

תאוריית 'האמנה המדומה' (quasi contract) של הרצל

עיון ברקע הרעיוני לתאוריה הפילוסופית של
בנימין זאב הרצל להצדקת כינונה של מדינה*

אליצור אברהם בר־אשר

מאמר זה מבקש להצביע על ספרות עיונית נוספת שממנה שאב הרצל חלק מרעיונותיו. אני רוצה להציע כי בעת שהרצל שימש כעיתונאי בצרפת הוא נחשף לזרם הסוציאל-ליברלי הצרפתי והושפע ממנו. זרם זה שאף לשלב עקרונות ליברליים בנוסח המסורת הצרפתית עם תפיסות כלכליות סוציאליסטיות. במוקד דבריי יעמוד נושא תאורטי אחד שהרצל עסק בו: ההצדקה המוסרית לכינון מדינה. הרצל נדרש לעניין הזה והציע את רעיון 'האמנה המדומה' (quasi-contract).^{*} אבקש להראות כי תאוריה מעין זו הייתה ידועה בצרפת באותה תקופה, ואנסה לעמוד על השלכות אפשריות להבנת דברי הרצל לנוכח הזיקה המוצעת בין משנתו לרעיונות שנשמעו בימיו בשיח הפוליטי הצרפתי.

אחד הנושאים הנדונים בחקר רעיונותיו המדיניים של בנימין זאב (תיאודור) הרצל נסוב על אודות הרקע למשנתו ולפועלו הפוליטי. כאשר תרים אחר 'הרקע', מחפשים למעשה

* אני רוצה להודות למר פיני איפרגן שהציג לפניי את השאלה הנדונה במאמר זה ולפרופ' דוד חד על הערותיו.
^{*} הוראת המילה הלטינית quasi בהקשר הזה היא 'באותה סיטואציה כמו-'. תרגמתי את המילה הזאת בשם התואר העברי 'מדומה', וצעדתי בזאת בעקבות מתרגמי ימי הביניים אשר קישרו בין צורת הבינוני הזאת לכל מה שנוצר מכוח הדמיון, בלא שנלווה לכך כל גוון של בדיה (כפי שמקובל בשימוש המילה כיום). המילה העברית המתאימה ביותר לכך היא 'כביכול', אלא שהיא איננה משמשת בעברית כלואי המתאר שם עצם, אלא כאמירה מוסגרת המתייחסת להיגד שלם.

שני דברים נבדלים: הרקע ההיסטורי הממשי מחד ומקורות ההשראה לרעיונות מאידך.^א ברצוני להתמקד בעניינים הנוגעים למקורות ההשראה ולנסות לתרום משהו לבירור השורשים התאורטיים של משנתו הפוליטית של הרצל. במחקר המוצג כאן לא תוצג פריסה של מגוון המקורות. במקום זאת תועלה הצעה למקור נוסף של ספרות עיונית, שייתכן שממנה שאב הרצל חלק מרעיונותיו. הספרות המדוברת היא זו של זרמים סוציאלי-ליברליים צרפתיים במפנה המאות התשע עשרה והעשרים, אשר ניסו לשלב עקרונות ליברליים בנוסח המסורת הצרפתית עם תפיסות כלכליות סוציאליסטיות וביקשו לגשר על הפערים הקיימים לכאורה בין המשנות הללו. במוקד הדברים יעמוד נושא רעיוני אחד שהרצל עסק בו – ההצדקה המוסרית לכינונה של מדינה. הרצל ראה לנכון להידרש לשאלה עתיקת יומין זו ואף הציע פתרון משלו לשאלת המקור המוסרי לזכויותיו של הריבון. אדון תחילה מאיזה טעם נזקק הרצל לברר מחדש שאלה נושנה זו. לאחר מכן אצטד בעקבותיו ואפרט מהן הבעיות שהוא מצא בתאוריה האחרת, זו של ז'אן ז'אק רוסו – כפי שהוא הבינה. לבסוף אשרטט בקווים כלליים את התאוריה החלופית שהציע ואבחן את היחס ביניהן. לצורך הבהרת הצידוקים למשנתו, תיבחן השאלה מניין שאב הרצל את רעיונותיו: האם אלה מחשבות מקוריות שלו או שמא הן פרי השראה של הספרות הצרפתית בת התקופה? לאחר ביסוס הדברים אציין כמה השלכות הנובעות מקבלת האפשרות האחרונה.

א. מדוע נזקק הרצל לעסוק בשאלת הצדקת הריבון?

מן הדין להזכיר תחילה את ההקשר בספר 'מדינת היהודים', שמשנתו של הרצל בנוגע להצדקת כינון מדינה מוזכרת בו. הרצל ניסה למצוא בספרו המדיני הראשון "דרך חדשה בפתרון שאלת היהודים",¹ והפתרון שהציע לבעיית האנטישמיות היה הקמת מדינה ליהודים. לפיכך עניינו של הספר כפול: (א) הצגת הטיעון שהפתרון הוא בהקמת מדינה; (ב) מתן הסבר מדוע הקמת מדינה ליהודים איננה עניין אוטופי כי אם רעיון בר מימוש. לשם השגת המטרה השנייה הציג הרצל תכנית להקמת מדינה חדשה המנותקת מכל סביבה אנטישמית. עיקרי התכנית היו שיש להקים שני גופים ציבוריים: האחד מוסרי – 'אגודת היהודים' השני משפטי-עסקי – 'החברה היהודית'.² חלקיו של הספר נועדו להגדיר את תפקידי הגופים הללו. לענייננו חשוב ייעודה של אגודת היהודים. על פי הרצל יש

^א את הצגת מקורות ההשראה של הרצל והרקע לעיסוקו הפוליטי אפשר למצוא בסקירתו הקצרה של ביינ (תשל"ח), עמ' 42-49. יש הסבורים כי ראוי לתת דגש רב יותר לרקע היהודי של הרצל. ראו למשל חזוני (תשס"ב). בהערות שם מצויה סקירת הספרות הרלוונטית.

"ל'אגודה' תפקידים מדעיים ומדיניים [...] כלפי עם-היהודים, מייסדת ה'אגודה' את המוסדות ההכרחיים לתקופה הראשונה – את התא הקמאי כלשון מדעי הטבע, שממנו אמורים להתפתח מאוחר יותר המוסדות הציבוריים של מדינת היהודים".³

בראשית החלק שעוסק ב'אגודה', הרצל חורג מהדיון המעשי לדיון תאורטי בדבר ההכשר המוסרי-חוקי של האגודה ונדרש לבחון מחדש את שאלת מקור הסמכות של הריבון. דרך התמודדותו עם בעיה זו צועדת בעקבות הדרך שסללו רבים לפניו, בעזרת העיסוק בשאלה כיצד מתהווה מדינה. לפיכך הוא בא בדין ודברים עם התאוריה הידועה של רוסו בעניין הזה – תאוריית האמנה החברתית – אשר לפי הרצל הייתה לה "השפעה נוראה ופורייה".⁴

הרצל אינו מפרט במה מתבטאת 'נוראיותה' ואף לא במה מתבטאת 'פוריותה' ומותר לנו לנסות לפענח את רמזיו.

קודם שאעיין בהצעתו של הרצל דומה שיש טעם בדיון בשאלה מפני מה ראה הרצל צורך לדון בכך. לכאורה דיון כזה אינו הכרחי לתכניתו המעשית. נראה שכדי להשיב על השאלה ראוי לשים לב לבעיה שהטרידה אותו, זו שהרצון ליישבה הביא אותו לעכב את עצמו אצל דיון זה. כדי לפתור את החידה הזאת יש לעיין ביומניו, ומהאופן שבו בעיה זו מוזכרת שם אפשר להתחיל לענות על השאלה הזאת:

רוסו האמין שיש אמנה חברתית. זו טעות. למדינה יש רק negotiorum gestio (ניהול העניינים). כך אני מנהל את ענייני היהודים, בלי שנתנו בידי ייפוי כוח, ואולם בדרך זו אני נעשה אחראי כלפיהם. (עניין היהודים, עמ' 83).^x

בקטע זה, לאחר הזכרת שתי המשנות, הרצל עובר לדבר בגוף ראשון² ומתייחס אל עצמו כמנהלם של ענייני היהודים. הוא פותח בדברי ביקורת על רוסו, ונראה שיש בכוח התייחסות זו לרוסו כדי לענות על השאלה שהיצבתי בכותרת הסעיף.

^x המונח 'נגוציורום גסטיו' לקוח מתחום המשפט האזרחי הרומי. נושא מקור הסמכות במקרים כגון אלה טריד את הרצל מאוד, כפי שרואים גם ביומניו, עניין היהודים, עמ' 113. קטעים אלו נכתבו ביוני 1895, והרצל מעיד על עצמו שאלו הם "רסיסי מחשבה המתייחסים כולם למדינת היהודים", והשתמשתי בהם בחיבור המדיני שלי "Der Judenstaat" (עניין היהודים, עמ' 74). הרצל השתמש בקטע הזה ובקטעים מקבילים מהספר 'מדינת היהודים' במאמר 'תרוונה של שאלת היהודים', שהתפרסם ב-17 בינואר 1896 ב"Jewish Chronicle" ובעברית בספר נאומים ומאמרים ציוניים, א, עמ' 7. הוא הזכיר את דבריו אלה במקומות שונים, ומכך אפשר ללמוד שהוא ראה בהם חלק מאבני היסוד של משנתו.

² יש לשים לב כי על פי היומן 'מנהל העניינים' (ה'גסטור') הוא הרצל עצמו (ראו שם גם בעמ' 98), ואילו ב'מדינת היהודים' זוהי אגודת היהודים (עמ' 63-64). באופן כללי עולה מהיומנים תחושה שמדובר בפרויקט שלו עצמו כמושעים של ישראל. נושא זה בא לידי ביטוי גם בעניין סמלי אחר. כוונתי להשוואות שהרצל עורך בין התכנית שלו לבין יציאת מצרים בהנהגת משה. ב'מדינת היהודים' הוא אומר: "אגודת היהודים היא משה החדש של היהודים". (מדינת היהודים עמ' 63), וביומניו הוא משווה בלא הרף בינו לבין משה, לדוגמה: "אני מוכן ומזומן לכול: ליללות על סירי הבשר של מצרים, לריקוד סביב עגל הזהב. גם לכפיות הטובה של אלה שחבים לנו את החוב הגדול ביותר" (עניין היהודים, א, עמ' 81). דיונים רבים נכתבו על האופן שבו ראה הרצל את מנהיגותו. לסקירה ביבליוגרפית מקיפה על הנושא ראו הראל (1999), עמ' 143 הערה 95.

לפי הדברים הקצרים שביומן אפשר לראות כי הרצל היה טרוד מזכותו המוסרית להקים מדינה. וזאת בשל הדרך שבה הבין את התאוריה של רוסו בדבר התוקף המוסרי של שליטת הריבון בנתיניו. בספרו 'על האמנה החברתית' רוסו נוקט במתודה של הצדקה נרטיבית, כלומר בעזרת סיפור כיצד נוסדה המדינה בעבר. לפי סדר הדברים המתואר שם בתחילה היה כל איש לעצמו. לאחר מכן כרתו ביניהם כל בני האדם אמנה, ובכך התאגדו, ורק אז בחרו לעצמם ריבון. וכל התהליך התחולל מתוך רצונו החופשי של כל אחד ואחד. בנוגע לרוסו מקובלת הטענה כי הוא עצמו לא ראה בסיפורו סיפור אותנטי של העבר, אלא אמצעי ספרותי המשמש כלי להצגת מערכת הכוחות השוררת בחברה ולהגדרת היחסים שבין האזרחים עצמם ובינם לבין הריבון. או לחלופין אפשר לומר שהוא ראה בסיפור מודל פילוסופי תאורטי שמאפשר צידוק נורמטיבי לריבונות.^א ברם רבים שגו ולא הבינו את רוסו כך. למעשה רוב קוראיו במאה התשע עשרה סברו כי לדעת רוסו כך התרחשו האירועים בהיסטוריה הממשית. כך הבין גם הרצל, ולפיכך הוא הסיק מכתביו שמאחר שלדעת רוסו תיאור הקמת המדינה מציג לא רק את מה שהיה אלא גם את הראוי, הרי שיש לשליט הצדקה מוסרית לריבונותו אך ורק אם יש עם הממליך אותו עליו תחילה, עם אשר מתאגד ובוחר בו מתוך רצון חופשי. הרצל הציע בתכניתו המעשית כיוון הפוך לחלוטין. הוא ביקש להקים מדינה בעזרת ריבון הממנה את עצמו ("בלי שנתנו בידי ייפוי כח") לטפל בענייניו של העם היהודי. אם רוסו צדק, כי אז הרצל מקים מדינה שלריבון שלה אין הצדקה מוסרית. לא בכדי הרצל מצטט פסקה מסוימת מרוסו (רק אחת!), אשר, כפי שהרצל הבינה, מקעקעת את הזכות המוסרית של כל מדינה שאינה עומדת בקנה המידה של תאוריית האמנה החברתית:

סעיפי אמנה זו מוגדרים על פי טבע ההסכם כך, שהשינוי הקל ביותר עושה אותם בטלים ומבוטלים: התוצאה מכך היא, שאפילו אם לא הובעו מעולם במפורש הרי הם זהים בכל מקום, מקובלים ומוסכמים בכל מקום בשתיקה וכו'.^ב

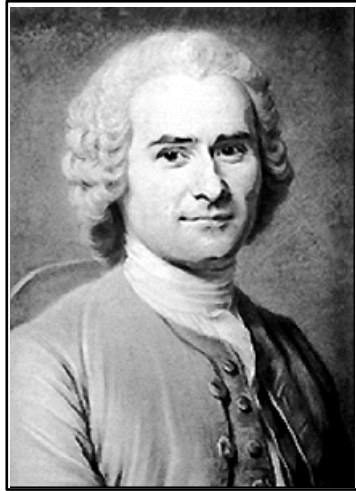
כדי ליישב את הבעיה המוסרית ולבסס את ההצדקה לתכניותיו נזקק הרצל לשני דברים: להפריך את תאוריית האמנה החברתית של רוסו (על פי הבנתו אותה) ולהציג משנה חלופית אשר תכשיר את התכנית להקמת המדינה ליהודים בדרך שבה היה הרצל מעוניין, כלומר על ידי קבוצה הלוקחת לעצמה את הזכות להקים מדינה ריבונית לאחרים.

^א זוהי הדעה המקובלת בקרב פרשני רוסו. לסקירת הדעות העיקריות בנושא ראו למשל גרול (תשכ"ו), עמ' 105–114. רוסו עצמו אמר במקום אחר במפורש (רוסו (תשנ"ג), עמ' 160) שהתיאור שלו את המצב הטבעי הוא ספקולטיבי ואין הוא מתחייב שכך היה במציאות.

^ב הבאתי את דבריו של רוסו (שמקורם נמצא אצל רוסו (תשט"ז), עמ' 24–25) כפי שהם תורגמו במדינת היהודים, עמ' 61. ההדגשה (באמצעות אותיות מפוזרות) מופיעה בציטוט של הרצל (גם במהדורה הגרמנית הראשונה), אך איננה מצויה במקור של רוסו.

ב. טענות לדחיית התאוריה של רוסו

הרצל דחה את התאוריה של רוסו על סמך שתי טענות. ראשית, התאוריה הזאת מנסה להצדיק את היחסים שבין היחיד לריבון על ידי סיפור היסטורי. לדעת הרצל זו איננה הצדקה מספיקה: "בשביל מדינות החוק המודרניות



ז'אן ז'אק רוסו (1712–1778)

בספרו 'על האמנה החברתית' הוא נקט מתודה נרטיבית, המתארת אמנה שנכרתה בין היחידים כבסיס לקבלת הריבון ומצדיקה בכך את קיום הריבון.

אין ערך מעשי לשאלה, אם לפני היות החוקה כבר הייתה קיימת אמנה חברתית [...] עתה על כל פנים, הזיקה המשפטית בין ממשלה לאזרחים קבועה ועומדת" (מדינת היהודים, עמ' 61). לשון אחר, שאלת התוקף של הריבון איננה שאלה דיאכרונית כיצד נתגלגלו האירועים עד לזמן נתון; ולפיכך אין טעם לבדוק בדברי הימים של תולדות האנושות כיצד כוננו מדינות. מדובר בשאלה סינכרונית על המצב בהווה – מה מזכה את הריבון בסמכותו. בעניין זה סבר הרצל שאת ההצדקה לריבון מספקת החוקה הכתובה בינו לבין נתיניו.

מה היא אותה חוקה? על דרך הכלל נהוג להבחין בין שני סוגים של חוקות:⁵ הראשון, 'חוקה מטריאלית': ההסדרים הבסיסיים הקובעים את מוסדות השלטון ואת היחסים ביניהם; השני, 'חוקה

פורמלית': מערכת חוקים המעוגנים במסמכים חקיקתיים נפרדים, אשר מוקנים להם על פי רוב מאפיינים של עליונות או נוקשות.⁶ על פי הכתוב ב'מדינת היהודים' (עמ' 66) ברור שהרצל כיוון לחוקה המטריאלית המצויה בכל מדינה.⁶

לא אכנס כאן לדיון המהותי בנוגע להצדקה המוסרית של החוקה. אך אציין שככל הנראה יש לראות את דבריו של הרצל לנוכח העמדה שרווחה בארצות הברית ובאירופה באותה תקופה, עמדה הגורסת כי החוקה עצמה היא האמנה החברתית,⁷ והיא המממשת את רצון העם.⁷ אשר למדינת היהודים – הרצל עצמו היה מודע היטב לכך שאין מדובר על מצב של מדינה בעלת חוקה: "לפני התקנת חוקה ולעת קום מדינה חדשה יש לעיקרים הללו גם חשיבות מעשית [...] אכן, מדינת היהודים מצטיירת במחשבה כיצירה חדשה מיוחדת במינה, על טריטוריה שלא נקבעה עדיין" (מדינת היהודים, עמ' 61). אשר על כן הוא נאלץ לתת דין וחשבון גם על עצם הקמת המדינה.

⁶ אעיר כי החוקה המוזכרת בהקשרים של 'המהפכה החוקתית' או של 'חוקה לישראל' הם מן הסוג השני, ונראה שנוהגים לערב את הרצל בהקשר זה שלא בצדק.

מאחר שאין מדובר בהצדקה למדינה קיימת, יש צורך ברובד נוסף של טיעון כדי להפריך את רוסו. לשם כך הרצל טוען שרוסו מציג תיאור היסטורי בנוגע לאופן שבו קמו המדינות. הרצל גורס כי הסיפור אינו נכון. לטענתו יש בידינו עדויות על אומות שנוסדו בדרכים אחרות. הואיל ורוסו, לדעת הרצל, ביסס את הראוי על פי מה שאירע בהיסטוריה, אזי די להוכיח כי ההיסטוריה שונה מתיאורו של רוסו, כדי שגם הראוי יוכל להיות שונה ממה שהציע רוסו. כאמור, מן הדין לפקפק בטיב ההפרכות של הרצל, אלא שבהקשר הנוכחי אני מעוניין להתמקד במשנה שלו עצמו ולעמוד על שורשיה.

ג. התאוריה של הרצל

כפי שהראיתי, בביקורת על רוסו הרצל מבחין בין שני שלבים, ולדעתו יש לדון בהצדקה המוסרית של כל אחד מהם בנפרד. אם נדייק ונשתמש במילותיו של הרצל, הרי הוא מנסה לעמוד על "היסוד המשפטי של המדינה" (מדינת היהודים, עמ' 61). לשם כך הוא נזקק לענות על שתי שאלות נפרדות: הראשונה, מה היא ההצדקה המשפטית לכינון המדינה? השנייה, מה מסדיר מבחינה משפטית את היחסים שבין הריבון לנתינים לאחר שיש כבר מדינה?

כפי שהדגשתי קודם לכן הרצל מחפש הצדקה משפטית לכל שלב ושלב. מכלל דבריו נמציינו למדים כי המשפט קודם להתהוות המדינה, משום שהמדינה עצמה מכוננת בעזרת פעולה משפטית. יוצא אפוא כי פעולות בנות תוקף משפטי קיימות עוד בטרם יש חוק שמחוקקים חברי המדינה ולכאורה חוק זה מחויב על פי ה'טבע'. במבט ראשון טענה מן הסוג הזה מעידה על קרבה לעמדה הגורסת כי קיימת זהות בין החוק הטבעי לבין המוסר. קיומם של מעשים בעלי השלכות משפטיות מניח את קיומו של חוק שעל פיו הם נעשים, ובטרם היווצרות המדינות יש לשער שקיים חוק טבעי שקודם לכל חוק אחר. כיוון כזה יכול לסייע בעדנו להבין מדוע הרצל ממיר את הדיון המוסרי-תאורטי בחיפוש אחר הצדקה משפטית.

אעבור אם כן להציג את עיקרי משנתו:

הזיקה, המעיקה לפעמים, מצד הנשלטים לשולטים, דורשת במפגיע ביסוס משפטי. סבורני, שניתן למצוא אותו ב'נאגוציורום גאסטי'. בתוך כך עלינו לדמות לנו בכלל האזרחים את ה'דומינוס נגוציורום' [=האדון המיוצג על ידי אחרים] ובממשלה את ה'גסטור'. (מדינת היהודים, עמ' 62).

את הביסוס המשפטי להצדקת כינון המדינה הרצל מוצא אפוא בסעיפי החוק הרומי, במסגרת

החוק הנוגע ל'נאגוציורום גאסטי' את משמעות המושג ואת הסבר יישומו בהקשר הפוליטי מספק הרצל עצמו:

חוש המשפט הנפלא של הרומאים יצר ב'נאגוציורום גאסטי' יצירת מופת מעודנת. שעה שרכושו של אדם חסר-אונים נתון בסכנה, רשאי כל אדם לבוא להצילו. זהו ה'גסטור', מנהלם של עסקי זרים. אין לו שום יפוי-כוח, כלומר שום יפוי-כוח מידי אדם. יפוי-כוחו בא לו מכוח עליון. כוח עליון זה ניתן לנסחו בשביל המדינה באופנים שונים בכל דרגה ודרגה של התרבות, לפי כוח-ההשגה הכללי באותה עת. ה'גאסטי', ההנהגה, מכוונת לטובת ה'דומינוס', הוא העם, שגם הגסטור עצמו הוא חלק ממנו [...]

המדינה קמה מתוך מלחמת-הקיום של העם. במלחמה זו לא ניתן להשיג תחילה בדרך המקובלת יפוי-כוח תקין. אכן, כל יוזמה לטובת הכלל הייתה נכשלת מלכתחילה [...] הפילוג הפנימי היה עושה את העם חסר מגן נוכח מצב החירות בחוץ. אין להביא, כמו שאומרים, את כל הראשים תחת כובע אחד. על כן חובש הגסטור בפשטות את הכובע והולך בראש. (מדינת היהודים, עמוד 62).

אף שהדברים כשלעצמם ברורים למדי, נראה כי חסר הסבר מספק מדוע הרצל ראה בהם הצדקה מוסרית לפועלו, שכן גם אם תכניתו תואמת באופן סכמתי לחוק רומי כלשהו, עדיין אין בכך טיעון מוסרי הולם. נשאלת לפיכך השאלה: למה חתר הרצל בהישענו על החוק הרומי? ברצוני לנסות להתמודד עם השאלה הזאת משני כיוונים. הראשון, מתוך דיון קצר בחוק הרומי שעליו הוא מתבסס; השני יביא אותי לעסוק בשאלת הרקע של התאוריה שהרצל מנסה להציג.

כאמור, התיאור שהרצל מתאר את החוק ממצה למדי, אולם יש לציין עוד כמה נקודות הנוגעות לחוק זה. תחילה מן הדין להעיר כי כפי שהרצל קבע, החוק הנדון אכן ייחודי למשפט הרומי.⁸ בנוגע להיקף יישומו של החוק חשוב לדעת כי לא ברור עד כמה יכול כל אדם לנהל באופן ספונטני את נכסיו של חברו שלא ברשות, גם אם זה לטובתו, וייתכן שאף בחוק הרומי עצמו חלו תמורות בעניין זה. דומה שלענייננו נקודה זו מהותית, הואיל ואם נדרש מינוי חיצוני, אזי נשמט הבסיס לרעיון שהגה הרצל.⁹

זאת ועוד, נראה שאם נרצה לעמוד על כוונתו המדויקת של הרצל, ראוי לשים לב להערתו ולפיה הובא החוק במסגרת 'quasi ex contractu' ('אמנות מדומות'; מדינת היהודים עמ' 63). הכוונה היא לחוק במסגרת החוק הפרטי הרומי המכיר בשורה של הסדרים ממוניים. אף על פי שהסדרים אלה אמורים להיעשות בחוזה, הרי צד אחד יכול להניח שהצד השני מעוניין גם הוא בחוזה, ולפיכך החוזה מחייב את שני הצדדים, כפי שכל הסכם בכתב מחייב אותם (לדוגמה, ה'נעזר' ידרש להחזיר לגסטור את כל ההוצאות שהיו לו בעקבות

הצלת נכסיו). מה הוא ביסוס החוק במשפט הרומי? חוקרי המשפט הרומי טוענים שהוא מבוסס על ההיגיון הטבעי ושהוא חוקק כדי להדגיש את המחויבות האנושית של בני האדם לעזור זה לזה בשעת צרה.¹⁰

הרצל מציע אפוא להשתמש בחוק מתחום המשפט הפרטי ולהעביר אותו לתחום המשפט החוקתי. כשם שהיחיד עוזר לרעהו בשעת צרה, כך הגסטור מציל את בני עמו בשעה שאין ביכולתם להנהיג את עצמם. בכך הוא מקבל הרשאה לריבונותו. אין בדברים הללו די, שכן יחסים בין אנשים פרטיים שונים מיחסי ריבון-נתינים, ובדבריו של הרצל חסר הטיעון לצידוק של הוצאת החוק שלא ברשות – מרשות היחיד לרשות הרבים. הרצל אינו מרחיב על עניין זה את הדיבור מפני ש"חיבור זה לא נועד למשפטנים מקצועיים: לפיכך לא אוכל אלא לרמוז בפרופך על התאוריה שלי בדבר היסוד המשפטי של המדינה" (מדינת היהודים, עמ' 61). למעט עוד משפט קצר במקום אחר, הרצל אינו מוסיף דבר, ולכן לא נותר לנו אלא לנסות להשלים את החסר.

ד. הרקע הפילוסופי למשנתו של הרצל

כל מי שניסה להבין את השימוש שעשה הרצל בחוק הרומי נדרש לשאלה מניין הוא שאב את הרעיון להישען על החוק הרומי בעניין זה. באופן ממוקד יותר ניסו לברר באיזה אופן התוודע הרצל לסעיף המדובר בחוק הרומי.¹¹ קלוד קליין הציע אחת משתי האפשרויות הבאות: (1) בחוק האזרחי הצרפתי ('code civil') ישנו חוק מקביל שמקורו בחוק הרומי, והניסוח של הרצל קרוב מאוד לנוסח החוק שם.¹² אלא שקליין אינו מנסה להסביר כיצד התוודע הרצל לחוק הצרפתי; (2) את הכשרתו המשפטית רכש הרצל בבית הספר למשפטים בווינה, שם קיבל את הדוקטורט בשנת 1884.¹³ עניין זה חשוב הואיל וכפי שציין קליין בשנת 1879 פרסם מוריס ולסק (Moritz Wlassak), אחד המורים בבית הספר שבו למד הרצל, ספר שכותרתו *Zur Geschichte der Negotorium Gestio* (תולדות ה'נגוציורום גסטיו').

אם אכן יש לתלות את היכרותו של הרצל עם החוק הרומי בידיעותיו מבית הספר למשפטים בווינה, ייתכן שיש להבין את טיעונו לנוכח הרקע ההיסטורי באותה תקופה בגרמניה ובארצות הקשורות עמה. בארצות אלו ביקשו לנטוש את הקוד הנפוליאוני ולכתוב מערך חוקים חדש, ובו ניתן תפקיד חשוב לחוק הרומי. ביסוד הדברים הונחה לרוב ההנחה

¹⁰ קליין טוען שהרצל כתב דיסרטציה על המשפט הרומי. איני יודע מה המקור למידע זה. יש לציין שעל פי מה שכתב אלכס ביין, הרצל לא התעניין כל כך בלימודי המשפטים שלו ובקושי עבר את הבחינות. נוסף על כך ידוע שהוא לא נדרש לכתוב דיסרטציה כדי לקבל את תואר הדוקטור (ראו ביין (תרצ"ד), עמ' 41–73, בייחוד עמ' 68, 72; אלון (1983), עמ' 90). בהקשר זה יש להזכיר כי המקום היחיד שבו הרצל ציין ליד שמו את עובדת היותו דוקטור למשפטים הוא השער לספרו 'מדינת היהודים'.

כי החוק הרומי מייצג את החוק הטבעי (הנחה שהניחו במידה רבה גם הרומים עצמם). לפיכך יש לנתח את הטיעון של הרצל כדלהלן: אם החוק הרומי מאפשר לאדם להתערב בכספו של אחר כאשר אין ביכולתו של האחר לדאוג לעצמו, אזי אפשר ליישם אותו במקרים שבהם אדם נעדר יכולת לדאוג לעצמו. כשם שהגסטור ממנה את עצמו לטפל בנכסיו של חברו, כך הריבון ממנה את עצמו למנהיגם של מספר רב יותר של אנשים – בני עמו. על פי קו מחשבה זה ההבדל בין ה'גסטור' ל'ריבון' מסתכם בהבדל כמותי (מספר האנשים שמתערבים בעבורם), משום שאלה הן פעולות שהמוסר מצדיק אותן, ואולי אף מחייבן. אם כך, אפשר לראות בכינון המדינה הצלה של אחרים, וממילא מצאנו הצדקה מוסרית-משפטית להקמת מדינה ריבונית.

ה. הרקע הצרפתי למשנתו של הרצל

בחלק השני של המאמר ברצוני להציע כיוון אחר שממנו שאב הרצל את הרעיון של השימוש ב'אמנה מדומה' בהקשר הזה. במחקר טרם עמדו על הכיוון הזה, והוא אינו סותר בהכרח את מה שנאמר עד כה, אלא משלימו.⁸

הרצל פרסם את ספרו 'מדינת היהודים' בשנת 1896 בעקבות רשימות שכתב ביומנו ביוני 1895 בפריז. באותו זמן הוא סיים שהייה בת ארבע שנים (בין השנים 1891–1895), שבהן שימש שליח העיתון *Neue Freie Presse* האוסטרי בפריז. ייתכן שיש למצוא את המקור לרעיון לעיל בדיונים שהתקיימו באותה תקופה בצרפת, שהרצל – ככתב פוליטי – נחשף להם יום יום.⁹



בנימין זאב (תיאודור) הרצל
תמונה משנת 1893, בתקופה ששימש שליח העיתון *Neue Freie Presse* האוסטרי בפריז. השנים בצרפת (1891–1895) חשפו לפניו את החיים הפוליטיים ואת המשנות האידיאולוגיות של הרפובליקה הצרפתית השלישית.

בצדק או שלא בצדק נחשבו רעיונותיו של רוטו מקור השראה למהפכה הצרפתית, וכאשר הצהיר רובספייר כי המהפכנים מבטאים את 'הרצון הכללי', ברור היה לכול שהדברים נאמרו בהשפעת דבריו של רוטו.¹³ כישלון המהפכה ועליית נפוליאון לשלטון הביאו לכך

⁸ תודתי נתונה לפרופ' קלוד קליין ולד"ר יעקב וייס, אשר עסקו רבות במשנתו של הרצל, על שניאותו לחלוק עמי את ידיעותיהם בנושא.

⁹ לסקירה נרחבת על תקופה זו בחייו של הרצל ראו ביין (תרצ"ד), עמ' 110–181, וכן גם הראל (1999). במאמרה, עוסקת הראל בשאלה כיצד עיצבו השנים בצרפת את הרצל כמנהיג התנועה הציונית הן מן הבחינה

שרוסו ורעיונותיו נחשבו מבססי אידאולוגיות מהפכניות ולפיכך הם נשללו בתוקף. מאוחר יותר, בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, הייתה עדנה מחדשת לתאוריית האמנה החברתית, והוגים שונים חיפשו דרכים לשוב אליה, אם כי בגרסאות וניסוחים משוכללים יותר.



כיבוש הבסטיליה ב-14 ביולי 1789
בצדק או שלא בצדק נחשבו רעיונותיו של רוסו למקור השראה
למהפכה הצרפתית.

חיבור חשוב בעניין נכתב בשנת 1880 בידי אלפרד פוייה (Alfred Fouillée).¹⁴ פוייה עמד בחיבורו על חשיבותה הרבה של התאוריה של רוסו, המציבה ביסוד המדינה פרטים הקשורים זה בזה באמנה. אלא שאת האמנה הזאת תיאר פוייה בתור 'quasi-contract', כלומר 'אמנה מדומה'. הוא הציע אפוא להימנע מטענה היסטורית שנכרתה אמנה כלשהי בזמנים עברו, ולעומת זאת הוא טען שזוהי ברית הכרותה בלא כל צורך בפעולה פורמלית.

בשנת 1896 פרסם לאון בורג'ואה (Léon Bourgeois) ספר אשר עורר דיונים רבים הן בפוליטיקה הן באקדמיה,⁸ ובו הוא ניסה ליישב את הליברליזם עם הצורך בהתערבות המדינה בחיי הכלכלה. בורג'ואה טען כי לא קיימת ישות עצמאית המכונה 'מדינה', אלא יש אך ורק פרטים אשר שוררת ביניהם סולידריות.² כדי להבהיר את הרעיון הוא שב והשתמש בדבריו של פוייה בדבר האמנה המדומה המאגדת את בני האדם ונובעת מהסולידריות ששוררת ביניהם באופן טבעי.³ בורג'ואה מקשר במישרין בין האמנה המדומה

המעשית הן מן הבחינה הרעיונית ומתייחסת גם לנושא הגסטור (עמ' 142-143). הראל מצביעה על כך שהרצל הושפע מאידאולוגיות צרפתיות של אותה תקופה (עמ' 133-135). ברם היא איננה עומדת על ההשפעה שעליה אני מעוניין לדבר במאמר זה. גם שערי (תשל"ח) עוקב אחר כתבותיו של הרצל בעת שהותו בפרז' ובוחן את ההתפתחויות שהוא עבר בעקבות המאורעות ברפובליקה הצרפתית השלישית.

⁸ ראו אנדלר (1897). אנדלר מתאר את המהפכה על פי תפיסתו של בורג'ואה וכן את התגובות לרעיונותיו. בין השאר הוא מתאר דיון מפורסם שהתקיים באקדמיה למדעי המוסר והפוליטיקה על רעיונותיו של בורג'ואה. חשוב להעיר כי אנדלר מציין שהשפעתו של בורג'ואה נבעה בעיקר בשל היותו 'עסקן פוליטי לוחמני'. אנדלר ביקש להראות כי אם מעיינים בחוקים הרומיים שמהם שאב בורג'ואה את רעיונותיו אפשר לשכלל את משנתו של האחרון. הוא אף יצא להגנתו מפני התקפות של הוגים שונים בני זמנו.

² מכאן גם נובע שמו של הספר – *Solidarité* – אשר יצא לאור לראשונה בפרז' בשנת 1896.

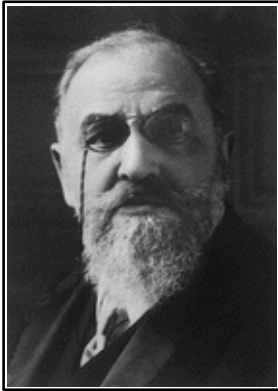
ובין החוקים בחוק האזרחי, אשר מקורם בחוק הרומי ושמצויים תחת הכותרת של 'אמנות מדומות'. בעניין זה ציין בורג'ואה גם את החוק שהזכיר הרצל.¹⁵ בורג'ואה טען כי החוקים הללו מתבססים על ההנחה שיש סולידריות בין בני האדם, שהם המכוננים את מערכת החובות ההדדיות של הפרטים במדינה ושעל פיהם יש לנהל גם את ענייניה של המדינה. חוקרי כתביו של בורג'ואה מציינים לרוב את שנת 1896 כשנה שבה הציג את תורת הסולידריות (Solidarité).¹⁶ אך לענייננו חשובה העובדה כי כבר בחורף 1895 פרסם בורג'ואה שורה של מאמרים בכתב העת *La Nouvelle Revue*, ובהם פירט את יסודות שיטתו. הוא אף הציג שם בהרחבה את רעיון האמנה המדומה.¹⁷ תאריך הפרסום לעיל חמק עד כה מחוקרי משנתו של בורג'ואה למרות חשיבותו הרבה. בפרסום זה אנחנו נפגשים לראשונה ביישום של הוגים ומדינאים צרפתיים מרכזיים ברעיון של 'אמנה מדומה' בהקשר תאורטי-פוליטי קודם להרצל. יש כמובן גם לזכור כי בעת שפורסמו דבריו של בורג'ואה שימש הרצל עיתונאי בפריז, וכפי שאפשר לראות מכתבותיו הוא עקב בעיקר אחר המהלכים הפוליטיים הסוערים שהתרחשו בהיכל בורבון. סמיכות המקום והזמן של השימוש שנעשה ברעיון זהה בפריז בחודשים שלפני פרסום הרעיון לראשונה ביומנו של הרצל מעוררים להאמין כי הוא הושפע מרעיונות אלו וביקש ליישם בהקשרים אחרים.¹⁸

הזיקה בין הרצל לספרות הצרפתית שסקרתי כאן נעלמה עד כה מעיניהם של חוקרי הרצל ושיטתו המדינית. הם אף לא עמדו על כך שזה המקור לרעיון האמנה המדומה. בכך הוחמץ נדבך חשוב במשנתו. כדי לחזק את השערת אבקש להצביע על כמה עובדות נוספות.

ראשית אציין כי בשנים שהרצל שהה בפריז היה בורג'ואה דמות פוליטית חשובה מאוד. בין פרסום המאמרים הללו ועד לפרסום ספרו, כיהן בורג'ואה כראש ממשלת צרפת (מנובמבר 1895 עד אפריל 1896). משנת 1888 ועד שמונה לראש ממשלה הוא שימש בתפקידים בכירים אחרים.¹⁸ כעיתונאי בפריס עקב הרצל אחר הפוליטיקה הצרפתית. בכך שהוא הכיר את פועלו הפוליטי של בורג'ואה ואת משנתו המדינית אפשר להיווכח מהמופעים הרבים של שמו של בורג'ואה בכתבותיו של הרצל.¹⁹ במקום אחד הרצל אף מונה את בורג'ואה בין חמישה עשר הנואמים הטובים ביותר בפרלמנט הצרפתי, והוא מתאר כי

¹⁵ ראו בורג'ואה (1998), הפרק הרביעי: 'Dette de l'homme envers la société; le quasi-contract social', עמ' 43-54. שנים מספר אחר כך שב בורג'ואה ועמד על התאוריה הזאת בסדרת הרצאות שנשא בשנים 1901-1902 על תורת הסולידריות. ראו גם בורג'ואה (1907), עמ' 109-117. לסקירת שיטתו הכלכלית ובכלל זה גם מקומה של התאוריה בדבר האמנה המדומה ראו המברגר (1932), עמ' 45-66.

¹⁶ יש הסבורים כי אפשר למצוא עדות לכך שהרצל חשב על הרעיון עוד קודם לכן. ראו בהערות של המהדירים ל'כתבות מפאריס', בכתבה שנכתבה ב-16 באוקטובר 1892 (ביין ושרף (תשל"ד), א, הערה בעמ' 161). אך נראה שלטענה זו אין בסיס. המהדירים נשענים על ביטוי לטיני המוזכר בדבריו ופירושו 'כאילו היו אלה ענייניו שלו'. אין בדברים שם שום עדות על המשנה המדוברת, הואיל ואין מופיעה שם אף לא רמיזה אחת לנושאים שקשורים לתורת האמנה המדומה.



כאשר שומעים אותו נוטים להרגיש כבתוך 'מועדון סוציאלי-פוליטי', עניין המעיד על היכרות עם דעותיו.²⁰ בתקופה מאוחרת יותר, הרצל אף נפגש עם בורג'ואה.²¹ יש אם כן יסוד חזק להשערה כי הרצל עקב אחר מאמריה של אישיות כה מרכזית, שהייתה דמות מפתח בפוליטיקה של אותה תקופה, ובעקבות כך מותר לשער כי הוא הושפע ממנו.

לאון בורג'ואה (1851–1925) קידם את משנת הסולידריות, אשר ניסתה למזג רעיונות ליברליים עם עמדות סוציאליסטיות.

זאת ועוד, לענייננו חשוב לברר אם הרצל עצמו סבר שהרעיון שהגה הוא בבחינת חידוש. כאשר הוא המציג את הרעיון בספרו 'מדינת היהודים' הוא תיאר אותו כ"תאוריה החדשה שלי". ברם חשוב לציין כי הרצל הציג את הרעיון הזה ביולי 1895 (חודש לאחר שכתב את הרעיון ביומנו וחודשיים לאחר פרסום דבריו של בורג'ואה) שלא בהקשר היהודי. בכתבת הסיכום לשהותו בפרלמנט הצרפתי (שהיא גם הפרק האחרון בספרו 'היכל בורבון') הוא חזר על רעיון האמנה המדומה וכתב:

כי כשם שהמדינה לא נהוותה על ידי *contrat social* [=אמנה חברתית], כך מן ההכרח שיפעל בה יחס משפטי אחר. זהו ה-*negotiorum gestio*. העם אין בכוחו וביכולתו לנהל את עניניו הגדולים ורבי-ההיקף, עד שאין המבט סוקר אותם. הגסטור או הגסטורים יעשו את מעשיהם בזהירות ובהתאמצות יתירה, כלעומת שיצטרכו לאשר את ההנהלה על ידי המעשים. (היכל בורבון, עמ' 150).

מי שקורא את המאמר הזה בלא ידע מוקדם אינו יכול להבין את פשרו. סביר להניח שאם הרצל פרסם את המאמר הזה בדרך זו, ושב ופרסם אותו בספרו בלא כל הקדמה, הרי שהוא ראה ברעיונות הללו דבר ידוע וסבר שלכל שומעיו המשכילים יש הידע הנדרש להבינם. עניין זה מחזק את ההשערה כי הרצל שאב את המקורות לדבריו מדברים ידועים באותה עת.

שזא אפשר לצרף את כל הנתונים לתמונה אחת. ייתכן שהרעיון לחיפוש אחר אמנה מדומה צמח אצל הרצל בעקבות הדיונים בספרות הצרפתית, אולם יישום הרעיון של 'נגוצריום גסטיו' מהחוק הרומי²² באותו הקשר התאפשר, כפי שטען קליין, בעקבות ההשכלה המשפטית שלו, ומשום כך הוא ראה בדברים הללו חידוש עצמאי שלו. חשוב להדגיש גם

²² אנדלר (1897), עמ' 521–524, מקשר באופן מפורש בין חוקי האמנה המדומה המוזכרים במשנתו של בורג'ואה לחוקי האמנה המדומה המצויים בחוק האזרחי הצרפתי ושמקורם בחוק הרומי.

שבורג' ואה ואנשי סיעתו התמקדו בעניין הכלכלי, כלומר דנו בעיקר בדרך הנכונה לדעתם שבה יש לכונן כלכלה סוציאליסטית. הרצל לעומתם הדגיש ב'היכל בורבון' את הדיון במבנה השלטוני, האריסטוקרטי, שלמענו הוא הטיף במאמרו. ייתכן שייחוד זה הוא אשר הביאו להתייחס לרעיונות הללו כ"תאוריה החדשה שלי".

אם אכן הייתה השפעה של המחשבה המדינית הצרפתית על הרצל, הרי שיש חשיבות מכרעת לתוכן הצדקת הריבונות כפי שהיא מופיעה בספרות זו. כפי שראינו, הטיעון של ההוגים הסוציאלי-ליברלים נשען על כך שהקשר המשפטי בין השותפים באמנה המדומה (קשר אשר מכונן את יחסיהם ההדדיים כאזרחים) מעוצב לנוכח ההנחה כי שוררת סולידריות בין יושבי אותה ארץ. אם נשוב לשאלה המטרידה – מאיזה טעם השתמש הרצל בחוק הרומי? – נוכל להניח שלא רק הרעיון של המשפט הטבעי מילא תפקיד, אלא גם החשיבות שייחס הרצל לחוק הרומי כביטוי משפטי ליחסי סולידריות בין אנשים. לפיכך חוק זה בר יישום כאשר מדובר ביהודים אשר שורר ביניהם, על פי השערתו של הרצל, יחס של סולידריות. יש להוסיף כי על סמך הנחת קיומה של סולידריות כזו, רשאי כל אחד מתוך הקהילה אשר מנסה להציל את אחיו מצרה לראות עצמו כגסטור. ההשערה כי הרצל אכן ראה את מצב העניינים באור הזה מתחזקת מדבריו בהודמנויות רבות על עקרון הסולידריות בין היהודים, שהרצל מעניק לו תפקיד מהותי בכינון המדינה היהודית.²² אעיינן כעת בדבריו של הרצל לנוכח ההשפעה הצרפתית שהצגתי עד כאן :

אבל על ידי התערבותו מתחייב הגסטור כלפי הדומיננס [=האדון], כמו על פי אמנה, quasi ex contractu. זהו יחס־הגומלין המשפטי הקיים במדינה מלכתחילה, או נכון יותר: המתהווה יחד עמה. (מדינת היהודים עמ' 62–63, ההדגשה שלי).

בדברים אלה מתייחס הרצל ליחס משפטי המתהווה עם המדינה. את השימוש של הרצל בחוק הרומי כגילום של החוק הטבעי ניתן להבין כאן גם בדרך נוספת – כאמצעי ליצירת קשר חוקי בין אנשים שיש ביניהם סולידריות ואשר כורתים ביניהם אמנה לא מפורשת. במילים אחרות, אין כאן שימוש ב'חוק טבעי' כזה או אחר, כי אם יצירה של המערכת החוקית עצמה בעזרת חוזה שנכרת בין פרטים. החוק הרומי מלמד אלו אמנות נכרות באופן טבעי בין אנשים הערבים זה לזה. יוצא מכך שהוא אינו משמש כחוק מחייב, אלא כדגם לאמנות (מדומות) בין בני אדם בני חורין. ציטוט זה מדבריו של הרצל עולה בקנה אחד עם עמדתו כי לאחר התהוות המדינה החוקה מכוננת, ובמידה מסוימת גם מצדיקה, את הריבונות. כלומר במוקד העניין ניצבת השאלה כיצד נוצרת המערכת המשפטית שעומדת ביסוד המדינה.^{*}

^{*} חשוב לציין כי גם בנקודה הזאת ניכרת השפעתו הישירה של בורג' ואה (1895), בייחוד החלק הרביעי, עמ' 392–397, שאף אצלו האמנה המדומה היא היסוד למערכת החובות האזרחיות.

למעשה הרצל ממשך כאן את המסורת של האמנה החברתית של רוסו בהצהירו שתחילת הקשר האזרחי בין בני אדם הוא בכריתת ברית. הרצל סבור כי הוא מצליח להתמודד עם הבעיה ההיסטורית שהתאוריה של רוסו אינה מצליחה לפתור. הוא מציג משנה המסבירה כיצד החוק יכול להיווצר מכוח כריתת ברית, שאף אם לא נכרתה בפועל מעולם, נוהגים בה כאילו אכן נכרתה. את הלקונה כיצד נכרתות בריתות מן הסוג הזה משלים אפוא החוק הרומי.

הזיקה למשנות הצרפתיות חשובה בהקשר של עניין מהותי נוסף. כפי שתארו זאת כבר פויה ובורג'ואה, היסוד לכל חברה איננו 'עם' כי אם פרטים חופשיים, קרי אנשים פרטיים הכורתים ביניהם ברית מתוך רצון חופשי (שאפשר לשער מה הוא לנוכח הסולידריות ששוררת ביניהם). שלא כמו התאוריה של רוסו, תאוריה זו מתבססת על עמדה ליברלית מובהקת, ולפיה ביסוד המדינה עומדים יחידים ולא העם או כל קולקטיב אחר. דברים אלו משתלבים היטב עם דבריו של הרצל בדבר מקומו וזכויותיו של היחיד, ואף עם מה שמגדיר לדעתו את היהודים כעם.²³ לעומת זאת רוסו סבור שבמעבר בין המצב הטבעי למצב האזרחי נוצר 'אני קיבוצי' אשר רצונו הוא 'הרצון הכללי' (volonté générale) ולא סך הרצונות של הכול.²⁴

כפי שכבר הערתי, המוקד בתאוריה של בורג'ואה ואנשי סיעתו היה כלכלי, ואילו הדגש ששם הרצל ב'היכל בורבון' היה במבנה השלטוני. אך נראה שלזיקה הרעיונית בין העמדות הצרפתיות האלה לבין תורותיו המדיניות של הרצל הייתה השלכה גם בתחום הכלכלי. לדוגמה, בספרו 'אלטנוילנד' הציע הרצל גישה כלכלית המבוססת על עקרון ההדדיות.²⁴ רעיון ההדדיות הכלכלית מופיע גם אצל בורג'ואה בכמה מכתביו.²⁵ מן הדין לבחון אפוא בפרטי פרטים את הזיקה בין החיבורים, אך לפי שעה אסתפק בציון עובדה זו בלבד.

הטענה כי הספר 'מדינת היהודים' מציג עמדה סוציאל-ליברלית נשמעה כבר בעבר,²⁶ והיא הוצגה כעמדה המטרימה רעיונות שנשמעו כמה שנים מאוחר יותר בגרמניה. אם דבריי נכונים, הרי אין כאן הטרמה מקורית עצמאית לרעיונות גרמניים, כי אם עמדה שהושפעה מרעיונות שנשמעו בצרפת באותה העת. מובן שעדיין אפשר לראות בהרצל את אחד ההוגים שהעבירו רעיונות אלו מצרפת לשאר חלקי אירופה. זאת ועוד, הרצל טען לצדקת התאוריה של האמנה המדומה הן בהקשר של העם היהודי

²³ רוסו (תש"ט), עמ' 6. רבים התחבטו בשאלה למה התכוון רוסו בהתייחסו ל'רצון כללי'. ראו סקירת הדעות על עניין זה בגאף (1957), עמ' 169-171. יעקב טלמון האשים את רוסו בכך שעמדנו פתחה פתח חזק לעמדות קולקטיביסטיות ומאוחר יותר לעמדות טוטליטריות. ראו טלמון (1970), עמ' 38-50, בייחוד עמ' 39, 41, 43. ייתכן שהכיוון של הרצל ושל אחרים שדיברו על אמנה מדומה עוקף את הקשיים הללו, אך לא כאן המקום להאריך בזה.

הן בהקשר הצרפתי. בנוגע להקשר היהודי התברר לעיל כי הוא ראה בהקמת המדינה היהודית פעולה שבאה מתוך מלחמת הקיום של העם, ולפיכך הוא סבר שבמצב עניינים כזה על הגסטור למנות את עצמו. לעומת זאת הוא גרס שמינויו של הגסטור במדינה הצרפתית נעשית בשל אילוצי המדינה הרגילים: "העם אין בכוחו וביכולתו לנהל את ענייניו הגדולים ורבי ההיקף", ובשל הנסיבות הללו על האנשים המתאימים למצוא את הדרך להגיע לשלטון, תהא הדרך אשר תהא.²⁷ נמצינו למדים שהרצל ניסה להציג תאוריה כללית להצדקת כינונה של מדינה – במקרה הפרטי של היהודים, ובכל מדינה ומדינה כבמקרה של צרפת. רעיונו של הרצל אינו חולק על דבריו של רוסו; יתר על כן, הוא נועד לשכלל את התאוריה של רוסו ולהתמודד עם הכשל ההיסטורי הטמון בה שרוסו, לדעת הרצל, לא התמודד אתו.

1. הרהורי סכום

ניסיתי לבחון כאן את הרקע למשנה שהציע הרצל בדבר ההצדקה המוסרית לכינונה של מדינה. השתדלתי להראות שבין מקורות ההשראה לרעיונותיו יש לכלול גם את הספרות הסוציאלי-ליברלית הצרפתית. בפרט, טענתי גם שיתכן שאפשר להצביע על זיקה של ממש בין התאוריה של הרצל לתאוריות צרפתיות בתחום הכלכלי. אפשר היה להמשיך ולדון במשנתו של הרצל בהקשר הצרפתי בעוד כמה עניינים. כפי שכבר הוזכר לא אחת, ראוי להעמיק בשאלה אם הנימוקים שהעלה הרצל נגד התאוריה של רוסו תקפים, ובפרט האם רוסו אכן נשען בדבריו על עובדות היסטוריות, וכמו כן מעניין לבחון האם רעיונותיו של הרצל עשויים לפתור בעיות אחרות במשנתו של רוסו, כדוגמת השימוש הבעייתי במושג 'הרצון הכללי'.

כמו כן יש מקום לבחון את עצם המשנה שהרצל מציע. לכאורה אפשר לבקר את מוסריותה של התאוריה המדוברת. עשויה למשל לעלות השאלה אם יישום החוק הרומי בהקשר של כינון מדינה אינו מציג עמדה פטרנליסטית של קבוצות חברתיות מסוימות ביחס לאחרות – אפשר למשל למצוא קשר הדוק בין התאוריה הזאת לבין העדפתו של הרצל את צורת השלטון האריסטוקרטית.²⁸ כמובן שמתעוררת גם התהייה מדוע נזקק הרצל לתאוריה הזאת ומדוע לא די היה לו להישען על הצטרפות וולונטרית לתנועתו (טענה שהוא עצמו השמיע מדי פעם).²⁹

עיסוק ממוקד במשנתו של הרצל יידרש לכל העניינים הללו. לא באתי כאן אלא לחשוף מקורות נוספים על אלה שנחקרו עד כה בספרות אשר ייתכן שהשפיעו על משנתו, דהיינו הפילוסופיה הסוציאלי-ליברלית הצרפתית של שלהי המאה התשע עשרה. כפי שניסיתי להראות, קיימת אפשרות סבירה שהרצל ינק ממנה חלק מרעיונותיו.

מראי מקום

- | | | |
|----|--|--|
| 1 | מתוך כותרת המשנה של הספר 'מדינת היהודים'. | גם בפתח דבר לספר Solidarité, בורג'ואה (1998), עמ' 7-8. |
| 2 | מדינת היהודים, עמ' 13. | 19 ראו ביין ושרף (תשל"ד). |
| 3 | מדינת היהודים, עמ' 63-64. | 20 היכל בורבון, עמ' 99. |
| 4 | מדינת היהודים, עמ' 61. | 21 מפגש זה התקיים בשנת 1899. ראו עניין היהודים, ב, עמ' 121. |
| 5 | על פי החלוקה המופיעה אצל גביון (1998), עמ' 23-24. | 22 ראו עניין היהודים א, עמ' 114; אלטנוילנד, עמ' 156; שלמה אבינרי, 'מ'עניין היהודים' ל'מדינת היהודים' (המבוא לעניין היהודים), עמ' 45. |
| 6 | גביון, עמ' 25-28. | 23 ראו מדינת היהודים, עמ' 21, 41, 55; עניין היהודים, א, עמ' 545. הרצל הקדיש לשאלות הללו מקום במחזה סולון בלודיה, עמ' 260. |
| 7 | ראו גאף (1957), עמ' 208-220. | 24 ראו אלטנוילנד, עמ' 147; לוריה (תרפ"ז), עמ' 162-173. לוריה עסק בהרחבה ברעיון ה'מוטואליות' אצל הרצל. |
| 8 | ראו שולץ (1951), עמ' 624-624. | 25 ראו בורג'ואה (1998), עמ' 53. |
| 9 | ראו יולוביץ (1961), עמ' 313. | 26 ראו ביין (תרצ"ד), עמ' 138-140; וכן ביין ושרף (תשל"ד), עמ' יח-כ. ביין מצייין כי איננו יכולים לזהות מה היא הספרות הסוציאליסטית שקרא הרצל. לסקירה על תפיסתו הסוציאליסטית של הרצל ראו לוריה (תרפ"ז), עמ' 132-161. |
| 10 | ראו שולץ (1951), בייחוד עמ' 624; וגם אנדלר (1897), הדין בהרחבה בשאלה זו. | 27 היכל בורבון, עמ' 150-151. |
| 11 | ראו קליין (1990), עמ' 91 הערה 28; וגם חזוני (תשס"ב), עמ' 89-90. | 28 מדינת היהודים, עמ' 66-67. אפשר להיווכח בקשר שבין שני הנושאים במאמרו של הרצל ב'היכל בורבון', בקטע שהוזכר לעיל. |
| 12 | לעיון בנושא ראו לורנזון (1928). | 29 ראו מדינת היהודים, עמ' 11, 23; דבריו של דוד, אלטנוילנד, עמ' 137. לפי דוד, ההצטרפות לחברה החדשה היא וולונטרית. |
| 13 | ראו האמל (1866), עמ' 336. הצגת הדברים כאן היא על פי ספרו של גאף (1957), עמ' 221-228, הסוקר את ההתפתחות ואת הגלגולים של האמנה החברתית. | |
| 14 | פוייה (1880). | |
| 15 | ראו בורג'ואה (1998), עמ' 48 הערה 1. | |
| 16 | ראו בביוגרפיה של המבורגר (1932) ובפתח הדבר לספר Solidarité. | |
| 17 | בורג'ואה (1895), בעיקר החלק שפורסם ב-15 במאי, מעמ' 392 ואילך. בעמודים הללו מופיעה גם השוואה מפורשת בין שיטתו שלו לשיטתו של רוטו. ראו גם עמ' 392 הערה 1, שם הוא מתייחס לחוקים המדוברים בחוק האזרחי. | |
| 18 | ראו עניין היהודים, א, עמ' 300 הערה 15. ראו | |

רשימת מקורות

- אילון, עמוס (1983), הרצל (תל-אביב).
- ביין, אלכס (תרצ"ד), תיאודור הרצל: ספר תולדותיו, מבחר כתבי הרצל, א, תרגם דב קמחי (תל-אביב).
- ביין, אלכס (תשל"ח), 'משנתו הציונית של בנימין זאב הרצל', יהושע בן-ציון ואהרן קידר (עורכים), אידיאלוגיה ומדיניות ציונית (ירושלים).
- ביין, אלכס ומ' שרף (עורכים) (תשל"ד), הרצל: כתבות מפאריס, א-ג (ירושלים).
- גביון, רות (1998), המהפכה החוקתית: תיאור מצב או נבואה המגשימה את עצמה? (ירושלים).
- גרול, משולם (תשכ"ו), כתבים (תל-אביב).

- הרצל, בנימין זאב (תש"ך), אלטנוילנד, כתבי הרצל, 1 (תל-אביב).
הרצל, בנימין זאב (תשכ"א), 'היכל בורבון', כתבי הרצל, 6 (תל-אביב).
הרצל, בנימין זאב (תשכ"א), 'סולון בלודיה', כתבי הרצל, 6, מחזה שביעי (תל-אביב).
הרצל, בנימין זאב (תשל"ו), נאומים ומאמרים ציוניים, א (ירושלים).
הרצל, בנימין זאב (תשמ"ו), מדינת היהודים, תרגם מרדכי יואלי (ירושלים).
הרצל, בנימין זאב (תשנ"ח), עניין היהודים (ירושלים).
חזוני, יורם (תשס"ב), 'האם הרצל רצה מדינה יהודית?', תכלת, 11.
לודיה, משה (תרפ"ז), תיאודור הרצל והשקפותיו הפוליטיות והחברתיות (תל-אביב).
רוסו, ז'אן ז'אק (תשט"ז), על האמנה החברתית, מהדורה שלישית, תרגם יוסף אור (ירושלים).
רוסו, ז'אן ז'אק (תשנ"ג), 'היסודות לאי-השוויון בין בני האדם', בתוך מאמרים, תרגם עידו בסוק (ירושלים).
שערי, דוד (תשל"ח), 'הרצל בפאריס', הציונות, ה.
Andler, Charles (1897), 'Du quasi-Contract Social et de M. Léon Bourgeois', *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 5, 521–530.
Bourgeois, Léon (1895), 'La Doctrine de la Solidarité', *Nouvelle Revue*, numéros de 15 Mars, 1^{er} Avril, 1^{er} Mai et 15 Mai.
Bourgeois, Léon (1998), *Solidarité* (Septentiron).
Bourgeois, Léon (1907), *Essai d'une Philosophie de la Solidarité: Conférences et Discussion* (Paris).
Fouillée, Alfred (1880), *La Science sociale contemporaine* (Paris).
Gough, John W. (1957), *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, 2nd Edition (Oxford).
Hamburger, Maurice (1932), *Léon Bourgeois 1851–1925* (Paris).
Hammel, Ernest (1866), *Histoire de Robespierre*, 2 (Paris).
Harel, Haya (1999), 'From the Palais Bourbon to Der Judenstaat', Gideon Shimoni & Robert S. Wisrtich (eds.), *Theodor Herzl: Visionary of the Jewish State* (Jerusalem & New York).
Jolowicz, Herbert F. (1961), *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge).
Klein, Claude (1990), *L'État des Juifs: Nouvelle traduction de l'allemand et notes de Claude Klein* (Paris).
Lorenzen, Ernest G. (1928), 'The Negotiorum Gestio in Roman and Civil Law', *Cornell Law Quarterly*, 13.
Schulz, Fritz (1951), *Classical Roman Law* (Oxford).
Talmon, Jacob L. (1970), *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York).