראציונליים והן יסודות מתחום הדמיון והסובייקטיביות, ובלשונם - "Imaginative rationality" (Lakoff and Johnson, 1980, 193). קונפליקט ומשא ומתן, ככל אינטראקציה אנושית, ואולי במידה גדולה במיוחד, גם הם עירוב של רציונאליות ורגשות, אובייקטיביות וסובייקטיביות. כפי שהראו לייקוף וג'ונסון, השפה מסייעת לנו בהפרדה של הגורם הסובייקטיבי מן הגורם האובייקטיבי, ובהדגשה של הרכיב הראציונלי או הרגשי לפי העניין. לפיכך ראוי להעניק תשומת לב מיוחדת למילים, לטקסטים ולשיח של הסכסוך או המשא ומתן.

הדיון במטאפורה כנושא לעצמו החל כבר בראשיתה של התרבות המערבית. **בפוליטיאה** שם אפלטון בפי סוקראטס:

> ...אמנם מפרידה בין פילוסופיה ושירה מחלוקת ישנה, מאז ומעולם; שהרי פסוקים כגון "כלבה צורחת ונובחת על גבירתה", ו"גדול בשיח-הבל של סכלים", ו"המון רב של ראשים שכולם חכמים", ו"המעמיקים חשוב - מה טעם כי עניים הם?!", ורבבות פסוקים אחרים מעידים על

36

37 הריב הישן שבין זו לזו, ואף על פי כן יוגד נא לשירה המהנה ולאמנות המייצגת ("מימזיס" - הוספה שלי - י.א), שאם בידה להביא נימוק של טעם, שלפיו מגיע לה מקום במדינה מתוקנת כדבעי, - קבל נקבלנה בשמחה... אבל הלא חטא הוא לבגוד במה שנראה לך אמת". (כתבי אפלטון, פוליטיאה, פרק י', 557).

אפלטון הוטרד משימוש לא ראוי במטאפורה, שימוש שאיננו מתאר את המציאות כהווייתה, ועלול להשפיע לרעה על השומעים. אריסטו, לעומת זאת סבר כי השימוש במטאפורה חיובי ביותר. **בפואטיקה** העלה אריסטו את הלשון הפיגורטיבית על נס:

"חשוב להשתמש שימוש הולם בכל אחד מהאמצעים הלשוניים שצוינו לעיל (כמו שמות מורכבים ומילים חריגות), אך חשובה מכל היא הלשון המטפורית, כי דבר זה בלבד אינו ניתן לשאילה מאחר והוא עדות לכשרון טבעי".
(אריסטו, פואטיקה, 1459a, עמ' 47).

כלומר, אם המטאפורה מבהירה את המציאות, אם השימוש במטאפורה מחדד את ההבחנה במציאות - אריסטו מקבל אותה ואף מאמץ אותה אל לִבו. ואולם, אם השפה הפיגורטיבית מטשטשת את ההבחנות בין הטבע לבין הדמיון - גם אריסטו מסתייג ממנה. גישה זו שימשה בסיס להסתייגות הראציונלית והמדעית של תומס הובס וג'ון לוק מהלשון הפיגורטיבית. שני פילוסופים אלה רואים במטאפורה אלמנט נחות אשר עלול להביא לידי טשטוש המציאות, וממילא לתפיסה מוטעית המבוססת על דעה קדומה. הובס סבור כי בשל "שימוש בהשאלות, בהעברות ובדרכי מליצה אחרות במקום המלים הנאותות" בני אדם אוחזים בטעויות ובדעות קדומות (הובס, לווייתן, חלק א', פרק ה', עמ' 41). גם לוק, בסוף ספרו **מסה על שכל האדם** ייחד פרק ל"שימוש המסולף במילים", וציין כי הלשון הפיגורטיבית היא אחד הגורמים המביאים לידי מחשבה מוטעית:

מאחר ששנינות ודמיון מבדרים ונוחים יותר להיכנס ללב הבריות מאשר אמת יבשה וידע אמתי, הרי לשון פיגורטיבית ואשליות בשפה יתקבלו בלי שייחשבו פגם ושימוש לרעה בשפה... ובסופו של דבר יובילו להבנות מוטעות של רעיונות, ולהטעיית השיפוט ולכן הן בהחלט בגדר רמאות מושלמת. (Locke, 1927, Book 3, ch. 10, sec. 34 - תרגום שלי - י.א.).

הלוגיקאים האמפריציסטים של המאה העשרים (הנקראים גם "לוגיקאים פוזיטיביסטים") אימצו את הנחת היסוד של הובס ולוק, שלפיה דיבור פיגורטיבי איננו תואם את המציאות ולכן פסול. האלמנט העיקרי של משנתם היה "עקרון הוודאות" (verification principle), ולפיו כל משפט צריך להיבחן על פי הניסיון של החושים. לכן, מבחינתם קביעות אתיות, מטאפיסיות דתיות או מטאפוריות אינן יכולות להיחשב קבילות. כשם שאריסטו ואפלטון הביאו לידי הבחנה בין שפה לוגית מדעית לבין שפה פואטית, כך הלוגיקה הפוזיטיביסטית קשרה את גורלה בתפיסה מדעית אמפיריצסטית נוקשה, המנחה את בחינת המציאות - ושלכאורה רק ממנה ראוי להסיק מסקנות פילוסופיות. לאחר מלחמת העולם השנייה פחתה ההיקסמות הפילוסופית מן המדע, ובד בבד פחת כוחו של הפוזיטיביזם הלוגי. תהליך זה הכשיר את הקרקע לדיון בחקר המטאפורות, והביא לידי עניין מיוחד בתחום זה. ואולם, כבר בשנות השלושים של המאה העשרים דן ריצ'רדס (Richards, 1936) במטאפורה, בספרו **The Philosophy of Rhetoric**. ריצ'רדס טען כי המטאפורה

חודרת לשורשי השפה האנושית וכי למעשה היא נוכחת בכל היבט של השפה: "איננו יכולים לומר שלושה משפטים בשפה רגילה קולחת בלי להשתמש במטאפורה" (Richards, 1936, 92). ריצ'רדס היה הראשון שניתח את המטאפורה מבחינה מושגית. עד זמנו שלטה בכיפה ההבחנה בין "הרעיון המקורי" ל"רעיון המושאל", ואילו הוא הצביע על אינטראקציה בין שני מושגים - "הנושא" (tenor) ו"הכלי" (vehicle). לדוגמה, דוד אבידן כתב בשירו "הרחובות ממריאים לאט" כי "השלווה, אטומה וקשה, תיחתך כמו חלה" (דוד אבידן, 2001). על פי הניתוח של ריצ'רדס, ה"נושא" בשיר זה הוא השלווה ואילו ה"כלי" הוא החלה. טלו למשל את הדימוי מספר משלי שבו השתמש הרמב"ם בהקדמתו **למורה נבוכים** - "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו" (משלי כה, יא). הרמב"ם דיבר על ה"נושא" - האמתות הפילוסופיות - באמצעות ה"כלי" - תפוזים בתוך רשת.

בלאק (Black, 1962) הראה כיצד האינטראקציה איננה רק תיאור או השוואה גרדא אלא בגדר יישום מערכת של הנושא המשני (המטאפורה) על המערכת של הנושא המרכזי (זה שאליו מתייחסת המטאפורה) באופן שמדגיש ומארגן מחדש את המערכת של הנושא המרכזי:

האפקט, אם כן, של קריאה (מטאפורית) לאדם "זאב" היא לעורר את כל המושגים היומיומיים של מערכת־הזאב. אם אדם הוא זאב, הוא טורף חיות אחרות, הוא מפחיד, רעב, נמצא במאבק מתמיד, הוא אוכל נבלות וכן הלאה... מטאפורת־הזאב מדחיקה פרטים מסוימים ומדגישה אחרים - בקיצור היא מסדירה את נקודת המבט שלנו על האדם (Black, 1962, 41).

נלסון גודמן, מראשוני המתנגדים לזרם הלוגיקה הפוזיטיביסטית, פיתח גם הוא הנחה זו ובין השאר ראה במטאפורה: "מערכת שלמה של תוויות חלופיות, כלי מערכתי המשתלט על טריטוריה חדשה. מה שקורה הוא העברה של סכֵמה, הגירה של מושגים, הזרה של קטגוריות" (Goodman, 1976, 73). דחייה של הנחותיהם של אריסטו ושל הפוזיטיבסיטים ניכרת בפתיחת ספרם של לייקוף וג'ונסון: "המושגים ששולטים במחשבתנו אינם רק עניין אינטלקטואלי. הם גם שולטים בתפקוד היום־יומי שלנו עד לפרטים הקטנים ביותר" (Lakoff & Johnson, 1980). לייקוף וג'ונסון הראו כיצד מטאפורות מבנות את המציאות שלנו ומארגנות אותה. כך למשל הדימוי של "ויכוח" ל"מלחמה" גורם לנו לחשוב על "ויכוח" במונחים של "מלחמה", כפי שמשתקף במגוון ביטויים: "לתקוף טיעון", "לנקוט אסטרטגיית ויכוח", "לנצח בוויכוח", "טענות ניתנות להגנה", "טיעון קולע למטרה". ג'ונסון ולייקוף סבורים כי הדבר מלמד שבתרבות האמריקנית "תחרות" היא מושג מרכזי. ההנחה שלהם היא שבחברה תחרותית פחות לא הייתה מתפתחת מערכת מושגית ענפה כל כך הקושרת בין המושג "מלחמה" למושג "ויכוח". כפי שג'ונסון ולייקוף מעידים, גישתם היא גישה הבנייתית מתונה. הם סבורים כי תפיסת המציאות מתווכת באמצעות מושגים תרבותיים או חברתיים שנמצאים בתודעת בני החברה ובתרבות. כלומר, איננו יכולים לתפוס את המציאות באופן אובייקטיבי כי אנו מתבוננים בה מבעד לפריזמה מסוימת. עם זאת, הפריזמה הזאת איננה אישית לחלוטין (ועל כן אידיוסינקרטית) אלא היא תוצר חברתי או תרבותי ואולי אפילו תוצר של קבוצה אנושית רחבה יותר. על פי ג'ונסון ולייקוף, המטאפורות שבהן אנשים משתמשים מוכיחות כי את התודעה מתווכת המציאות, וכן כי התודעה הזאת רחבה יותר ובסיסית יותר מאשר רק "תחושה אישית מאוד". "ההבניה החברתית של המציאות" היא מונח מבית מדרשם של ברגר ולוקמן, הקובע כי "כל 'ידע' אנושי (תקף או לא תקף), מפותח, מועבר וניזון במסגרת הקשרים חברתיים, ולכן הסוציולוגיה של הידע מתעניינת בדרכים שבהן הידע החברתי הזה מבנה את המציאות" (Berger & Luckman, 1967, 3). כמו ג'ונסון ולייקוף גם פרוש אוחזת בתפיסה הבנייתית מתונה שלפיה "ההבניה המטאפורית" של המציאות - "איננה אישית אלא חברתית"

(פרוש, 2000, 15). כלומר, היא אמנם יציר האדם ובהיותה כזאת היא איננה אובייקטיבית, ועם זאת יש לה קשר אל המציאות - המטאפורה מבטאת הנחות תרבותיות משותפות לחברה מסוימת, הנחות דתיות או מוסכמות רווחות. במילים אחרות, מטאפורה איננה אידיוסינקרטית לא משום שהיא משקפת את המציאות אלא משום שהיא משקפת את המציאות מנקודת המבט של בני חברה או תרבות מסוימת. כאן ראוי לציין את העמדה הפילוסופית ההבנייתית הקיצונית, שלפיה השפה מכוננת את הסובייקט ולא להיפך. ריצ'רד רורטי קושר טענה זו לפוקו:

> לעומת דקארט, לוק וקאנט והפוזיטיבסטים והפנומנולוגיסטים שהניחו שהתפקיד של סימנים הוא לייצג איזו מציאות נתונה... אני [כלומר - פוקו, י.א.] אראה לכם דרך חדשה להסתכל על מה שאנשים אומרים. מפרספקטיבה חדשה זו, המילים אינן קשורות לדברים בקשר של "התרשמות" או "סימבוליות" או "סינתזה" או "הפניה". אלא המילים הן נקודות חיבור ברשת של טקסטים אשר בתורם יוצרים פרקטיקות שמבנות באופן סיסטמתי את האובייקט שעליו הן מדברות (Rorty, 1986, 42).

כלומר, שלא כדקארט שראה את ה"אני" כמכונן את עצמו ("אני חושב משמע אני קיים") פוקו סבר כי הסובייקט הוא היסטורי ואין לו דבר משל עצמו. לכן, אין יצירה שעליה המחבר יכול לחתום בשמו, כי המחבר עצמו הוא סך כל הכוחות שהופעלו עליו במהלך חייו (כוחות פוליטיים, תרבותיים, דיסקורסיביים). בהקשר שלנו דבריו של פוקו מבהירים כי המטאפורה פועלת בשני כיוונים בו בזמן. מצד אחד, המטאפורה חושפת תפיסת עולם ותודעה של המשתמשים בה, ובדרך כלל תפיסת עולם זו היא שיקוף של התודעה החברתית או התרבותית. מצד אחר, ככל שהשימוש במטאפורה יגבר והמשתמשים יפנימו את תפיסת העולם הגלומה בה, כך תשתנה המציאות עצמה.

הוויכוח על כינון חוקה

להלן אדון בדוגמה, שהמדד הפומבי שלה מתועד היטב, של הידיינות במסגרת ארגון פוליטי – בניסיון להשפיע על התהליך של קבלת ההחלטות. ביסוד הארגון הבדלים, הידברות ומשא ומתן בין נציגים של קבוצות משנה, כולם בנות הרוב היהודי.

אעבור עתה לניתוח המטאפורות שבהן השתמשו חברי הכנסת בוויכוח שנוהל בראשית ימי המדינה על כינון החוקה. לצורך כך אקדים הקדמה היסטורית קצרה. הרצון של מנהיגי המדינה בראשית ימיה לכונן חוקה נבע מרצונם לבסס את מדינת ישראל כמדינה לאומית מודרנית, ומרצונם להתאים את התשתית החוקתית של מדינת ישראל לתשתית שקבעו האומות המאוחדות ב"החלטת החלוקה". בכ"ט בנובמבר 1947 נתקבלה החלטת האו"ם המחלקת את פלסטינה למדינה יהודית ולמדינה ערבית. ההחלטה הטילה על האסֵפה המכוננת של המדינה היהודית ושל המדינה הערבית לעבד חוקה דמוקרטית, אולם הגבילה את סמכות האספה המכוננת באשר לתוכן החוקה בחייבה להכליל בה כמה הוראות (מדזיני, 1981, 55). ההחלטה חייבה קיום בחירות כלליות, חשאיות ויחסיות, אחריות הממשלה בפני הבית המחוקק, יישוב סכסוכים בינלאומיים באמצעי שלום, הימנעות מאיומים ומשימוש בכוח, הבטחת שוויון זכויות בעניינים אזרחיים, מדיניים, כלכליים ודתיים ויצירת ערובות לזכויות אדם וזכויות יסוד כמו חופש הדת, השפה, החינוך, ההתאספות וההתאגדות. בהתאמה, הכרזת מדינת ישראל בה' באייר תש"ח, 14 במאי 1948, קבעה בנוגע לרציפות החוקתית את הדברים האלה:

החל מרגע סיום המנדאט... ועד להקמת השלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה בהתאם לחוקה שתיקבע על ידי האסיפה המכוננת הנבחרת לא יאוחר מ־1 באוקטובר 1948 תפעל מועצת העם כמועצת מדינה זמנית ומוסד הביצוע שלה, מנהלת העם, יהווה את הממשלה הזמנית של המדינה היהודית, אשר תיקרא בשם ישראל.

ואמנם, עוד לפני ההכרזה על הקמת מדינת ישראל מינה הוועד הלאומי ועדה לענייני חוקה בראשותו של זרח ורהפטיג, שתפקידה היה להכין את הקרקע החוקתית של המדינה שבדרך. מיד אחרי החלטת האו"ם מכ"ט בנובמבר 1947 החל ד"ר יהודה פנחס כהן להכין הצעה לחוקת המדינה. כחודשיים לאחר ההכרזה בחרה מועצת המדינה הזמנית ועדת חוקה, אף היא בראשותו של ורהפטיג, לבירור השאלות החוקתיות ולריכוז החומר לשם עיבודה של הצעת החוקה. לוועדה זו הוגשו ארבע הצעות חוקה והצעתו של כהן שימשה בסיס לדיוניה. הוועדה עסקה בבחירת ההסדרים החוקתיים הראויים, ובתוך כך האזינה להצעות התיקון מטעם הנציגים של כל גוני הקשת הפוליטית. ב־25 בינואר 1949 נבחרה האספה המכוננת, והיא הייתה לכנסת הראשונה. הכנסת מסרה את הטיפול בעיבוד החוקה לוועדת "חוקה, חוק ומשפט" שנבחרה באפריל 1949, אבל כאן, כפי שתיאר פרוידנהיים, נבלמה המגמה:

> כאן חל באופן מפתיע מפנה מוחלט במהלך הדיונים. בעוד שבוועדת מועצת המדינה הזמנית התנהל ויכוח מסביב לשאלות חוקתיות ממשיות לגופן, נתעוררה בקרב וועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת הראשונה בכל חריפותה הבעיה הפרילמינארית, אם בכלל יש לחוקק חוקה אחידה או אם מוטב לעת עתה להסתפק במספר חוקי יסוד שכל אחד מהם יסדר בהתאם לצרכי החיים המעשיים, שטח מסוים בלבד. (פרוידנהיים, תשי"ג, 13).

הוועדה דנה בנושא זה במשך ישיבות אחדות, והביאה את הנושא להכרעת הכנסת. בסיומם של דיונים סוערים בעניין שנערכו במקוטע מ־1 בפברואר 1950 ועד ל־13 ביוני 1950 החליטה מליאת הכנסת לקבל את הצעתו של חבר הכנסת יזהר הררי ולפיה:

> הכנסת הראשונה מטילה על ועדת החוקה, החוק והמשפט להכין הצעת חוקה למדינה. החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים באופן שכל אחד מהם יהווה חוק יסודי בפני עצמו. הפרקים יובאו בפני הכנסת, במידה שהוועדה תסיים את עבודתה, וכל הפרקים יחד יתאגדו לחוקת המדינה (דברי הכנסת, כרך 5, בעמ' 1722).

בדיונים אלה דנו חברי הכנסת בשאלה העקרונית אם לחוקק חוקה, ועל כן באה בהם לידי ביטוי המחלוקת העיקרית בין חברי הכנסת באשר לדמותה של מדינת ישראל וזהותה. הסיבות להימנעות מכינון חוקה, כפי שהשמיעו אותן חברי הכנסת, היו אלו: 1. חוסר רצון לכבול את המדינה בחוקה נוקשה בשל העדפה של גמישות בתנאים הביטחוניים והכלכליים ששררו באותה העת; 2. חוסר רצון להעניק לרשות השופטת את הכוח לסכל מגמות מטעם הממשלה באמצעות פסילת חוקים; 3. המפלגות הדתיות התנגדו בשל חששן שהחוקה תשמש אבן נגף לעיצובה של המדינה כמדינה יהודית; 4. חשש מכינון חוקה בשעה שרק חלק קטן מהעם היהודי נמצא במדינת ישראל (גביזון, 1998, 57).

הוויכוח שהתנהל על כינון החוקה הוא סכסוך פוליטי. הוא אצר בתוכו את כל התנגשויות האינטרסים של הקבוצות הפוליטיות של העת המדוברת - דת ומדינה, סוציאליזם־קפיטליזם,

40

41 מיעוט־רוב, מהפכנות־מסורת. בהיותו כזה, הוא בוודאי אצר בתוכו תפיסות עולם מנוגדות בתכלית וערכים של **הצדדים לסכסוך** שאינם מתיישבים זה עם זה. המטאפורות שחברי הכנסת עשו בהן שימוש להגדרת הוויכוח על כינון החוקה היו "מלחמה" ("נילחם למען חקיקת יסוד למדינת ישראל" - חוקת המדינה, עמ' 26, מנחם בגין), ו"גט כריתות" ("אנו נראה בחוקה חילונית נסיון לתת גט־כריתות לתורתנו הקדושה..." - שם, עמ' 29 - מאיר דוד לוונשטיין), שהן מטאפורות של "משחק סכום אפס" – zero sum game (חברי כנסת רבים השתמשו במונח החמור פחות - "מלחמת תרבות - קולטור קאמפף").

להלן נדון בשתי מטפורות ששבו ועלו בדיונים אצל מגוון דוברים, ובכך נתנו ביטו לשותפות תרבותית בין צדדים למחלוקת. מטאפורה אחת היא פיזית ורגשית ("בית"), ושנייה רוחנית מאוד ("התגלות").

מטאפורת ה"בית"

ארבעים חברי כנסת, כמעט מכל הסיעות, השתתפו בדיון. כשליש מהם, מסיעות שונות, השתמשו בדבריהם במטאפורות. המטאפורה הראשונה ששימשה את חברי הכנסת היא מטאפורת ה"בית". חבר הכנסת משה ארם ממפ"ם ראה בחוקה את יסודות ה"בית":

> משדלים אותנו להסתפק בחוקי־יסוד שיינתנו מגילות עפות לפי הצורך - משל למה הדבר דומה? לבונה בית, למקים בנין, לפי תכניות הדורות, אך בליקוי אחד "קטן": בלי דאגה ליסוד שעליו יקום הבניין, תוך זלזול ביציקת היסוד. שום מהנדס לא יסכים לאשר תכנית הבניין בלי שייקבע תחילה את מידת העומס ואת חלוקת העומס שישא עליו הבניין. בארץ ישראל מקובלת עתה צורת בניין הבנוי על עמודים. יש מחייבים את העמודים מבחינה אסתטית, ויש המטילים ספק בכך. אך לית מאן דפליג, כי העמודים לא באו רק לשם נוי: הם המשענת לבנין. כך אנו רואים את חוקת היסוד: סעיפיה הקצרים והמרוכזים משמשים עמודי התווך לכל מערכת החוקים והמשפטים במדינה (חוקת המדינה, עמ' 84–85).

החוקה היא יציקת היסוד לבית וחוקי היסוד נחשבים ל"מגילות עפות". משה ארם ראה בחוקה את הבסיס היציב של המדינה ובמדינה ראה את ביתו. הוא תקף בחריפות את החזית הדתית המעוניינת לדחות את כינון החוקה. "אל יפחידו אותנו" הוא טען כנגדם, ושלל את ההמתנה להשראה כי כבר "דחקנו את הקץ. אנו מודיעים לך שהרוח המתאימה כבר שורה עלינו" (שם, עמ' 84). הוא שמח על דבריהם גלויי הלב של הדתיים הדוחים את עניין החוקה היות שהחוקה תשלול את היכולת לקיים בישראל מדינת הלכה, ובו בזמן דיבר על מלחמת תרבות שבה דווקא הצד הדתי הוא העוסק ב"גזילת ילדים" (שם). את חברי מפא"י המעוניינים לדחות את החוקה תיאר כמי שרוצים לשים "רסן ומתג" על האופוזיציה. הוא, לעומתם, ראה בחוקה דווקא כלי להפיכת מדינת ישראל למדינה סוציאליסטית.

ובן ציון דינבורג (דינור) ממפא"י גם הוא ראה בחוקה את היסודות לבית:

> במשך אלפיים שנה לא היינו אחראים למדינה ולשלטון, עכשיו אנו מתכנסים פה... יוצאי ארצות שונות, בני תרבויות שונות, בני חינוך שונה בעלי השקפות מנוגדות; ואף על פי כן אנחנו רוצים לבנות בית משותף לכולנו, בית של שלום, בית שיהיה לכל אחד מאתנו רצון לחיות בו (שם, עמ' 26).

דינור הוסיף והעמיק את השימוש במטאפורת ה"בית":

> האין זו חובתה הראשונה של הקליטה, שכל אזרח וכל עולה הבא לארץ ישראל ילמד את חוקת המדינה, את זכויותיו ואת חובותיו? גם אם לא יוכל ללמוד את כל החוקים, יוכל ללמוד את יסודות הבית ואת תכניותיו ועל ידי כך ירגיש עצמו כאזרח (שם, עמ' 27).

ובהמשך:

> עלינו לשבת ולהידבר: אנו רוצים שלטון אחד משותף, ובית שבו ירגיש את עצמו כל אזרח בביתו שלו. אנו רוצים שכל החוקים יהיו צודקים, נבונים, טובים ובנויים לפי תכנית... אני מצדד בהחלט בזכות השיטה האינדוקטיבית כשיטת הסבר בלימוד, אך אני מתנגד לשיטה אינדוקטיבית בבניין. לא הייתי רוצה לגור בבית הבנוי בשיטה אינדוקטיבית. אני מעריך קודם את הצרכים שלי ובהתאם לצרכים אני מתקין את התכנית ובונה את הבית (שם, עמ' 28).

כחבר הכנסת ארם, גם דינור תקף בחריפות את הדתיים על חזונם ל"הכריז על תורת ישראל כעל חוקה" וקרא להם "היזהרו". לעומת זאת, השימוש של דינור במטאפורת ה"בית" נעשה בהקשר אינקלוסיבי - הבית הוא מקום משותף, המאחד ומאגד את הדרים בו למרות השונות הגדולה ביניהם. יתרה מזו, הבית אצל דינור שימש מקום שההיכרות עם יסודותיו וחלקיו מחברת את הדיירים החדשים שזה מקרוב באו אליו.

ישראל בר יהודה ממפ"ם השתמש גם הוא במטאפורת הבנייה הקשורה לתפיסה שלפיה המדינה היא "בית" או "בניין", הוא שאל:

> בעניין זה אנו מוכרחים לדחוק את הקץ. מתי תרצו להניח את היסודות של בנין מדינתנו? האם אתם רוצים להתחיל בתיקונים אחרי שנים של כשלונות והכשלות? מדוע לא לקבוע את דרך בנין המדינה מתחילת עבודתנו? (שם, עמ' 22).

החזון של בר יהודה היה חזון סוציאליסטי, ולטעמו על נושאים כגון הזכות לעבודה יש קונצנזוס רחב (שם, עמ' 21). באשר למתח בין דת למדינה, בר יהודה סבר כי הפתרון טמון בחופש מדת ובחופש הדת.

אפרים תבורי, חבר מפלגתו של דינור הביע עמדה מנוגדת - הוא סבר כי החוקה תיצור מלחמת תרבות מסוכנת שתאיים על קיומה של מדינת ישראל. גם הוא השתמש במטאפורת ה"בית". בעבורו, דווקא חוקי היסוד ולא החוקה הם תבנית שמשמשת לבניין הבית, ויש למלאה בתוכן כתבנית המשמשת ליציקה:

> אני רואה לפנינו אפשרות של הליכה בדרך המלך, והיא - לחוקק לעצמנו חוקי־יסוד בהתאם לצורך מפני שחוקי יסוד הם מכשיר לבנין הארץ, ולא גיבוב של מליצות נאות פחות או נאות יותר של קונסטיטוציה כוללת. חוקי היסוד הם מסגרת, ואת המסגרת הזאת מישהו צריך למלא תוכן חי, תוכן הנובע מעצם תהליך הבנין, מעצם תהליך ביצור המדינה וקליטת העלייה... מחובתנו רק לעצב את עמודי האוריינטאציה, את המסגרת הרגולאטיבית ששמה חוקי היסוד (שם, עמ' 38–39).

אצל תבורי חוקי היסוד היו דווקא המסגרת הנכונה ליציקת בסיס איתן לבית הלאומי. לשיטתו, חוקי היסוד ימלאו את התוכן הרלוונטי, העכשווי, של יסודות הבית ואילו חוקה תהיה סכמה חלולה ומופשטת. יתרה מזו, תבורי טען בנחרצות שחוקה תחייב בחירה בנרטיב היסטורי מסוים,

42

43 והבהיר כי התחרות בין הנרטיבים השונים של ההיסטוריה שהביאה לידי הקמת המדינה מבטאת גם מחלוקות עמוקות על אופייה של המדינה. הוא אף סבר כי נרטיבים כמו של מפ"ם יכלו להביא לידי מצב שבו מדינת ישראל לא הייתה קיימת כלל. אם כן, החומר לייצוב יסודות הבית צריך להיבחר מרכיבים של "כאן" ו"עכשיו", ולא על פי מה שיהיה בעתיד או היה בעבר.

חבר הכנסת דוד צבי פנקס מן החזית הדתית המאוחדת השתמש גם הוא במטאפורת ה"בית" כדי להבהיר כי כינון חוקה הוא עניין שלילי:

> אפשר לומר שהגישה המחייבת חוקי יסוד רוצה לבנות את הבית הזה מן המסד ועד לטפחות; ואילו הגישה הקובעת מראש שצריכה להיות קונסטיטוציה שעיקרה בפריאמבל - רוצה לבנות קודם כל את הגג (שם, עמ' 81).

כלומר, לדעתו של חבר הכנסת פנקס, אין צורך לכונן חוקה, ולא זו בלבד אלא שכינונה בעת הזאת אינו אפשרי ויהיה כמו "בניית גג לפני בניית השלד של הבית". פנקס לא הסתיר את רצונו להכניס את המערכת ההלכתית לתוך המערכת של חוקי המדינה - "העבודה הזאת של התחיקה המתמדת, העברת מערכת החוקים שלנו אל תוך היהדות, היא עבודה ממושכת ודורשת תהליך של שנים רבות" (שם, עמ' 81). גם פנקס עמד על הבעייתיות שבמבוא לחוקה שבו מפורטת ההשתלשלות ההיסטורית שהביאה לידי הקמת המדינה, שכן "האם תלמידי הבעש"ט והגאון ואחרים שעלו ארצה לא היו חלוצים כחלוצים של ימינו?" (עמ' 82). הוא סבר כי דווקא היהדות החרדית היא הנאורה, ואילו "אלה המטיפים לקדמה" הם "יושבי חשך" (עמ' 82). כינון חוקה, סבר פנקס, יהיה שימוש במשפט זר למשפט היהודי, ויהיה בו משום חיקוי לעמים אחרים שאיננו הולם את העם היהודי.

דוד בר רב האי ממפא"י צידד גם הוא בקבלת חוקי יסוד ולא בקבלת חוקה, וראה חשיבות בבנייה הדרגתית של הבית: "לבנות אריח על גבי אריח, נדבך על גבי נדבך... וראינו מאחורי הפיגומים האלה יסודות מוכנים של מדינה" (שם, עמ' 15). בר רב האי לא חשש שכל אחד מן הצדדים יכול לפרש את משמעותן העמומה של המילים בניסוח של המבוא לחוקה - לפי דרכו, אלא סבר שכינון חוקה נעשה בסופה של מהפכה. המהפכה של מדינת ישראל היא קיבוץ הגלויות, טען בר רב האי, ולכן "במצב שוטף זה" (עמ' 13) אין אפשרות לכונן חוקה.

חברי כנסת משני צדי המתרס, אלה המצדדים בכינון חוקה מכאן ואלה המצדדים בשיטת חוקי היסוד מכאן, עשו שימוש במטאפורת "הבית". על פי מטאפורה זו, המדינה היא בית וכינון חוקה קשור בהליך של בניית הבית. "בית" כמטאפורה מלמד על משהו אישי מאוד, שאתה קשור אליו; וגם על משהו פיזי מאוד. ואולם, זו מטאפורה שכבר עשו בה שימוש קודם גם בהקשר קבוצתי ולאומי. כל אחד מן הצדדים בוויכוח עשה שימוש במטאפורת ה"בית" הנשענת על המטאפורה שטבע מכס נורדאו, "הבית הלאומי", לצרכיו הרטוריים. חברי הכנסת שהשתמשו במטאפורת ה"בית" היו ממפלגות יריבות שנחלקו כמעט בכל סוגיה בעלת משמעות במדינת ישראל. על פי המטאפורה, המדינה מקבלת את המאפיינים של המרחב המוגן, הקוהרנטי, המרחב שבו אפשר "לשכב לישון בשקט". כפי שכתב גסטון באשלר: "הבית מכונן גוף של דימויים שמעניק לבני אנוש הוכחות או אשליות של יציבות" (Bachelard, 1969, 17). במישור המעשי וההצהרתי היה סכסוך עמוק בין חברי הכנסת. בין חברי כנסת דתיים לחברי כנסת חילונים שררה אי־הסכמה על אופייה היהודי של המדינה; בין חברי כנסת מן השמאל לחברי כנסת מהימין הכלכלי שררה אי־הסכמה על אופייה החברתי של המדינה; ובין חברי כנסת שונים היה ויכוח עמוק על שאלת כוחן של הממשלה והכנסת במשטר הפרלמנטרי הישראלי. למרות סכסוכים אלה, השימוש שעשו חברי

הכנסת במטאפורה של ה"בית" חושף את היחס היסודי שלהם למדינת ישראל כמקום מפלט, מקום שבו אפשר לחוש ביטחון ושקט. במילים אחרות, עצם השימוש המשותף במטאפורת ה"בית" חושף את העוצמה שהייתה בתודעתם לאידיאולוגיה הציונית בכלל, ולמטאפורת ה"בית הלאומי" בפרט. במובן זה, השימוש חוצה המפלגות במטאפורת ה"בית" יכול להבהיר נקודה חשובה - בעוד הדיון החוקתי עצמו סוער ומלא אמוציות הקשורות באי־הסכמה, השימוש במטאפורת ה"בית" חושף דווקא פוטנציאל של קשר ושייכות. בסופו של דבר, השימוש במטאפורה חושף את הבסיס המשותף של חברי הכנסת.

זאת ועוד, השימוש במטאפורת ה"בית" וההשאלה של דימויים מתחום בניין הבית לא רק מלמדים על הסכמה בסיסית כלשהי אלא גם מביאים לתוך הדיון את תחושת חוסר הביטחון של חברי הכנסת בעצם קיומה של המדינה שזה עתה נולדה. כאמור, באשלר הראה כיצד דימויים של בית, כמו האח הבוערת במרכז החדר, מעניקים תחושה של יציבות או אשליה של יציבות. במובן זה, מטאפורת ה"בית" ובניינו גם מכניסה לתוך הדיון מערכת שלמה של דימויים הקשורים לחשש מהרס הבית ומהתמוטטותו, חשש מפלישה אליו ומהשתלטות של גורמים עוינים, חיצוניים, עליו. גם תחושות אלה הן בסיס מלכד. השימוש במטאפורת ה"בית" מלמד כי גם חבר הכנסת פנקס שהיה מעוניין לחוקק חוקי יסוד שישמשו בסיס יציב לבית ואשר חזונו למדינת ישראל היה חזון של מדינת הלכה, וגם חבר הכנסת ארם שראה דווקא בחוקה את עמוד התווך של הבית - שניהם ניזונו מפחד ומכמיהה דומים.

מטאפורת ה"התגלות"

המטאפורה הבולטת השנייה שבה השתמשו חברי הכנסת בדיונים בנושא הייתה מטאפורת ה"התגלות". על פי מטאפורה זו קבלת חוקה נמשלת להתגלות האל, למעמד הר סיני ולקבלת תורה משמים. זרח ורהפטיג (החזית הדתית המאוחדת) היה ראשון המשתמשים בה:

> הרי גם התורה שלנו לא ניתנה בפעם אחת. התורה שלנו ניתנה מגילות מגילות משך ארבעים שנה. עברו ארבעים שנה עד שקיבלנו את התורה מפי הגבורה, ואם אתם תקבלו חוקה חיש מהר, אני חושש מאוד לאותה החוקה שתתקבל בצורה שכזאת ובגישה שכזאת (שם, עמ' 19).

ורהפטיג סבר כי אין אפשרות לכונן חוקה מסיבה זו: "עדיין איני מרגיש את משק כנפי השכינה בתוכנו. מהו ניצוץ הנצחיות שרוצים להכניס לחוקה? חוקה מתקבלת בקולות וברקים ולפידים, ולא בשטחיות כזאת" (שם, עמ' 114).

מטאפורת ה"התגלות" טומנת בחובה הצהרה כי קבלת החוקה היא עניין מהותי, חגיגי, בעל השפעה עמוקה על זהותו של העם ועל עיצוב זהות זו. ורהפטיג סבר כי הדור אינו בשל להתגלות מעין זו, כלומר ליצירת זהות קבועה של מדינת ישראל. מטאפורת ה"התגלות" גם טומנת בחובה את הפחד מן ההתגלות ואת הרתיעה ממנה. כפי שמשתקף מההקבלה למעמד הר סיני שבה השתמש ורהפטיג, "קולות וברקים ולפידים" כיוונה גם לפחדם של בני ישראל מפני ההתגלות (שמות כ, יד–טו).

ראש הממשלה דוד בן־גוריון, כזרח ורהפטיג, שלל גם הוא את כינון החוקה. הוא טען כי החוקה איננה יוצרת את החירויות אלא רק מצהירה עליהן. מדינת ישראל היא מדינה שבה החירויות מובנות מאליהן, ואילו החובות של האזרח הן הזקוקות להצהרה. בתוך כך השתמש גם בן־גוריון

במטאפורת ה"התגלות". הוא טען כי בתנ"ך נקבעו סדרי השלטון והמשפט לפני ההתגלות במעמד הר סיני ולא אחריה. גם הוא עמד על יסוד ההשראה הדרוש לכינון חוקה:

> בויכוח חשוב זה על החוקה שמעתי, או יותר נכון קראתי, הרבה **קולות וברקים**, אבל עם כל הכבוד הרב שאני רוחש לנואמים, עלי להגיד שלא שמעתי קול אלוהים מדבר מתוך האש. מעמד הר סיני לא מתרחש בכל יום. היה לנו מעמד גדול, היסטורי, לפני עשרים ושנים חודש, בהיסטוריה של ארבעת אלפים שנה לא היו לנו הרבה מעמדים כאלה (שם, עמ' 69–70).

בן־גוריון ציטט דווקא מתיאור ההתגלות במעמד הר סיני בספר דברים (ד, לד). הפסוק שאליו הפנה בן־גוריון בתחילת דבריו הוא: "השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי?!" (ד, לג). גם כאן מופיעה דווקא רתיעה מן ההתגלות אשר ההיחשפות אליה, על פי הפסוק, היא מסוכנת ביותר.

אליהו הכרמלי (מפא"י) החרה־החזיק אחר בן־גוריון. הוא סבר כי כינון חוקה איננו משנה את טבעו של האדם; זאת עושים חינוך וחוקים ספציפיים. גם הוא השתמש במטאפורת ה"התגלות":

> שלא חוקה יבשה על סעיפיה וסעיפי סעיפיה מחנכת אומה אלא ה"נעשה" קודם ל"נשמע". ייבחן הדבר למעשה ואחר יישמע אם כי סוף מעשה במחשבה תחילה... המדברים על דמוקראטיה אמתית, ולא מזויפת, האם אינם צריכים לפתוח באיסור היהודי הקדום: "לא תעשה לך פסל וכל מסכה"? והמסכה, כידוע מטבעה היא פושטת צורה ולובשת צורה, ודמות לה לאו דווקא דתית, ועלולים להשתחוות לה גם במדינה שכולה אתיאיסטית (שם, עמ' 89).

הכרמלי אימץ שני יסודות מתוך מעמד הר סיני ושילב אותם בדיון על כינון החוקה. את הקדמת ה"נעשה" ל"נשמע" על ידי בני ישראל העביר הכרמלי למישור של חיי המעשה הקודמים להצהרות המופשטות, ואת האיסור "לא תעשה לך פסל" השליך על החוקה - היא כמעשה אלילים, מסכה שאליה הכול משתחווים.

יצחק בן־צבי (מפא"י) טען כי אם לא תושג המטרה העיקרית של כינון החוקה, היינו איחוד ואחדות בעם, הרי אין כל סיבה לכונן חוקה ואפשר להסתפק בחוקי יסוד:

> רבותי, אינני יודע מה היה בזמן מתן תורה, אם הייתה שם כנסת נבחרת שקיבלה את החוקים. האגדה מספרת שהם נתקבלו בכפיית הר כגיגית. אבל יש גם חוקים ומשפטים שהונחו ביסוד, וישנה בתורה פרשה שלמה המתארת כיצד נתקבלו, למשל, חוקי מינוי שוטרים ודרכי המשפט בעצתו של יתרו... ואינני יודע אם חוקי יסוד אלה נתקבלו בהולם אחד, או - בזה אחר זה... גם במדינות אחרות, למשל ברוסיה הסובייטית ששם לא היה מעמד הר סיני ובוודאי שלא הייתה אספה מכוננת שקבעה את היסודות של החוקים לא עשו רפרנדום אחרי המהפכה (שם, עמ' 91–92).

בן־צבי השתמש במטאפורת ה"התגלות" אך בו בזמן חתר תחתיה. הוא סבר כי ההתגלות איננה מייתרת חקיקת חוקים שיסדירו את החיים של חברי הקהילה, אך גם רמז באמצעות המדרש "כפה עליהם הר כגיגית" כי ההתגלות עצמה יש בה יסוד כופה וחד־צדדי. בן־צבי הנגיד את מצבה של הכנסת הנבחרת למצבו של עם ישראל - כנסת זו חופשייה לקבל כל חוק ואיננה צריכה לקבל דבר כתורה מסיני. ההתגלות אצל בן־צבי שימשה דווקא להבהרת הבעייתיות שהחוקה מעוררת מבחינת התפרקות הכנסת מכוחה - החוקה מכפיפה את הכנסת אליה, ובמקרים רבים הופכת דווקא את בית המשפט לבעל זכות הפרשנות האחרונה של החוקה והחוקים.

חיים בן־אשר ממפא"י סבר שיש לכונן חוקה שתבטא את העקרונות של המשטר ואת חובותיו של האזרח בישראל, שתהיה על פי רוחה של הציונות ושעל פיה יהיה אפשר להכריע בדילמות הרבות המתעוררות בניהול חיי המדינה. בן־אשר סבר כי מלחמת תרבות היא עניין זר לעם היהודי וכי פוטנציאל ההתגלות קיים גם בדור מקימי המדינה: "אינני מקבל את הדעה שהנציגות של מעמד הר סיני ישנה רק לחלק קטן מן הבית הזה. סבורני שישנו חוט המוליך ממעמד הר סיני עד מעמד עמק הירדן" (שם, עמ' 80).

משה ארם ממפ"ם סבר כאמור כי יש לכונן חוקה שתשמש בסיס איתן לבניין המדינה. גם הוא רמז שהקמת המדינה היא בבחינת התגלות:

> אינני פוסק הלכה, אם עצמאותו המדינית המחודשת של העם היהודי יש בה משום מעמד הר סיני אך אם אומה קטנה, מפוזרת, מיעוט בין כל העמים, לחוצה ודחוקה, שרופה וטבוחה, כבשה לה בדם ואש, בגבורת ייאוש ובעמל של דורות חלוצים, חולמים ולוחמים, בונים ויוצרים, את חירותה המדינית ונשתחררה מעול זר - אם אין זאת מהפכה לאומית - מה שם ייקרא לתמורה זו בחיי העם? דווקא משום שאנו עומדים בתוך תוכו של התהליך העצום של קיבוץ גלויות, המזרים לארץ "ערב רב" שונה ומשונה, רב גוני, בעברו, באורח חייו, בהתפתחותו, אנו חייבים לדעת, חבר הכנסת בר־רב האי "לאן אתה דוהר סוסי, סוסי, ואיפה תוריד את פרסותיך" - בתרגום חפשי של דברי פושקין (שם, עמ' 85).

מטאפורת ה"התגלות" שימשה אצל ארם ואצל בן־אשר דווקא אמצעי לעידוד של כינון החוקה. שלא כורהפטיג, שניהם ראו בכינון החוקה חלק בלתי נפרד מהקמת המדינה, שהיא בתורה אירוע מודרני של התגלות. ורהפטיג ובן־גוריון השתמשו במטאפורת ה"התגלות" אך ניתקו בין הקמת המדינה ובין כינון החוקה. ורהפטיג לא חש בעל יכולת לקבוע מסמרות בדבר זהות העם, ואילו בן־גוריון סבר שמנגנון חוקי היסוד מתאים דווקא למצבה הנוכחי של מדינת ישראל.

יזהר הררי (המפלגה הפרוגרסיבית) צידד בכינון חוקה, ויצא כנגד ההסתייגות של המפלגות הדתיות מן החוקה, הסתייגות שיש בה גם פחד משינוי ומהתפתחות:

> האם לעם ישראל היה מעמד מהפכני יותר ממעמד הר סיני... אוכל לומר שהחוקה הכתובה הראשונה של עם ישראל ניתנה בהר סיני, ואינני מבין מדוע צריכה גישה דתית להתנגד לחוקה כתובה (שם, עמ' 40).

חבר הכנסת נתן ילין־מור ממפלגת הלוחמים טען בזכות כינון החוקה שמטרתה להגביל את סמכויותיו של הריבון, ולהבטיח כי לא ישתלט שלטון דיקטטורי על המדינה. ילין־מור טען כי עם ישראל, למרות ייחודו התרבותי ומשאביו הרוחניים והמוסריים, עדיין צריך לספק את "חיי הבשר והדם הלאומי", היינו, לחוקק חוקה:

> מי לנו גדול ממשה, אבי־הנביאים שלפי המסורת דיבר על אלהים וחי, אבל רק בהיותו על הר סיני ארבעים יום וארבעים לילה התפשט מגשמיותו, לחם לא אכל ומים לא שתה. אפס, בהיותו על האדמה, בין עמו, אכל וגם שתה, נשא אשה ואף הוליד בנים, כאחד האדם. ואנו, האם נוכל לחיות כעם רוחני, ההולך ערטילאי למען הרוח... גם בשביל הרוח אנו חייבים לחיות את חיי הבשר והדם הלאומי.

כאן, ההתגלות דווקא תוארה כניגודה של החוקה. שלא כהתגלות, החוקה היא עניינם של בני אדם, יציר כפיהם של בני אדם ולמען בני אדם. כך, אף שלעם היהודי יש נכסי תרבות ורוח הרי שומה עליו, בהיותו על הקרקע, בהקימו מדינה, לחיות חיי מעשה המתבטאים בכינון חוקה.

חבר הכנסת קליבנוב ממפלגת "הציונים הכלליים" טען בזכות כינון חוקה הן משום שהמנדט החוקתי שניתן לאסיפה המכוננת בהצהרת העצמאות היה בעל משמעות משפטית חשובה הן משום שללא חוקה אין קביעות לזכויות היסוד של האזרח במדינה, ואין ביסוס לשיטת המשטר של המדינה. קליבנוב לא חשש לחייב את הדורות הבאים ואת העולים החדשים בחוקה, והוא דימה את החוקה לרוח הקודש, בהקבלה לרוח אלוהים מן הפרק הראשון של ספר בראשית:

> אם בני הדור הזה, האחרון לשעבוד והראשון לגאולה, אלה שהדריכו את העם בעבודת הבנייה והיצירה במאבק לעצמאות המדינית, אם אנו היושבים פה כנציגי העם בדורנו איננו כשרים וראויים לעצב את פני המדינה וליצור את חוקתה - מי כשר וראוי לכך?... חוקת היסוד היא מעין רוח הקודש בחיי המדינות - רוח הקודש המרחפת על הכל, מעין תל אשר כל הפיות פונים אליו" (עמ' 75–76).

כאן החוקה קיבלה יסוד של התגלות ממש, היא הושוותה לאל עצמו או לדבר האל עצמו. קליבנוב הפנה לתיאור רוח אלוהים המרחפת על פני המים (בראשית א, ב), ובתוך כך רמז גם לתוהו ובוהו ששרר בעולם לפני ההפרדה בין האור ובין החושך (בראשית א, ג).

כל אחד מחברי הכנסת עשה שימוש שונה במטאפורת ה"התגלות". חבר הכנסת ורהפטיג ודוד בן־גוריון השתמשו במטאפורת ה"התגלות" כדי להרתיע - ההתגלות, או כינון החוקה, הם מעמדות מיוחדים במינם שלא ניתן לדון בהם בקלות ראש, יש להתכונן אליהם ויש גם לחשוש מפניהם. יצחק בן־צבי השתמש במטאפורת ה"התגלות" כדי להצביע על היסוד הכופה שבה - החוקה יכולה להגביל מאוד את פעולתה של הכנסת הנבחרת. חיים בן אשר ומשה ארם ויצחק קליבנוב התנגדו לרתיעה מפני ההתגלות - כינון החוקה ביוזמת דור מקימי המדינה הוא מעשה ראוי, והקמת המדינה יש בה משום דמיון למעמד הר סיני מודרני והחוקה מושווית לרוח הקודש. בדבריו של חבר הכנסת ילין־מור שצידד גם הוא בכינון חוקה הייתה ההתגלות דווקא ניגודה של החוקה: בעוד ההתגלות היא עניין רוחני ואלוהי הרי כינון החוקה הוא עניין חומרי, מעשי ואנושי ההכרחי לצורך ניהול חיי מעשה של עם החי במדינתו. כל אחד מחברי הכנסת ראה בחזונו משטר פרלמנטרי אחר. סדרי השלטון והמשפט שניצבו לנגד עיניו של בן־גוריון היו שונים בתכלית מאלה של יעקב קליבנוב ואף עמדו בסתירה להם.

ואולם, השימוש במטאפורת ה"התגלות" מגלה כי הבסיס התודעתי של המשתתפים בדיון, כמעט מכל הסיעות, הוא משותף. ראשית, השימוש במטאפורת ה"התגלות" אצל יצחק בן־צבי, אליהו הכרמלי וזרח ורהפטיג נעשה מתוך הכרות מלאה של הטקסט התנ"כי, שהיא כבר חלק מן התודעה. בסיס זה מאפשר קיום תקשורת, ישירה וגם סימבולית, ברמה גבוהה. שנית, השימוש של חברי הכנסת משני צדי המתרס הפוליטי במטאפורת ה"התגלות" לא רק מרמז על בסיס תרבותי ולשוני משותף. היותה של ההתגלות נקודת הייחוס של הקמת המדינה, אם לחיוב ואם לשלילה, מלמדת על חוזקו של האירוע ההיסטורי הזה בתודעת מי שהיו שותפים לו, ועל היכולת שלו לחבר באופן בסיסי ועמוק ביניהם. באמצעות המטאפורה של ה"התגלות" צירפו חברי הכנסת אלמנטים חדשים לתוך הוויכוח על כינון החוקה. חברי כנסת אחדים עמדו על חד־פעמיותה של ה"התגלות" ועל הידיעה הנלווית לה כי האירוע הוא בעל קנה מידה רחב. אחרים עמדו על היסוד השלילי

המקבע של ההתגלות - ההתגלות נכפית על עם ישראל ויש בה גם גורם מרתיע, מפחיד ומְסַכֵּן. ואולם, מטאפורת ה"התגלות" גם מושכת לתוך הדיון את תחושת האחריות ההיסטורית שנלוותה לדיון על כינון החוקה בשנות החמישים של המאה העשרים, היא מבהירה כי חברי הכנסת היו מודעים למשמעות הדיון שניהלו וידעו שתוצאותיו תהיינה בעלות השפעה ארוכת טווח על אופייה של המדינה. אם כן, בשימוש במטאפורת ה"התגלות", כבשימוש במטאפורת ה"בית", יש דווקא גילוי של בסיס משותף, תרבותי ונפשי, של חברי הכנסת השותפים לדיון, וזאת בניגוד לוויכוח הערכי הנוקב המבטא אי־הסכמה מוחלטת.

סוף דבר

כאמור לעיל, מטאפורה איננה מלמדת רק על תודעת המשתמש בה ועל תפיסתו את המציאות. הניתוח הטקסטואלי של מטאפורה נוגע גם לקריאת ההליך עצמו כטקסט מטאפורי. כאמור, בסופו של דבר נתקבלה "החלטת הררי" ולפיה:

> הכנסת הראשונה מטילה על ועדת החוקה, החוק והמשפט להכין הצעת חוקה למדינה. החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים באופן שכל אחד מהם יהווה חוק יסודי בפני עצמו. הפרקים יובאו בפני הכנסת, במידה שהוועדה תסיים את עבודתה, וכל הפרקים יחד יתאגדו לחוקת המדינה.

החלטת הררי פוגגה את המתח הגלום בכינון חוקה, והשפעתה על "המזג החוקתי" ניכרת בישראל עד היום. גם היום, לאחר שבית המשפט העליון נתן לחוקי היסוד מעמד חוקתי, לא רואים בהם חוקה סדורה. תקנון הכנסת עצמו, המסדיר את הליכי החקיקה בכנסת, הוא בעל מעמד פורמלי הפחות ממעמדו של חוק רגיל, ובישראל אין מיושמת כמעט שום תכנית סדורה לכינון חוקה. בחינת ההליך עצמו - הדיונים על כינון החוקה בכנסת הראשונה - מעלה שתבנית הדיונים עצמם, האופן שבו נוהל הסכסוך החוקתי בראשית המדינה, משקפים את מה שהסתמן כהימנעות מהכנת חוקה לישראל. הדיונים במליאת הכנסת נמשכו חצי שנה. נוהלו בעניין שמונה ישיבות שבהן נאמו ארבעה עד אחד־עשר חברי כנסת. משך הזמן של הליך זה מאפשר אולי לנהל דיון ציבורי בעניין, אך דומה שפרק הזמן הזה ארוך מדי והוא מנטרל את המתח הגלום בסוגיות השונות ומפוגג אותו באטיות. בהגיע הכנסת להצביע על העניין נראתה "החלטת הררי" לכתוב את החוקה פרקים פרקים בלא הגבלת זמן, טבעית לגמרי - הרי היא שיקוף של ניהול הסכסוך החוקתי במליאת הכנסת.

צדדים לסכסוך או משא ומתן משתמשים בשפה ובטקסטים בניהול הסכסוך. שפה זו משקפת את תפיסתם באשר לסכסוך ואת יחסם לצד השני. בהיות מטאפורה אלמנט בסיסי בשפה יש בכוחה ללמד אותנו רבות על הלך הרוחות של הצדדים. היא משקפת מצב נפשי ותודעתי מסוים, ולא זו בלבד אלא שהיא מייבאת לתוך הסכסוך גם מערכת נוספת של דימויים שנותנים בידינו כלים נוספים להבנת מהלכי הסכסוך. מילים יכולות להבנות את "המציאות של הסכסוך" - בפאראפרזה על ברגר ולוקמן, ואילו מטאפורות יכולות לעורר תחושות ו"לייבא" דימויים מעולמות שונים. כפי שניסיתי להראות, השימוש במטאפורת "הבית" ובמטאפורת ה"התגלות" בסכסוך החוקתי בראשית המדינה חושף דווקא מידה רבה של הסכמה, כמיהות ופחדים משותפים, ובסיס תרבותי משותף של הצדדים לסכסוך שחלוקים כמעט בכל נושא ערכי ופוליטי.

מקורות

אבידן, ד' (2001), **ברזים ערופי שפתיים**, תל־אביב, בבל.

כתבי אפלטון (תשכ"ט), יוסף ג. ליבס (תרגום), ירושלים ותל־אביב, שוקן.

אריסטו (תשס"ג), **פואטיקה**, יואב רינון (תרגום), ירושלים, מאגנס.

גביזון, ר' (1998), **המהפיכה החוקתית, תיאור מציאות או נבואה המגשימה את עצמה**, ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גירץ, ק' (1990), **פרשנות של תרבויות**, ירושלים, כתר.

הובס, ת' (תשל"ג), **לויתן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית**, יוסף אור (תרגום), ירושלים, מאגנס.

חוקת המדינה, הדין וחשבון של וועדת החוקה חוק ומשפט בדבר חוקת המדינה והדיונים במליאת הכנסת הראשונה (תשי"ב), ירושלים, המדפיס הממשלתי.

מדזיני, מ' (1981), **קובץ מסמכים בתולדות המדינה**, תל־אביב, משרד הביטחון.

פרוידנהיים, י' (תשי"ג), **השלטון במדינת ישראל, עקרונותיו מבנהו ויסודותיו החוקיים**, ירושלים, ראובן מס.

פרוש, ת' (2000), **מטאפורות של ארגון, ארגון של מטאפורות, מבט אתנוגרפי על מטאפורות בתרבות הארגונית של תזמורת סימפונית**, ירושלים, האוניברסיטה העברית בירושלים, המרכז על שם שיין למחקרים במדעי החברה.

Bachelard, G. (1969), **The Poetics of Space**, Boston, Beacon Press.

Berger, P.L. & Thomas, L. (1967), **The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge**, New-York, Anchor Books.

Black, M. (1962), **Models and Metaphors, Studies in Language and Philosophy**, Ithaca, New-York, Cornell University Press.

Goodman, N. (1976), **Languages of Art, An Approach to a Theory of Symbols**, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Richards, I.A. (1965), **The Philosophy of Rhetoric**, Oxford: Oxford University Press.

Rorty, R. (1986), "Foucault and Epistemology", In: D. C. Hoy (Ed.), **Foucault – A Critical Reader**, Oxford, Basil Blackwell.

The Works of John Locke, (1927), London & New-York, Ward, Loch and Co.

Wilson, S. R., Paulson, G.D., Putnam, P.L. (2001), "Negotiating", In Robinson, W.P. & Giles, H (Eds.), **The New Handbook of Language and Social Psychology**, John Wiley & Sons Ltd, 303315-.