סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

מאמר

סעדה־אופיר על: "ישראליות" ו"מזרחיות" בהכלאות מוסיקליות

כנס על תהליכי פיוס

רוחאנא על: זהות וכוח במקרה הישראלי–הפלסטיני

ברזילי על: זכויות אדם קהילתיות

ג'מאל על: היבטים תיאורטיים של הכרה הדדית

בילסקי על: "העלמה והמוות" בראי בית־המשפט

מרקס על: שאלת הפיצויים

רוזין־אהרונסון על: היבטים כלכליים

דיון

אילוז על: לימודי תרבות ותיאוריה של צדק

קלדרון וכ"ץ: תגובות

ספרים

סקירות וביקורות

כרך ג, מס' 2

תשס"א, 2001

הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

כרך ג

חוברת מס׳ 2

תשס״א—2001

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה

הפקולטה למדעי החברה ע״ש גרשון גורדון

אוניברסיטת תל־אביב

הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

יוצא לאור מטעם החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב,
בשיתוף עם המכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה ובתמיכת המכון
לחקר החברה והכלכלה על־שם דוד הורוביץ

עורך: ליאון שלף

חברי המערכת:
חנה איילון, תמר אל־אור, דבורה ברנשטיין, נח לוין־אפשטיין,
ניסן רובין, רונן שמיר, יהודה שנהב

רכזות המערכת:
טלי קריסטל ושירלי האוזר

הוועדה המייעצת:
ישראל:
ש׳ נ׳ אייזנשטדט, איל בן־ארי, נחמן בן־יהודה, ניצה ינאי, אריק כהן,
תמר כתריאל, בלהה מנהיים, סמי סמוחה, חווה עציוני הלוי, ברוך קימרלינג,
ורד קראוס, מוטי רגב, אילן תלמוד
חו״ל:
Liah Greenfeld (USA), Charles Kadushin (USA), Pnina Lahav (USA), David Nelken (Italy), Adam B. Seligman (USA), Gershon Shafir (USA), Seymour Spilerman (USA), Shmuel Trigano (France), Amiram D. Vinokur (USA)

המערכת מזמינה הגשת מאמרים ורשימות בתחומים שכתב־העת עוסק בהם לשם
בחינת האפשרות לפרסמם. יש להגיש את החומר למערכת בשלושה העתקים.

כתובת המערכת:
סוציולוגיה ישראלית, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה,
אוניברסיטת תל־אביב, טל׳ 03-6408964, פקס׳ 03-6409215,
דואר אלקטרוני socis@post.tau.ac.il

ניתן לרכוש את כתב־העת ולהירשם כמנוי בהוצאת רמות,
רחוב חיים לבנון 32, תל־אביב 69975, טל׳: 03-6403419.

הפקה: איה דראל
עריכה לשונית: גיא פרמינגר
סדר ועימוד: רחל שמיר
© כל הזכויות שמורות
הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב, 2001

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

תוכן העניינים

דבר המערכת 251

מאמר

גלית סעדה־אופיר — בין "ישראליות" ל"מזרחיות": הכלאות מוסיקליות מן העיר שדרות 253

כנס על תהליכי פיוס

נדים רוחאנא — פיוס בסכסוך לאומי מתמשך: זהות וכוח במקרה הישראלי–הפלסטיני 277

גד ברזילי — פיוס בין קהילות: גישה של זכויות אדם 297

אמל ג׳מאל — הכרה הדדית, פיוס וטרנספורמציה של סכסוכים: היבטים תיאורטיים 313

ליאורה בילסקי — העלמה והמוות: בית־המשפט ותהליכי פיוס 343

עמנואל מרקס — שאלת הפיצויים לפליטים הפלשתיניים 371

מלכה רוזין־אהרונסון — פיוס פוליטי בין ישראל והפלסטינים – ההיבט הכלכלי 383

דיון

אוה אילוז — מדוע לימודי התרבות חיוניים לתיאוריה של צדק: תשובה לריצ׳רד רורטי ולנסים קלדרון 395

תגובות

נסים קלדרון — בלי היסטוריה? 421

אליהוא כ״ץ — "ואם אין לנו תרבות משלנו, בחיי, נשיג לנו תרבות!" לימודי תרבות כמחקרי שוק 433

ביקורת ספרים

דשן, שורץ, לובין, שלף, שוקד, ארליך, קליין, יפתחאל, וימן, שנהב, איילון, אמיר, שלו, רדאי, רוזנפלד 439

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ביקורת ספרים

שלמה דשן על:
שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים
מאת ישראל יעקב יובל 441
שפרה שורץ על:
העיקר הבריאות מאת יהודית ט' שובל ועופרה אנסון 445
אורלי לובין על:
מין מיגדר פוליטיקה מאת דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן־כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה וסילביה פוגל־ביז'אוי 447
ליאון שלף על:
1. **ישראל במשפט: שמעון אגרנט והמאה הציונית** מאת פנינה להב
2. **אמנון זכרוני: פרקליט אחר** מאת מיכאל קרן
3. **כבודו: אהרן ברק – ביוגרפיה** מאת נעמי לויצקי 450
משה שוקד על:
בין רגאיי לראפ: אתגר ההשתייכות של נוער יוצא אתיופיה בישראל
מאת מלכה שבתאי 458
אבישי ארליך על:
כולנו יהודים גרמנים – רדיקלים יהודים בצרפת בשנות השישים והשבעים
מאת יאיר אורון 461
מנחם קליין על:
זמן אמת – אינתיפאדת אל-אקצא והשמאל הישראלי בעריכת עדי אופיר 466
אורן יפתחאל על:
Sacred Landscapes: The Buried History of the Holy Land Since 1948 by Meron Benvenisti 468
גבי וימן על:
The Anatomy of Public Opinion by Jacob Shamir and Michal Shamir 472
יהודה שנהב על:
The Colonies of Law: Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine by Ronen Shamir 475
חנה איילון על:
The Color of Opportunity: Pathways to Family, Welfare, and Work by Haya Stier and Martha Tienda 478
דלילה אמיר על:
1. **Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel** by Susan Martha Kahn
2. **What Makes Women Sick: Maternity, Modesty and Militarism in Israeli Society** by Susan Sered 482

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מיכאל שלו על:

1. **Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine** by Deborah Bernstein

2. **The Divided Economy of Mandatory Palestine** by Jacob Metzer 487

פרנסס רדאי על:

From Motherhood to Citizenship by Nitza Berkovitch 494

מאיה רוזנפלד על:

Liberation and Democratization: The South African and Palestinian National Movements by Mona H. Younis 497

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית
כתב־עת לחקר החברה הישראלית

Israeli Sociology
A Journal for the Study of Israeli Society

Vol. 3, No. 2 2001

Ramot Publishing – Tel Aviv University

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Israeli Sociology
A Journal for the Study of Israeli Society

Vol. 3, No. 2
2001

Department of Sociology and Anthropology,
the Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
in conjunction with the Institute for Social Research
Tel Aviv University

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Editorial Board

Editor: **Leon Sheleff**

Board Members:
Hana Ayalon, Deborah Bernstein, Tamar El-Or
Noah Lewin-Epstein, Nissan Rubin, Ronen Shamir,
Yehouda Shenhav

Editorial Assistants:
Tali Kristal, Shirley Houser

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

CONTENTS

Article

Galit Sada-Ofir — **Attitudes and Strategies of Action for Consolidation of an Oriental Identity: Musical Hybrids from the City of Sderot** 253

Symposium *on* Processes of Reconciliation

Nadim Rouhana — **Identity and Power in Israeli-Palestinian Reconciliation** 277

Gad Barzilai — **Reconciliation Between Communities: A Human Rights Approach** 297

Amal Jamal — **Mutual Recognition and Transformation of Conflicts** 313

Liora Bilsky — **Between Justice and Reconciliation: Thoughts after the Death and the Maiden** 343

Emanuel Marx — **Compensation for Palestinian Refugees** ... 371

Malka Rosin-Aharonson — **Political Reconciliation Between Israel and the Palestinians: The Economic Aspect** 383

Discussion

Eva Eillouz — **Why Cultural Studies Matter to Justice: A Response to Richard Rorty and Nissim Calderon** 395

Comments

Nissim Calderon — **In the Absence of History** 421

Elihu Katz — **"And if we don't have a culture, by God, we'll get one!" Culture Studies as Market Research** 433

Book Reviews 439

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דבר העורך

עם הופעת גיליון זה, השישי במניין, אנו משלימים את הכרך השלישי של סוציולוגיה ישראלית. דומני כי במשך שלוש שנות הופעתו תקע כתב־העת יתד איתנה לקראת העתיד והתקבל כאורח רצוי בקרב אנשי מדעי החברה בישראל.

כתב־העת התעצב בדפוס מוכר המכיל לא רק מאמרים, ביקורות ספרים ורשימות, אלא גם דיון בנושאים מעוררי מחשבה ומחלוקת וכן הקבצי מאמרים בנושאים מוגדרים. בשני הגליונות הקודמים עסקנו בהשכלה גבוהה ובפועלים זרים, והגיליון הנוכחי מכיל הקבץ מאמרים בנושא "הפיוס", פרי־עטם של חלק מן המרצים שהשתתפו בכנס שהתקיים בחודש פברואר ביוזמת סוציולוגיה ישראלית ובשיתוף עם מרכז מינרבה לזכויות האדם בפקולטה למשפטים ועם החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל־אביב.

הרעיון המקורי לקיים כנס כזה נולד עוד בתקופה שבה התקדם תהליך אוסלו לקראת יעדו, אך עד לקיומו של הכנס נמצאה החברה הישראלית בעיצומה של אינתיפאדה, וכעת, בשעת הכנת החומר לפרסום בגיליון זה, העתיד נראה לוט בערפל. ואף־על־פי־כן נראה כי התקופה הנוכחית דורשת עיסוק גם בנושא הפיוס על כל מרכיביו, כולל עניינים קשים ונוקבים, כי השלום שיבוא חייב להיות מלווה במידה גדולה של הבנה הדדית והכרה בין אנשים משני צידי המתרס. דרך הפיוס יושגו ההבנה וההכרה, ואז, יש לקוות, יונחו היסודות האמיתיים לקראת השלום המיוחל. גיליון זה הינו תרומה צנועה אך מכובדת למאמץ להקל על מחפשי הדרך לשלום. בכנס עצמו, מלבד המחברים בגיליון זה, נטלו חלק גם משתתפים נוספים, שחלק מעבודותיהם יתפרסמו בבמות אחרות, כולל בחוץ־לארץ, כך שהדי הכנס והדיונים שהתנהלו בו עשויים להגיע גם אל מעבר למרחב המקומי. מושב אחד הוקדש גם להיבטים השוואתיים, ובו השתתפו אורחים מחוץ־לארץ שתיארו תהליך של שלום ופיוס בדרום אמריקה, בדרום־אפריקה ובאירופה.

בגיליון זה סיימתי אנוכי את תפקידי כעורך. עונג רב היה לי לשרת את קהילת הסוציולוגים והאנתרופולוגים, וכן את אנשי מדעי החברה האחרים, בתפקיד זה שקיבלתי על עצמי. ברצוני להודות מקרב לב לכל אלה שהושיטו יד ונתנו עידוד למען קיומו של כתב־העת: אנשי המערכת ועוזרי המערכת, קוראים חיצוניים בעילום־שם, סוקרים של ספרים, וכמובן המחברים שבזכותם הושגה הרמה הנאה שאליה הגענו לעניות דעתי.

וכעת לא נותר לי אלא לאחל לעורכת החדשה פרופ' חנה הרצוג, וכן למערכת כולה, הצלחה בהמשך הדרך.

ליאון שלף, עורך

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:57:38 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בין "ישראליות" ל"מזרחיות": הכלאות מוסיקליות מן העיר שדרות

גלית סעדה־אופיר*

במהלך שנות התשעים של המאה העשרים פעלו שש להקות מן העיר שדרות במרחב התרבותי בישראל. חברי הלהקות יצרו מוסיקה, הופיעו ברחבי הארץ, חתמו על חוזי הקלטות עם חברות תקליטים ושיווקו אלבומים לשוק המקומי. הלהקות הן: שפתיים, רנסנס, טיפקס, טאנארא, כנסיית השכל והאצולה. במאמר זה נבקש, ראשית, להסביר כיצד התפתחה פעילות מוסיקלית ענפה ומגובשת בשדרות, ולאחר־מכן, להציג שלוש עמדות ואסטרטגיות פעולה לכינונה של זהות מזרחית, כפי שהן משתקפות בפעילות מוסיקלית זו. שלוש העמדות ואסטרטגיות הפעולה הן: (1) גיבוש זהות מזרחית מבודלת, הנאבקת על מיקומה במרחב התרבותי; (2) קבלת הרעיון של כור ההיתוך, תוך בקשה לערוך שינויים במרכז התרבותי באמצעות הגדלת מינונם של הרכיבים המזרחיים; (3) אימוץ גורף כמעט של ערכי הישראליות השלטת. בעמדות ובאסטרטגיות פעולה אלה קיים פוטנציאל חתרני, המשבש את הקטגוריות החד־ממדיות הממפות את המרחב המקומי. המערך הדיכוטומי מזרח/מערב, מרכז/פריפריה, תרבות לאומית/פולקלור אתני, נסדק כיום במרחב התרבותי ומאפשר לדמיין מציאות ישראלית חלופית.

נקודת המוצא של חיבור זה היא שמוסיקה, כמו כל פעילות תרבותית אחרת, משקפת ומכוננת מציאות חברתית. יצירת מוסיקה, האוזנה לה, חשיבה על־אודותיה וכתיבה עליה הינן אמצעים ליצירת זהות אישית, אתנית ולאומית (Stokes, 1994). ניתוח הפעילות המוסיקלית הנערכת כיום בישראל, ובחינת המאבקים המתרחשים במרחב המוסיקלי המקומי, חושפים את מערך הכוחות בין הקבוצות החברתיות השונות ואת הדינמיקה של בניית זהות לאומית ואתנית.

מבוא

רעיון הלאומיות ויישומו מהווים את אחת התופעות הנחקרות בעשורים האחרונים. חוקרים רבים תוהים על שורשיה של התופעה ועל תהליכי התפשטותה והתפתחותה. מחלוקת ניטשת בעניין זה בין הגישה הפרימורדיאליסטית והגישה המודרניסטית. חוקרים פרימורדיאליסטיים, כגון סמית (Smith), ארמסטרונג (Armstrong) וקונור (Connor), טוענים כי הלאומיות הינה שלב נוסף בהתפתחות האבולוציונית העולמית. סמית (Smith, 1986), דוברה הראשי של הגישה, מוצא את שורשי הלאומיות ב־ethnie – בזהות

* החוג לסוציולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ברצוני להודות לד"ר משה שוורץ ולמשה אופיר על סיועם בכתיבת המאמר, וכן לשני הקוראים האנונימיים על הערותיהם המועילות. האחריות על הכתוב הינה, כמובן, שלי בלבד.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגרעינית האתנית. הלאומיות נבעה לדעתו מן השינויים שהתרחשו עם תהליכי המודרניזציה. יצירת ההמשכיות בין התקופה הקדם־מודרנית והתקופה המודרנית נעשית באמצעות זכרונות ומיתוסים המגבשים את התודעה הלאומית המודרנית. מנגד, חוקרים מודרניסטיים, כגון גלנר (Gellner) והובסבאום (Hobsbawm), רואים את הלאומיות כהמצאה חדשה שהתפתחה במערב. לטענת גלנר (Gellner, 1983), רעיון הלאומיות התגבש בעידן התעשייתי וארגן קיבוצים אנושיים ביחידות הומוגניות מבחינה תרבותית. הומוגניות תרבותית זו אפשרה תפקוד מלא בחברה. הובסבאום (Hobsbawm, 1990), לעומתו, התמקד בעילית המדינית ובחן כיצד היא מהנדסת את המציאות החברתית בהתאם לצרכיה.

הדיכוטומיה פרימורדיאליסטי/מודרניסטי, היוצרת הבחנה בין קולקטיבים "קיימים" לקולקטיבים "מומצאים", נסדקת, על־פי פיטרברג (1995), בניתוחו של אנדרסון, הטוען כי האומה הינה תופעה מדומיינת, לא קיימת מקדמת דנא ולא מומצאת. האומה הינה קולקטיב פוליטי המדמיין את עצמו כקהילה מוגבלת הפועלת במסגרת ריבונית (Anderson, 1987).

יצירה של תרבות הנתפסת כ"לאומית" הינה פעילות מרכזית בדמיון האומה. ניפוס רכיבים מתרבויות שונות, נטרול משמעותם הסמלית ה"מקורית" ומיזוגם הינם תהליכים מרכזיים ביצירת התרבות הלאומית. הכלאות "מוצלחות" מקודשות ונתפסות כבעלות עומק היסטורי. אסטרטגיית פעולה זו מאפשרת לעילית הלאומית לערוך "הִנדוס חברתי" ולהמציא "מסורת לאומית" מלכדת, היוצרת תחושה כי קיים קשר טבעי ורצוף לעבר שאותו בחרה כמתאים לצרכיה (Hobsbawm, 1983, 1990). אחד המנגנונים המאפשרים לעילית הלאומית להציג את יצירתה התרבותית כתרבות לאומית הוא, על־פי יונה ושנהב (2000), טשטוש ההבחנה בין "מדינה" ל"חברה" והכפפת החברה לצורכי המדינה. בדרך זו המדינה נתפסת כמנגנון המופקד על יצירת התרבות והפצתה. מנגנון זה נתפס כ"אוניוורסלי" וכ"רציונלי", כמצוי מעל קונפליקטים חברתיים וכנעדר אינטרסים פרטיקולריים. יונה (1998), המכנה שלטון מסוג זה דמוקרטיה רפובליקאית, מציין כי גבולות הקולקטיב המשורטטים באמצעות "המסורת הלאומית" המשותפת פועלים כמנגנון הדרה של קבוצות מיעוט. כך מובטחת שוליותן ונחיתותן של קבוצות שאינן מאמצות את ההכלאה התרבותית השלטת, וכך נשמרת ומשוחזרת עליונותה של העילית הלאומית.

מנגנונים אלה פוסלים את הדיון ברב־תרבותיות ומעקרים את הלגיטימיות של הפוליטיקה של הזהויות, העורכת דה־קונסטרוקציה לשיח הלאומי ומאפשרת רה־קונסטרוקציה של קולות חלופיים. קימליקה (Kymlicka, 1989) מסביר כי יש לשמור ולטפח את הזהות התרבותית של הקהילות השונות המתקיימות במסגרת מדינת־הלאום. באמצעות הבנת חשיבותו של המרקם החברתי שבו הפרט פועל ניתן לדעתו להגן על עקרונות חירות אוניוורסליים וליברליים ולמזער את אי־השוויון בין הקבוצות החברתיות השונות. חירות תרבותית זו רלוונטית גם לתרבויות לא־ליברליות הפועלות במסגרת המדינה הליברלית.[1]

---

1 חשוב להבין כי הדיון ברב־תרבותיות ללא ההקשר המעמדי הינו חלקי, מאחר שהתרבותי והכלכלי שזורים זה בזה, ואינם מוציאים זה את זה. לדיון בנושא זה, ראו לדוגמה: Hechter, 1976; Fraser, 1995; ג'ירו, 1996; ברונר ופלד, 1998; גור־זאב, 1999.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

תשומת־לב מחקרית רבה מוענקת בהקשר זה בשנים האחרונות לתרבויות־הלאום שפיתחו קולקטיבים שהיו שנים רבות תחת שלטון קולוניאלי, וכן לתרבותם של מיעוטים מדוכאים במסגרת מדינת־הלאום. משנתו הבתר־קולוניאלית של הומי באבא הינה אחת המרכזיות בתחום זה. בחיבור זה אנתח את התרבות הלאומית באמצעות טענתו של באבא (Bhabha, 1990a, 1994) כי הכפייה התרבותית, הנמצאת באחדות הבלתי־אפשרית של האומה, מובילה למציאות מַעֲבָרִית המתאפיינת בכפירה בקנון התרבותי הלאומי וביצירת הכלאות תרבותיות חדשות בשוליו. מרחב חלופי זה מתגבש במסגרות קהילתיות, המכוננות מציאות שמובחנת מן הדגם הליברלי שהשליט מבקש לעיתים לכפות (Chatterjee, 1990).

אם בתחילה בחר באבא (Bhabha, 1984) להציג את העמדות ואסטרטגיות הפעולה של הנתין בקולוניות כפעילות חקיינית, בהמשך הוא התמקד בסוכנות הנתינית ובמרחב החדש שנוצר בעקבות הנכחת אחרות זו (Bhabha, 1990b, 1994). החקיינות, אם כן, הינה אסטרטגיית פעולה המייצרת את הנתינים כפרטים הדומים לשליט, אך במקביל גם כשונים ממנו. הסובייקט הנתיני הינו "almost the same but not quite... almost the same but not white" (Bhabha, 1984, 89). סובייקטים "לא־ראויים" אלה מעניקים לגיטימציה למערכות המִנהל והחינוך של השליט, שמטרתן המוצהרת היא לפקח ו"לנרמל" את הנתין (Bhabha, 1984). בכתיבתו המאוחרת יותר באבא בוחר לתאר אסטרטגיות פעולה אלה, כאמור, כהכלאות תרבותיות מעצימות המאפשרות לקבוצות מיעוטים לנפץ קטגוריות של גזע, מעמד, מִגדר ולאום (Bhabha, 1990b, 1994). ניפוץ קטגוריות אלה וכינונו של מרחב חדש נערכים באמצעות חשיפת רפרטואר של עמדות קונפליקטואליות ולא־יציבות בקרב השליט והנשלט. עמדות אלה יוצרות יחס כפול של שליט שהינו גם נשלט. כך, מבחינת השליט, הנתין הינו מושא של תשוקה, חלומות ודימויים, ובמקביל הוא גם אובייקט מחקרי הפנוי לחקירה; ואילו מבחינת הנתין, השליט הינו מושא של תשוקה ופנטסיה, ובמקביל הוא גם מקור של ידע ותרבות (באבא, 1994; חבר ואופיר, 1994).

השינויים המדעיים, הפוליטיים והאומנותיים שהתרחשו באירופה במהלך המאה התשע־עשרה הובילו ליצירת סדר חברתי ופוליטי חדש, שמתוכו צמח רעיון הלאומיות היהודית. הרעיון הציוני היה אחד הרעיונות שביקשו לענות על משבר הזהות של יהודי אירופה בתקופה זו. מתוך הקונפליקט בין הרצון להיטמע בחברה האירופית הנוצרית הסובבת לבין הרצון לשמור על זהות דתית־תרבותית ייחודית, צמחה הציונות כפתרון אחד מבין כמה פתרונות אפשריים (Katz, 1972, 1973). הציונות ביקשה מדינה יהודית הפועלת על־פי עקרונות התרבות הפוליטית המערבית, המקדשת את רעיונות הנאורות והקִדמה. כך, לדוגמה, כתב הרצל: "ההגירה תתבצע בלב לבה של התרבות. היוצאים לא ירדו למדרגה נמוכה יותר, אלא יעלו למדרגה יותר גבוהה" (הרצל, 1996 [1896], 14). מתח זה בין רעיונות פוליטיים מודרניים לבין הדת היהודית הינו הציר המרכזי שעליו כוּוננה מדינת־ישראל (Kimmerling, 1999). אל מימד תיאולוגי־לאומי זה חבר המימד האוריינטליסטי וסייע גם הוא בגיבוש הרעיון הציוני ובהענקת לגיטימציה להתיישבות במזרח התיכון. הגדרת היהודים במושגים לאומיים נערכה תוך קבלת הדיכוטומיה מזרח/מערב ותוך כינונו של שוני בין הישות הציונית המתהווה לבין המזרח שבו פעלה (רז־קרקוצקין, 1999).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פרויקט ההתמערבות של יהודי מזרח אירופה נערך באמצעות תיוג יהודי ארצות האיסלם והערבים הלא־יהודיים במזרח התיכון כ"מזרחים". תיוג זה היה אחד האמצעים המרכזיים ליצירת אי־השוויון האתני בישראל, והוא שאִפשר את הדרתן של הקבוצות הממוזרחות ממרכזי הכוח והשלטון (Shohat, 1988; Alcalay, 1993; כזום, 1999). כך, על־פי סבירסקי (Swirsky, 1984), נבנתה ישראל כמדינה מודרנית באמצעות יצירת הקולקטיב המזרחי כפרולטריון המנוצל על־ידי העילית האשכנזית.

גיוס יהודי ארצות האיסלם להתיישבות הציונית החל רק במהלך שנות הארבעים, לאחר השמדתם של רוב יהודי אירופה במלחמת־העולם השנייה ובשל העימותים האלימים שהתרחשו בין היהודים והמוסלמים בארצות האיסלם בתקופה זו. כך מצאו את עצמם יהודי ארצות האיסלם (בעיקר הצעירים) בקונפליקט בין הלאומיות הערבית המתהווה, הלאומיות היהודית המבקשת אחיזה במזרח התיכון ורעיונות חברתיים דוגמת המרקסיזם (Alcalay, 1993; סבירסקי, 1995). הפעילות הציונית בפלשתינה והתהודה שבה זכתה בארצות האיסלם הובילו אם כן ליצירתו של שבר בזהות היהודית־הערבית של יהודי ארצות האיסלם. הפצתה של האידיאולוגיה הציונית בקרבם חידדה את הקונפליקט בין הרכיבים המזרחיים והמערביים בזהותם. עם ההגירה לישראל ועם הפיכת הרעיון הציוני למרכזי בקרב יהודי ארצות האיסלם, נהפכה הזהות היהודית־הערבית לשולית (Alcalay, 1993; Shohat, 1988).

לטרנספורמציה זהותית זו היו השלכות מרחיקות־לכת במישור התרבותי. יהודי ארצות האיסלם התבקשו לאמץ את המודל התרבותי הציוני, שסמלו המרכזי היה הצבר העברי. הצבר גילם את מכלול המיומנויות והכישורים שנדרשו מן "היהודי החדש". הוא הוצג כיהודי חילוני גאה, עובד־אדמה ולוחם ללא חת (אלמוג, 1997). האידיאולוגיה שהנחתה את יצירת התרבות העברית החדשה הייתה אידיאולוגיית כור ההיתוך ומיזוג הגלויות. התרבות העברית־הילידית נתפסה כתרבות מאחדת העורכת הכלאה בין מזרח ומערב, בין העבר המקראי הקדום והקיום המודרני. המציאות בפועל הייתה שונה. התרבות העברית נוצרה על־פי האידיאולוגיה והאסתטיקה של האומנות המערבית, כאשר צביעתה כמקומית נערכה באמצעות הכלאתה עם רכיבים מזרחיים אחדים. הענקת "הכשר" אומנותי לפעילות תרבותית זו נערכה, על־פי חינסקי (1993), באמצעות יצירתם של שני קטבים מנוגדים לכאורה – ה"מקומי" וה"אוניוורסלי". יצירת מתח בין עשייה "מקומית", הנובעת מן הסיפֵּר (narrative) הציוני, לבין עשייה והשפעות "אוניוורסליות", "חיצוניות", "מערביות", אפשרה לקדש עשייה זו כ"ישראלית". הכלאות תרבותיות אחרות שלא נעו בין שני קטבים אלה הודרו לשולי המרחב התרבותי המקומי. כך נהפכה התרבות הלאומית בדמוקרטיה הרפובליקאית הישראלית לתרבות הלגיטימית. כל חלופה תרבותית הושתקה, כל זהות קבוצתית אחרת נשללה.

עם הגעתם התבקשו יהודי ארצות האיסלם לזנוח את תרבותם היהודית־הערבית ולאמץ את ההכלאה העברית החדשה. רמיסת תרבותם נתפסה כלגיטימית, כאשר מטרת־העל הייתה התאמתם לתרבות ה"מערבית" המתהווה (Shohat, 1988). כך, לדוגמה, כתב אבא אבן: "אחד החששות המציקים לנו... הוא הסכנה שמא עליונותם המספרית של העולים ממוצא מזרחי תאלץ את ישראל להשוות את רמתה התרבותית לזו של העולם השכן" (שוחט, 1991, 121). במישור המוסיקלי התבקשו המזרחים לצרוך את הגרסה המוסיקלית השלטת (שירי ארץ־ישראל) וליצור מוסיקה על־פי הקודים המקובלים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אולם חשוב לציין כי מזרחים רבים המשיכו להאזין (לעיתים בחשאי) למוסיקה הערבית שעליה גדלו.

תהליכי חִברות־מחדש אלה הובילו ליצירת כמה עמדות ואסטרטגיות פעולה ביחס לישראליות השלטת ולמזרחיות, הן בקרב המרכז התרבותי האשכנזי והן בקרב שוליו המזרחיים. בחיבור זה נעסוק, כאמור, בעמדות ובאסטרטגיות הפעולה של הקולקטיב המזרחי. שלוש העמדות ואסטרטגיות הפעולה שנציג חושפות דרכי התמודדות שונות עם רעיון המחיקה התרבותית ועם הדרישה לביטול עצמי. חשוב להבין כי הזהות המזרחית אינה מנוגדת לזהות הישראלית השלטת; היא נובעת ממנה אך במקביל דוחה אותה, בדרגות שונות של עוצמה. הבינריות שיצרה החשיבה המערבית, בין מזרח למערב ובין אשכנזים למזרחים, מנותצת במשחק ההרכבה הלא־צפוי הזה ובזרימה הלא־מוסדרת של הזהות המזרחית. הגבולות בין שלוש העמדות ואסטרטגיות הפעולה, גם הם אינם ברורים ותחומים, כך שבהחלט תיתכן תנועה ביניהם. העמדה האוריינטליסטית, ובמקביל המחאה וההתנגדות לה, שזורים זה בזה בזהות המזרחית ובלתי־ניתנים לתיחום ולהפרדה מוחלטת.

העמדה ואסטרטגיית הפעולה הראשונה נאבקת על קיומה הלגיטימי של זהות מזרחית מבודלת. היא אינה מקבלת את יצירתו של קנון לאומי הומוגני המבוסס על תרבות אירופית ועל ראייה אוריינטליסטית של המזרח. פעילות הנובעת מעמדה זו מבקשת להילחם ב"הִנדוס החברתי" המקובל וליצור מרחב תרבותי שבו מונכחת זהותם הקהילתית המזרחית, לא בכפוף לציווי הלאומי החד־תרבותי. נוסף על פעילותן של הלהקות שפתיים ורנסנס, ניתן להתייחס במישור האומנותי ל"תיאטרון בימת קדם" ול"בימת קדם לספרות" (שהוקמו על־ידי יצחק גורמזנו גורן, רפאל אהרון ושושה גורן), שמטרתם לקדם יצירה מזרחית ביקורתית בעלת מימד חברתי. אולם בעוד ששפתיים ורנסנס אינן פורצות את גבולות הלאום הציוני, בימת קדם מאתגרת גבולות מדומיינים אלה ומנסה בצורה מודעת לכונן את הזהות המזרחית כזהות יהודית־ערבית א־ציונית.

מגבשיה ותומכיה של העמדה ואסטרטגיית הפעולה השנייה מבקשים להכליל את המזרחים בפרויקט הלאומי לא באמצעות פיתוח תרבות מזרחית מבודלת, אלא באמצעות הגדלת מקומם בעשייה התרבותית הלאומית המאחדת. ציונות מזרחית מסוג זה מאפיינת לא רק את הלהקות טיפקס וטאנארא, אלא גם את נציגי הזמר המזרחי השליט, ובראשם אביהו מדינה. מטרתו של מדינה היא קבלת לגיטימציה מהממסד התרבותי למוסיקה המזרחית (או הים־תיכונית בשפתו שלו), המייצגת לדעתו את הסגנון המוסיקלי הלאומי ה"נכון", בהיותה שילוב בין מזרח ומערב ובשל החיבור שלה למזרח התיכון. את הרוק הישראלי השליט כיום בישראל הוא מציג כסגנון מערבי מיובא. מחוץ למרחב המוסיקלי ניתן למצוא עמדה זו בקרב פוליטיקאים מזרחיים, ובעיקר בקרב אלה שפעילים במפלגת הליכוד. שיח האחדות שהם מפתחים, כמו חבריהם האשכנזיים, מחזק את הלגיטימיות של הדמוקרטיה הרפובליקאית, תוך ניסיון להגדיל את עוצמתו של ההון התרבותי המזרחי שברשותם.

העמדה ואסטרטגיית הפעולה השלישית מקבלת את הזהות הישראלית השלטת ואינה מבקשת להציג לה חלופה. ניתן לומר כי פעילותן של הלהקות כנסיית השכל והאצולה, המייצגות עמדה זו, מאפיינת חלקים נרחבים מן הקולקטיב המזרחי, ובמיוחד את בני המעמדות הבינוני והבינוני־הנמוך. כאן נתפסת ההוויה המשפחתית והתרבות המזרחית

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כשולית או כלא־רלוונטית לחיים במציאות הישראלית העכשווית. לעיתים יסתייעו מצדדי עמדה זו בגישה הליברלית ה"תמימה" במטרה להעניק גושפנקה למציאות החברתית המקומית. הם יסבירו כי הדמוקרטיה הישראלית מעניקה לכל פרט הזדמנות שווה להצליח. נשיא מדינה מקרית־מלאכי, שרה עירקית, קציני־צבא אתיופיים ואנשי היי־טק מזרחיים מהווים מבחינתם דוגמה להצלחה זו. אולם גם בזהות קונפורמית זו קיים פוטנציאל חתרני שעלול לפרוץ בתנאים מסוימים מתחת לפני השטח.

את גיבושן של עמדות ואסטרטגיות פעולה אלה במסגרת הפעילות המוסיקלית בשדרות ניתן לחשוף רק לאחר בחינת הפעילות הפוליטית, התרבותית והמוסיקלית בקהילה במהלך שנות השבעים.

שדרות במהלך שנות השבעים

שדרות הוקמה בשנת 1951 כמעברת "גבים־דורות", ושוכנו בה בעיקר מהגרים מצפון אפריקה. בשנת 1958 היא קיבלה מעמד מוניציפלי של מועצה מקומית (רביד, 1980), ובשנת 1996 נהפכה לעיר. שדרות ממוקמת במרכזה של המועצה האזורית "שער־הנגב", הכוללת עשרה קיבוצים ומושב אחד. יותר מ־90% מאוכלוסיית הקיבוצים בשער־הנגב מורכבת ממהגרים מאירופה ומאמריקה. מערכת היחסים המורכבת שהתפתחה בין שדרות לבין קיבוצי שער־הנגב שופכת אור על הדינמיקה בין מזרחים ואשכנזים בישראל, והיא מרכזית להבנת מערך העמדות ואסטרטגיות הפעולה לכינונה של זהות מזרחית. לענייננו, שדרות הינה מיקרוקוסמוס המסייע להבנת המרחב החברתי והתרבותי בישראל.

במטרה להבין כיצד התפתחה פעילות מוסיקלית ענפה ומגובשת בשדרות, יש לחזור אחורה ולבחון את האינטראקציה בין קיבוצי שער־הנגב ושדרות, ולהתמקד במתח שנוצר בקרב בני־הנוער המזרחיים בין תרבותם היהודית־הערבית לבין התרבות הישראלית. הקולוניאליזם הסמוי שאליו נחשפו, ותהליכי הפריפריאליזציה והפרולטריזציה שעברו, הובילו לקונפליקט פנימי שהתבטא בפרץ מוסיקלי. שלושת הסגנונות המוסיקליים השונים שהתהוו בשדרות משקפים, כאמור, שלוש עמדות ואסטרטגיות פעולה להתמודדות עם הישראליות ולכינונה של זהות מזרחית.

הקשר בין שדרות לקיבוצי שער־הנגב נבע מן האידיאולוגיה של התנועה הקיבוצית, על זרמיה השונים, שתפסה את עצמה כתנועה מהפכנית המחדשת את הקיום היהודי המשותף בהתאם לעקרונות הלאומיות והסוציאליזם. העמקת פעילותה של התנועה, על־פי בן־חורין (1983), נתפסה כהכרחית לקיום ההתיישבות היהודית במזרח התיכון. על־כן קיימה התנועה דיונים רבים בנושא וניסתה לגבש את חבריה לפעילות לאומית. עם הקמת מדינת־ישראל הופקע מונופול החלוציות מידיה, ומעמדה החל להתערער. המנגנון הממלכתי יצר מסגרות פורמליות לפעילויות שנערכו עד כה ביוזמת התנועה. הכרסום בעוצמתה הוביל אותה להתמקד בפעילות שנתפסה כחלוצית וכהכרחית באותם הימים – "קליטת העלייה". פעילות התנדבותית במעברות וב"מרכזי קליטה" וכן קליטת משפחות, בני־נוער וילדים בקיבוצים היו דפוסי הפעילות המרכזיים של התנועה הקיבוצית. הפעילות החינוכית נערכה בעיקר בקרב ילדים ונוער, שנתפסו כקבוצה שעתידה ליטול

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חלק בפרויקט הקיבוצי.[2] פעילות מחברתת זו נתפסה כפונקציונלית להמשך קיומו של הפרויקט הציוני ולחיזוק עוצמתה של ההתיישבות הקיבוצית. כך, לדוגמה, כתב בשנת 1956 בן־אשר, בשבועון באיגרת לחברים,[3] על מחויבותם של הקיבוצים להתערב במתרחש בשדרות:

> ...המצב הכלכלי הקשה בעיירה מהווה רקע נאות לגניבות והתפרצויות; נוצר מצב ללא נשוא... כל זה קורה בישוב־עולים השוכן בלב תשעה קיבוצים... נשאלת השאלה מה חלקם של הקיבוצים בעיצוב דמותה של שדרות?... לא תקום שדרות הרצויה לנו, אם לא נרתם כולנו לפעולה מתמדת, להידוק יחסים חברתיים, לשינוי אווירת העיירה, כדי למנוע סכנות שתתנגשנה ותתנקמנה בראש ובראשונה בקיבוצים... כשם שמנקים את השדות מעשבים שוטים, כן חובתנו לטפל בעשבים השוטים בשדה האנושי של סביבתנו ויפה שעה אחת קודם. (בן־חורין, 1983, 31–32)

בעוד שאת זהותו של המהגר האירופי ביקשו ההנהגה הציונית בכלל, והתנועה הקיבוצית בפרט, לעצב מחדש בהתאם לערכי הציונות, את זהותו של המהגר המזרחי הן ביקשו לעצב באמצעות חשיפתו למודרניזציה. קבלת הדיכוטומיה מזרח/מערב, תוך תפיסת הפרט המערבי כ"עליון", "נאור" ו"מודרני" ואת הפרט המזרחי כ"נחות", "פרימיטיבי" ו"נחשל", הובילה לפיתוח רעיון ה"קליטה באמצעות מודרניזציה" (Shohat, 1988). המהגרים מארצות האיסלם היו צריכים לזנוח את תרבותם היהודית־הערבית ולאמץ את מודל הצבר העברי. תפיסה אוריינטליסטית זו הינה הבסיס לגיבושה של התוכנית "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב" – תוכנית פעולה ייחודית שנרקמה בקיבוצי שער־הנגב בתחילת שנות השבעים.

התוכנית "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב" מקורה בדיונים במשמרת הצעירה ב"איחוד הקבוצות והקיבוצים", שעסקו בפערים הכלכליים והתרבותיים בין תושבי הקיבוצים לבין תושבי "עיירות־הפיתוח"[4] ובמתחים ביניהם. הפעילויות ההתנדבותיות שנערכו על־ידי תושבי הקיבוצים ב"עיירות־הפיתוח" הוגדרו בדיונים אלה כ"פטרוניות" וכ"לא־יעילות", ולכן הוחלט על פיתוחו של דגם התערבות חדש, שיבוסס על שוויון, שיתוף־פעולה והדדיות (בן־חורין, 1983). לפעילות מחברתת זו נרתמו בעיקר בני־הנוער מן הקיבוצים במסגרת שנת־שירות. גרעין "עודד" היה הגרעין הראשון, והוא החל את פעילותו בשדרות בשנת 1973. פעילותם של חברי הגרעין, שהגיעו לשדרות מקיבוצים שונים ברחבי הארץ, התמקדה בהענקת סיוע ושירותים. חזונם ליצור תשתית לפעילות

---

2 הקבוצות המרכזיות בפעילות וולונטרית זו היו נשות הקיבוצים ובני־הנוער. פעילות מוגברת של הגברים תושבי הקיבוצים נערכה סמוך לתקופות בחירות.

3 שבועון מייסודו של "חבר הקבוצות".

4 הקמתן של "עיירות־פיתוח", המאוכלסות בעיקר במהגרים מארצות האיסלם, מקורה בתפיסה אוריינטליסטית העורכת הבחנה בינן לבין יישובים "ישראליים" הנתפסים כ"מערביים". האינטגרציה של יהודי ארצות האיסלם תיעשה, על־פי תפיסה זו, רק לאחר "פיתוחם" והפיכתם ל"מודרניים". בפועל, הקמתן של "עיירות־הפיתוח" והשיח המודרניסטי עליהן אפשרו את נְחשולן. בשל העדר מינוח חלופי ליישובים אלה, ניאלץ להשתמש במושג זה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

משותפת של שדרות וקיבוצי שער־הנגב נכשל. בשנת 1976 החליף גרעין "גשר" את גרעין "עודד". חברי גרעין "גשר", שרובם היו תושבי שער־הנגב ובהמשך אף משדרות, יזמו פעילות משותפת לאורך זמן. קייטנות, חגיגות בחגים ובאירועים לאומיים, חוגים וסדנות, פסטיבלי־זמר, ימי־עיון וטיולים הינם דוגמות ספורות לפעילות זו, שנערכה בעיקר בקרב בני־הנוער משדרות ומשער־הנגב. נוסף על כך נבנתה תוכנית לשורה של פרויקטים משותפים, כגון: מרכז בריאות משותף, מרכז תרבות, אומנות וספורט משותף, מכללה אזורית, חניון לנופש, איזור תעשייה חדש וכדומה. פרויקט אינטגרטיבי זה משך את תשומת־ליבה של ההנהגה הממלכתית וההסתדרותית, שעקבה אחר הנעשה וביקשה להעתיק את הפרויקט לאזורים נוספים במדינה (בן־חורין, 1983; בן־דוד, 1986).[5] מערכת המושגים שבה השתמשו התושבים מקיבוצי שער־הנגב כדי לתאר את מערכת היחסים בינם לבין תושבי שדרות ביקשה להסוות את מנגנוני הפרולטריזציה והפריפריאליזציה שיצרו. הגדרת הפרויקט כפרויקט של "שיתוף־פעולה" הסווה את ניצול הפועלים משדרות במפעלי הקיבוצים, והתייחס אל הנסיונות למחוק את זהותם היהודית־הערבית של תושבי שדרות כ"הומניים" וכ"נכונים". כך משחזר חיים אוליאל, אז נער משדרות ולימים ממייסדי להקת שפתיים, את תחושותיו בעקבות המפגשים עם תושבי הקיבוצים:

> הרגשנו הבדלים מהותיים מאוד. הם תמיד היו מסודרים, לכל אחד אופניים, לכל אחד כדור, לכל אחד אחל"ה בריכה מתי שהוא רוצה, טיולים ואוטובוסים שלהם, ואנחנו כמעט ולא היה לנו כלום. גם כשהתקרבנו לשם אז זרקו אותנו כילדים... ההורים שלנו עבדו אצלם, אך טבעי הוא שמישהו שעובד תחת מישהו פחות אוהב אותו... מה עוד שכולם היו מנהלים והפועלים השחורים זה היו באמת אנחנו, ההורים שלנו, וזה גרם ליחסים עכורים מאוד. (אוליאל, 1998)

לצד הפרויקטים שנערכו במסגרת "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב", ארגנו בני־הנוער משדרות, באופן וולונטרי, פעילות תרבותית ענפה. את שורשי העשייה המוסיקלית ביישוב ניתן למצוא בפעילויות אלה. בסוף שנות השבעים הקימה קבוצת בני־נוער משדרות את "ארגון צעירי שדרות" – גוף שאימץ את רעיונות השיח האינטגרטיבי ופעל על־פיו.[6] במסגרת זו הם ארגנו פעילויות תרבותיות לצעירי שדרות, לעיתים כחלק מפרויקט "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב". כך מתאר חופי (יצחק חופי חפותה), אז נער משדרות וכיום איש חינוך, את הקונפליקט הפנימי שנוצר בקרב בני־הנוער משדרות:

> המסורת לא הייתה קיימת בכלל. המצאנו מסורת חדשה, לא הייתה תרבות ביתית בכלל. אני זוכר את הבעייתיות שעישנו בשבת, חזרנו הביתה ואז

---

5 לדוגמה, בשנת 1980 הוחלט ליישם פרויקט זה בבקעת בית־שאן (לפרטים נוספים, ראו: ויץ ואפלבאום, 1964; כהן ולשם, 1967; פאוין, 1981; פווין ואחרים, 1985).

6 פעילות זו לא הייתה ייחודית בנוף הישראלי. במהלך שנות השבעים התארגנו ב"עיירות־הפיתוח" קבוצות שזכו בתואר "הנהגה צעירה מקומית", ואשר ביקשו לנתץ את המונופול האשכנזי על ההנהגה המוניציפלית והמדינתית וליטול חלק גדול יותר בתהליכי בינוי האומה (על כך, ראו לדוגמה: Deshen, 1982; Cohen, 1983; Ben-Ari & Bilu, 1997; בן־דור, 1999).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> נתקלנו במסורת, אז אימא שלי ממרחק הריחה את הריח של הסיגריות, אז הייתי צריך להתקלח במקומות אחרים ולצחצח שיניים, להבריש את המסורת החדשה שלי היטב־היטב, את התרבות הישראלית, שלא תתעמת עם התרבות של הבית. הקונפליקט הזה היה חי לאורך כל הזמן ויצר בהרבה משפחות עימות. (חפותה, 1996)

במסגרת פעילותם, ארגנה קבוצת נערים זו שתי חבורות־זמר שביצעו שירי ארץ־ישראל. שירי ארץ־ישראל הינם סוג של פעילות תרבותית שנוצרה במסגרת התנועה הציונית עוד במזרח אירופה במהלך שנות השלושים. השירים עסקו בחידוש הקיום היהודי בארץ־ישראל, בתיאור נופי הארץ, בעבודת־האדמה ובלחימה וגבורה ציונית. אל תוך התבניות המוסיקליות המזרח־אירופיות הוכנסו בארץ רכיבים מזרחיים, שנדגמו באופן ברירני על־ידי המלחינים (Regev, 2000; Hirshberg, 1995). עם הקמת מדינת־ישראל וההגירה היהודית אליה, שימשו שירים אלה מכשיר חִברות לאלפי המהגרים (Regev, 2000).[7] במטרה לכונן את עצמם כישראלים, אימצה קבוצת צעירים זו משדרות, במהלך שנות השבעים, את שירי ארץ־ישראל והקימה כאמור שתי חבורות־זמר: האחת ביצעה משיריה של נעמי שמר, והאחרת ביצעה את שיריו של חופי, שנכתבו והולחנו על־פי הכללים הלא־כתובים של סגנון מוסיקלי זה. חבורות־זמר אלה הופיעו באירועים חברתיים בשדרות ובכמה קיבוצים ברחבי הארץ.

במקביל לפעילותה של קבוצה זו, פעלה בשדרות קבוצת נערים נוספת שהושפעה מסגנון מוסיקלי אחר. הייתה זו מוסיקת הרוק, שחדרה בהדרגה לישראל החל בסוף שנות השישים. סגנון זה קסם לצעירים מזרחיים רבים, שהחלו ליצור ולבצע מוסיקת רוק במסגרת להקות שכונו "להקות־קצב". מרכז פעילותן של להקות אלה היה בדיסקוטקים ובמועדוני־לילה ברמלה, בת־ים ודרום תל־אביב. הדמויות המרכזיות בתחום זה היו ניסים סרוסי, אבנר גדסי ושימי תבורי.[8] גם בשדרות, בתחילת שנות השבעים, פעלו צעירים במסגרת להקות־קצב. הלהקות הפעילות בשדרות היו: המחרוזות, ליל השמשות והמאה ה־21. שניים מן הפעילים בלהקות אלה היו חיים אוליאל וחיים אוחנה, לימים ממקימי להקת שפתיים.

---

7 אחד מסוכני החִברות המרכזיים בשנים אלה היו הלהקות הצבאיות. מלבד מטרתן הבידורית, חשפו הלהקות הצבאיות את המהגרים הצעירים לתרבות הישראלית, חיזקו את תחושת מחויבותם לפרויקט הציוני ועודדו את גאוות היחידה הצבאית (רוזנבלום, 1988).

8 פעילותם המוסיקלית של יוצרים ומבצעים אלה הייתה זרה למרכז התרבותי הישראלי ונותרה בשוליים. האידיאולוגיה והאסתטיקה של מוסיקת הרוק נתפסה על־ידי האוזן הישראלית, שהייתה מורגלת לשירי ארץ־ישראל, כמוסיקה רעשנית וצורמנית. פעילותן של להקות־הקצב נתפסה כחיקוי זול ומגוחך של להקות־הרוק המערביות. חיבור מקרי בין "הצ'רצ'ילים", שהיו להקת־קצב, לבין אריק איינשטין, שהיה זמר מצליח באותה תקופה, הוביל ליצירתו של הרוק הישראלי, שעל־פי רגב (Regev, 1992), נהפך לסגנון השליט בישראל. קבוצה נוספת של פעילים בלהקות־הקצב, ובראשם סרוסי, גדסי ותבורי, חברו לקבוצה נוספת של צעירים מזרחיים שפעלו בשכונת כרם־התימנים בתל־אביב, ויצרו יחד את המוסיקה המזרחית.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

למסגרת הקהילתית, שניתן לתארה כ"משפחה אוניוורסלית" (Chatterjee, 1990), יש חשיבות רבה בהפצת המיומנויות והכישורים המתאימים לפעילות מוסיקלית. חברי להקות־הקצב בשדרות לא למדו נגינה במסגרת מאורגנת. את מיומנויות הנגינה הם רכשו זה מזה, בצורה לא־פורמלית. על כך אומר חיים אוחנה:

> ...התחלתי לתופף על פחים. כל פעם הייתי הולך, אוסף כמה פחים ולאט־לאט זה התפתח, התחלתי לבנות ממש סט... וסוף סוף קניתי גיטרה אמיתית. זהו, קניתי גיטרה אמיתית והתחלתי לנגן... סתם הייתי פורט. אחרי־כן התחלנו לשבת בשכונה, כל מי שידע קצת העביר לשני. (ח' אוחנה, 1996)

שתי קבוצות הצעירים שפעלו בשדרות היו בקשרי ידידות ולעיתים אף שיתפו פעולה. כך, לדוגמה, סייעו חברי להקות־הקצב בהקמת חבורת־הזמר שביצעה את שיריו של חופי, ונוסף על כך הם ייסדו במשותף מסורת של פסטיבלי־ילדים. את פסטיבל־הילדים הראשון יזם גרעין "גשר" בשיתוף צעירים משדרות בשנת 1978. במהלך שנות השמונים ריכזו את הפסטיבלים אנשי חברה ותרבות משדרות, כגון אוליאל, אוחנה ואהרל'ה כהן (אוליאל וכהן עשו זאת במסגרת תפקידם כרכזי תרבות במועצת הפועלים המקומית). מְרַכזי התחרות איתרו בבתי־הספר ילדים ונערים בעלי כשרון בזמרה ובנגינה, והכשירו אותם להופיע בפסטיבל. השירים שבוצעו בפסטיבל נלקחו בדרך־כלל מפסטיבלי־הילדים הארציים, שאותם הכירו הילדים מצפייה בטלוויזיה. כך גובש מרכז מוסיקלי חלופי, הרחק מן המרכז המוסיקלי השליט. ילדים ונערים שרכשו את הכשרתם המוסיקלית הראשונית במסגרת זו, באמצעות חיקוי הפעילות שהתרחשה בליבה של ההגמוניה התרבותית, פרצו אל המרכז המוסיקלי במהלך שנות התשעים ובאמתחתם הכלאות מוסיקליות חדשות שזעזעו את גבולותיו של מרכז זה. לדוגמה, קובי אוז (מנהיג להקת טיפקס), יורם חזן (סולן להקת כנסיית השכל) ורמי אוחנה (חבר להקת רנסנס) הופיעו בפסטיבלי־ילדים אלה בצעירותם. אף לא אחת מן הבנות שהשתתפה בפסטיבלים אלה פעילה בהתארגנויות המוסיקליות המתרחשות כיום בשדרות.

בני־הנוער בשדרות, שאימצו את ההכלאות המוסיקליות השליטות במרחב המקומי, ערכו זאת תוך דחיקת הרכיבים המזרחיים בזהותם. למוסיקה הערבית, שאליה נחשפו בבתיהם, לא היה מקום בפעילותם המוסיקלית. כך, לדוגמה, מספר חיים אוחנה:

> אף פעם לא ניגַנו מוסיקה מרוקאית. האחיות שלי היו שומעות מוסיקה מרוקאית בבית, אני הייתי מכבה להן את הרדיו... מאוד התביישתי לנגן מוסיקה מרוקאית. זה לא היה בקטע בכלל לנגן מוסיקה מרוקאית. מי בכלל רצה לנגן מוסיקה מרוקאית? (ח' אוחנה, 1996)

הקשר עם קיבוצי הסביבה סיפק אם כן מעין מסגרת שעודדה פעילות מוסיקלית מקומית בנוסח המרכז התרבותי. פעילות זו, שהייתה בתחילה חקיינית באופייה, השתכללה מאוחר יותר לכיוונים של הכלאות תרבותיות ייחודיות המשקפות את המציאות הקהילתית המקומית.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפריצה המוסיקלית במהלך שנות התשעים

ההכלאות המוסיקליות המקומיות בשדרות לא היו אחידות. הן נטו לכיוונים שונים וביטאו למעשה אסטרטגיות שונות של התמודדות עם התכנים של הישראליות השלטת, עם הצורך הגובר לפתח ייחודיות מקומית השואבת מן המאגר התרבותי שהובא מארצות־המוצא, ועם הרצון לחבר בין שני דברים אלה. שלוש אסטרטגיות בולטות משתקפות בהכלאות אלה: הישראלי ה"אחר", הישראלי ה"חדש" והישראלי ה"קונפורמי".

הישראלי ה"אחר"

את הישראלי ה"אחר" מציגות להקת **שפתיים** ולהקת **רנסנס**. שתי הלהקות מייצרות ומבצעות מוסיקה מרוקאית־ישראלית, וכך מביאות אל קדמת הבמה הכלאה מוסיקלית חדשה המעלה על נס את ערך הבידול התרבותי. הצלחת פעילותן המוסיקלית של להקות אלה משבשת את ההבחנה הקיימת בין מוסיקת־לאום עדכנית לבין פולקלור אתני, ומטשטשת את הגבול הסמוי הקיים בין תל־אביב לשדרות.

להקת **שפתיים** נוסדה בשנת 1986 והתפרקה בשנת 1998. היא הקליטה שישה אלבומים. בין מייסדי הלהקה היו חיים אוליאל וחיים אוחנה, שהחלו את דרכם המוסיקלית בלהקות־הקצב בשדרות. בשנותיה הראשונות הופיעה הלהקה בשמחות ובאירועים משפחתיים בדרום הארץ. רק לאחר הצטרפותו של הסולן סמי לזמי, השר בשפה המרוקאית, החלה הלהקה לגבש רפרטואר של שירים בשפה המרוקאית. היו אלה שירים מרוקאיים ישנים שלהם האזין הדור המבוגר במשפחותיהם, וכן שירי פופ המיוצרים כיום במרוקו ובאלג'יריה. אוחנה מספר:

> התחלנו לחפש שירים, התחלנו לשמוע ולהתייחס יותר ברצינות. עכשיו גילינו שבעצם אנחנו מבינים מרוקאית. (ח' אוחנה, 1996)

> לשירים נערך עיבוד חשמלי, שהעניק עוצמה חדשה לשירים. כך מתאר זאת אוליאל: וזה נהיה פתאום "בום", אי־אפשר לתרגם את זה, בהגשה, בנגינה. זה פתאום עושה משהו – הקצב, השירה. (אוליאל, 1995)

בשנות השמונים המאוחרות החלה הלהקה לצבור פופולריות בקרב הקהל המזרחי (בעיקר המרוקאי), וביקשה להקליט קלטת בחברת ההקלטות המזרחית "אחים ראובני". חברת הקלטות זו, שהורגלה לצליל המזרחי־התימני ולתמלילים בשפה העברית, לא חזתה כנראה את הצלחת הסגנון המזרחי־המרוקאי של להקת **שפתיים**, ולא חתמה עימה על חוזה הקלטות. לאחר כישלון זה החלה הלהקה להקליט קלטת במימון עצמי. במהלך ההקלטות ביקש אוליאל להקליט את שירו הפופולרי של מתי כספי "נחליאלי" (מילים: אהוד מנור; לחן: מתי כספי) בשפה המרוקאית. חברי הלהקה פנו לדודו אלהרר, המפיק המוסיקלי של כספי, שאִפשר את הקלטת השיר. בגרסתו המרוקאית נקרא השיר "ללה עישה".

אלהרר, שגילה את הפוטנציאל הגלום בפעילותה המוסיקלית של להקת **שפתיים**, ערך היכרות בין הלהקה ומתי כספי. דו־שיח מוסיקלי התפתח ביניהם. כספי הצטרף להקלטת שני שירים ("חדווז'ה" ו"ללה עישה") באלבומה הראשון של הלהקה, *ללה עישה*. כמו־כן

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

תיווך אלהרר בין להקת שפתיים וחברת ההקלטות "פונוקול", שבה הקליטה הלהקה את כל אלבומיה. הקשר העסקי שנוצר בין שפתיים ו"פונוקול" יצר "מסלול עוקף־קסטות", שאִפשר לכמה יוצרים ומבצעים משדרות לחתום על חוזי הקלטות בחברת תקליטים הפועלת במרכז המוסיקלי הישראלי. כמו־כן סייע הקשר בין שפתיים ו"פונוקול" בחידוד ההבחנה הקיימת בין הלהקה לבין המוסיקה המזרחית השלטת (המקליטה ב"תעשיית הקסטות"), וכך העניק לפעילות הלהקה הכרה אומנותית (לעניין הפיצול התרבותי בתעשיית המוסיקה בישראל, ראו רגב, 1997).[9]

במקביל, קיימת הבחנה בין המוסיקה המרוקאית המיוצרת במרוקו לבין הסגנון המוסיקלי של להקת שפתיים. כך תיאר אחד מחברי הלהקה את הופעותיהם במרוקו: "צוחקים שם על המבטא שלנו, על המילים, כי הראש שלנו ישראלי, צברי." (אורן, 1996)

אם כן, המוסיקה המרוקאית־הישראלית שיצרה להקת שפתיים נטועה בקיום הישראלי, אולם אין היא מבקשת להסתיר את רכיביה המזרחיים, או לחלופין, ליצור מוסיקה ישראלית מאחדת. זוהי אסטרטגיית פעולה המבקשת ליצור זהות מזרחית מובחנת ולהיאבק על מיקומה במרחב התרבותי המקומי. אוליאל מספר על האידיאולוגיה המנחה את הלהקה:

> המטרה שלנו היא לא רק לעשות להיטים בשביל למכור, אלא גם לשמר. "סוליקה", למשל, היא פואמה כמו "בת הרב" של טשרניחובסקי. לא שיר ענק, אבל חשוב שיישאר הסיפור, המסר, לדורות הבאים. גדלנו על סיפורים ששמענו מההורים שלנו, שירים של מאות שנים. אם לא נקליט, הילדים שלי לא יידעו שהייתה שפה או תרבות מרוקאית. (אורן, 1996)

להקת שפתיים יוצאת בפעילותה המוסיקלית נגד ההכלאה המוסיקלית השלטת בישראל. אולם הבקשה להכיר ב"אחרוּת" של הלהקה אינה סודקת את גבולות הקולקטיב היהודי. מטרתה של החזרה אל המרוקאיות היא קבלת לגיטימציה לאופן שבו המרוקאי־הישראלי תופס את הקיום היהודי המשותף במסגרת מדינת־הלאום הציונית.

להקת רנסנס הוקמה בשנת 1990 בשדרות, ובשנת 1995 הוציאה לשוק המקומי את אלבומה היחיד *זכ׳רת*. הלהקה מבצעת מוסיקה מרוקאית־ישראלית בשמחות ובאירועים משפחתיים בדרום הארץ (בעיקר בקרב יוצאי מרוקו). שתי הדמויות המרכזיות בלהקה הן האחים רמי ודודו אוחנה, אחייניו של חיים אוחנה, חבר להקת שפתיים. רמי אוחנה מספר על החיבור הראשוני לפעילות מוסיקלית:

> כשאני רואה את הדוד מנגן, אז גם אני רוצה לחקות אותו בצורה מסוימת. קניתי גיטרה, התחלתי לנגן, פגשתי חבר בצבא גם־כן מנגן. אני תמיד ידעתי שאח שלי מתופף, החלטנו ללכת על זה. התחלנו לנגן במקלטים, עדיין מוסיקה ישראלית, בכלל לא מרוקאית. (ר׳ אוחנה, 1996)

---

9 מלבד היבט ארגוני זה, קיימת גם הבחנה מוסיקולוגית בין עשייתה המוסיקלית של שפתיים לבין העשייה המזרחית השלטת, הנעשית בעיקר על־ידי יוצרים שהחלו את פעילותם בשכונת כרם־התימנים בתל־אביב. בעוד שיצירתה של שפתיים מבוססת על נגינה בגיטרה חשמלית, בסגנון להקות־הקצב, מרכז־הכובד המוסיקלי ביצירה המזרחית השלטת נשען על סינתיסייזר, דרבוקה וגיטרה חשמלית (בסגנון נגינתו של הזמר היווני אריס־סאן).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הלהקה החלה להתאמן במקלטים ובחדרים פנויים במתנ"ס המקומי. עד להיכרות עם הזמר עמרם מלכה, ביצעה הלהקה שירי פופ/רוק ישראליים. עם הצטרפותו של מלכה, אימצה הלהקה את ההכלאה המוסיקלית של שפתיים, והחלה לנגן מוסיקה מרוקאית־ישראלית. גם לאחר פרישתו של מלכה מן הלהקה, המשיכו חבריה בביצוע סגנון מוסיקלי זה. להקת שפתיים תמכה בלהקה הצעירה וסייעה לה בראשית דרכה. כך, לדוגמה, קישר אוליאל את חברי רנסנס עם חברת ההקלטות "הד ארצי", סייע בבחירת שירים ראויים להקלטה, כתב ללהקה שני שירים והפיק מוסיקלית את האלבום.

יש לציין כי פעילותה של להקת רנסנס מנוסחת פחות בהשוואה לפעילותה של להקת שפתיים. שמה של הלהקה מרמז על רצונה להפיח חיים במוסיקה המרוקאית המושתקת. בפועל, שיקולים אידיאולוגיים אלה היו זרים לחברי הלהקה בתחילת דרכה. אוחנה מרחיב על הדינמיקה בעת בחירת שם הלהקה:

> ישבנו במקלט־חזרות, אחרי שלוש שנים שמנגנים, והחלטנו שדי, צריך שם ללהקה... אז הוא [דודו אוחנה, ג' ס"א] בא ואמר, יש אולם בתל־אביב, "אולמי רנסנס", אז כולם קפצו. אני היחידי שהתנגדתי, אבל הם קפצו, כי הם התייאשו מלחפש. (ר' אוחנה, 1996)

למרות הבחירה המקרית ב"רנסנס" כשם הלהקה, חברי הלהקה מציגים את עצמם באמצעי התקשורת כמי שמבקשים לשמר את המוסיקה המרוקאית ולחדשה.

כאמור, בתחילת דרכם אימצו חברי להקת רנסנס את ההכלאה המוסיקלית השלטת בתרבות הישראלית. החשיפה לפעילותה של להקת שפתיים וההיכרות עם מלכה אפשרו להם לאמץ את המוסיקה המרוקאית־הישראלית. פעילות מוסיקלית זו הבחינה את חברי הלהקה מיתר בני־הנוער המנגנים בשדרות, שפעלו בהתאם לקודים של מוסיקת הפופ/רוק. המאבק התרבותי שנוצר בין רנסנס ובני־הנוער האחרים הוביל ליצירת תחושות של כעס וכאב בקרב חברי הלהקה, שייצרו את פעילותם המוסיקלית בשדרות כפעילות מחאתית. מאבק זה התעצם עם פרסומה של להקת כנסיית השכל, שיצרה מוסיקת רוק ישראלית. בריאיון לעיתון תל־אביבי סיפרו חברי כנסיית השכל כי סולקו מחדר־החזרות במתנ"ס בשדרות. החדר, על־פי גרסתם, ניתן "לאיזה להקת חתונות" (גולד, 1992, 79). ספק אם התנצלותם של חברי כנסיית השכל לפני חברי רנסנס, מאוחר יותר, הפחיתה את תחושות הכאב והזעם של חברי רנסנס. רמי אוחנה מתאר את הקושי לבצע מוסיקה בשפה המרוקאית:

> אי־אפשר היה לבוא ולהגיד, שמע! אני מנגן מוסיקה מרוקאית, בחורים צעירים כמונו... כולם היו באים ועומדים בחוץ מהחלון וצוחקים ולועגים, אבל אנחנו אהבנו את זה, נורא אהבנו את זה, נקשרנו לזה, לעגו אבל המשכנו, בפנים זה הציק וזה כאב... תמיד הייתה סטיגמה שאנחנו לא יודעים לנגן ולא מבינים כלום במוסיקה. (ר' אוחנה, 1996)

נושא החקיינות, המופיע בכתיבתו של באבא (Bhabha, 1984), עולה בעוצמה רבה בדיון בלהקת רנסנס. מטרת הפעילות החקיינית של הנתין היא, כאמור, להידמות לשליט. כך הנתין נהפך לדומה לשליט, אך גם לשונה ממנו. אימוץ צורת לבושו של השליט, סגנון דיבורו ותרבותו מוביל להכלאות חדשות הנתפסות בקרב השליט כמגוחכות ומשעשעות.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכלאות אלה גוררות פיתוח סטריאוטיפים גזעניים ובדיחות על־אודותיו, וכך מעניקות לגיטימציה לפעילותו ה"מתרבתת" של השליט. ההכלאות התרבותיות שיצר הקולקטיב המזרחי, במטרה להיכלל בתרבות הישראלית, נתפסות על־ידי המרכז התרבותי כחקייניות. ביצוע שירים בשפה המרוקאית באמצעות כלי נגינה חשמליים נתפס על־ידי כנסיית השכל, שאימצה את עמדות העילית המוסיקלית, כפעילות חקיינית שנחותה ממוסיקת הרוק הישראלית. הכלאות מסוג זה, על־פי באבא (Bhabha, 1990b, 1994), הינן יוזמות פוליטיות חדשות המורדות בחלוקה הבינרית בין שליט ונשלט. עשייתה המוסיקלית של להקת רנסנס, על־פי היגיון זה, הינה פעילות מחאתית המטשטשת את הדיכוטומיה מזרח/מערב הקיימת במרחב המוסיקלי המקומי, ומבזרת את עוצמתו של המרכז התרבותי.

הישראלי ה"חדש"

את הישראלי ה"חדש" מציגות להקת טיפקס ולהקת טאנארא. הן מדברות בשפתו של המרכז ומאמצות את רעיון כור ההיתוך, המעלה על נס את החיבור בין מזרח ומערב. ההכלאה המוסיקלית החדשה שהלהקות יוצרות מגדירה סוג נוסף של עשייה מקומית מאחדת.

להקת טיפקס הוקמה בשנת 1988, ועד שנת 2000 הוציאה שבעה אלבומים בחברת התקליטים "הד ארצי". מנהיג הלהקה, קובי אוז, נולד בשנת 1969 בשדרות והיה דמות מרכזית בפעילות המוסיקלית בעיירה. לפני הצלחתה של להקת טיפקס, הופיע אוז כקלידן עם להקת שפתיים והקליט עימה את שני אלבומיה הראשונים (באלבומים אלה חזר לשם ילדותו והופיע כ"יעקב אוזן"). בילדותו השתתף אוז בפעילויות משותפות לבני־נוער משדרות ומקיבוצי שער־הנגב, שנערכו במסגרת הפרויקט "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב" במהלך שנות השבעים. על תחושותיו במפגשים אלה כתב:

> כילד בשדרות הרגשתי בחוזקה את קו ההפרדה שביני לבין החלום הציוני של קום המדינה, חלום ששרידיו עוד הדהדו בילדותי. הקו היה כל כך מודגש, כל כך בולט, עד שבכל פגישה עם מישהו זר הרגשתי חובה למקם אותו ואותי, מי בפנים ומי בחוץ. (אוז, 1995)

כיום אוז דואג לערוך הבחנה בין עשייתו המוסיקלית לבין המוסיקה המזרחית, המובחנת מן המוסיקה הישראלית השלטת. הוא, כאמור, מקבל את רעיון כור ההיתוך בין הקבוצות האתניות השונות במדינה, אך מבקש לערוך שינויים בהכלאה שערכה העילית התרבותית. בפעילותו המוסיקלית, אוז מגדיר את הישראליות מחדש באמצעות הגדלת מינון המזרחיות.

את פעילותו התרבותית הוא עורך במרחב "קרנבלי" שיצר לעצמו. קרנבל זה, על־פי בכטין (Bakhtin, 1968), ממוקם בקו הגבול בין המשחק לחיי היומיום, ובו נחגג החופש מן הסדר החברתי הקיים, המִדרג והנורמות המשותפות. זהו מרחב של שינוי והתחדשות. באמצעות הכלאה מוסיקלית חדשה, פריטי לבוש, תכשיטים, פרקטיקות התנהגות ועגה לשונית, אוז "מְקרנבל" את המודל הישראלי השליט ופורץ את הקטגוריות החד־ממדיות הקיימות בו. אוז אומר:

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> אנחנו מגדירים מחדש את הישראליות, ממציאים סוג חדש של להיות גיבור. סוג חדש של לעשות מוסיקה בארץ הזו. אנחנו משחקים עם הכנעניות, עם הישראליות, בעוד שהעולם מסביבנו פועל לפי קודים של חוץ לארץ. אנחנו עושים להטוטים במוסכמות חברתיות. (קדוש, 1995)

יש שימצאו בעשייתו המוסיקלית של אוז מבט ציני וביקורתי על ההוויה המזרחית, ואילו אחרים ימצאו בה מבט אוהב ומחבק, כפי שהצחוק בקרנבל הינו עליז ואמפתי ובמקביל חקיני ומלגלג (Bakhtin, 1968). דווקא דו־משמעיות זו, המייצרת ריבוי פרשני, מהווה גורם מתווך ומלכד בחברה הישראלית. הזהות המזרחית המשתקפת בשירים כגון "הרבי ג'ו כפרה" (מילים: קובי אוז/דני רכט; לחן: קובי אוז; בתוך *שביל קליפות הגרעינים*), "יש לי חברה" (מילים ולחן: קובי אוז; בתוך *החיים שלך בלאפה*) ו"סמי וסומו" (מילים ולחן: קובי אוז; בתוך *דיסקו מניאק*) מתקבלת הן בליבה של ההגמוניה התרבותית והן בשוליה. זוהי זהות מזרחית המזדהה עם החזון הציוני אך מבקשת שותפות מלאה יותר ביישומו, תוך קבלת עקרונותיו המוניסטיים.

נכון להיום, אסטרטגיית הישראלי ה"חדש" שלהקת **טיפקס** מציגה הינה האסטרטגיה המצליחה והשלטת במרחב התרבותי בישראל. הלהקה נתפסת על־ידי קובעי הטעם כאיכותית, וחשוב לא־פחות, היא אף מצליחה מסחרית. במטרה להפיץ את אסטרטגיית הפעולה המוסיקלית שלו, הקים אוז בשנת 1998 מותג (label) בשם "לבנטיני", שאותו הוא מנהל מוסיקלית. לצד אלבומים של יוצרים לא־מוכרים שנטל אוז תחת חסותו, ניתן למצוא במותג את אלבומה השלישי של כנסיית השכל ואת אלבום הסולו הראשון של אוליאל.

להקת **טאנארא** הוקמה בשנת 1994 והוציאה אלבום פופ בעל גוון מזרחי בחברת התקליטים "פונוקול". מנהיג הלהקה הוא מיכה ביטון, שקורות־חייו היו במרכז מערך יחסי־הציבור של הלהקה. הוא נולד בשנת 1964 בשדרות, ולאחר פטירת אביו נשלח למשפחה אומנת בביתה של סופרת הילדים גלילה רון־פדר בירושלים. ביטון היה ההשראה לכתיבת סדרת הספרים אל עצמי שכתבה רון־פדר. הסדרה עסקה בנער החי במשפחה אומנת, שנקרע בין משפחתו הגרה בשכונת־פשע לבין הבית הבורגני שאליו נשלח. ביטון מספר על ילדותו בין שדרות לירושלים:

> שאלתי את עצמי מי אני בין שני העולמות האלה. בגיל הנעורים כתבתי את "הגידי לי, אמא, מי אני". לא ידעתי אם אני שחור או לבן, עני או בורגני, האם אני שייך לשדרות או לירושלים. מין הרגשה לא בטוחה. הייתי מרוקאי משונה. היום במבט לאחור, קיימים בי שני העולמות האלה, אבל אני חי אתם מצוין. (בירנברג, 1996)

מכלול של תחושות סותרות ולא־יציבות נחשף בעוצמה בילדותו של ביטון. רגשות של זרות והשתייכות, קבלה ודחייה, ליוו את חייו הכפולים. תחושות מסוכסכות אלה תורגמו לפעילות מוסיקלית המקבלת את הקו המוניסטי של העילית התרבותית ומאמצת את ערכיה האינטגרטיביים. בעשייתו המוסיקלית ביטון מבקש לערוך הכלאה בין מזרח ומערב, וליצור מוסיקה ישראלית עדכנית. על כך הוא מספר:

> עצם העובדה שאני פה ונולדתי פה ואני מתקיים פה וחושב פה, זה עושה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> אותי מכאן, יותר מתמיד אני מרגיש יותר מעורב... אני זה ישראל וישראל זה אני... אני בכל־זאת גדלתי בבית שהביא את המנטליות הצפון־אפריקאית, צמחתי במיני־מרוקו בתוך ישראל, המיני־מרוקו לאט־לאט הלכה ונפתחה. אני זוכר איך בתור ילד חיינו בתוך עצמנו, היום זה מאוד פתוח ואתה קולט מהתרבויות שהצטרפו הנה. המיקס הזה, זה בדיוק המיקס שחיים איתו טוב, אתה מוצא אותו כמעט בכל בית. (ביטון, 1998)

פעילותו המוסיקלית של ביטון נכון לעכשיו אינה מנוסחת ומגובשת בהשוואה לפעילותו המוסיקלית של אוו. אולם קיומה של להקת **טאנארא** משמעותי בשל האסטרטגיה התרבותית שהיא מציגה ובשל היותה חלק מן הפעילות המוסיקלית שהתגבשה בשדרות.

הישראלי ה"קונפורמי"

את הישראלי ה"קונפורמי" מציגות להקת **כנסיית השכל** ולהקת **האצולה**. פעילותן המוסיקלית של שתי הלהקות מתקיימת בזיקה הדוקה להכלאה המוסיקלית השלטת בישראל. אלבומיהן של שתי הלהקות הינם אלבומי רוק ישראלי לכל דבר. פעילות מוסיקלית זו ממחישה את המרחק של חלק מבני־הנוער המזרחיים מן התרבות היהודית־הערבית של הוריהם, ואת קבלתה המלאה כמעט של התרבות הישראלית הדומיננטית.

כנסיית השכל החלה לפעול, במהלך שנות השמונים, במקלטים ובחדרים במתנ"ס בשדרות. לאחר שירותם הצבאי עזבו חברי הלהקה את שדרות ועברו לתל־אביב. עם הופעת אלבומה הראשון, בשנת 1993, זכתה הלהקה בסיקור תקשורתי נרחב ונתפסה כלהקת־רוק מבטיחה ורעננה. הדמות המרכזית בלהקה היא רן אלמליח, הכותב והמלחין של רוב שירי הלהקה. הלהקה הוציאה שלושה אלבומים, שהוקלטו בחברת התקליטים "הד ארצי".

מוסיקת הרוק משמשת אמצעי לבני־הנוער לבטא תחושות של ניכור ובדידות בעידן התעשייתי, ומשקפת את הזעם שהם חשים כלפי הממסד ודור ההורים (Regev, 1994). הקואופטציה שנערכה בישראל לסגנון מוסיקלי זה ייצרה את הרוק הישראלי כאמצעי לגיטימי לעשייה מוסיקלית מקומית (Regev, 1992). אימוץ סגנון מוסיקלי זה על־ידי בני־נוער בשדרות משקף את הניתוק מן הזהות היהודית־הערבית של דור ההורים ואת הנטייה לפעול על־פי הקודים של התרבות השלטת. אלמליח מספר על ילדותו בשדרות:

> אנחנו בבתים שלנו, אני כשהייתי ילד לא שמעתי מוסיקה מרוקאית, רק יותר מאוחר, אתה מבין כמה ההדחקה הייתה חמורה? אני מרגיש כמו שיקון, מישהו שאמור להיות הישראלי האופטימלי, מצד שני אנחנו טעונים בדברים שלקחנו מפה [משדרות, ג' ס"א]. (מתוך סרטו של דור־דוידוביץ, 1998)

בקרב חברי **כנסיית השכל** ניתן להבחין בהשפעת התפיסה האוריינטליסטית, שעל־פי סעיד (Said, 1978), מניחה חיבור בין מערביות, מודרניות וטכנולוגיה, בעוד שהמזרחיות מחוברת לנחשלות ולריקנות. אלמליח מספר:

> אנחנו גדלנו בשיממון תרבותי מוחלט, וזה ממלא אותנו, זה עדיין ממשיך

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

למלא אנשים. אנשים בלי תרבות יוצרים את התרבות שלהם. (מתוך סרטו של דור־דוידוביץ, 1998)

גם לאחר המעבר לתל־אביב ניתן למצוא תחושות דו־ערכיות בין הרצון ליטול חלק בפעילות המוסיקלית השלטת לבין תחושות של שונות ואחרות. אלמליח אומר:

אנחנו לא מסתובבים בברנז'ה, אין לנו את הקטע השינקינאי, בקושי יש לנו חברים בתל־אביב. מה שאנשים מפרשים כסנוביזם נובע ממופנמות, ובעיקר מרגשי הנחיתות שלנו. (להב, 1999)

מערך התחושות הקונפליקטואליות של חברי הלהקה נחשף בעוצמה באלבומם השלישי, הנקרא על־שם הלהקה, *כנסיית השכל*. בשירים "היינו עושים אהבה" (מילים: רן אלמליח; לחן: רן אלמליח/יורם חזן/דוד רסד) ו"היא הולכת" (מילים: רן אלמליח; לחן: רן אלמליח/קובי אוז) הצטרפה בשירה רוחמה רז, זמרת שירי ארץ־ישראל. נוסף על כך יש באלבום שיר רוק בשפה המרוקאית, בשם "קאנא ווחדה". חברי הלהקה מספרים על תהליך יצירת השיר:

חזן: "זה בא מרוק, זה שאני שר במרוקאית זה עוד משהו."
אלמליח: "זה שיר שהוא כתב עם גיטרה חשמלית ודיסטורשן, ככה הוא בא איתו, אבל הטקסט יצא לו במרוקאית." (מתוך תוכנית הרדיו של קוטנר, 1999)

החיבור בין נציגת שירי ארץ־ישראל, השפה המרוקאית ותרבות הרוק מהווה אסטרטגיה נוספת לכינונה של זהות מזרחית. למרות נסיונם של חברי הלהקה לפעול בהתאם לקודים של העילית המוסיקלית המקומית, ניתן למצוא בפעילותם פוטנציאל חתרני המשבש את הקטגוריות החד־ממדיות המבחינות בין סגנונות מוסיקליים שונים. באלבומי הרוק של כנסיית השכל קיימים אם כן רכיבים מזרחיים המבחינים את פעילותה מפעילותן של להקות־הרוק האחרות הפועלות במרכז התרבותי בישראל. אל השירה בשפה המרוקאית (המופיעה גם באלבומה הראשון של הלהקה, *דברים בלחש*, בשיר "דא לה קאמה") חוברות המלודיות וההגשה הקולית של הסולן יורם חזן, המעניקות למוסיקת הרוק של הלהקה מימד ביקורתי, המטשטש גם הוא את הגבולות בין מזרח למערב, בין שדרות לתל־אביב.

להקת האצולה הינה להקת־רוק שהוקמה בשדרות בשנת 1993 והתפרקה בשנת 1996, לאחר צאת אלבומה הראשון צורך. האלבום הוקלט בחברת ההקלטות "פונוקול". היוצר המרכזי בלהקה היה המשורר שמעון אדף, שכתב את שירי הלהקה והלחין את רובם. בשנות פעילותה לא הצליחה הלהקה לגבש צליל ייחודי המוסכם על כל חבריה. הרצון להקליט אלבום שיהיה שונה מאלבומיה של כנסיית השכל, וכן קונפליקטים אישיים בין חברי הלהקה, הובילו ליצירת אלבום בודד ולפירוק הלהקה. למרות פעילותה קצרת־הטווח של האצולה, חשוב להתמקד בעשייתה המוסיקלית ולבחון את משמעויותיה הסמליות. הקמתה של הלהקה בשדרות ופעילותה המוסיקלית מאפשרות גם הן לבחון עמדות ואסטרטגיות פעולה נוספות של צעירים ממוצא מזרחי ביחס לישראליות השלטת ולמזרחיות.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאחר סיום שירותם הצבאי, עברו חברי האצולה לתל־אביב, שם צירפו חברים נוספים ללהקה ועבדו על גיבוש קו מוסיקלי. אדף מספר על הסיבות למעבר משדרות לתל־אביב:

> אני לא יכול להיות שם. אי־אפשר להיות במקום שלא יכולים להיות בו, במיוחד אם זה מוביל לשנאה עצמית כל־כך גדולה, אז עברתי לתל־אביב... היה לי חלום לכתוב ולנגן בתל־אביב, בתור "מרכז האומנות". (אדף, 1998)

עם ההגירה לישראל/פלסטין מצא את עצמו הקולקטיב המזרחי מביט על עצמו באמצעות המראה שהציבה לו העילית האשכנזית. השתקפות עצמית זו יצרה, כמו בהקשרים קולוניאליסטיים, מתח פנימי ודו־ערכיות רבה. תחושות אלה נחשפות בקרב חלק מחברי האצולה. כמו חבריהם מלהקת כנסיית השכל, יצרו חברי האצולה מוסיקה באמצעות הקודים של הרוק הישראלי, הנתפס כמערבי. בפעילותם המוסיקלית אין צלילים או רכיבים מזרחיים, כפי שניתן למצוא בעשייה המוסיקלית של כנסיית השכל. הלהקה אימצה בצורה גורפת את ההכלאה המוסיקלית השלטת. תחושות אי־הנוחות והזרות הקיימות בשהותם בשדרות ובתל־אביב לא תורגמו לאמירה מוסיקלית חלופית. אדף מרחיב על תחושות אלה:

> אני לא מספיק שם [בשדרות, ג' ס"א]... יש לי רגשות אשמה שאני לא מספיק שם. גם כשאני שם אני בא כמישהו ביקורתי, שלא מקבל את המציאות מבפנים. ובתל־אביב, אני פשוט סולד מתל־אביב. (אדף, 1998)

דיון מסכם

בעידן הנוכחי, שבאבא (Bhabha, 1994) מכנה אותו עידן ה"מֵעֵבֶר" ("beyond"), קבוצות מיעוטים משמיעות את קולן ומנסות להגדיר מחדש את המרחב שבו הן פועלות. סובייקטים מועצמים אלה מרכיבים בתהליך דינמי ומתמשך את זהותם באמצעות משחק עם רסיסים של זהויות־עבר. כך הם קוראים תיגר על המציאות הדיכוטומית המייצרת אותם כמדוכאים (Lavie & Swendenburg, 1996; Minh-ha, 1991). תהליכים אלה מתרחשים כיום במרחב המקומי. הזהות המזרחית, שנוצרה עם הגירתם של יהודי ארצות האיסלם לישראל/פלסטין, נובעת באופן דיאלקטי מן הזהות הישראלית השלטת וסודקת אותה. המתח בין קבלת ערכי הישראליות לבין הרצון למרוד בערכים אלה ולגבש זהות חלופית הוא המכונן את הזהות המזרחית. הדינמיות וחוסר היציבות של הזהות נחשפות בשלוש העמדות ואסטרטגיות הפעולה שהצגתי.

"החזרה אל השורשים", או אם לדייק, דגימה של רכיבים הנתפסים כמשקפים את העבר הפרימורדיאלי, אינן מרמזות על בקשה לחזור לצורת החיים הקדומה. נהפוך הוא, ההכלאות החדשות מעוגנות בחיים המודרניים ומשקפות את רצונן של הקבוצות המושתקות להנכיח את עצמן במרחב העכשווי (Bhabha, 1990b). מעניין להשוות בעניין זה את הפעילות המוסיקלית בשדרות עם המרכז הדתי הקיים בנתיבות – "עיירת־פיתוח" השוכנת בקרבת שדרות. על השאלה מדוע בנתיבות התפתח מרכז דתי־מזרחי, ואילו

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בשדרות הסמוכה התפתח מרחב מוסיקלי שאינו קשור הדוקות לדת היהודית, ניתן להשיב באמצעות בחינה של מידת ההתערבות החיצונית בחיי הקהילה. אין ספק כי לנסיונות להכפיף את זהותם של תושבי שדרות לזהות הישראלית השלטת, במסגרת "שיתוף־פעולה שדרות–שער־הנגב", הייתה השפעה רבה על כינונה של זהות מזרחית לא־דתית. במישור הפוליטי תורגמה זהות זו לאחוזי הצבעה גבוהים בעד תנועת העבודה בהשוואה ל"עיירות־פיתוח" אחרות.

מוצאם של רבים מבין תושבי נתיבות, בדומה לשדרות, הוא צפון־אפריקאי. אולם בניגוד לשדרות, המקיימת יחסים הדוקים עם הקיבוצים הסובבים אותה, נתיבות מוקפת מושבים שרוב תושביהם מזרחים. החיכוך הישיר המזערי של תושבי נתיבות עם אוכלוסייה אשכנזית, להבדיל מתושבי שדרות, אִפשר להם לשמר דפוסים תרבותיים מסורתיים ולכונן זהות מזרחית דתית. על החשש לעתידם התרבותי של תושבי נתיבות ה"מנותקים" מן התרבות הישראלית השלטת, כתב בשנת 1965 צבי עפר, בסקר שערך בעבור המועצה המקומית נתיבות:

> לעולים החדשים אין את מי לחקות ואין להם ממי ללמוד דרכי חיים אחרות, מכך מתקבל שדפוסי החיים הועתקו כמעט בשלמותם מחו"ל, וניטעו במקום, כמעט ללא כל "גוון" ישראלי. (עפר, 1965, 29)

העדר "גוון" ישראלי זה אִפשר, כאמור, את עיצובו של ה"מקום" באמצעות פרקטיקה דתית מסורתית. כך נערך החיבור לישראליות בכמה "עיירות־פיתוח", על־פי בן־ארי ובילו (Ben-Ari & Bilu, 1997), דווקא באמצעות כינונם של מקומות קדושים וקיום פולחני דת סביב קברי רבנים. וכך מועצמות תחושות הגאווה המקומית והפטריוטיות הלאומית של המאמינים, תוך הדגשת אחרותם.

לסיכום אתייחס לשתי תופעות מוסיקליות נוספות, המעלות גם הן שאלות בדבר מקומה של המוסיקה המזרחית במרחב המוסיקלי המקומי: הראשונה מתייחסת לפעילות מוסיקלית עכשווית נוספת המאתגרת את המִדרג התרבותי המסורתי בין אשכנזים למזרחים; והשנייה עוסקת בפרשת "השרוף" וביחס הדו־ערכי כלפי המוסיקה המזרחית שהיא חושפת.

פעילותם של להקת אתניקס, אייל גולן, שרית חדד, דְקלה ושל כמה יוצרים ומבצעים נוספים, רובם מזרחים הפועלים כיום, ממחישה את שיבוש ההבחנה המסורתית בין מוסיקה ישראלית ומוסיקה מזרחית. הלגיטימציה המוענקת ליוצרים ומבצעים אלה משקפת את יוקרתה העולה של המוסיקה המזרחית, הנתפסת כהכלאה מוסיקלית המשקפת את ההוויה הישראלית המקומית הרחבה. כיום ניתן לומר כי עמדות תרבותיות מזרחיות תופסות בהדרגה מקום בולט בזירה התרבותית הישראלית ובמאבק על הגדרתה של התרבות הלאומית (Regev, 2000). אולם חשוב לציין כי היוקרה האומנותית מוענקת עדיין על־ידי קובעי הטעם ליוצרי מוסיקת רוק ישראלית, הנתפסים כפועלים מתוך אמת פנימית ובניגוד לשיקולים מסחריים.

במאי 2000 נחשפה התרמית של היוצר חיים צ'ינוביץ, שהתחזה ליוצר מזרחי נכה שהסווה את גופו בתואנה שעל גופו כוויות קשות. פרשת "השרוף" היכתה גלים בתקשורת הישראלית ונתפסה כתרגיל שחשף את התקשורת הישראלית במערומיה. בראיונות שנערכו עימו, הִרבה צ'ינוביץ לדבר על "השיטה" של התקשורת המערבית, המקדשת את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המוזר והחריג. "הנורמליות" שלו, לטענתו, מנעה ממנו הופעה באמצעי התקשורת. אולם זוהי רק מחצית ה"אמת" שפרשת "השרוף" חושפת. חלקה האחר והלא־מדובר של הפרשה עוסק במוסיקה המזרחית ובמעמדה במִדרג המקומי. העובדה שהסגנון שבאמצעותו בחר צ'ינוביץ להגיע אל המרכז המוסיקלי הוא הסגנון המזרחי השליט אינה מקרית. סגנון זה, כך מסתבר, מאפשר כיום השמעות רבות בתקשורת הישראלית, ונתפס כרווחי מבחינה כלכלית. האזנה לאלבומו של "השרוף" חושפת את היחס הדו־ערכי הקיים כיום ביחס למוסיקה המזרחית. לצד ההערכה הרבה שצ'ינוביץ מפגין באמצעי התקשורת כלפי סגנון מוסיקלי זה וכלפי קהלו, ניתן למצוא באלבום רצועות הנשמעות כפרודיה על המוסיקה המזרחית (לדוגמה, השירים "שבור את הכוס חתן" ו"כל היום סבבה"). השאלה אם זו פרודיה מכוּונת ומודעת או רידוד תמים של נוסחת המוסיקה המזרחית תישאר פתוחה, ותצטרף אל מכלול התהיות העולות מחיבור זה ביחס לשינויים שנערכים כיום במרחב התרבותי בעקבות ההכלאות המוסיקליות של יוצרים ומבצעים מזרחיים.

מקורות

אדף, ש' (1998). ריאיון אישי עם שמעון אדף, 8.12.1998.

אוז, ק' (1995). "הגורמט והחלום הציוני". הארץ, 3.2.1995.

אוחנה, ח' (1996). ריאיון אישי עם חיים אוחנה, 28.5.1996.

אוחנה, ר' (1996). ריאיון אישי עם רמי אוחנה, 7.3.1996.

אוליאל, ח' (1995). ריאיון אישי עם חיים אוליאל, 17.11.1995.

אוליאל, ח' (1998). ריאיון אישי עם חיים אוליאל, 23.8.1998.

אורן, ע' (1996). "אמרת 'שפתיים', אמרת שדרות". ידיעות אחרונות, 18.10.1996.

אלמוג, ע' (1997). הצבר – דיוקן. תל־אביב: עם עובד.

באבא, ה' ק' (1994). "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט־קולוניאלי". תיאוריה וביקורת, 5, 144–157.

ביטון, מ' (1998). ריאיון אישי עם מיכה ביטון, 10.10.1998.

בירנברג, י' (1996). "לא ידעתי אם אני שחור או לבן". ידיעות אחרונות, 16.8.1996.

בן־דוד, י' (1986). האזור הקיבוצי ועיר הפיתוח: דינמיקה של ריחוק חברתי ושתוף פעולה: שדרות–שער הנגב. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, החוג לסוציולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

בן־דור, צ' (1999). "ההיסטוריה המופלאה של המזרחיים". בתוך: ע' פרלסון (עורכת), המהפכה המזרחית (ע' 87–106). ירושלים: המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית.

בן־חורין, צ' (1983). קיבוצים ועיירות פתוח (מפטרנליזם לשותפות). חיפה: אוניברסיטת חיפה, המרכז האוניברסיטאי הקיבוצי, המכון לחקר הקיבוץ והרעיון השיתופי, מס' 57.

ברונר, ז' ופלד, י' (1998). "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב־תרבותיות הליברלית". בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 107–131). תל־אביב: רמות.

גולד, ע' (1992). "מה ההבדל בין עוד להקה לעוד כנסייה". עיתון תל־אביב,

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

18.12.1992.
גור־זאב, א' (1999). "מודרניות, פוסט־מודרניות ורב־תרבותיות בחינוך בישראל". מודרניות, פוסט־מודרניות וחינוך. תל־אביב: רמות.
ג'ירו, ה' (1996). "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם/פוסטמודרניזם". בתוך: א' גור־זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרני (ע' 43–64). ירושלים: מאגנס.
הרצל, ת' (1996 [1896]). מדינת היהודים: ניסיון לפתרון מודרני של שאלת היהודים. ירושלים: קשתרבות.
ויץ, ר' ואפלבאום, ל' (1964). השתוף האזורי בישראל, דו"ח ראשון. רחובות: המרכז לחקר ההתיישבות.
חבר, ח' ואופיר, ע' (1994). "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק". תיאוריה וביקורת, 5, 141–143.
חינסקי, ש' (1993). "שתיקת הדגים: מקומי ואוניברסלי בשיח האומנות הישראלי". תיאוריה וביקורת, 4, 105–122.
חפותה, י' (1996). ריאיון אישי עם יצחק חופי חפותה, 25.4.1996.
יונה, י' (1998). "מדינת כל אזרחיה, מדינת לאום או דמוקרטיה רב־תרבותית? ישראל וגבולות הדמוקרטיה הליברלית". אלפיים, 16, 238–263.
יונה, י' ושנהב, י' (2000). "המצב הרב תרבותי". תיאוריה וביקורת, 17, 163–188.
כהן, א' ולשם, א' (1967). סקר על השיתוף האזורי בשלושה אזורים קיבוציים: דו"ח ראשון על מחקר השתוף האזורי בשלושה אזורים קיבוציים. רחובות: המרכז לחקר ההתיישבות.
כזום, ע' (1999). "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי־השוויון האתני בישראל". סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385–428.
להב, ש' (1999). "השכל הישר". כל העיר, 5.2.1999.
סבירסקי, ש' (1995). זרעים של אי שוויון. תל־אביב: בריורות.
עפר, צ' (1965). סקר נתיבות 1965. המועצה המקומית נתיבות.
פאוין, א' (1981). "הפעילות הקהילתית המאורגנת של חברי קיבוצים בבית־שאן: ניסיון הערכה". בתוך: מ' רוזנר (עורך), פעילות חברתית של חברי קיבוץ בעיירות פיתוח (ע' 1–71). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
פווין, א', גץ, ש', זמיר, ד' ורוזנר, מ' (1985). חברי הקיבוצים ותושבי עיירות הפיתוח: יחסי גומלין, דימויים הדדיים ונכונות לשיתוף פעולה. תל־אביב: המרכז לפיתוח על־שם פנחס ספיר, ליד אוניברסיטת תל־אביב.
פיטרברג, ג' (1995). "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם". תיאוריה וביקורת, 6, 81–103.
קדוש, א' (1995). "די נמאסתם". מעריב.
רביד, מ' (1980). תוכנית פיתוח שדרות 1979–1988. תל־אביב: משרד הבינוי והשיכון, אגף הפרוגרמות.
רגב, מ' (1997). "רהוט או עילג: מיומנות ארגונית ובולטות תרבותית בתעשיית המוסיקה בישראל". תיאוריה וביקורת, 10, 115–132.
רוזנבלום, י' (1988). "הלהקות הצבאיות". מוסיקה, 12, 32–37.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

רז־קרקוצקין, א' (1999). "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות". ג'מאעה, 3, 34–61.
שוחט, א' (1991). הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה. תל־אביב: ברירות.
תוצאות הבחירות לכנסת הארבע־עשרה (1997). ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

סרטים
דור־דוידוביץ, א' (1998). שדרות המוסיקה.

תוכניות רדיו
קוטנר, י' (1999). גלי צה"ל, 5.2.1999.

מקורות מוסיקליים
האצולה (1996). צורך. פונוקול.
טיפקס (1992). שביל קליפות הגרעינים. הד ארצי.
טיפקס (1995). החיים שלך בלאפה. הד ארצי.
טיפקס (1999). דיסקו מניאק. הד ארצי.
כנסיית השכל (1993). דברים בלחש. הד ארצי.
כנסיית השכל (1999). כנסיית השכל. הד ארצי.
צ'ינוביץ, ח' (2000). השרוף. מתנה הפקות והשרוף 2000.
רנסנס (1995). זכ'רת. הד ארצי ובן־מוש.
שפתיים (1991). ללה עישה. פונוקול.

Alcalay, A. (1993). *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Anderson, B. (1987). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and His World*. Cambridge: MIT Press.

Ben-Ari, E. and Bilu, Y. (1997). "Saint's Sanctuaries in Israeli Development Towns on a Mechanism of Urban Transformation". In their *Grasping Land and Place in Contemporary Discourse and Experience* (pp. 61–83). Albany, NY: State University of New York Press.

Bhabha, H.K. (1984). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *October*, *28*, 125–133.

Bhabha, H.K. (1990a). *Nation and Narration*. London: Routledge.

Bhabha, H.K. (1990b). "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". In J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 207–221). London: Lawrence and Wishart.

Bhabha, H.K. (1994). "Introduction: Location of Culture". In his *The Location of Culture* (pp. 1–18). London: Routledge.

Chatterjee, P. (1990). "A Response to Taylor's 'Modes of Civil Society'".

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Public Culture, *3*(1), 119–132.

Cohen, E. (1983). "Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel". *The Jerusalem Quarterly*, *28*, 111–124.

Deshen, S. (1982). "Social Organization and Politics in Israeli Urban Quarters". *The Jerusalem Quarterly*, *22*, 21–37.

Fraser, N. (1995). "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist Age'". *New Left Review*, *212*, 68–93.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Hechter, M. (1976). "Ethnicity and Industrialization: On the Proliferation of Cultural Division of Labor". *Ethnicity*, *3*, 214–224.

Hirshberg, J. (1995). *Music in the Jewish Community of Palestine 1880–1948*. Oxford: Clarendon.

Hobsbawm, E.J. (1983). "Introduction: Inventing Traditions". In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E.J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Katz, J.(1972). "The Jewish National Movement, A Sociological Analysis". In his *Emancipation and Assimilation Studies in Modern Jewish History* (pp. 129–145). Farnborough: Gregg international.

Katz, J. (1973). *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*. Cambridge: Harvard University Press.

Kimmerling, B. (1999). "Religion, Nationalism and Democracy in Israel". *Constellations*, *6*(3), 339–363.

Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Lavie, S. and Swendenburg, T. (1996). "Between and Among the Boundaries of Culture: Bridging Text and Lived Experience in the Third Timespace". *Cultural Studies*, *10*(1), 154–179.

Minh-ha, T.T. (1991). *When the Moon Waxes Red*. New York: Routledge.

Regev, M. (1992). "Israeli Rock, or a Study in the Politics of 'Local Authenticity'". *Popular Music*, *11*(1), 1–14.

Regev, M. (1994). "Producing Artistic Value: The Case of Rock Music". *Sociological Quarterly*, *35*(1), 85–102.

Regev, M. (2000). "To Have a Culture of Our Own: On Israeliness and Its Variants". *Ethnic and Racial Studies*, *23*, 223–247.

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Shohat, E. (1988). "Sephardim in Israel: Zionism From the Point of View of Its Jewish Victims". *Social Text*, *19–20*, 1–35.

Smith, A.D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Stokes, M. (1994). "Introduction: Ethnicity, Identity and Music". In his *Ethnicity, Identity and Music* (pp. 1–27). Oxford, UK: Berg.

Swirsky, S. (1984). "The Oriental Jews in Israel". *Dissent*, *31*(1), 77–91.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:10 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פיוס בסכסוך לאומי מתמשך: זהות וכוח במקרה הישראלי–הפלסטיני

נדים רוחאנא*

בספרות העוסקת בפתרון סכסוכים הולכת ומתקבלת ההבחנה בין יישוב סכסוכים לבין פיוס כשני תהליכים שונים בטיבם, המוליכים לנקודות יעד שונות במשא־ומתן בין הצדדים האתנו־לאומיים הנתונים בסכסוך. "פיוס" הינו מונח חדש יחסית שרווח בשיח הפוליטי ונהפך בהדרגה למושא של עניין לחוקרים. תפוצתו הרחבה נובעת, בחלקה הגדול, מהתפתחויות כבדות־משקל בזירה הבינלאומית, שהעלו סוגיות של צדק וחשבון־נפש היסטורי אל לב סדר־היום החברתי בארצות רבות, והגדילו את המודעות הבינלאומית לחשיבות פתרונם של סכסוכים אתניים. כך קרה, למשל, בארצות שחוו מעבר ממשטרים סמכותניים, שהפרו בגסות את זכויות האדם של אזרחיהם שלהם, למשטרים דמוקרטיים הפוסעים את פסיעותיהם הראשונות (אל־סלוודור, ארגנטינה, צ'ילה, גואטמלה, הפיליפינים ומדינות הגוש המזרח־אירופי). בארצות אלה נהפכו עניינים הקשורים למה שמכונה "צדק של תקופת מעבר" או "צדק מעברי" (transitional Justice") (Crocker, 1999) לסוגיות מרכזיות.

בדומה לכך, כמה ארצות דמוקרטיות החלו לבחון רָעוֹת שנעשו בעבר, כגון רצח עמים ילידי המקום, עבדות ופשעי מלחמה (כמו בארצות־הברית, אוסטרליה ויפן), וארצות אחרות החלו לבחון מדוע וכיצד פלחים מאוכלוסייתן שיתפו פעולה עם כובשים מדכאים או מדוע לא מחו נגד מדיניות של השמדת עם. למשל, אחרי נפילת חומת ברלין, התנצלו ראשי מדינות מזרח־אירופיות רבות לפני העם היהודי, אם על ששיתפו פעולה עם פרויקט ההשמדה הנאצי ואם על שלא מנעו את הוצאתו לפועל. השמעת התנצלות, שרבים מקשרים אותה לפיוס, נהפכה לחלק מקובל מן השיח בין אומות וקבוצות שהתנסו בסכסוך ובהפרות זכויות אדם.

לבסוף, המעבר הדרמטי בדרום־אפריקה משיטת האפרטהייד למשטר דמוקרטי, והתפקיד שמילאה "ועדת האמת והפיוס" הדרום־אפריקאית במעבר זה, התברר כמקרה בעל קנה־מידה ייחודי משלו, שהגביר בהתאם את המודעות הבינלאומית לתפקיד הפיוס בשינוי פניהם של סכסוכים אתניים. ברחבי העולם הוקמו אומנם יותר מעשרים ועדות דומות, אך המקרה הדרום־אפריקאי מתבלט בתודעה הבינלאומית כמקרה שבו ההתפייסות וחשבון־הנפש על הרעות שנעשו בעבר מילאו תפקיד מרכזי במעבר – בדרכי שלום – מדיכוי ביד רמה לשחרור מרומם, ובתמורה שחלה ביחסים בין הקבוצות שהיו מסוכסכות.

השימוש הרווח במונח פיוס, החידוש שבהופעתו בשיח האקדמי והפוליטי, והקשר בינו לבין מושגים אחרים כגון התנצלות ומחילה, מטעינים אותו במשמעויות מרובות ויחד עם זה תורמים לערפול בכל הנוגע לכוונתו המדויקת. פיוס – שהיה מטרה מרכזית של ועדות האמת והפיוס, שנוצרו בעיקר בחברות לא־מערביות – נתון בסכנה של בניית מובן

* החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מערבי חדש, תוך שימוש בגוני משמעות דתיים ובהטענות תרבותיות. למשל, תחת השפעת התיאולוגיה הנוצרית, נקשרה המחילה, בצירוף משמעויות דתיות חזקות, בקשר הדוק אל הפיוס. המחילה, לפי הדעה התיאולוגית הנוצרית המסורתית, הינה הצעד הראשון בתהליך הפיוס (Wink, 1998). בדומה לכך, כפיית המודל הטיפולי, שבמרכזו מונחים של ריפוי, טראומה והחלמה, מאיימת לצמצם תהליך פוליטי רב־עוצמה עם השלכות ברורות של תבנות־מחדש חברתי לכלל תהליך תוך־נפשי (intrapsychic) עם דגש ביחסים בינאישיים. מודל כזה מתעלם ממרכזיותן של זהויות קבוצתיות שהתגבשו במשך דורות של סכסוך בהקשרים של יחסי כוחות לא־סימטריים, שליטה, דיכוי וניצול קבוצתי. לא זו בלבד שמודל כזה מעתיק לא־כראוי את מוקד הניתוח מדפוסי התנהגות בינקבוצתיים, שהינם תוצאתם של מבני כוח שנוצרו בברכת המדינה, לגילויים בינאישיים של אותם מבנים, אלא שהוא גם מטשטש את שרשרת הסיבתיות באורח שגורר השלכות תיאורטיות ומוסריות חמורות. יתרה מזו, משעה שניתנה למושג "פיוס" אריזתו המערבית, האמריקאית בעיקר, הריהו מומלץ בחמימות, כפי שמציינת סוזן דווייר (Dwyer, 1999), לבני־אדם שהיו, כקבוצה ולעיתים קרובות זה דורות, קורבנותיהן ומבצעיהן של הפרות זכויות אדם חמורות.

יישוב סכסוכים, פתרון סכסוכים ופיוס

אחת הדרכים לתרום להבהרת המושג פיוס, הן כתהליך והן כמצב־יעד, היא בראש ובראשונה להבדילו משני מונחים שמשתמשים בהם רבות: יישוב סכסוכים ופתרון סכסוכים, כפי שהוגדרו אצל ברטון (Burton, 1990). שלושת התהליכים שונים זה מזה בטיבם, ולכן אינם מיועדים להשגת אותה נקודת יעד. כפי שמסוכם בטבלה 1, יישוב סכסוכים, פתרון סכסוכים ופיוס נבדלים זה מזה מבחינת מטרות ההסכם, הצדדים להסכם, טיבם של היחסים שהצדדים שואפים אליהם, חשיבות ההכרה ההדדית וחשיבות היחסים העתידיים בין הצדדים.

יישוב סכסוכים מבקש להגיע לסיום רשמי של סכסוך בהתבסס על *אינטרסים* הדדיים, והוא מיוצג בהגעה להסכם בין צדדים מסוכסכים המשקף את יחסי הכוחות בשטח. יישוב סכסוכים אינו משקף בהכרח באופן הוגן את צורכי הצדדים, ולעיתים קרובות הוא אינו מייצג את האינטרסים לטווח ארוך של הצד החלש יותר. ביישוב סכסוכים, ההסכם מתקבל על־ידי ממשלות, ואינו טורח בהכרח על שאלת היחסים בין החברות או על הכרה הדדית כנה בין הצדדים. בהתאם לכך, אין זה משנה אם השלום בין הצדדים המסוכסכים קר או חם, כל עוד האינטרסים של שני הצדדים באים על סיפוקם וכל עוד הם נהנים מדו־קיום נסבל. ההסכם בין אירן ועירק בשנת 1975, לגבי המחלוקת על הגבול ביניהן, מהווה דוגמה ליישוב סכסוך. הוא שיקף את יחסי הכוחות באותה עת, אך הוא הופר והצית את אחת המלחמות ההרסניות ביותר באיזור.

בפתרון סכסוכים, לעומת זה, יש ניסיון להגיע להסכם שיעמוד על גורמי הסכסוך, הווי אומר, ניסיון להגיע לפשרה היסטורית. ההסכם מגובש במטרה לענות על *צרכים* אנושיים בסיסיים של שני הצדדים, בלי קשר ליחסי הכוחות ביניהם. הצרכים הפוליטיים של שני הצדדים מטופלים במידה שווה, לא לפי יחסי הכוחות ביניהם, אלא במסגרת יחסים חדשים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המקדמים שוויון ויחסי־גומלין. ההסכם, אף־על־פי שהעילתות הן שמגיעות אליו, מכוון להשגת יחסי שלום בין החברות ומייצג קבלה הדדית בין הצדדים. הוא שוחר לא רק דו־קיום, אלא גם שיתוף־פעולה המשקף שלום חם. ההסכם מסיים את הסכסוך, והצדדים אינם יכולים עוד לטעון שום טענה זה נגד זה. ההסכם בין ישראל לבין ירדן בשנת 1995 נתפס על־ידי ישראל כפתרון סכסוך, אם כי כשלונו של תהליך השלום עם הפלסטינים בהמשך הדרך החליש את התמיכה העממית בהסכם, לפחות בצד הירדני.

פיוס הינו *תהליך* שונה בטיבו המבקש להוביל את הצדדים לסוג של יחסים המבוסס על לגיטימיות הדדית. הענקת הלגיטימיות הפתוחה, הפומבית, על בסיס חברתי – שהיא שיאו של התהליך – נהפכת לתכונה המגדירה של היחסים ולאבן־הפינה של ההכרה ההדדית והביטחון האמיתי. מכיוון שכך, הפיוס, אף־על־פי שהוא אינו מונע מתחים ביחסים או מחלוקות עתידיות בין הצדדים, מגן בכל־זאת מפני היפוך של היחסים בחזרה אל השלב שבו עצם הלגיטימיות של כל צד נתונה שוב בספק. במובן זה, הפיוס מחולל קץ אמיתי לסכסוך הקיומי בין הצדדים משום שאופיים של היחסים בין החברות משתנה בתהליך שמשולב בשינויים פסיכולוגיים, חברתיים ופוליטיים־מבניים. הדוגמה המוזדקרת לעין לתהליך פיוס מוצלח עודנה המקרה הדרום־אפריקאי.

טבלה 1: יישוב סכסוך (הסדר פוליטי), פתרון סכסוך ופיוס: נקודות דמיון ושוני

	יישוב סכסוך (הסדר)	פתרון סכסוך	פיוס
המטרה	הסכם רשמי	פשרה פרגמטית	פיוס היסטורי
הצדדים	ממשלות	עיליתות	חברות
טיבו של השלום	לא רלוונטי	חם אך הפיך	שלום כן, ללא תביעות נוספות
היחסים הרצויים בעתיד	לפי ההסכמים	יחסי עבודה	יחסים טובים
חשיבות הקבלה ההדדית	לא חשובה	רצויה	חיונית
מונחי המסגרת	יחסי כוחות	צרכים אנושיים בסיסיים	צדק
היחס לאמת על העוולות	התעלמות	התחמקות	הכרה משותפת
היחס לאחריות היסטורית	התעלמות	התחמקות	הכרה והתמודדות
תבנות־מחדש חברתי ופוליטי	לא נדרש	במידת־מה	בקנה־מידה גדול

כדי שפיוס אמיתי וכן ימצא לו אחיזה, יש לטפל בארבע סוגיות־מפתח: צדק, אמת, אחריות היסטורית ותבנות־מחדש של היחסים החברתיים והפוליטיים בין הצדדים. ראשית, המונח המשמש כנקודת־התייחסות לפיוס הוא צדק, ולא יחסי הכוחות הקיימים בין הצדדים או הצרכים האנושיים הבסיסיים שלהם. הצדק, שהינו מרכזי בפיוס, אינו חלק

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

משיח פתרון הסכסוכים היישומי או התיאורטי. אף־על־פי שפתרונות של סכסוכים בינלאומיים משלמים לא־אחת מס שפתיים לצדק במסגרת ההסכמים, העובדה היא שיחסי הכוחות, ולא הצדק, הם הקובעים בדרך־כלל את תוצאת ההסכמים. אפילו הספרות העוסקת בפתרון סכסוכים, כולל סדנות לפתרון סכסוכים, הינן דלות בכל הנוגע לצדק. למעט חריגים אחדים (כגון: Deutsch, 1974, 1985; Grillo, 1991; Opotow, 1990), יש התעלמות מוחלטת כמעט מן הצדק.

הפיוס רואה בצדק מסגרת ליחסים החדשים בין הצדדים. הטענה כי הצדק קשה להגדרה, כי הוא אינו בר־השגה או שניתן להשיגו רק במחיר עוול נוסף הינה במקומה אומנם, אך אין היא מצדיקה התעלמות מן הנושא. אדרבה, הספרות העוסקת בפיוס בוחנת את מקומו של הצדק ביחסים החדשים (Crocker, 1998), את השאלה כיצד והאם ניתן להשיגו (Dwyer, 1999), את הסוגיה של צדק משיב גמול (retributive justice) לעומת צדק משקם (restorative justice) (Lyons, 1984) וכן של צדק מוחלט לעומת צדק בר־השגה (Khalidi, 1998), ואת השאלה אם ניתן להמשיג "סוג אחר של צדק" (Little, 1999). השגת צדק כלשהו מרכזית איפוא לתהליך הפיוס ולמצב־היעד של פיוס בין קבוצות הנתונות בסכסוך.

שנית, פיוס מייחס חשיבות מיוחדת לאמת היסטורית, במיוחד לאמת בכל הנוגע לעשיית עוול. הספרות העוסקת בפתרון סכסוכים מתחמקת אומנם במתכוון מלעסוק בסוגיות של אמת היסטורית, בתואנה שאלה שנויות מדי במחלוקת ולכן יש להימנע מלעסוק בהן, אולם האמת מרכזית לפיוס, ושני הצדדים צריכים להכיר בה כדי שהתהליך יוכל להימשך (Crocker, 1999; Dwyer, 1999; Little, 1999; Popkin & Bhuta, 1999; Tutu, 1999; Minow, 1999). אכן, המלה "אמת" מופיעה בשמות הרשמיים של רוב הוועדות שעסקו בפיוס. הטיעון כאן הוא שיש לקבוע מהי האמת ולהפיצה ברבים, ושיש דרכים סבירות רבות להגיע עדיה. בהקשר זה, הקביעה שלקבוצות שונות יש "אמיתות" שונות, אין לה אחיזה איתנה. קרוקר (Crocker, 1999) מבחין בין שלוש רמות של אמת: "אמת הזיהוי הפלילי", המתייחסת לעובדות הקשיחות על הפרות זכויות אדם; "אמת רגשית", המתייחסת להשפעה הפסיכולוגית והגופנית על הקורבנות; ו"אמת כללית", המתייחסת לפרשנויות האפשריות ולדרכים הרבות להגיע אל האמת אפילו כאשר יש לקבוצות דעות מפולגות, כמו במאמץ החלוצי של ועדת הפיוס והאמת של בוסניה והרצגובינה (Little, 1999). במקרה זה הייתה המטרה המרכזית "יצירת דיווח היסטורי" של עוולות באמצעות הקמת ועדת אמת הכוללת חברים בני כל הקבוצות האתניות כדי "לכונן היסטוריה שיש עליה תמימות־דעים".

שלישית, חיוני לצורך פיוס שהצדדים יסכימו על האחריות ההיסטורית לפגיעה בזכויות אדם. הצד המעורב באלימות גופנית ותרבותית בקנה־מידה המוני – כגון קולוניזציה, כיבוש, רצח עם, טיהור אתני ודיכוי בברכת המדינה – אמור להודות באופן חד־משמעי באחריותו ההיסטורית ובתפקיד שמילא בהפרות זכויות האדם. יש להכיר בפגיעות שנעשו בעבר ולקבל את האחריות. במקרים רבים, משימתה של ועדת האמת היא למנוע השכחה (כמו באל־סלוודור ובגואטמלה). ועדת ההבהרה ההיסטורית בגואטמלה, למשל, התמקדה באחריות המוסדית, כולל אחריותם של המדינה, הצבא וארצות־הברית; ועדת האמת והפיוס הדרום־אפריקאית הטילה את האחריות על שיטת האפרטהייד, וכולי. כך, איפוא, אף־על־פי ששקילת האחריות הפרטנית של מְפֵרֵי זכויות האדם וההתמודדות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

איתה באופן שלא יערער חברות במעבר הייתה שונה ממקרה למקרה, ההכרה באחריות ההיסטורית הייתה בכל המקרים, כך נראה, במרכזו של התהליך.

לאמת ולאחריות ההיסטורית יש חשיבות עליונה לא רק משום שהן מעניקות גושפנקה לחוויית הקורבנות, הגם שתיקוף זה חיוני ליכולתם של הקורבנות להתעלות אל מעבר להיסטוריה של שליטה והתעללות; יש להן גם חשיבות מכרעת בקביעת צעדים עתידיים הדרושים כדי לתקן את מה שעוות, לתכנן את העתיד ולהבטיח לקורבנות שהעוולות שנעשו בעבר לא ייָשָנו.

רביעית, מכיוון שהאחריות ההיסטורית נקבעה בבירור, הפיוס כרוך בשינוי פוליטי ומבני המונחה על־ידי צדק מסוג כלשהו (לא יחסי כוחות ולא הסכמה במשא־ומתן במובן המקובל). משום כך, השינויים המבניים והפוליטיים עשויים להיות דרמטיים, והם נקבעים על־פי סטנדרטים אוניוורסליים של שוויון וכבוד אדם, תוך התעלמות מן ההשלכות שיהיו לתבנות־מחדש כזה על זכויות־היתר הנרכשות ועל הזהות השלטת של מְבַצעי העוולות. במסגרת התבנות־מחדש, כאשר קובעים מוסדות פוליטיים וחברתיים חדשים, מביאים בחשבון את עוולות־העבר ואת תוצאותיהן. ההתנהגות הפוליטית, המיסוד והתבנות־מחדש הם אלה שנהפכים למוקד היחסים העתידיים בין הצדדים, תוך שהם מבוססים על שוויון וזכויות אדם. תבנות־מחדש זה כשלעצמו יוצר את התנאים הפוליטיים המאפשרים מילוי של הצרכים האנושיים, דו־קיום בכבוד ושיתוף־פעולה בין הצדדים המסוכסכים השונים.

יש לשים־לב לכך שבניתוח זה מחילה וריפוי אינם חיוניים לפיוס. אם הצדק, האמת, קבלת האחריות ההיסטורית לעוולות־העבר והתבנות־מחדש הפוליטי חיוניים לתהליך הפיוס, אזי הבעת התנצלות מצד הפוגעים נהפכת לחלק טבעי מן התהליך, שיכול להחישו ולהעמיקו. ברם, לא כך הדבר באשר למחילה; הפוגע אף אינו צריך לשאוף לקִבָּלה, והקורבן אינו חייב להציעה. זהו מרכיב אישי של התהליך, שפרטים שונים בכל צד זכאים לעסוק בו באופן שיבחרו הם עצמם, בלי כפייה של ציוויים דתיים או פרדיגמות חברתיות. כמו־כן, הריפוי נהיה הן תהליך חברתי והן תהליך אישי שהינם *תוצאת* השינוי המבני והתרבותי, אך לא תחליף לו; הריפוי מקבל את עצם משמעותו ביחסים בינקבוצתיים משינויים פוליטיים כאלה. אין כאן כוונה לומר שעבודה פרטנית עם קורבנות שעברו חוויות טראומטיות אינה חשובה. היא חשובה. אולם ההקשר החברתי הרחב יותר של ריפוי מושג באמצעות תיקוף האמת הקולקטיבית והטלת האחריות על הפוגעים, ואילו החלק הפרטני של הריפוי מתאפשר באמצעות עבודה קלינית הנעשית על־ידי אנשי־מקצוע שהוכשרו לכך עם בני־אדם פרטיים המעוניינים בכך. הדגשת הריפוי הפרטני בלי טיפול בהקשר החברתי והפוליטי הרחב יותר אינה אלא החמצה של המטרה, והיא הופכת אותו לנחלתם הבלעדית המפוקפקת של אלה שיכולים להרשות לעצמם להתכחש, להתחמק או להתעלם מן הצורך בשינוי פוליטי ובהשלכותיו החברתיות.

כל ארבעת מרכיבי הפיוס המתוארים לעיל – צדק, אמת היסטורית, קבלת האחריות ההיסטורית ותבנות־מחדש חברתי ופוליטי – מובילים את הצדדים לסוג של יחסים שניסו להשיג חלוצי פתרון הסכסוכים, שפיתחו את עבודתם בהקשר הבינלאומי של המלחמה הקרה (Azar, 1990; Burton, 1990; Kelman, 1986): יחסים הדדיים וכנים של הכרה, אמון, לגיטימציה והשגת ביטחון קיומי המתבסס על ההכרה שקיומו הקולקטיבי של "האני" ו"האחר" אינו נתון בספק. אך כאשר מדובר בסכסוך בין קהילות שבו טריטוריה אחת

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נהפכת למוקד הזהות של שני הצדדים, ושבו שני הצדדים מעורבים בעוול היסטורי, לא יושג פיוס כן בין הצדדים מבלי לעבור תחילה את התהליכים המתוארים לעיל, תהליכים שהתיאורטיקאים של פתרון הסכסוכים לא השכילו לאבחן או לבדוק.

אין זה נכון שבכל סכסוך יצטרכו הצדדים להגיע לפיוס. בהתאם לסוג הסכסוך ולסוג היחסים הרצויים, הצדדים יכולים לשאוף ליישוב הסכסוך, לפתרון הסכסוך או לפיוס. יישוב הסכסוך יכול להוביל ליחסים תקינים בין מדינות שהסכסוך ביניהן אינו חברתי, אלא סכסוך ששורשיו מעוגנים במערך מוגדר של חילוקי־דעות, כגון מחלוקת בעניין גבולות, חלוקת מקורות מים או התנאים הראויים להסכם מסחרי. ספרות התיווך הבינלאומי נותנת דוגמות מספר ליישובי סכסוכים כאלה (Bercovitch, 1986; Touval, 1992; Touval & Zartman, 1985). פתרון סכסוכים הולם יותר סכסוכים שבהם החברות עצמן מסוכסכות, כגון עימות חברתי מתמשך או מה שמכונה לפעמים סכסוך מבוסס־זהות, שבו יש לטפל בצורכי הזהות, ההכרה והביטחון של הצדדים (Azar, 1990; Burton, 1987, 1990; Fisher, 1990; Kelman, 1992; Mitchell, 1990) כדי שיתהווה פתרון. סכסוכים שבהם עסקו הצדדים בעבר בגרימת רעה ובעשיית עוול היסטורי יכולים להגיע לנקודת "סיום סכסוך" בין החברות שבשני הצדדים רק באמצעות תהליך פיוס הכרוך במרכיבים המתוארים לעיל.

גורמים המשפיעים על נכונות הצדדים לעסוק בפיוס

נכונות לצאת לתהליך הדדי של פיוס תלויה בכמה גורמים, הקובעים את מידת העניין שיש לכל אחד מן הצדדים בחתירה לפיוס. הגורם החשוב ביותר אולי הוא יחסי הכוחות בין הצדדים ומידת האסימטרייה בכוחות. לגבי כל צד, לפי עמדתו במטריצת יחסי הכוחות, הפיוס צופן בחובו סיכונים שונים המתבטאים באיומים על הזהות הלאומית ועל הסיפֵּר הלאומי, בתבנות־מחדש הפוליטי ובהפסד פוליטי של קבע. הסיכונים לקבוצה בעלת הכוח העדיף גדולים יותר משום שתיקון העוול, מעצם הגדרתו, כרוך בערעור המצב הקיים ובסיום שליטתם של הפוגעים. משום כך, גם העלויות של תהליך כזה הינן אסימטריות: הקבוצה בעלת הכוח העדיף משלמת מחיר גבוה יותר מן הקבוצה בעלת הכוח הנחות. לפיכך, הקבוצה החזקה יותר מנסה להימנע מתהליך כזה, והקבוצה החלשה יותר, אפילו כאשר היא מעוניינת בתהליך, חסרה את האמצעים לכפות פיוס.

גורם מכריע אחר בפיוס הוא האפשרות לתקן את העוול שנעשה וההשלכות המדויקות של השבתו לאחור על הצד השולט. אדם שנהרג אי־אפשר להשיבו לחיים, אך עוול של גניבת בית או הריסתו ניתן לתקן על־ידי החזרת הבית שנגנב לבעליו או בנייתו מחדש של הבית שנהרס. במישור הקולקטיבי, חיסול קבוצה אתנית הינו בבחינת מעשה שאי־אפשר לתקנו, אך גירוש וטיהור אתני ניתן במידה רבה לתקן. דומה שקשה יותר לקבל אחריות במקרים שבהם ניתן להשיב את גלגלי העוול לאחור, ולו גם חלקית, כמו במקרה של גירוש קבוצה אתנית הדורשת לשוב, מאשר במקרים שבהם אי־אפשר להשיב את העוול שנעשה, כמו במקרים שבהם קבוצה אתנית הושמדה או כמעט הושמדה. לפיכך, הפיוס בהכרח קשה יותר במקרה הראשון בגלל השלכותיה של ההכרה באחריות על הפוגעים. השלכות אלה יכולות להיות הן פוליטיות (במובן הרחב, כולל המובן המשפטי),

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והן פסיכולוגיות. במקרים של טיהור אתני, כמו ביוגוסלביה־לשעבר, ההשלכות הפוליטיות יכולות להיות חלוקת כוח שונה, תמורות פוליטיות, החזרת פליטים וכולי; הבניית מונחי־המסגרת של תוצאות כאלה בקבוצה בעלת הכוח העדיף הינה בדרך־כלל מתחום האיום הקיומי על הזהות ועל הביטחון הלאומי. אולם במקרים שבהם קבוצה אתנית הושמדה או צומצמה בצורה ניכרת, כמו במקרה של האמריקאים הילידיים, קבלת האחריות אינה כרוכה במחיר דומה.

ההשלכות הפסיכולוגיות של עוול שניתן להשיבו לאחור חמורות גם הן, אולי אף באותה מידה כמו עוול שאי־אפשר לתקן. כאשר צד פוגע אינו מוכן לתקן עוול שניתן לתקנו, הדבר נובע לרוב מכך שיש להכרה בעוול השלכות פסיכולוגיות ברורות על הזהות הלאומית, על הסיפֵּרים הלאומיים, על המיתוסים ההיסטוריים ועל הדימוי העצמי שלו. כאשר עוול, כגון רצח עם, אינו ניתן לתיקון, הפוגעים לא יכירו בדרך־כלל בפשע ולא יקבלו על עצמם אחריות מוסרית לו ללא קיומם של תנאים חדשים, כגון תבוסה היסטורית או מעבר של זמן. עד עצם היום הזה, יותר משמונים וחמש שנים לאחר מעשה, טורקיה מתכחשת עדיין, הן כחברה והן כמדינה, לרצח העם הארמני.

גורם נוסף הוא בהירות העוול והסוגיות המוסריות הקשורות לסכסוך. חשיבותו של המרכיב המוסרי, גם אם ממעיטים בערכו ביחסים בינלאומיים, רבה עד בלי די לצד שסופג את העוול. כדי שהצד הפוגע יידחק אל תהליך הפיוס, הטענה המוסרית צריכה להיות ברורה לא רק לקורבן, אלא גם לקהילייה הבינלאומית. הצד החזק יותר מפתח כמובן מערכת איתנה של מנגנוני הגנה כנגד הטיעונים המוסריים, וחבריו נהיים האחרונים שהטיעון המוסרי של קורבנותיהם ישכנעם. בלי תמיכת הקהילייה הבינלאומית בעילה המוסרית של הצד הנחות בכוחו, אותו צד מאבד את אחד האמצעים היחידים שיש ברשותו לתיקון מאזן הכוחות הלקוי. נחיתות כוח מלווה בדרך־כלל בנגישות פחותה לאמצעי התקשורת הבינלאומיים ובמשאבים חומריים ואנושיים פחותים שניתן להשקיעם ביחסי־ציבור, כך שהצד החזק חופשי לנופף בגרסתו לסיפור הסכסוך כ"עובדה". הקבוצה הנחותה בכוחה נדחקת לא־פעם לשימוש בטרור, מכשירם של החלשים, כדי למחות על העוול לפני הקהילייה הבינלאומית, אך באורח פרדוקסלי, אמצעי זה מערפל את בהירותו של הטיעון המוסרי. ראו, למשל, כמה פשוט ובהיר היה הטיעון המוסרי של ה־ANC בדרום־אפריקה נגד שיטת האפרטהייד בעיני הקהילייה הבינלאומית, ולעומת זה, מה רב הבלבול המלווה את הטיעון הטמילי בסרי־לנקה או את הטיעון של הפלסטינים במאבקם נגד הפרויקט הקולוניאלי הישראלי בגדה המערבית ובעזה (שלא לדבר על הפרויקט הקולוניאלי המקורי). העמדה המוסרית הבינלאומית נגד עוול יכולה להוות לחץ מהותי על הקבוצה העדיפה בכוחה לעסוק בפיוס.

עלייתו של דור חדש בתוך הקבוצה השלטת, דור שלא עשה את העוול המקורי אך קוצר את פירותיו, יכולה גם היא להגביר את נכונותה של הקבוצה בעלת הכוח העדיף לשלם את מחיר הפיוס. ראשית, צאצאי הפוגעים אינם נושאים אותו נטל פסיכולוגי כאבותיהם. הנטל הפסיכולוגי אינו נעלם אומנם, אך הוא קל יותר מאשר הנטל הרובץ על מי שעשו את העוול. ככל שחולף זמן רב יותר, אם לא השתנה שום דבר אחר, כן קל יותר לדורות הבאים להכיר באחריותם ההיסטורית, אלא אם כן העוול הינו פרויקט מתמשך שבו גם לדורות החדשים יש מעורבות עמוקה, גם אם עקיפה, כמו במקרה של קולוניזציה מתמשכת.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לסיכום, ניתן לומר שהסבירות שצד חזק יותר יעסוק בתהליך פיוס ויתמוך ברצון במחיר הפוליטי והפסיכולוגי שלו גוברת ככל שההשלכות הפסיכולוגיות והפוליטיות של תיקון העוול שנעשה קלות יותר, ככל שהטיעון המוסרי של הקורבנות ברור יותר וככל שהתמיכה הבינלאומית במטרתם חזקה יותר, וגם ככל שגדל המרחק בזמן מן העוול.

דפוסים של פיוסים היסטוריים

בניסיון הקיים בפיוסים היסטוריים ניתן למצוא ארבעה דפוסים עיקריים שבהם הפוגעים חפצים או נאלצים להכיר באחריותם לעוול היסטורי. יש לציין כי אף לא באחד מן המקרים הללו, שיוזכרו בקצרה להלן, הייתה אסימטרייה קיצונית במאזן הכוחות לטובת הצד הפוגע.

ראשית, פיוס מתאפשר כאשר כוחות חיצוניים או פנימיים מביסים את המערכת הפוגעת, ומונהג סדר דמוקרטי (לדוגמה, תבוסתה של גרמניה במלחמת־העולם השנייה או התמוטטות המשטר ברומניה בעידן הבתר־קומוניסטי). יש לציין שתבוסה ללא החלפת המשטר הקיים אין בה די (כמו במקרה של יוגוסלביה המובסת תחת שלטון מילושביץ' או במקרה של עירק המובסת בראשות סדאם חוסיין). בדומה לכך, התמוטטותו של משטר והחלפתו במשטר דמוקרטי אין בה די; המערכת צריכה להיות מובסת מסיבות הכוללות את חוסר הצדק שבה.

שנית, פיוס מתאפשר כאשר מערכת (מדכאת) קיימת עומדת לפני תבוסה בלתי־נמנעת הממשמשת ובאה, ומחליטה לפיכך להסכים לתמורה פוליטית וחברתית מעמיקה (למשל, דרום־אפריקה). במקרה זה, המערכת הפוגעת הגיעה למסקנה שמבלי לעבור תמורה היא עלולה לקרוס והאינטרסים של הקבוצה עלולים להינזק ללא תקנה. התמורה עצמה נבעה ממשא־ומתן ששימר חלק מן האינטרסים של הקבוצה החזקה.

שלישית, פיוס מתאפשר כאשר הצד החלש יותר הושמד או צומצם למעמד שאינו יכול לאיים באורח משמעותי על הסדר החברתי והפוליטי הקיים (כגון האוכלוסיות הילידיות בארצות־הברית, בקנדה ובאוסטרליה). במקרה זה מחיר הפיוס לקבוצה העדיפה בכוחה נמוך באופן ניכר משום שהשינויים בסיפֵּרים אינם מחייבים בהכרח תבנות־מחדש פוליטי משמעותי. העיליתות בקבוצה העדיפה בכוחה, שמוליכות את שינוי הסיפֵּרים, אינן נדרשות לוותר על דבר מן הרווחים שצברו על־חשבון אלה שהושמדו או צומצמו. הדורות החדשים – אלה שלא עשו את העוול – מאמצים את הסיפֵּר החדש בתמורה לטיהור עצמי פסיכולוגי בעלות מעשית נמוכה.

רביעית, תנאים לפיוס היסטורי מתפתחים בהדרגה במשטר דמוקרטי שעשה עוול לקבוצות גזעיות או אתניות שנמצאות בתוך שטח השיפוט הריבוני שלו. תנאים אלה נוצרים בדרך־כלל באמצעות מאבקם של הקורבנות להכלה שווה בתוך המערכת עצמה. העוול ההיסטורי של עבדות בתוככי הדמוקרטיה המערבית הגדולה ביותר לא הגיע לכלל פיוס מוחלט, לפחות לא לשיטתם של צאצאי העבדים, אולם התנאים לפיוס התחילו להבשיל בהדרגה בתהליך ארוך ששינה את פני החברה והמדינה האמריקאית ואת מקומה של הקהילה האפריקאית־האמריקאית בתוכה. למרות זאת, הוויכוח בעניין ההתנצלות לפני הקהילה האפריקאית־האמריקאית ובדבר הפיצוי הנאות על הפסדים חומריים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ופסיכולוגיים שסבלו מתחיל רק כעת, כמעט מאה וחמישים שנה לאחר קיצה ה"פוליטי" הרשמי של העבדות.

במקרה הישראלי–הפלסטיני יש קווי־דמיון אחדים הן לדפוס השני והן לדפוס הרביעי. מכל מקום, הבדלים כבירים ממקמים את המקרה הישראלי–הפלסטיני מחוץ לכל אחד מן הדפוסים שתוארו לעיל, ותורמים למורכבות הניתוח ולאתגר שבחשיבה על הדרך להגעה לפיוס כן.

פיוס ישראלי–פלסטיני בהקשר של יחסי כוחות וזהות קבוצתית

עד כה התייחס הניתוח שלי לפיוס הן כאל תהליך והן כאל מצב־יעד. כתהליך, הפיוס כרוך בכך ששני הצדדים בסכסוך שנגרמו בו הפרות חמורות של זכויות אדם (כגון רצח עם, מעשי טבח, הריגות, חטיפות, התנקשויות, טיהור אתני, החרמת רכוש וכיבוש) יכירו באמיתות היסטוריות לגבי הפרות אלה ויסכימו על אחריותם של הפוגעים. התהליך כרוך בתבנות־מחדש חברתי ופוליטי המוביל להסדר פוליטי שייקבע לאורה של מסגרת חדשה, המבקשת לתקן עוולות שנעשו בעבר ולהבטיח שוויון וזכויות אדם לכל הקבוצות ולכל בני־האדם. כמצב־יעד, משמעותו של הפיוס היא שהצדדים יגיעו להכרה הדדית, שהסכם השלום יהיה לדעתם צודק במידה סבירה, שמקורות הסכסוך יקבלו לדעתם התייחסות נאותה, ושהסכסוך ביניהם יסתיים. מכיוון שכך, הצדדים מסכימים לעבוד כדי להגיע לעתיד של שלום מתוך שיתוף־פעולה חברתי.

קיים מכשול של ממש בהחלת ניתוח זה על סכסוכים מתמשכים במצבים של אסימטרייה גסה במאזן הכוחות, כמו בסכסוך הישראלי–הפלסטיני. הקושי נובע מן ההבדל הכביר בין מקרים שבהם הייתה השתדלות להגיע לאמת ולפיוס לבין סכסוכים מתמשכים שבהם הצד בעל הכוח העָדיף מוצא תמריץ שלילי לעסוק בתהליך כזה, והצד בעל הכוח הנחות אינו יכול לכפות מסגרת של פיוס על התנהלות פתרון הסכסוך או אפילו על השיח של ניתוח הסכסוך.

כאשר ועדת אמת ופיוס מוקמת כדי לחקור את המעשים שעשה בעבר אחד הצדדים, או כאשר אחד הצדדים לסכסוך מבקש התנצלות, משמעותן הברורה של פעולות אלה היא שהצד שהיה מעורב בהפרת זכויות אדם זוהה והוכר, גם מקומית וגם בינלאומית, כאחראי להפרות. הטלת אחריות ברורה ו/או התנצלות מתרחשות כאשר זהויותיהם של המדכא/המדוכא או של הפוגע/הקורבן ברורות.

לעומת זה, בסכסוכים מתמשכים רבים, כולל הסכסוך הישראלי–הפלסטיני, הצד בעל הכוח העדיף מתכחש למעורבותו בעוולות היסטוריות ולתפקידו כמפר זכויות אדם. צדדים כאלה מכחישים לעיתים קרובות את עצם אי־האיזון ביחסי הכוחות או אפילו תופסים את יחסי הכוחות כהפוכים. בסכסוכים כאלה, בחינת הפיוס מבלי להביא בחשבון את יחסי הכוחות, או תוך הנחה שגויה שיחסי הכוחות בין הצדדים סימטריים, יכולה להוביל למסקנות לוקות בחסר. לעיתים קרובות, אם בשם הניטרליות ואם בשל אי־שימת־לב פשוטה לאסימטרייה בכוחות, מנתחים סכסוכים מבלי להביא בחשבון את יחסי הכוחות או את הזהות הקבוצתית של הצדדים, שהיווצרותה מושפעת במידה רבה מעוצמה, שליטה, התנגדות וכוח.

יחסי הכוחות הקיימים צריכים להיות נקודת מוצא לכל ניתוח של פיוס משום שבהם

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גלומה המציאות של שולט/נשלט, מדכא/מדוכא ומטהר־אתנית/מטוהר־אתנית. מציאויות כאלה, שהאסימטרייה בכוחות מחוללת, הן שקובעות את החוויה האנושית של חברי הקבוצות המצויות בסכסוך, את הביסוס הפסיכולוגי של חווייתם, את ההקשר של האלימות ההדדית ואת יסודותיה המוסריים, את הצדק כפי שהוא מזדקר לעיני כל צד, את משמעות הפיוס, וחשוב מכל, את הדרישה לפיוס אמיתי בין הצדדים. אפילו התהליכים העמוקים ביותר, שנחשבים לסימטריים בסכסוך, כגון התכחשות הדדית או שיקוף ראי, שונים בטיבם בסכסוכים לא־סימטריים. לצורך בהכרה, בביטחון, בזהות וכולי יש משמעויות שונות אצל צדדים בעלי כוח לא־שווה, משום שהוא נובע מחוויות קולקטיביות שונות באופן קיצוני ומיחסים שונים כלפי הקבוצה האחרת. ניתוח סימטרי של המקרה סותר את המרכיבים העיקריים של הפיוס: השגת צדק, אמת, אחריות היסטורית ושינוי פוליטי.

בהמשך המאמר אתייחס למקרה הישראלי–הפלסטיני ואבחן את מרכיבי הפיוס העיקריים שזיהיתי לעיל – צדק, אמת, אחריות היסטורית ושינוי פוליטי – בהקשר של יחסי כוחות לא־שווים, אזהה את הדרישות לפיוס ואדון בסיכוייו.

אמת ואחריות היסטורית במקרה הישראלי–הפלסטיני

השיטות השונות לפתרון סכסוכים התעלמו מדיונים באמיתות היסטוריות ובאחריות קולקטיבית, בטענה שלא סביר שחילוקי־הדעות בסוגיות אלה יבואו על פתרונם בדיון, שכן הצדדים רגישים מאוד לסוגיות אלה, ודיונים כאלה עלולים רק להגביר את התחושה שהסכסוך אינו פתיר. טיעון זה מבוסס על ההנחה שלכל צד יש סיפֵּר משלו, גרסה משלו להיסטוריה ותחושה חזקה משלו כי הוא־הוא הקורבן (Rouhana & Bar-Tal, 1998). משום כך, כל צד משלב את העובדות ההיסטוריות בתוך הסכֵימה ההכרתית של הסכסוך שקיימת אצלו, ובמצב זה, דיונים על עובדות היסטוריות יובילו רק להתנגשויות בלתי־פתירות בין סיפֵּרים, שידגישו את ההבדלים ויותירו את הצדדים מתוסכלים ותו לא.

אין זה טיעון קל־ערך. בכל־זאת, העובדה שלשני הצדדים יש סיפֵּר משלהם ושלכל צד יש תחושה חזקה שהוא הקורבן, אין בה כדי להצדיק את הקביעה ששני הסיפֵּרים תקפים באותה מידה או לגיטימיים באותה מידה. סיפֵּרים אלה עצמם, כמו גם תחושת הקורבנוּת, צריכים לעבור בחינה בהקשר של יחסי הכוחות הלא־שווים. לדוגמה, לדרום־אפריקאים הלבנים היה סיפֵּר משלהם וגם הם חשו כקורבנות, וזאת בעודם מפעילים את אחת השיטות הפוליטיות הנתעבות ביותר בהיסטוריה המודרנית. בדומה לכך, מתיישבים פרוטסטנטיים באירלנד הצפונית וסרבים בבוסניה, שהפרו בגסות זכויות אדם, מרגישים מאוימים, חשים כקורבנות ובונים סיפֵּרים כדי להצדיק את התנהגותם. נכון שסיפֵּר *נחווה* כתקף, אולם הסיפֵּרים של הפוגע ושל הקורבן אינם יכולים לקבל משקל מוסרי שווה. עקרונית, ייתכן שסיפֵּר יהיה מבוסס על עיוותים, הכחשות ומיתוסים. כל אלה נושאים לגיטימיים לעיון ולבחינה, במיוחד בהקשר של כיבוש, שליטה וניצול. אני טוען ששורשי הכישלון הרועם של צעדי השלום בסכסוך הישראלי–הפלסטיני נעוצים בהעדר ההכרה באמיתות בסיסיות ובאחריות ההיסטורית. כל עוד לא ייתייצבו הצדדים אל מול אמת זאת, חוסר האיזון הנוכחי בין כוחותיהם לא יאפשר פיוס, פשוט משום שהסיפֵּרים, שאין עליהם עוררין

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מבחינתו של כל צד ואשר מנחים את התנהגותו של כל צד, אינם מאפשרים צעדים פוליטיים שיובילו למטרה זו. אולם מכיוון שיחסי הכוחות אינם סימטריים, יהיה לכל צד משא היסטורי שונה להתמודד עימו. המשא הכבד יותר הוא משאם של הישראלים.

הישראלים יצטרכו להכיר קודם־כל באמת היסטורית אחת: כאשר החל הפרויקט הציוני, בסוף המאה התשע־עשרה, הייתה פלסטין וחי בה עם (או קבוצה בשלבי התגבשות לכלל עם – אותו שלב של רוב עמי האיזור באותה תקופה); כאוכלוסייתה המקומית, הייתה זו מולדתם בזכות. אם כך הדבר, אזי הציונות ביקשה לכונן מדינה יהודית בלעדית בפלסטין בעוד שקבוצה אחרת של בני־אדם, שהתגבשה כאומה, כבר חיה בה. את המטרה הזו היה ניתן להשיג רק באמצעות כוח, שכן הקמת מדינה יהודית בפלסטין הייתה כרוכה בהכרח בכפייתה על האוכלוסייה המקומית. כיצד עוד יוכלו מהגרים המגיעים מחלקים שונים ומשונים של העולם להקים מדינה בלעדית לעצמם במולדתו של עם אחר? יתרה מזו, כיצד ניתן להקים מדינה יהודית בלעדית בפלסטין מבלי לעקור את הפלסטינים ממקומם, דהיינו, להופכם לפליטים? הפלסטינים נעקרו אם משום שהם נתפסו ככובשים בארצם שלהם, כזרים, כנוכרים או כתושבים בלתי־חוקיים של המדינה היהודית העתידית, ואם בשמה של זכות עליונה יותר על הארץ, זו שניתנה לעם היהודי על־ידי האל. תודעה זו לא רק תאמה את הגשמת הפרויקט הציוני; היא גם הייתה תנאי מוקדם למימושו. אחריותה של ישראל למצוקתם של הפליטים הפלסטיניים, שניתן להתחקות אחריה עד לאותה תודעה שנבעה מתוך הֲנִיעָה, היא האחריות שעליה לקבל.

הסיפֶּר הישראלי של הזרם המרכזי מספר לנו שמדינות ערב פתחו במלחמה על ישראל בשנת 1948, ושרבים מבין הפליטים ברחו מרצונם. כך ישראל מסרבת לקבל אחריות מוסרית לבעיית הפליטים (ולכן המשא־ומתן בקמפ־דייוויד לא הרחיק לכת בעניין זה). אולם אפילו אם עזבו הפליטים מרצונם, מדוע לא הורשו לחזור? מהו היסוד המוסרי למניעת חזרתם אל מולדתם למרות החלטות האו"ם החוזרות ונשנות בעד חזרתם? יש אומנם היסטוריונים ישראליים המתארים את גירוש הפלסטינים ב־1948 כפרויקט טיהור אתני (Pappe, 2001), אחד הגדולים ביותר אחרי מלחמת־העולם השנייה, אך המחלוקת בשאלה כמה פלסטינים גורשו ב־1948 וכמה עזבו מאימת המלחמה, למרות חשיבותה כשלעצמה, אינה רלוונטית לעניין זכותם הבסיסית לשוב אל מולדתם ולאחריותה של ישראל למצוקתם. השאלה חשובה רק בשל הרלוונטיות שלה *לטיב* האחריות שישראל צריכה לקבל על עצמה, לא לזכותם הבסיסית לשוב.

מובן שלהתעמתות עם סוגיות אלה יש השלכות מוסריות, משפטיות ופוליטיות חשובות לגבי ישראל ולגבי לב־ליבה של הזהות הישראלית. כדי להימנע מן ההשלכות המוסריות, פיתחה ישראל מערכת מסועפת ומתוחכמת של מנגנוני הכחשה והצדקות רבות־מישורים בדי להשלים עם ההיסטוריה שלה. ישראל נאלצת כמובן להתכחש הן לאמצעים שבהם הושגה הקמת המדינה היהודית במולדתו של עם אחר והן לתוצאותיה לגבי העם הפלסטיני.

נוסף על כך היה על ישראל, במשך השנים, להפנים תרבות של כוח ושליטה. כיבוש הגדה המערבית ועזה בשנת 1967, פרויקט ההתנחלות היהודית המתמשך באזורים אלה והמשכת הכיבוש בניגוד לרצונם של הנכבשים הושגו שוב בעזרת כוח בוטה, דיכוי והפרות גסות של זכויות אדם. תהליך מתמשך זה נהיה לחלק בלתי־נפרד מיחסיהם של ישראלים רבים עם הפלסטינים, ואולי אף לחלק מעצם זהותם, מפני שקיומם הקולקטיבי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מוגדר באמצעות הפעלת כוח נגד האחר – האחר המשמעותי ביותר בחווייתם הלאומית בארץ. השקפת־עולמם ביחס לפלסטינים, וכפועל־יוצא הכרחי גם ביחס לעצמם, נקבעת באמצעות השליטה הכוחנית וההצדקות המעוותות הנובעות ממנה.

ובכן, כאשר ישראל נושאת־ונותנת עם הפלסטינים, אין היא רואה בהם את אוכלוסייתה המקומית של פלסטין, בעלת זכויות טבעיות במולדתה, שעימה יש להגיע לפשרה היסטורית. ישראלים רבים רואים אותם כזרים עוינים ומאיימים שיש להרחיקם ולהפרידם מן המדינה היהודית; הם חשים שכל ויתור שישראל מקבלת על עצמה נובע מנדיבותה שלה ולפיכך צריך להתקבל בהכרת־תודה – היגיון הנובע מעמדת השליטה שלהם, כמי שעקרו את הבעלים של המקום. זה בדיוק ההיגיון שיש לקרוא עליו תיגר מן היסוד לפני שיהיה ניתן לשקול ברצינות פיוס.

גם הפלסטינים יצטרכו לערוך חשבון־נפש היסטורי, אולם בדרך אחרת. לנשלטים יש משא כבד, אולם טיבו שונה. הפלסטינים התנגדו לפרויקט הציוני, שמטרתו הגלויה הייתה להשתלט על מולדתם. הפלסטינים סירבו בהתמדה, ומסרבים גם כיום, להכיר בתביעה הציונית לזכות להקים מולדת יהודית בפלסטין. משום כך, בשנת 1947, דחו הפלסטינים את החלטת האו"ם לחלק את פלסטין ולהקים בה שתי מדינות: אחת יהודית ואחת ערבית. במלחמה שהתחוללה בהמשך לכך, בשנת 1948, עם הכוחות היהודיים בפלסטין, הם הפסידו במלחמה והפסידו גם את מולדתם. לאחר שכבשו הישראלים את הגדה המערבית ואת עזה, בשנת 1967, נטלו הפלסטינים חלק בתנועת ההתנגדות בשטחים הכבושים אך בעיקר בהתנגדות שהגיעה מחוץ לגבולות. בשנת 1987 הם החלו בהתקוממות עממית שנמשכה כמה שנים. אין ספק שבמשך השנים השתמשו הפלסטינים בטקטיקות טרור, ושאת הטקטיקות האלה יש לבחון לא רק על בסיס הישגיהן הטקטיים או האסטרטגיים, אלא גם על־פי אמות־מידה מוסריות. בתהליך זה התכחשו הפלסטינים לקיומה של ישראל במשך זמן רב, ועד לשנות השישים של המאה העשרים השתמשו חלק מהם ברטוריקה קיצונית, דוגמת "לחסל את ישראל". עד שנות השמונים של המאה העשרים הכחישו הפלסטינים את זכותה של ישראל להתקיים וסירבו להכיר בה. הפלסטינים אומנם מכירים כעת בישראל אך הם מתכחשים למהות הציונות, לכך שלעם היהודי הייתה זכות להקים מדינה יהודית בפלסטין.

האמיתות ההיסטוריות והאחריות ההיסטורית כלפי הישראלים שהפלסטינים צריכים להכיר בהן קלות בהרבה. הפלסטינים יצטרכו להתייצב אל מול המציאות של שימוש ברטוריקה קיצונית ושימוש בטרור, אם כי מהו טרור יהיה צורך להגדיר במסגרת נאותה של יחסי כוחות, כך שההתנגדות הלגיטימית של הנשלטים נגד הכיבוש והפעולות שבהן הם מבטאים את רצונם לא יסווגו כלאחר־יד כטרור. אך הפלסטינים מסרבים להכיר בזכותו של כל אחר באשר הוא להקים מדינה במולדתם. סירוב לעשות זאת אינו *הכחשה*; זוהי פסילת האפשרות למסור את מולדתם שלהם לקבוצה אחרת שרצתה בה רק לעצמה, וכן סירוב לשלול את עצמם. האמת המרה שהפלסטינים צריכים להתעמת עימה היא אמת מזן אחר: המציאות ההיסטורית היא שבחלק גדול ממולדתם קיימת כיום לא רק מדינה, אלא גם אומה שהתגבשה במשך חמישים־וכמה השנים שחלפו מאז הוקמה ישראל, ופיתחה את כל הסממנים של היות אומה. יתרה מזו, הדבר שעליהם להכיר בו אינו רק המציאות, אלא גם זכותו של העם היהודי הישראלי – גם כאשר זכות זו נרכשה בכוח הזרוע. דבר זה שונה מהכרה בזכות המוסרית או החוקית של העם היהודי להקים מולדת בפלסטין

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מלכתחילה – שהינה שוות־ערך להכרה בציונות עצמה. לבקש מן הפלסטינים, או אפילו לצפות מהם, להכיר בזכות כזו הוא דבר מפוקפק, מן הבחינה המוסרית לכל הפחות, משום שצָפוּנה בו בקשה לשלילה עצמית.[1]

למרות הכל, ההשלכות של הדרישות לפיוס על הצד הפלסטיני חמורות בכל־זאת. התנאי המקדים הקשה ביותר הוא ההכרה בזכותו של העם היהודי הישראלי – זכות שהינה נרכשת. הפלסטינים יצטרכו להבחין בין סירובם לקבל את הציונות (כלומר, את הטענה שליהודים יש זכות להקים מדינה בפלסטין) לבין הזכות הנרכשת של ישראלים יהודיים – לא של העם היהודי – להגדרה עצמית.

צדק ושינוי פוליטי

בולטותו של הצדק לעיני הצדדים הנתונים בסכסוך קשורה באופן הדוק ליחסי הכוחות ביניהם ולשאלה אם אחד הצדדים נמצא בצד הסופג עוול. בני־אדם מודעים יותר לחשיבות הצדק אם הם או חברי קבוצתם הינם קורבנות של עוול. מכיוון שסביר יותר שקבוצות שכוחן עדיף יהיו מבצעיהן של פעולות עוול – כגון טיהור אתני, רצח עם, קולוניזציה וכיבוש – הן יהיו מעוניינות פחות בהעלאת סוגיות של צדק, הן בשל השלכותיהן המוסריות והן בשל אלה המעשיות.

עוול נהיה לחלק מכל סכסוך מתמשך שהוא, שעובר פעמים רבות דרך שלבים של אלימות גלויה ודינמיקות הרסניות. שני הצדדים מסתבכים בפעולות עוול של אלימות ומעשי זוועה. אולם יש לזכור הבדל בסיסי בין עוולות שהינן מיסודות הסכסוך ואשר נעשו על־ידי הקבוצה בעלת הכוח העדיף, כגון טיהור אתני או קולוניזציה, לבין עוול שנעשה על־ידי הקבוצה בעלת הכוח הנחות כתוצאה ממעשים אלה וכתגובה עליהם. השוואת שני סוגי העוול מפוקפקת מן הבחינה המוסרית ובעייתית במישור התיאורטי. אם שני סוגי עוול אלה הינם שווים, אזי לשני הצדדים יהיה קשה באותה מידה להתעמת עימם כחלק מתהליך הפיוס. אולם לא כך הדבר; העוול שנעשה על־ידי הקבוצה שכוחה נחות מוצדק בדרך־כלל (על־ידי אותה קבוצה) בהיותו הגנה עצמית, כתוצאה מן העוול ההיסטורי שעשתה הקבוצה שכוחה עדיף וכתגובה עליו. הוא נבנה בזהות הקולקטיבית שלה *כהתנגדות*, שהקבוצה מודה בה בגלוי ואף גאה בה בדרך־כלל. קל יותר לקבוצה להכיר בעוול כזה ולהתנצל על ההפרזות שנעשו במסגרתו ועל הסבל שנגרם לאחר. לא זה הדין בקבוצה שכוחה עדיף, משום שתהליך העוול ההיסטורי ותוצאותיו נשזרים בדימוי העצמי שלה ובזהותה – במודע או לא במודע – כדיכוי וכשליטה, ומשום שקבלת האחריות לכך עלולה להיות כרוכה במחיר מוסרי, משפטי וכלכלי מרקיע שחקים. לקבוצה שכוחה עדיף אין כל תמריץ להכיר בעוול ההיסטורי או להסכים להכניס שיח של צדק אל תוך פתרון הסכסוך ברמה הבינלאומית. יש קשר בין העדרו של הצדק, הן מן הצד התיאורטי של

1 מנקודת־המבט הפלסטינית, אין די בהגבלת הסיבות לדחיית הציונות לטיעון של שלילה עצמית, משום שמשתמע מכך שאלמלא השלילה העצמית היו הפלסטינים יכולים להכיר בציונות, או שאחרים, שהשלילה העצמית אינה מאיימת עליהם, צריכים לחשוב אותה ללגיטימית.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פתרון הסכסוכים הבינלאומיים והן מן הצד המעשי שלו, לבין העניין של הקבוצה בעלת הכוח העדיף בהוצאתו הגמורה מן הצד המעשי האמור.

הסכסוך הישראלי–הפלסטיני אינו חורג מכלל זה. מנקודת־המבט הפלסטינית, העוול נמצא בלב הסכסוך, ולפיכך השגת סוג כלשהו של צדק הינה מרכזית לפתרון הסכסוך, בין שהצדק מוגדר כדבקות בחוק הבינלאומי ובין שהוא מוגדר לפי אמת־מידה אוניוורסלית אחרת כלשהי. הפלסטינים, והערבים ככלל, מדגישים כי "שלום צודק ובר־קיימא" הינו מטרת תהליך השלום בין הישראלים לפלסטינים. בניגוד גמור לכך, השיח ההגמוני בישראל דוחה על הסף את שאלת הצדק או העוול כלפי הפלסטינים, ומבליט את הביטחון ואת השלום במינונים שונים של שימת דגש בביטחון ובהפרדה מן הפלסטינים.

הטיעון המרכזי לאי־הכללתו של הצדק הוא שצדק הינו מושג סובייקטיבי ושהכללתו כנושא למשא־ומתן תפתח פתח לעימות נוסף, כפי שביטא זאת בר־סימן־טוב:

> מכיוון שהגינות וצדק אינם מונחים אובייקטיביים המגדירים את עצמם, עשויים הצדדים להתקשות להגיע להסכמה מה הוגן ומה צודק. ההערכה מה הוגן ומה צודק מוטָה לא אחת מחמת האינטרס העצמי. ניגודי התפיסות הנובעים מכך בסוגיה מהו הסכם הוגן וצודק עלולים ליצור מחסומים בפני יישום השלום ויחסים של שלום. (Bar-Siman-Tov, 2001, 8)

משום כך לא נכלל עד כה הצדק במאמצים לפתרון הסכסוך במקרה הישראלי–הפלסטיני.[2] אולם מסגרת המשא־ומתן הנוכחית, המשוללת שיקולים של צדק ואשר מונחית על־פי יחסי הכוחות, הובילה את הצדדים למבוי סתום היסטורי והכניסה אליו דינמיקות חסרות תקדים של הסלמה המלווה באיום קיומי על שני הצדדים.

הקביעה שצריך להימנע מהתייחסות לצדק משום שהוא מושג שהחברה בונה הינה הדרך הקלה להתחמק מהחדרת סוגיית הצדק בסכסוך הישראלי–הפלסטיני אל השיח הפוליטי הציבורי בשני הצדדים ואל המאמצים לפתרון הסכסוך. העובדה שצדק הינו מושג בנוי חברתית אין בה כדי לפסול את האפשרות להסכמה רחבה בין הצדדים בשאלה מה הוא עוול על־פי עיקרון בסיסי כלשהו של צדק. גם אם הצדדים יקבלו תפיסה של צדק שאינה תלויה בקווים מנחים מוסריים חיצוניים מציאותיים, יש עדיין מקום, במסגרת אותה סובייקטיביות הֶקשרית, להסכמה על כמה מרכיבים של צדק, שכן בלי הסכמה מינימלית כזו לא ייתכן שפרטים וקהילות יידברו ביניהם כחברים באותה חברה אנושית ובאותה מערכת בינלאומית. למשל, הישראלים והפלסטינים יכולים להסכים כי טיהור אתני, כיבוש ואפליה משפטית הינם עוול, או ששוויון בין בני־אדם ובין קבוצות הינו מידה טובה.

הצדק מוכנס לדיון בסכסוך הישראלי–הפלסטיני רק בהקשר של פיוס: תהליך המחולל הסכמה שתשים קץ לסכסוך השורר ביניהם זה מאה שנים ויותר, שתהווה פשרה היסטורית ושתבוסס על כל מרכיבי הפיוס המתוארים לעיל. אך אם הצדק ייהפך למרכזי במאמצי השלום בסכסוך הערבי–הישראלי, אזי שאלות הסובייקטיביות וההבניה החברתית של

---

2 אי־ההתמקדות בצדק, בערכים ובעקרונות מאפיינת מודלים רבים של תיווך. מודלים אלה מדגישים אינטרסים ופשרה, ולא הפרות של ערכים חברתיים. לסקירה ביקורתית של מודלים של תיווך בהקשר זה, ראו: Grillo, 1991.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המושג צדק יחזרו למלוא תוקפן ללא כחל ושרק: מה צודק? מי מגדיר את הצדק? ואיזה סוג של צדק נחוץ? שאלות אלה קשות אך לא חסרות מענה במסגרת של פיוס המבוססת על הכרה בהיסטוריה ובאחריות, כפי שנאמר למעלה. הנה, למשל, סוגיית זכות השיבה הפלסטינית, שהינה לב־ליבו של הסכסוך. הפלסטינים טוענים כי גירושם מעריהם ומעיירותיהם במלחמת 1948 היה עוול, ושהצדק מחייב כי הפליטים, כולל אלה שנמלטו מאימת המלחמה (אם לא גורשו במפורש), ישובו למקומותיהם. האם ניתן לבחון דרישה זו במסגרת של צדק? או האם נכון לפסול את ההיעזרות בצדק כמסגרת בגלל היותו מושג שהחברה בונה? הפלסטינים והישראלים חלוקים *לא על הצדק או על העוול שבטענה זו*, משום שהשאלה מעולם לא הוצבה במסגרת כזו בתוך החברה הישראלית. לעומת זה, הדרך *היחידה* שבה אותה שאלה נידונה בחברה הפלסטינית הייתה במסגרת של צדק.

הישראלים נמנעו מלבחון טענה זאת לא רק במסגרת של צדק ולא רק באמצעות הזדקקות לאידיאליזם של צדק. בישראל שוררת תמימות־דעים שאי־אפשר לקבל את זכותם של הפליטים לשוב, ויש כמעט טבו מוחלט על התייחסות פוליטית מעמיקה לעניין, מעבר לדעה הרווחת מאוד שזה ימיט חורבן על ישראל. התגובה היהודית הישראלית, הפרטנית והקולקטיבית כאחד, על תביעת הפלסטינים לשוב נהפכה לדחייה אוטומטית מותנית. בתואנה של איום על עצם קיומו של הקולקטיב היהודי (ואפילו של היהודים כפרטים), דחייה זו מוצגת כתגובה טבעית *אינסטינקטיבית* המתרחשת כדי להגן על הקיום העצמי. מכיוון שזו תגובה השייכת לסוג התגובות האינסטינקטיביות או לסוג דומה להן, היא מוצאת מכללם של שיקולים מוסריים החלים על מעשי אנוש, אלה התלויים ברצונו החופשי של אדם. הבנייתה החברתית של תגובה כזו – הכחשת זכות השיבה – כאילו הייתה זו התגובה הטבעית האינסטינקטיבית משחררת אותה לכאורה משיקולים מוסריים. אולם התכחשות לזכות השיבה הינה מעשה של רצון חופשי, לא של הגנה עצמית כפויה או בלתי־רצונית. זוהי תגובה המונעת בכוח ההיגיון, ולא תגובה אינסטינקטיבית. מכיוון שכך, היא משתייכת בהכרח לקטגוריה של חוק מוסרי.

הכנסת הצדק למאמצים לכונן שלום מצריכה מסגור מחדש של השאלה באופן שמחייב תמורה בתודעה: לא האם ראוי לצדדים להשתמש במסגרת של צדק, אלא באיזו מסגרת של צדק ראוי להם להשתמש. כל עוד הצדק נעדר מזירת פתרון הסכסוכים האזורית, אין תֵמה שהשאלה לא התעוררה, קל וחומר לא נענתה.

אולם בהעדר תשובה לשאלה באיזו מסגרת של צדק ראוי לצדדים להשתמש, ניתן תמיד לחזור לברירת־המחדל: המסורת הפוזיטיביסטית של החוק הבינלאומי בשאלת הפליטים ותביעתם לשוב. החוק הבינלאומי מציע תשובות ברורות בצורת כמה וכמה החלטות של האו"ם. הפלסטינים מקבלים את האופציה הזו של ברירת־המחדל. הישראלים דוחים אותה. במסגרת של צדק, יהא איפוא הנטל על הישראלים לשכנע את בני־שיחם הפלסטיניים מדוע צודק לא לקבל את הצדק לפי החוק הבינלאומי והחלטות האו"ם; נוסף על כך, עליהם להציע מונחים חלופיים בתוך מסגרת של צדק. יהיו מונחי הצדק שישתמשו בהם אשר יהיו, עליהם להיות מסוגלים להתייצב לפני פליט במחנות־הפליטים בלבנון ובעזה ולומר לו או לה, בלשון של צדק, מהו הטיעון שלהם לא לקבל את זכותו או את זכותה לשוב כפי שנקבע בהחלטות האו"ם, שכן אלא אם כן ועד אשר יוכלו רוב הפליטים הפלסטיניים לחוש במעמקי־ליבם שנעשה צדק, יישאר הפיוס בגדר חזון־תעתועים. ההסדר היחיד שיהיה ניתן להגיע אליו יושג בכוח הזרוע.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההשלכות המוסריות של קבלת מסגרת של צדק מהוות מבחינת הקבוצה בעלת הכוח העדיף גורם מרתיע ביותר מפני קבלתה מרצונה החופשי. יהיה עליהם לערער על מרכיבים מהותיים בדימוי העצמי ובזהות הקולקטיביים שלהם. אולם ההשלכות המעשיות של קבלת מסגרת של צדק על חברתם הינן מרחיקות־לכת אף יותר. פירוק מערכת הכיבוש הצבאי הישראלי בשטחים הפלסטיניים הכבושים, הסכמה לנהוג לפי אמות־המידה הבינלאומיות של החוק והצדק וקבלת עקרון השוויון המלא לאזרחים יהודיים וערביים בתוך ישראל גופא – כל אלה משמעם תבנות־מחדש של המדינה היהודית עצמה. בכל צורה שילבש תבנות־מחדש כזה, תהיה תמורה זו כרוכה בחלוקה מחדש של משאבים מוחשיים ולא־מוחשיים ובכינונן של אמות־מידה חדשות והוגנות לחלוקה, שיצטרכו לבוא על־חשבון הקבוצה בעלת הכוח העדיף. תיאורטית, תבנות־מחדש זה יכול להרחיק לכת כמו זה שנעשה בדרום־אפריקה. תבנות־מחדש כזה אינו מציע שום תמריצים גלויים לקבוצה בעלת הכוח העדיף. מבחינת הישראלים, תבנות־מחדש משמעו אובדן מעמד עדיף וזכויות־יתר, וכן אובדן עצם זהותה של המדינה היהודית – בלי כל ערבות לקיום קולקטיבי ולביטחון. לא כמו בדרום־אפריקה, עד כה לא הצליחה הקבוצה נחותת־הכוח להגות ולבטא חלופה שלפחות חלק מן החברה הישראלית תחשוב לצודקת.

אלא שאי־אפשר להגיע לפיוס בלי תבנות־מחדש חברתי ופוליטי נרחב כזה. אין שום דוגמה היסטורית לפיוס בלי תמורה דרמטית בסדר הפוליטי המדכא ששרר. אם דרום־אפריקה הינה מופת היסטורי לפיוס, הרי זה משום שהתמורה הפוליטית שחלה במדינה הייתה מרחיקת־לכת ממש כמו השינוי הפסיכולוגי החברתי. ניסיון להשיג את האחרון ללא הראשון הינו חסר תוחלת. פשרה היסטורית העולה בקנה אחד עם פיוס מן הסוג שנידון לעיל במקרה הישראלי–הפלסטיני יכולה ללבוש כמה צורות פוליטיות. קוצר־היריעה אינו מאפשר לבחון את הצורות הללו בפרוטרוט. די לנו אם נאמר שהנטל על ישראל הוא נטל ההתעמתות עם ההיסטוריה של תפיסת מקומם של הפלסטינים והכרה בזכותם לשוב; בתמורה לכך, הפלסטינים צריכים להכיר באופן מלא בזכות שרכש העם היהודי הישראלי לחיות בביטחון בפלסטין. הפשרה יכולה להתבטא באחד מבין הפתרונות הבאים: פתרון המתווה שתי מדינות, לפי הגבולות הקבועים בהחלטות האו"ם ובהתבסס על כל החלטות האו"ם הרלוונטיות – מדינה אחת לפלסטינים ומדינה אחת לישראלים (הווי אומר, אזרחי ישראל); פתרון המציע מדינה דו־לאומית אחת המבוססת על הסדר קונסוציונלי (consociational) של יהודים ישראליים ופלסטינים בכל שטח פלסטין המנדטורית; או פתרון המכונן מדינה חילונית דמוקרטית בכל השטח, בשיטת קול אחד לאדם אחד, בהתבסס על שוויון בין יהודים וערבים.

בהתחשב במציאויות בשטח ובשינויים שהפיוס מחייב, במיוחד מבחינת הישראלים, לא סביר שיתרחש פיוס במסגרת מערך יחסי הכוחות הקיים בין הצדדים, הן באיזור והן במערכת הבינלאומית. הערכה זו מקבלת חיזוק מדפוסי הפיוסים ההיסטוריים שנידונו לעיל: הסכסוך הישראלי–הפלסטיני אינו תואם אף לא אחד מדפוסים אלה. יתרה מזו, כאשר מחילים על המקרה הישראלי–הפלסטיני את הגורמים המשפיעים על פיוס בסכסוך שכרוך בעוול היסטורי, נדמה כי הסיכויים לפיוס דועכים ביתר שאת: יש אסימטרייה מהותית בכוחות לטובת ישראל; לישראל אין תמריץ חיובי ברור להגיע לשינוי של ממש; המחיר הפוליטי מבחינת ישראל כיום גבוה מדי; יש השלכות פסיכולוגיות מרחיקות־לכת על הזהות הקולקטיבית ועל הסיפֵּרים הלאומיים; הקהילייה הבינלאומית חסרה מודעות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ממוקדת לעוול היסטורי; וממשיכה להתקיים מעורבות מתמשכת של דורות חדשים של ישראלים בפרויקט הקולוניזציה בשטחים פלסטיניים כבושים. נוסף על כך, הפלסטינים אינם מצליחים להעלות תוכנית המסבירה את חזונם כיצד הישות הישראלית הקולקטיבית מתיישבת עם זכות השיבה ועם מסגרת של צדק.

המציאויות ישתנו באורח קיצוני אם ישראל לא תצליח לאורך זמן לשחרר את עצמה מן השטחים הכבושים ואם מערכת השליטה שלה תתפתח לכלל גרסה חדשה כלשהי של אפרטהייד – תרחיש שאינו בלתי־סביר אף כי אינו ודאי. באורח פרדוקסלי, פיוס יכול להיות סביר יותר בנסיבות כאלה משום שהדרישות שיציב ייבחנו בתוך מערכת של מדינה אחת ולפי פרדיגמה מוסרית ברורה של שוויון בתוך המדינה.

בהקשר הפוליטי הנוכחי, המכשולים לפיוס ישראלי–פלסטיני נראים בלתי־עבירים. זו הסיבה לכך שהצדדים תרים אחר יישוב או פתרון לסכסוך – ולעיתים מתנודדים בין השניים – אך לא אחר פיוס. השאלה אם צדדים שביחסים ביניהם מעורבים עוול היסטורי ואסימטרייה רבה בכוחות, דוגמת הסכסוך הישראלי–הפלסטיני, יכולים לפתור את הסכסוך ביניהם בלי פיוס הינה שאלה פתוחה המוצגת לפני התיאוריה וההיסטוריה.

מקורות

Azar, E.E. (1990). *The Management of Protracted Conflict*. Hampshire, England: Dartmouth Publishing Company.

Azar, E.E. (1991). "The Analysis and Management of Protracted Conflict". In V.D. Volkan, J.V. Montville and D.A. Julius (eds.), *The Psychodynamics of International Relationships*, *2*, 93–120.

Bar-Siman-Tov, Y. (2001). "Dialectics between Stable Peace and Reconciliation". Paper prepared for the workshop on reconciliation, The Leonard Davis Institute, February 7–8, 2001.

Bercovitch, J. (1986). "International Mediation: A Study of the Incidence, Strategies and Conditions of Successful Outcomes". *Cooperation and Conflict*, *21*, 155–168.

Burton, J.W. (1987). *Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook*. Lanham, MD: University Press of America.

Burton, J.W. (1990). *Conflict: Resolution and Provention*. New York: St. Martin's Press.

Crocker, D.A. (1998). "Transitional Justice and International Civil Society: Toward a Normative Framework". *Constellations*, *5*, 492–517.

Crocker, D.A. (1999). "Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework". *Ethics & International Affairs*, *13*, 43–64.

Deutsch, M. (1974). "Awakening the Sense of Injustice". In M. Ross and L. Lerner (eds.), *The Quest for Justice* (pp. 19–42). Toronto, Canada: Holt, Rinehart & Winston.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Deutsch, M. (1985). *Distributive Justice: A Social-Psychological Perspective*. New Haven, CT: Yale University Press.

Dwyer, S. (1999). "Reconciliation for Realists". *Ethics & International Affairs*, *13*, 81–98.

Fisher, R. (1990). "Needs Theory, Social Identity and an Eclectic Model of Conflict". In J.W. Burton (ed.), *Conflict: Human Needs Theory* (pp. 89–112). New York: St. Martin's Press.

Grillo, T. (1991). "The Mediation Alternative: Process Dangers for Women". *Yale Law Journal*, *100*, 1545–1610.

Kelman, H.C. (1986). "Interactive Problem-Solving: A Social Psychology of Conflict Resolution". In W. Klassen (ed.), *Dialogue toward Interfaith Understanding* (pp. 293–314). Tantur/Jerusalem: Ecumenical Institute for Theological Research.

Kelman, H.C. (1992). "Informal Mediation by the Scholar/Practitioner". In J. Bercovitch and J.Z. Rubin (eds.), *Mediation in International Relations* (pp. 64–96). New York: St. Martin's Press.

Khalidi, R. (1998). "Attainable Justice: Elements of Solution in the Palestinian Refugee Issue". *International Journal*, *53*, 233–252.

Little, D. (1999). "A Different Kind of Justice: Dealing with Human Rights Violations in Transitional Societies". *Ethics & International Affairs*, *13*, 65–80.

Lyons, D. (1984). *Ethics and the Law of Law*. New York: Cambridge University Press.

Minow, M. (1999). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston: Beacon Press.

Mitchell, C. (1990). "Necessitous Man and Conflict Resolution: More Basic Questions about Basic Human Needs Theory". In J. Burton (ed.), *Conflict: Human Needs Theory* (pp. 149–176). New York: St. Martin's Press.

Opotow, S. (1990). "Moral Exclusion and Injustice: An Introduction". *Journal of Social Issues*, *46*, 1–20.

Pappe, I. (2001). "The Tantura Case in Israel: The Katz Research and Trial". *Journal of Palestine Studies*, *XXX*(3), 119.

Popkin, M. and Bhuta, N. (1999). "Latin America Amnesties in Comparative Perspective: Can the Past be Buried?" *Ethics & International Affairs*, *13*, 99–122.

Rouhana, N.N. and Bar-Tal, D. (1998). "Psychological Dynamics of Ethnonational Conflict: The Israeli-Palestinian Case". *American Psychologist*, *53*, 761–770.

Touval, S. (1992). "The Superpowers as Mediators". In J. Bercovitch and J.Z. Rubin (eds.), *Mediation in International Relations* (pp. 232–248). New

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

York: St. Martin's Press.

Touval, S. and Zartman, I.W. (eds.) (1985). *International Mediation in Theory and Practice*. Boulder, CO: Westview Press.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Doubleday.

Wink, W. (1998). *When the Powers Fall: Reconciliation in the Healing of Nations*. Minneapolis: Fortress Press.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:58:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פיוס בין קהילות: גישה של זכויות אדם

גד ברזילי*

פיוס בין צדדים בסכסוכים נחקר בתחומי מדע המדינה בהקשר מרכזי של מלחמות ומשברים בינלאומיים אחרים. יש לכך כמובן היגיון מדעי רב, שכן מלחמות ומשברי ביטחון בינמדינתיים מהווים סכנה של ממש – שלא פגה גם בעידן של טרנס־לאומיות ניאו־ליברלית רבה יותר – לקיום האנושות. אך אחד המאפיינים המרכזיים של עידן מדינות־הלאום, כבר יותר מארבע מאות שנים, הוא המשברים הבינקהילתיים, שגבו וגובים עדיין מחיר אנושי כבד. משברים אלה זוכים בתשומת־לב מועטה בהשוואה למלחמות בינמדינתיות משום שהם מתרחשים בתוך מדינות־הלאום, במסגרת הריבונות הלאומית המשמשת מסך עשן מפני פיקוח בינלאומי, ולפיכך הם נתפסים בטעות כשוליים ביחס למלחמות בינלאומיות. במדינות רבות התאפיינה המאה העשרים במאבקים פנימיים בין קהילות. די אם נזכיר בהקשר זה מדינות כארצות־הברית, בריטניה, ספרד, צרפת וקנדה, שהינן דוגמות בולטות אך לחלוטין לא יחידות. בחלק מן המדינות היו המאבקים הבינקהילתיים אלימים מאוד, ובמסגרתם אתגרו קהילות־מיעוט את המדינה ודרשו שינוי של ממש לא רק באופני חלוקת המשאבים הציבוריים, אלא גם במבנה הכוח הפוליטי של המדינה. מאבקים בין קהילות־רוב לבין קהילות־מיעוט הינם בעלי מימד אנכי (מדינה–קהילה) ומימד מאוזן (קהילה–קהילה) כאחד, ולכן הם מתאפיינים בפוטנציאל רב לאלימות של ממש, מעבר למשברים פוליטיים קשים. חשובים במיוחד הם המאבקים שבהם קהילות־מיעוט קוראות תיגר על עצם ההיגיון הרפובליקאי של המדינה, על ההיגיון של המדינה עצמה ועל קבוצות הכוח הפוליטיות שבה.

מטרתו של מאמר זה היא לתרום פרספקטיבה תיאורטית לנסיונות להשיג פיוס בסכסוכים קשים בין רוב לבין מיעוט בדמוקרטיות. נעשה זאת באמצעות שלושה מהלכים: ראשית, ניתוח הבעייתיות של הליברליזם כתיאוריה של זכויות אדם שיכולה להניב כביכול פיוס במדינות השסועות במשברים בינקהילתיים; שנית, ניסיון לאשש מסגרת קומיוניטריסטית (communitarianism; להלן: קהילתנית) כמסגרת לפתרון סכסוכים בינקבוצתיים בדמוקרטיות; שלישית, המחשת הטענות באמצעות ניתוח המקרה של המיעוט הפלסטיני בישראל.

הבעייתיות של התיאוריה הליברלית כמקור לפתרון סכסוכים בינקהילתיים באמצעות פיוס

תפיסות שונות במסגרת התיאוריה הליברלית של זכויות אדם הדגישו שלוש הנחות־יסוד, בעייתיות כשלעצמן. אף־על־פי שקיימות אסכולות ליברליות שונות, שכל

* מרצה בכיר בחוג למדע המדינה, מלמד גם בפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל־אביב.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אחת מהן מתאפיינת באטיולוגיה ייחודית ובהדגשים שונים, שלוש הנחות־היסוד משותפות לכולן.

ההנחה הראשונה היא שזכויות הפרט חשובות יותר מכל "טוב ציבורי" מוגדר, שכן הפרט יכול להתקיים במנותק מתרבות קהילתית מסוימת. זרמים מסוימים בחשיבה הליברלית הדגישו כי יש להכיר אומנם בזיקות תרבותיות בין פרט לבין קהילה, ואף לתת לכך תוקף משפטי, אך למעט במקרים חריגים, רק הפרטים נהנים מזכויות ונושאים בחובות, ולא הקהילות (Gans, 2000).

בהנחת־יסוד זו טמונים שני קשיים מרכזיים, שבולטים במיוחד אם רצוננו להשתמש בתיאוריה של זכויות אדם כאמצעי להשגת פיוס. ראשית, הנחת־יסוד זאת מונעת קהילות־מיעוט מלהתקיים בחברה רב־תרבותית, והיא מניחה כי הפרטים המשתייכים לאותן קהילות־מיעוט יוכלו להגיע לשוויון ללא היעזרות בזכויות קיבוציות. משמעות הדברים היא כי קהילת־מיעוט המצויה בסכסוך עם קהילה הגמונית עקב אפליה לא תזכה, במסגרת הליברלית, בהכרה בקיומה של תרבות קולקטיבית מתחרה המצדיקה את הגשמת האינטרסים הפוליטיים של המיעוט.[1] יישום טענה זו על החברה הישראלית ידגים מיידית את הבעייתיות שעליה הצבעתי. האם התעלמות מתרבותם השונה של הערבים הפלסטיניים בישראל יכולה באמת להבטיח פיוס או שמא היא עלולה דווקא להרחיקו? כפי שאראה בהמשך, במחקר שערכתי בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל מצאתי כי בני המיעוט (גברים ונשים כאחד) מצפים להכרה בצורכיהם כקהילת־מיעוט ששונה מן הרוב. תפיסה של זכויות פרט בלבד אינה יכולה לענות על אתגר פוליטי חשוב זה.[2]

הקושי הנוסף בהנחת האינדיווידואליות הליברלית נובע מן העובדה שליברליזם מבטא תרבות מסוימת ותפיסה אחת בלבד של זכויות אדם, בעוד שקיימות תרבויות ומסורות אחרות שאינן ליברליות אך יכולות בהחלט להיות דמוקרטיות. כדי להגיע לפיוס בין רוב לבין מיעוט אין די בשוויון ערך, חיוני כשלעצמו, אלא יש להכיר בלגיטימיות של תרבויות מתחרות המצדיקות דפוסי חיים שמתחרים באלה של הרוב ההגמוני. ללא הכרה כזו בתשתית רב־תרבותית, המייצרת ומקבלת פלורליזציה של תרבויות אחרות, לא ירצה הרוב להגיע לחלוקת משאבים שתיצור תשתית שיהיה ניתן לבסס עליה תהליכי פיוס. הנחת־יסוד שלפיה זכויות פרט קודמות לכל טוב ציבורי מביאה לידי פרטיקולריזציה של הקולקטיב הקהילתי, כלומר, הקולקטיב אינו מוכר כישות מרכזית, אלא כאוסף של פרטים בלבד. יוצא מכך כי תיאוריה ליברלית עלולה להדיר אפשרויות של פיוס קולקטיבי, ולהמיר סכסוך חברתי ציבורי וקולקטיבי בשפה פורמלית למדי של שיח זכויות פרט המגלה עיוורון לאופי הקולקטיבי של זהויות הפרטים.

אני מבקש להבהיר בנקודה זו כי קיים פער בין התיאוריה הליברלית לבין הפרקסיס הליברלי. איני סבור כי כל התפיסות הליברליות מנתקות באופן בינרי בין פרט לבין קהילה. איני סבור כי כל תפיסה ליברלית ראויה לפסילה מיידית באמצעות ביקורת

---

1 קושי זה בולט לדעתי בכתביו של יוסף רז, ראו: Raz, 1994.

2 לפירוט נוסף של ממצאי המחקר בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל, לרבות נתונים רבים של מחקר־שדה על התרבות המשפטית של המיעוט, ראו בקצרה ברזילי, 2001. למאפיינים נוספים של ישראל כחברה רב־תרבותית, ראו: מאוטנר, שגיא ושמיר, 1998. לנתונים נוספים, ראו: Rattner, 1994; Zureik, Moughrabi & Sacco, 1993.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מרקסיסטית – נכונה בעיקרה – על דלותו של שיח זכויות הפרט. אולם הפרקסיס הליברלי מוביל בהחלט למצב שבו את מקום הדרישה לשיח קולקטיבי ולפיוס בין קהילות תתפוס אשליה כאילו די ברטוריקה ובגיוס של זכויות פרט להניב פיוס בינקהילתי. במילים אחרות, ללא הכרה בצורך בשוויון בין קולקטיבים לא תוכל להתרחש התפייסות בין קהילות הגמוניות לקהילות מקופחות.

ההנחה השנייה של הליברליזם, כתפיסת־יסוד של זכויות אדם, היא שהמדינה הינה ניטרלית וכי היא יכולה לשמש כבורר "אובייקטיבי" בתחרות ובמאבק בין אינטרסים פוליטיים מנוגדים וזכויות מתנגשות. במסגרת זו, עיקר הדגש של הליברליזם מושם בבתי־המשפט כחוד החנית של "שלטון החוק" ושמירת זכויות האדם. תורת מדע המדינה מצביעה על חוסר ממשותה של טענה זו בדבר "ניטרליות" כביכול של המדינה. מדינות אינן ניטרליות. יש להן זהויות אתניות, דתיות, לשוניות, מיניות ואחרות. ברור, למשל, שעילית הכוח הפוליטי בארצות־הברית מורכבת בעיקר מגברים לבנים פרוטסטנטיים. באותה מידה ברור כי עילית הכוח הפוליטי בישראל הינה בעיקרה גברית, אשכנזית ויהודית. מדינות משקפות ריבוד חברתי והבדלים חברתיים בין מגזרים שונים ובין קהילות שונות. ממילא ברור כי יהיה זה מוטעה לטעון נורמטיבית כאילו משפט המדינה – אפילו כאשר זה מבוסס על זכויות פרט – ובתי־המשפט של המדינה הינם הטוב המוחלט, בעוד שקהילות־המיעוט אינן ראויות לטפח שיח זכויות המבטא את צורכיהן, שלאו דווקא זוכים במענה בבתי־המשפט המדינתיים (Carter, 1998). מובן שאין הדברים מרמזים על כך שבתי־המשפט אינם עושים בהכרח משפט־צדק. אך הדברים קובעים בהחלט כי הצדק של המדינה אינו היחיד וכי קיימות תמיד אפשרויות פרשנות תרבותיות חלופיות. הנחת־היסוד בדבר היות המדינה בורר "אובייקטיבי", ולא צד אפשרי בסכסוך פוליטי, מונעת בירור סוגיות כאובות הכרוכות ביחסי רוב ומיעוט ומקשה מאוד על הצדדים להגיע לפיוס. הנחת־יסוד בדבר ניטרליות של המדינה מוליכה לתיאורמה פוליטית המצדיקה פנייה לבתי־משפט מדינתיים כאל בוררים אובייקטיביים כביכול, בעוד שאופציות אחרות ליישוב סכסוכים פוליטיים יוחמצו. פיוס מחייב מצב שבו המדינה וקבוצות הכוח הפוליטיות שבה מכירות ביחסיות של הצדק שהן מייצגות כתנאי פתיחה לתהליך של פיוס.

ההנחה השלישית של הליברליזם בעייתית מאוד אף היא. הכוונה להנחת־היסוד בדבר קדושתה החילונית הלאומית של הריבונות המדינתית תוך תפיסת ריבונות זו כאחידה. הנחה זו קובעת כי זכויות קיבוציות יביאו בסופו של דבר לידי הרס הריבונות שכן קהילות שונות ידרשו עצמאות לאומית (Kymlicka, 1995). החשש מזכויות קיבוציות עלול להוביל להחרפת סכסוכים במקום לפיוס. במשטרים דמוקרטיים רבים, קהילות־מיעוט דורשות, ולפעמים אף מקבלות, זכויות קיבוציות. זכויות קיבוציות ניתנות לקהילה כדי להעצימה במסגרת המדינה, ולא מחוץ לה. מבחינה פוליטית ניתן לקבוע, ביחס לחשש מהרס הריבונות הלאומית בעקבות מתן זכויות קיבוציות, כי דווקא ההיפך הוא הנכון – אי־מתן זכויות קיבוציות הוא שמעמיד את הריבונות הלאומית בסכנה. מתן זכויות לקהילת־מיעוט יפחית את אכזבתה מן המדינה ועשוי להגביר את נאמנותה לה, ולכן הוא מהווה חלק חשוב בתהליך של פיוס. במדע המדינה ידועה ההבחנה בין פרישה (exit) לבין ביטוי (voice). מניעת אפשרות ביטוי ממיעוטים עלולה דווקא להוביל לאלימות ולפרישה מצידם, בעוד שמתן אפשרות ביטוי למיעוט כקהילה עשוי להביא לידי הגברת נאמנותו של המיעוט למדינה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גישה קהילתנית – מרומנטיקה עצמית והכחשת ה"אחר" לפיוס

הגישה הקהילתנית מזוהה לפעמים עם נטייה לרומנטיסיזם, שעניינו טיפוח מיתוס של החברה האנושית כחברה של קהילות החיות בהרמוניה בתוכן וזו עם זו. גישתי לקהילתנות הינה ביקורתית, ולא רומנטית. קהילה מהווה כשלעצמה מנגנון כוח שיכול גם לדכא קבוצות חלשות או מיעוטים בקהילה. עם זה, יש לגישה הקהילתנית תרומה של ממשי לגישות של פיוס.

ראשית, העצמה (empowerment) – הגישה הקהילתנית מדגישה את הקשר ההדוק בין זהויות לבין קהילות (Benhabib, 1992). הדבר חשוב במיוחד לקהילות־מיעוט, שאינן עוברות כילול (integration) עם הרוב. לכן, בני הקהילות האלה נגזרים לחיים של שוליות, אלא אם כן הקהילה נותנת להם גיבוי תרבותי וארגוני ומסייעת להם במאבקם לשוויון. מבלי להתעלם מן העובדה כי גם קהילות הינן ארגוני כוח, קשה לדמיין את המשתייכים לקהילות־מיעוט אתניות או לאומיות מצליחים לשמר את זהויותיהם ואת תרבויותיהם בחברה הכללית ללא הקהילה המגבה אותם. לכן חשוב גם כי מאבקים חברתיים לשוויון בתוך הקהילה יתרחשו בתוכה, רחוק עד כמה שאפשר מהתערבות המדינה ומעינה הפקוחה. אלמלא העצמה זו, הסיכוי לפיוס בין קהילות שונות ובין קהילת־מיעוט למדינה יקטן מאוד. מצד אחד, קהילת־המיעוט תמנע מן המדינה או תקשה עליה נקיטת אסטרטגיה שלטונית של הדרת המיעוט או חיסולו כקולקטיב; מצד אחר, קיומה של קהילה המעניקה לחבריה זהות יעודד את חבריה להגיע לפתרון של פיוס עם מדינה המכירה בקיום הקהילתי ונוהגת בו שוויון.

שנית, צדק יחסי (Whose justice? Which rationality?)[3] – אחת הבעיות הנפוצות בסכסוכים בינקהילתיים חריפים היא תפיסה של צדק מוחלט, או הסברה של כל צד בסכסוך כאילו מבחינתו המשחק הפוליטי הינו משחק סכום־אפס, שכן הוא הצד הצודק באופן מוחלט. צדק יחסי הינו תולדה של הכרה ותהליכי חִברות שאינם טבעיים לסכסוכים, קל וחומר לסכסוכים ממושכים. לכן קיימת חשיבות לתפיסה שונה של צדק וזכויות המעמידה כל תרבות וכל מערך מושגים כנכון באופן יחסי בלבד לנוכח תרבות אחרת ומערך מושגים אחר.

התיאוריה הקהילתנית, כפי שאני מנסה להבנותה, פוסלת מִדרג של תרבויות חשובות יותר או חשובות פחות. ההנחה היא כי לכל תרבות משפטית ולכל תרבות בכלל יש אטיולוגיה שונה של "נכון" ו"אסור" המוסברת בהקשרים היסטוריים שונים, וכי מתחייבת מכך – נורמטיבית ומעשית – פלורליזציה של תרבויות ותפיסות צדק.[4] לתפיסה יחסית של צדק יהיו משמעויות חשובות לקידום תהליכי פיוס. צדק יחסי מחייב פתיחות להבנת ההיסטוריה של הצד האחר כפי שהוא מבין אותה.[5] מכאן המעבר המתחייב מהנחת־יסוד של צדק יחסי לתיאורמה של הבנת היסטוריות, ולא היסטוריה אחת בלבד. מכאן גם המעבר מניתוח אטיולוגי של מקורות הסכסוך באופן חד־סטרי, המלמד על צד אחד צודק וצד אחר

---

3 אני משתמש כאן בשם ספרו של MacIntyre (1988).

4 להרחבה, ראו: Barzilai, 2002.

5 על המורכבות של תפיסות משפט וצדק בהיבט סוציולוגי ואנתרופולוגי, ראו: Sheleff, 1999; Shamir, 2000.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

טועה, לניתוח היסטורי שפתוח גם להודאה בטעויות היסטוריות כבסיס לצדק יחסי. כפי שהוסבר לעיל, תפיסה ליברלית של זכויות אדם אינה יכולה לשמש בסיס אפיסטמולוגי כזה לתהליך פיוס.

שלישית, פוליטיקה של זהויות (politics of identities) – מפאת קוצר היריעה לא אֶפתח כאן את הטיעון המקשר בין פוליטיקה של זהויות לבין פוליטיקה של קהילתנות. הקהילה הינה כור של זהויות שבמסגרתו מתהוות פרקטיקות שמעצבות, מקדמות, מפרקות ומכוננות זהויות. הזהות אינה הבניה מוחלטת, היא אינה בהכרח תוצר של רציונליות, והיא אינה רק תכונה אינדיווידואלית. הזהות הינה תוצר של תהליכים קהילתיים המושפעים מן ההגמוניה המדינתית אך גם מתהליכים מקומיים של ידע ופרקטיקות מקומיות.

מדינות נתונות לפוליטיקה של זהויות. הן ייטו להכליל זהויות אחדות ולהדיר אחרות. הן ייטו לדכא אותן זהויות שעלולות לסכן את שליטתן ואת הגמוניית הכוח הפוליטי שלהן. הכרה של המדינה במגוון הזהויות שקהילת־המיעוט מבטאת הכרחית לצורך קידום תהליכי פיוס ביניהן. מחקרים רבים למדי מורים כי דיכוי זהויות של מיעוטים מוביל בסופו של דבר לטקטיקות פוליטיות של אלימות (Minow, Ryan & Sarat, 1993).

רביעית, זכויות קיבוציות – בתהליכים פוליטיים יבואו זכויות קיבוציות לעולם כתוצאה של פיוס מסוים או לפחות כתולדה של גיוס משפטי שיגבש טקסט משפטי חלופי לטקסט בלעדי של זכויות פרט. זכויות משפטיות אינן אוטונומיות ביחס למאבקים חברתיים ולמאבקים פוליטיים. זכויות משפטיות יבואו לעולם כתוצאה של הכרעות פוליטיות ופרקטיקות חברתיות מורכבות. הדגש שהתיאוריה הקהילתנית שמה בשימור תרבותי והנכונות לקרוא תיגר על שליטת הריבונות הלאומית בהגדרות של הצדק יוצרים צורך לפתח תפיסה של זכויות קיבוציות במסגרת דמוקרטית. מנקודת־מבטם של מיעוטים יהיו זכויות כאלה הכרחיות כדי לשמר זכרונות, תרבות, קניין ואינטרסים קיבוציים. בדמוקרטיות רבות, כגון אוסטרליה, בריטניה קנדה או ספרד, ההכרה בזכויות אלה הינה הכרחית בתהליך של פיוס.

למעשה, מגוון של משטרים פוליטיים פדרליים, כגון זה שבשווייץ, מעגנים תפיסה של זכויות קיבוציות כתנאי לדו־קיום בין קהילות שונות. מדינת־הלאום תיטה בדרך־כלל להיות עוינת לזכויות אלה, העלולות לסכן את ריבונותה הלאומית. אך גם למדינה יש אינטרס בתהליך פיוס – זכות קיבוצית תאפשר למדינה האצלת אחריות תוך שמירה מסוימת על פיקוח, וכן מניעה של אלימות אפשרית או לפחות של סכסוכים קשים בטווחי־זמן ארוכים. איני מתעלם מן הקושי האפשרי הטמון בהענקת זכויות קיבוציות, ויש להביא בחשבון מקרים היסטוריים כגון לבנון או יוגוסלביה. עם זה, החתירה לזכויות קיבוציות אינה צריכה לבוא במקום קוד ערכי מוסרי מינימלי שיתהווה תוך כדי דו־שיח או רב־שיח בין הקהילות השונות כחלק מתהליך של פיוס, אלא בצד קוד כזה. אך ללא שלוש הטענות העקרוניות של הגישה הקהילתנית – העצמה של מיעוטים, צדק יחסי והכללת פוליטיקה של זהויות – לא יתאפשרו זכויות קיבוציות או שהגדרתן תיוותר עניין פורמלי בלבד.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הרוב היהודי והמיעוט הפלסטיני בישראל – גישה קהילתנית לפיוס

בחודש מרס 2000 פסק בית־המשפט העליון בפרשת קעדאן וקיבל באופן חלקי את עתירתה של משפחה ערבית־פלסטינית שביקשה לרכוש בית ביישוב הקהילתי היהודי קציר (בג"צ 6698/95 קעדאן נ' הסוכנות היהודית, ניתן ביום 8 במרס 2000). בעיני רבים שיקף פסק־דין זה את האתוס הליברלי, וכפועל־יוצא הפגין בית־המשפט, יותר מבעבר, מחויבות־מה לאתוס השוויוני. למעשה לא קיבל בית־המשפט את העתירה כולה, אלא פסק באופן עקרוני כי כל אפליה בהקצאת קרקעות בין אזרחים יהודיים לאזרחים "לא־יהודיים" אינה חוקית בישראל.

הסוגיה העיקרית בפסק־דין קעדאן הייתה היכולת לממש בפועל שוויון בין הרוב לבין המיעוט. הליברליזם, כתיאוריה שעניינה עדיפות ברורה לזכויות היחיד על טוב קהילתי והדגשת הניטרליות של המדינה, הינה תורה בעייתית בעלת סתירות תפיסתיות פנימיות. הליברליזם הסיט את תשומת־ליבנו ממצוקותיה של קהילת־המיעוט ויצר מסך אשליות כאילו ניתן לגאול את היחיד בלי שום קשר להשתייכותו הקהילתית. על רקע החברה הישראלית המפולגת, המְגזרית והמקוטבת, אשליות ליברליות כאלה מזיקות ליכולתנו להכיר במצוקותיו של ה"אחר" הקהילתי ולפתוח בתהליך של פיוס.

בישראל העדיף החוק להדיר את המיעוט על־ידי הגדרתו וניפוסו כאוכלוסייה דתית הזכאית אך ורק לזכויות דתיות ספציפיות במדינה, ועל־ידי הצבתו מחוץ למעגל ההקצאות של נכסי הציבור. משפט המדינה מעניק לקהילת־המיעוט זכויות מוגדרות ומוגבלות אך נמנע מלהכיר בהיבטים אחרים שלה, חשובים לא־פחות. חוק המדינה מפלה לרעה את המיעוט הערבי־הפלסטיני, מגדיר אותו כמגזר נפרד, ועם זה מצהיר על שוויוניות ופלורליזם. על־כן יש לפקפק מאוד באפשרות שמקרה קעדאן יניב שינוי חברתי פרוגרסיבי ומקיף.

אחד החוקים הראשונים בישראל, פקודת רכוש נטוש – 1948, הסמיך את הממשלה לכפות חוקים על כל שטח שנכבש במלחמת 1948, תוך שמירה על "זכויות הדת והפולחן" כל עוד הללו "אינן פוגעות בביטחון ובסדר הציבורי". במסגרת זו זכו בתי־הדין השרעיים, הנוצריים והדרוזיים בהכרת המדינה כערכאות הבלעדיות המוסמכות לדון בדיני אישות של בני קהילותיהם, למעט אפשרות של פיקוח שיפוטי על־ידי בית־המשפט העליון. זה האחרון התערב בהחלטותיהם לעיתים נדירות בלבד, ובדרך־כלל אישר אותן (ראו, למשל, בג"צ 409/72 סעיד שאטאר נ' בית הדין הדרוזי בחיפה, פ"ד כז(1) 449).

המדינה ירשה את ההכרה העותומנית, ואחר־כך הקולוניאלית המנדטורית, בקהילות דתיות או שבטיות, וכיבדה אותן באופן רשמי כדי שלא יוטל ספק בלגיטימיות שלה בזירה הפנימית או הבינלאומית. אולם בהעניקה הכרה רשמית ומשפטית לפן הדתי של המיעוט, דחקה המדינה את זהויותיו האחרות לשוליים ועלה בידה לשלוט בהן. ענייני הדת הפנימיים של המיעוט תוקצבו באמצעות משרד הדתות. במקרים שבהם טענו עורכי־דין ערביים־פלסטיניים לפני בית־המשפט העליון כי קהילתם סובלת מקיפוח ותבעו חלוקת תקציבים הוגנת, השיב הממסד כי טענות אלה חסרות שחר, ובית־המשפט פטר אותן ככוללניות מדי. הממסד לא גילה נכונות להכיר באפליה, ובית־המשפט בחר לא לקבל את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

העתירות שכן, בניסוח היבש של משפט המדינה, לא הוצג לפני בית־המשפט נזק מוחשי (ראו בג"צ 240/98 עדאלה נ' משרד הדתות, דינים 55, 162).

עם זה, אף־על־פי שבשנות התשעים היווה המיעוט 19% מהאוכלוסייה, היה חלקו בתקציב משרד הדתות 1%–2% בערך. מכאן שאפילו יכולתו של המיעוט ליישם את האוטונומיה הדתית שלו הוגבלה בצורה חמורה. בית־המשפט העליון נקט רטוריקה של שוויון, ודיבר על הערבים כעל מגזר נפרד באוכלוסייה, אך לא העניק את הסעד לשוויון כבקשת העותרים. בעתירה מאוחרת יותר (בג"צ 1113/99 עדאלה נ' שר הדתות) הכיר בית־המשפט העליון באפליה בתקצוב של בתי־קברות מוסלמיים לעומת בתי־קברות יהודיים, לאחר שהוכח לפניו נזק מוחשי, אך מבלי להכיר בזכויות קהילתיות כלשהן למיעוט.

כפי שהבהרתי לעיל, יהיה קשה לקיים תהליך של פיוס ללא הכרה ברגשותיו של ה"אחר" הקהילתי. חוק המדינה (חוק השמירה על המקומות הקדושים – 1967) הגן על כל המקומות הקדושים בישראל בלי הבחנה ביניהם. עם זה, בתקנות שהוציא משרד הדתות בשנת 1981 הוזכרו רק מקומות קדושים יהודיים. אף־על־פי שהמדינה הפגינה שוויון באופן רשמי, בפועל היא קיפחה את הקהילות הלא־יהודיות. עורכי־דין ערביים־פלסטיניים טענו, בצדק, שהואיל ואין בתקנות התייחסות ספציפית לאתרים לא־יהודיים, אין המדינה מחויבת רשמית לממן את השמירה עליהם וכך נוצרת מדיניות רשמית של אפליה (Adala, 1998). אכן, המדינה חוששת שמקומות כאלה ייהפכו למוקדים של התגייסות והתנגדות פוליטיות של קהילת־המיעוט, ומשפט המדינה משמש אמצעי לסיכול אפשרות זו.

ההגבלות שנכפו על המיעוט לא כוונו נגד הדת בלבד, אלא גם נגד הזכרונות ההיסטוריים, החינוך והשפה. המדינה לא הסכימה לתרום לשימור זכרון העבר הערבי־הפלסטיני. יש תחושה שבמדינה יהודית העבר המשמעותי צריך להיות יהודי, וכי על ה"היסטוריה" להעניק לגיטימציה לציונות בלבד. זוהי מדיניות המונעת למעשה פיוס בינקהילתי. דוגמה לכך היא בג"צ 75/71 פסטיבל המוסיקה באבו־גוש נ' משרד החינוך, פ"ד כה(2) 821. בית־המשפט הצדיק את עמדת המשרד לא לתמוך כספית בפסטיבל של מוסיקה נוצרית דתית, בטענה שחופש הפולחן אינו כולל מחויבות של המדינה לתמוך בהפצת הדת. אולם בית־המשפט התעלם מן העובדה שמוסדות דתיים יהודיים – וההגדרה הנהוגה רחבה ביותר – מקבלים תמיכה מסיבית מהמדינה. מעניין שפסיקה זו נכתבה על־ידי שופט יהודי דתי אורתודוקסי, השופט קיסטר. זוהי דוגמה מובהקת למצב שבו המדינה מדמיינת את עצמה כ"בורר" בעוד שהיא מהווה בעצם צד ברור בסכסוך הבינקהילתי. המדיניות הרשמית קובעת כי הטוב הרפובליקאי המדינתי הוא "הטוב הכללי", ומתעלמת מן המיעוט כקהילת־מיעוט הקוראת תיגר על הגדרת הטוב הרפובליקאי המדינתי.

אמשיך עתה בכמה דוגמות נוספות המבהירות את החסמים שמשפט המדינה מציב בפני תהליך של פיוס. כל העתיקות נמצאות על־פי חוק בשליטת המדינה, ולא בשליטת קהילות. ברצותה, תכריז המדינה על מקום מסוים כעל גן לאומי או שמורה, ותפקיע אותו. גורמים ליברליים בישראל לא שינו מצב זה. הליברליזם התעניין פחות בזכרונות וברגשות קיבוציים, ויותר בזכויות היחיד; לפיכך לא רצה הליברליזם לכלול את עברם הקולקטיבי של המיעוטים בתוך שפת האינדיווידואליזם המשפטית, ובכך תרם וקידם את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הדרתם. הזדהות המיעוט עם העבר באמצעות חגיגת פסטיבלים הוגבלה גם היא. חוק המדינה לא הכיר רשמית בשום פסטיבל ערבי־פלסטיני. הכחשה זו של זכרונותיו הקיבוציים של המיעוט לא רק השתקפה בחוק, אלא גם עוצבה על־ידי החוק.

בעיני המיעוט, השפה הערבית נושאת עימה זכרונות קולקטיביים; היא נמנית עם מאפייני האוכלוסייה הערבית־הפלסטינית, על מגוון הסיפורים ההיסטוריים שבה. החוק המנדטורי קבע כי אנגלית, ערבית ועברית יהיו השפות הרשמיות בפלשתינה; חוק המדינה הישראלי לא שינה קביעה זו מאותן סיבות שבגללן לא ביטל את הקהילות הדתיות. אולם אף־על־פי שהמדינה התחייבה פורמלית לשמור על הערבית כלשון רשמית, במונחים מעשיים נעשתה אפליה של ממש. על שלטי־דרכים רבים בישראל מופיע כיתוב באנגלית ובעברית, אך לא בערבית. בעקבות עתירה לבג"צ הסכימה המדינה לשנות מצב זה תוך חמש שנים. אילו ניסחה המדינה בחוק את סירובה להכיר במצב שבו מיעוט המונה 19% מהאוכלוסייה משתמש בערבית כשפה ראשונה, הייתה המדינה מעוררת חשד בדבר מחויבותה הרטורית לשוויון. אולם למעשה אין הערבית מוכרת כשפה שווה לעברית, ומי שבוחרים או נאלצים להשתמש בה סובלים מאפליה. קיפוחה של השפה הערבית מעצב את התרבות ההגמונית, מקדם פריפריאליזציה של המיעוט ומאפשר שליטה בזיכרון הקולקטיבי.

הערבית לא הוכרה כשפה רשמית במבחנים של לשכת עורכי־הדין בישראל ובארגונים מקצועיים ציבוריים רבים אחרים. שום גוף רשמי במדינה, ובית־המשפט העליון בכלל זה, לא נקט מדיניות של פרסום עקבי של חומר גם בערבית. מסמכי המדינה מתפרסמים בעברית ותכופות מתורגמים לאנגלית. בניגוד לחוק הרשמי, המדינה לא רק הדירה את המיעוט מהשתתפות בעיצוב נכסי הציבור, אלא גם סירבה להתחייב לתת דין־וחשבון לפני אזרחיה הערביים־הפלסטיניים ולנקוט שקיפות כלפיהם. קשה לדמיין מצב שבו תנאים כאלה יהיו תנאי פתיחה טובים לתהליך של פיוס בינקהילתי. ערכים ליברליים מסוימים בתורת המשפט היו צריכים להעניק לערבים הפלסטיניים מרחב גדול יותר להבעה עצמית תרבותית בלשון הערבית. כאשר קרה הדבר, הוא היה כרוך במחיר יקר. דוגמה לכך אפשר למצוא במקרה שנידון בבית־המשפט העליון – מקרה משפטי שנוטים לשכוח אותו בדיונים מקצועיים וציבוריים אף־על־פי שהוא מרתק.

בספטמבר 1993 פרסם בית־המשפט העליון פסיקה בסכסוך בין עיריית נצרת־עילית לבין "ראם", חברה להנדסה שבנתה בתים באיזור המאוכלס בעיקר בערבים פלסטיניים. מטעמים מסחריים מובנים רצתה החברה לפרסם בערבית את הפרויקטים לדיור שהיא בונה. אולם כבר בשנת 1964 קבעה העירייה בחקיקת־עזר שכל הפרסומות בתחום שיפוטה חייבות להיות בעברית או בעיקר בעברית, ורק שליש לכל היותר מהפרסומת מותר לו להיות בערבית. בשנת 1992 ערערה "ראם" בבית־המשפט העליון נגד פסק־דינו של בית־המשפט המחוזי, שאישר את חקיקת־המשנה משנת 1964 ואסר על החברה לפרסם בערבית. בהחלטה פה אחד קיבל בית־המשפט העליון את הערעור והכריז על חקיקת 1964 כבטלה ומבוטלת. שלושת השופטים קיבלו את הטענה העיקרית של החברה, והורו לעירייה לא למנוע פרסומות בערבית.

פסיקה כזו נראית על פניה, בהתחשב בתהליך השלום ובחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו משנת 1992, כהישג פרוגרסיבי, כצעד משמעותי במסע הארוך לשוויון, אף־על־פי שהשוויון אינו מוזכר בפסק־הדין. אולם עיון קפדני יותר יניב הערכה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ביקורתית יותר. מבחינה פורמלית היה בית־המשפט העליון יכול לנמק את פסיקתו בעצם העובדה שהערבית מוכרת בחוק הרשמי כשפה רשמית בישראל. אולם בית־המשפט ביסס את פסיקתו על ערך חופש הביטוי. במילים אחרות, למערערת הייתה זכות לפרסם בערבית אם לדעתה הלשון הערבית מיטיבה להביע את האינטרסים שלה או את צרכיה. הערעור לא התקבל על־סמך מעמדה של השפה הערבית בהיותה שפתו הקולקטיבית של המיעוט, אלא על־סמך זכותו של כל יחיד להשתמש בלשון שבה הוא בוחר להשתמש. מכאן שגם במקרה ראם נשלל מהשפה הערבית מעמדה הרשמי.

בית־המשפט העליון נתן ביטוי לחירויות באופן שפירק את המיעוט לפרטיו והסתיר מהעין את ייחודו הקיבוצי כקהילה. למעשה, אזרחיה הערביים של ישראל קיבלו בפרשת ראם מעמד זהה למעמדם של תיירים, הרשאים ליהנות מחירות הביטוי ולהשתמש בכל לשון שיבחרו. באמצעות השיח הליברלי נעשתה הלשון הערבית שווה לכל שאר לשונות תבל פרט לעברית. זו האחרונה הוכרה כשפת המדינה, והשימוש בשפות אחרות מותנה במידת הסכנה או אי־הסכנה הנשקף לשפה העברית. השופטים (כולם יהודים ציוניים) היו נאמנים לעליונותה הסמלית של העברית באידיאולוגיה הציונית של המדינה.

השימוש בשפה ובתרבות מבוקר בדרך־כלל באמצעות מנגנוני הפיקוח של המדינה על בתי־הספר, כפי שנקבעו בחוק חינוך חובה – 1953 ובתקנות הנספחות אליו. בתי־הספר הערביים נכללו במערכת היהודית כחלק בלתי־נפרד ממנה. החוק משמיע הצהרה שוויונית, כאילו המדינה מספקת חינוך "ניטרלי" לכולם. הוא מגדיר את "החינוך הציבורי" כחינוך שהמדינה מספקת "בלי קשר לגוף מפלגתי, עדתי, או ארגון כלשהו מחוץ לממשלה". אף־על־פי־כן, הכירו חוקי החינוך באוטונומיה של החינוך הציוני־היהודי ושל החינוך החרדי, אולם הערבים הפלסטיניים לא זכו בהכרה דומה. החוק התעלם מקיומם כקהילה וכמיעוט. בסעיף 4 לחוק חינוך חובה – 1953 נאמר רק ש"במוסדות חינוך לא יהודיים תותאם תוכנית הלימודים לנסיבות המיוחדות". החוק לא הכיר באפשרות שתהיה תוכנית לימודים ערבית או ערבית־פלסטינית; הוא מזכיר רק את התוכנית הממלכתית והממלכתית־הדתית. למעשה שימש החוק לפיקוח מערכתי על המיעוט ולאפליה נגדו (אלחאג', 1996). על רקע הביטויים הליברליים במשפט הישראלי בשנות התשעים אירעו שינויים מסוימים. הסדרת חוק חינוך חובה (הוועדה המייעצת לענייני החינוך הערבי – 1996) הובילה להקמת גוף שהיה אמור לשפר את החינוך הערבי במסגרת החינוך הממלכתי. לראשונה הכיר חוק רשמי בצורך לנסח תוכנית לימודים שתתחשב בתרבות ובהיסטוריה המיוחדות לפלסטינים הישראליים. אבל בפועל התכנסה הוועדה המייעצת לעיתים רחוקות בלבד, ועד עתה הייתה השפעתה החקיקתית מוגבלת מאוד (אבו־עסבה, 1997). יתר על כן, התקנות הנזכרות הדגישו את פיקוח המדינה על מוסדות החינוך הערבי בישראל, ופסלו אפשרות לאוטונומיה בתחום החינוך הקהילתי של ערבים פלסטיניים. במילים אחרות, בחוקי המדינה הוגדרו הערבים הפלסטיניים כמגזר ציבורי נפרד אך תלוי במדינה היהודית.

נבהיר אם כן את הדברים בסיכום־ביניים. משפט המדינה קידם אינטרסים פוליטיים שמנעו את העצמת המיעוט וסיכלו אפשרות של הכרה בצדק יחסי במסגרת תהליך של פיוס. באותה מידה סיכלה המדינה באמצעות המשפט הכרה ברוב הזהויות של קהילת־המיעוט.

זהותה של קהילה אינה קבועה ועומדת, ואף לא חד־ממדית. בקהילה אחת קיימים סוגי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

זהות שונים בתצורות משפטיות וסוציופוליטיות מגוונות, והם מבטאים יחסי־גומלין רבי־פנים בין משפט המדינה לבין הקהילה. יתר על כן, אם בוחנים את העניין מנקודת־מבטה של הקהילה, ברור שאי־אפשר לצמצם את זהויות הקהילה לדת או למנהגים גרידא, וכן ברור שהמדינה עצמה, על מערכת המשפט שלה, תורמת בין היתר להבניית הקהילה.

התצפיות והניתוח שאציג עתה נובעים מסקר בערבית שערכתי ביולי 1998 בקרב מדגם מייצג של המיעוט הערבי־הפלסטיני הישראלי. השאלון התבסס על סיפורים בערבית שסופרו לנבדקים לגבי אירועים הנוגעים במשפט, בפוליטיקה ובחברה, החל בהפקעת אדמות ועד הצגת קונפליקטים בחיי היומיום בין בתי־דין איסלמיים לבין בית־המשפט העליון. באמצעות ראיונות אישיים, שהתנהלו בערבית, למדתי עוד על הדרכים שבהן הקהילה רואה את משפט הקהילה ואת משפט המדינה ומנהלת עימם התייחסות־גומלין.

קודם־כל, ערבים פלסטיניים בישראל נטו לטעון כי הם סובלים מקיפוח קולקטיבי בהשוואה ליהודים בישראל. כפי שנראה בהמשך, תחושה כללית זו ניכרת במיוחד בהיבטים מסוימים. כאשר נשאלו הנבדקים, באופן כללי מאוד, על שוויון או אפליה קולקטיביים, השיבו 49% שאין שוויון בין אזרחי ישראל הערביים לאזרחיה היהודיים; 16.6% אמרו שקיימת אפליה אבל רק בתחומים מסוימים; ואילו שיעור גבוה יחסית, 34.4%, ענו שיש שוויון כזה. אותה תמונה מצטיירת כאשר שואלים את בני המיעוט לגבי שוויון או אפליה קולקטיביים בבתי־משפט־השלום, בבתי־משפט מחוזיים ובבית־המשפט העליון. מצד אחד, יש תחושה חזקה של אפליה קולקטיבית: 42.8% לגבי בתי־משפט־השלום, 41.8% לגבי בתי־משפט מחוזיים, ו־40.4% לגבי בית־המשפט העליון; אולם בשיעורים גבוהים יותר אמרו הנשאלים שבני המיעוט נהנים משוויון בבתי־המשפט: 45.8%, 46.4% ו־47.8%, בהתאמה. אף־על־פי שנתונים מקבילים בציבור היהודי הראו רמה גבוהה יותר של אמון בבית־המשפט העליון (ברזילי, יוכטמן־יער וסגל, 1994), אין המיעוט הערבי־הפלסטיני חי בתחושת ניכור מהמערכת השיפוטית היהודית/הישראלית, והוא נותן בה בהחלט אמון מסוים. נראה אם כן שמשפט המדינה נעשה חלק מהתרבות המשפטית של הקהילה, ושיש תחושה מסוימת שקיים שוויון בבתי־המשפט, אם כי לא בכל תחומי החיים.

תחושת האפליה בתחומי החיים החברתיים חזקה בהרבה. כפי שראינו, כאשר נשאלו חברי הקהילה על אמונתם הכללית בשוויון או ביכולתם, מבחינת ההליך, להוציא את צדקתם אל האור בבית־המשפט, הייתה תחושת האפליה הקולקטיבית ברורה, אם כי רבים בקרב המיעוט דיווחו על תחושת שוויון. בדומה לכך, כאשר נשאלו לגבי פן חשוב ב"צדק הנוהלי" – חופש הביטוי – הייתה תחושה כללית של קיפוח: 56.4%, אם כי 39.4% חשו שהם זוכים ביחס שוויוני. חופש הביטוי הפוליטי כרוך כמובן לא רק בהליכים, אלא גם בזכויות דמוקרטיות מהותיות, ובתחום זה חש המיעוט מקופח יותר מאשר ביחס לסוגיות של הליכים נוהליים משפטיים טהורים ונגישות למערכת המשפטית.

כאשר נשאלו בני המיעוט הערבי־הפלסטיני לגבי זכויות הקניין וזכויות חברתיות, נעשתה התמונה קודרת יותר במידה משמעותית. לגבי שוויון בהענקת רשיונות בנייה ובהריסה במקרים של "בנייה לא־חוקית", לגבי הזדמנויות לעבודה ולגבי הפקעת אדמות, הייתה תחושה מודגשת של אפליה קולקטיבית: 81.4%, 78.6% ו־83.4%, בהתאמה. כאן, בתחומי זכויות הקניין והזכויות החברתיות, יש למיעוט תחושה קולקטיבית חזקה של אפליה, ורק שיעור קטן אינו רואה כך את המצב – 12.4%, 20.6% ו־11.8%, בהתאמה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כללית, ולסיכום הממצאים לעיל, אחת הזהויות בקהילה מעוגנת בתחושת האפליה הקולקטיבית. מנטליות קהילתית זו נובעת ממצב קיפוח מתמשך. זוהי זהות שהמדינה בנתה, והקהילה נותנת לה ביטוי בתגובתה על מדיניות האפליה הקיימת מצד המדינה. לפיכך, תנאי לפיוס הוא שהקהילה תזכה בתחושת העצמה (empowerment) כתוצאה משינוי במדיניות הציבורית.

תנאי חשוב לא־פחות לפיוס הוא הצורך בתחושת צדק יחסי. העדר תחושה כזו בולט בסכסוך על הקרקע. המיעוט הערבי־הפלסטיני קשור ברגשות חזקים לאדמה. אף־על־פי שהמדינה היהודית נטתה לשלוט בקרקעות ולהדיר ערבים פלסטיניים מיישובן (Shamir, 1996; קידר, 1998), המיעוט רואה בבעלות על קרקעות וברשיונות בנייה רכיב מהותי בחיי הציבור ובחיי הפרט שלו. לא זו בלבד שערבים פלסטיניים חשים מקופחים בתחום זה, רבים מביניהם חפצים גם לפעול נגד הפקעת אדמות, שזוכה תכופות בגיבוי חוקי על־ידי פסיקות של בתי־המשפט.

הנבדקים התבקשו להגיב על שרשרת האירועים הבאה: "המדינה החרימה קרקעות. כתוצאה מכך ביקש אחד מראשי היישובים הערביים לארגן הפגנה, אבל המשטרה סירבה להעניק לו רשיון. פניית ראש היישוב לבג"צ נדחתה. האם ראש היישוב צריך לארגן את ההפגנה חרף סירוב השלטונות להעניק את הרשיון?" כ־44.8% השיבו שהאינטרס הפוליטי של מניעת הפקעת אדמות חשוב יותר מהחוק, כולל פסקי־דין של בג"צ; הם הצדיקו אי־ציות וארגון הפגנה לא־חוקית נגד הממסד. לעומתם, 55.2% קבעו שיש לכבד את חוקי המדינה ולשמור עליהם. ככל שהייתה לנבדקים תחושת אפליה בענייני צדק נוהלי, כן גברה נטייתם להפר את משפט המדינה כאשר זה מצדיק הפקעת קרקעות. אף־על־פי שהמתאם הסטטיסטי אינו הדוק במיוחד, השונויות של הנכונות לעבור על חוק המדינה היו קשורות במובהק לתחושת השוויון או האפליה הקולקטיבית בתחומים הבאים: רשיונות בנייה והריסת מבנים "לא־חוקיים", חופש הביטוי הפוליטי והאמון בבתי־המשפט. הנה, הקיטוע המערכתי של המיעוט על־ידי משפט המדינה, ותחושות המיעוט כי הצדק של המדינה נתפס על־ידיה כמוחלט, הניבו לא רק זהות קולקטיבית של אפליה, אלא גם נכונות בקרב כמעט מחצית מאוכלוסיית המיעוט להצהיר בבירור על תמיכה באי־ציות לחוק המדינה ובהתנגדות לממסד כאשר מרחפת סכנה על אינטרסים אגרריים של המיעוט.

משפט המדינה התעלם מזכויות המיעוט כקהילה אגררית ושלל אותן בהגדירו את המיעוט כקהילה דתית. הדת הינה אכן מרכיב חשוב נוסף בחיי הקהילה הערבית־הפלסטינית בישראל. במקרים של סתירה ישירה בין מנהג או חוק דתיים לבין חוק המדינה, שיעור גבוה, 40.8%, הצהירו על נכונות להפר ישירות את חוקי המדינה, 8.8% סירבו להשיב, ו־50.4% אמרו שיצייתו לחוקי המדינה. הנבדקים נשאלו לגבי מקרה שבו התערב בית־המשפט העליון בפסק־דין של בית־דין שרעי (מוסלמי), בהתבסס על הנימוק שפסק־הדין עומד בסתירה לאמות־מידה של "חוק מודרני, חוק מדינה". הממצאים מלמדים כי 37.2% הצהירו כי בית־הדין השרעי צריך לא לציית לפסיקת בית־המשפט העליון, ואילו 43.8% סברו שבית־הדין השרעי חייב לציית לחוק המדינה ולקבל את פסיקת בית־המשפט העליון. 19% סירבו להשיב או לא ידעו מה להשיב.

בהתחשב בכך שהמיעוט חושש לגלות עמדות או צורות התנהגות שעלולות להיות מתויגות כחוסר נאמנות, נמצאה בסקר נטייה חזקה לא לציית לחוקי המדינה אם הם סותרים או מפרים את האוטונומיה הדתית של הקהילה. המתאם הסטטיסטי עם תחושת

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

השוויון או האפליה בתחום חופש הביטוי הפוליטי ובתחום בתי־המשפט היה חזק ומובהק. בכל המקרים, ככל שהנבדק חי בתחושה של קיפוח קולקטיבי, כן גברה נכונותו לעבור על חוקי המדינה.

שלב חשוב בפיוס בין הרוב לבין המיעוט הוא נכונות הרוב להכיר בקיומן של זהויות לאומיות לא־מדינתיות בקהילת־המיעוט. הזהות הלאומית הפלסטינית אכן חשובה, ובהקשר של המיעוט ניתן לה ביטוי כסוג נוסף של חיי קהילה. רק כ־3% מקרב המיעוט הגדירו את עצמם כישראלים, בעוד שאחרים הגדירו את עצמם כערבים או כערבים ישראליים, ובסביבות 20% מבני המיעוט הערבי הגדירו את עצמם בבירור כפלסטינים בישראל. הדבר השפיע על הנטייה להפר את חוקי המדינה אם הללו סותרים את האינטרסים והאמונות הבסיסיים של המיעוט הערבי־הפלסטיני בישראל. במחקרי הייתה הלאומיות הפלסטינית קשורה באופן הדוק מאוד לנכונות לצאת נגד חוקי המדינה בהקשר של כמה פנים בחיי המיעוט; אדגים זאת בקשר לפן אחד כזה.

בהקשר של הפקעת אדמות, 53% מהפלסטינים הישראליים הצהירו שאינטרסים פוליטיים חשובים להם יותר מציות לחוקי המדינה. לשם השוואה, בקרב אלה שהגדירו את עצמם כערבים ישראליים, רק 37.8% האמינו שאינטרסים פוליטיים מצדיקים אי־ציות. הקשר הסטטיסטי בין לאומיות בקרב המיעוט לבין אי־ציות בתחום הפקעת האדמות היה מובהק. שילוב של לאומיות עם אמונה דתית הגביר באופן מובהק את הפוטנציאל הקהילתי להתנגדות למשפט המדינה. כאשר נשאלו פלסטינים ישראליים דתיים על נכונותם לציית לחוקי המדינה בענייני הפקעת אדמות, העדיפו 61.1% לא לציית לחוקי המדינה.

עם זה, ההגמוניה של המדינה ניצחה באופן חלקי. אף־על־פי שיש תמיכה בקרב המיעוט להתנגדות קולקטיבית לחוקי המדינה בתנאים מסוימים, רוב המיעוט הערבי־הפלסטיני רואה במערכת המשפטית מסגרת הולמת להתמודדות עם בעיותיו היומיומיות. כאשר נשאלו מהי התרופה הטובה ביותר למצוקתם, רוב הערבים הפלסטיניים בישראל תמכו ברעיון של שיפור שוויון ההזדמנויות (54.6%), ואחרים, 28.6%, השיבו שהפתרון הטוב ביותר הוא מינוי פוליטי של שר ערבי בממשלה ו/או מינוי שופט ערבי לבית־המשפט העליון. רק 16.8% תמכו בביזור מרכזיותם של חוקי המדינה, והעדיפו אוטונומיה בתוך ישראל כתרופה הטובה ביותר. כך שהמיעוט, המתבסס על זהויות רבות, מציג תרבות משפטית דו־ערכית. הוא מפגין נכונות למרוד קולקטיבית בחוקי המדינה במקרים שבהם יש סתירה ישירה בינם לבין הפרשנות שהקהילה נותנת לחוקים, ובה־בעת קיימת ציפייה בקרב הקהילה שחוקי המדינה יקיימו הלכה למעשה את הצהרותיהם השוויוניות.

כאשר נשאלו הנחקרים מהן הדרכים היעילות ביותר להגשמת מטרותיהם הפוליטיות, נטו רבים בקרב המיעוט לתמוך במאבק פרלמנטרי (62%), בעתירות לבג"ץ (61%) ובהפגנות חוקיות (59%). המיעוט הערבי־הפלסטיני נוטה לראות בכללים הבסיסיים של המשחק הפוליטי הדמוקרטי כלים מועילים למטרותיו הקיבוציות. אולם, כפי שראינו, יש גם נכונות למרי קיבוצי. בחנתי לעיל את הפוטנציאל לאי־ציות בתנאי סכסוך. ברור שכאשר אין סכסוך ישיר, הנטייה לאי־ציות מוגבלת יותר. אולם על־פי מחקרי, כ־12% תומכים בהפגנות בלתי־חוקיות בכל מקרה, ו־16% הביעו תמיכה מלאה בפגיעה ברכוש יהודי או בפוליטיקאים יהודיים. בהתחשב בעובדה שאלימות יכולה לגרום נזק רציני גם בלי התגייסות מסיבית, יש לשים־לב היטב לפוטנציאל המחאה האלימה, המותנית במידה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

רבה בהצלחתה או בכשלונה של המדינה, ברצונה או בסירובה להיענות לציפיותיה של הקהילה הערבית־הפלסטינית לשוויון במשפט, בכלכלה, בחברה ובפוליטיקה במסגרת תהליך של פיוס בינקהילתי.

יהא זה שטחי לומר שקיימת קהילה ערבית־פלסטינית אחת בישראל, כאילו יש לה זהות יחידה ותרבות משפטית אחת וחד־ממדית. ממצאי הניתוח במחקר זה מעלים מגוון זהויות בתוך קהילת־המיעוט הפלסטינית, כשכל זהות מעצבת את האופן שבו הקהילה תופסת את המשפט ומעוצבת על־ידי פרקטיקות משפטיות ובמקביל להן.[6] קיימת חשיבות לפוליטיקה של זהויות כתנאי לפיוס, שכן התנגדות הקהילה למשפט המדינה מתגברת אם המדינה אינה מכירה באחת מזהויותיה של הקהילה (למשל, בזהותה הלאומית הפלסטינית).

מדינת־ישראל נטתה לא להכיר בכמה זהויות של הקהילה שהפריעו ללגיטימיות של הציונות בהציען סוגים חלופיים של משטר פוליטי. הגשמתן של זהויות אגרריות פלסטיניות והיענות לציפיות בדבר שינוי הכוח הפוליטי בישראל באופן שיאפשר שוויון ופיוס היו אכן דורשות משטר פוליטי שונה, משטר שהיה משיב על כנן את זכויות הקניין והזכויות הפוליטיות שהתקיימו בתקופה שלפני הקמת המדינה. היענות המדינה לצרכים אלה של קהילת־המיעוט הייתה מטפחת הסדרים חוקתיים שונים לחלוטין, שאינם כלולים כיום בחוקי המדינה. שימו־לב שבמקרה קעדאן הדגיש בג"צ את יהדות המדינה כתנאי מוקדם לכל הקצאת זכויות לערבים אזרחי ישראל כיחידים, והתעלם מן האופי הקהילתי של הציבור הערבי־הפלסטיני בישראל.

קהילות יוצרות יחסי־גומלין עם משפט המדינה ביותר מאשר דרך אחת. המשפט אינו מוגבל להגדרה שהמדינה ומוסדותיה נותנים לו. המשפט הינו תהליך דינמי ומעגלי של קשרי־גומלין בין זהויות, נטיות, פעולות ומוסדות. משפט המדינה משפיע בצורה מהותית על אורח חיינו אבל כוחו מוגבל. משפט הקהילה, בין אם המדינה מכירה בו ובין אם לאו, הינו חלק מחוק החיים. התעלמות מהדרכים המורכבות שבהן קהילות מתייחסות להגבלות השונות שהמדינה כופה כמוה כהכחשת אי־יכולתנו לנסח תפיסת חוק בנוסחה קבועה וכוללנית.

מקרה הערבים־הפלסטינים הישראליים מדגים כי גם מאמץ ממשלתי ישיר לכפות מערכת משפט אחת (חוקי המדינה) על זהות קהילתית קבועה שבנתה המדינה (קהילה דתית) מועד לכישלון. עם זה, כפי שהראיתי כאן, היחסים בין המדינה לקהילות אינם בהכרח יחסי עימות. קהילות שאינן בשלטון, בעיקר קהילות־מיעוט, חלשות יותר מהמדינה, והן עשויות לתפוס את חוקי המדינה כאמצעי להשגת מטרותיהן. המדינה עשויה לחשוב כי אחת הזהויות של הקהילה מסייעת לאינטרסים שלה ואילו זהויות אחרות מזיקות. מעגל יחסי־הגומלין הזה, המתבסס על חולשתן של קהילות־המיעוט ועל הכללתן במדיניות הציבורית לצורכי הדרה, עשוי לסייע לחוק המדינה ליהנות מצייתנות בטווח

---

6 חשוב לציין כי ניתוח גורמים (Factor Analysis) ובדיקות סטטיסטיות אחרות מלמדות על קיומן המובדל של אותן זהויות קהילתיות ועל התייחסויות־הגומלין ביניהן. מפאת קוצר המקום לא נכנסתי במאמר זה לדקויות של המבחנים האמפיריים ולהיבטים אחרים של מורכבות הפרקטיקות המשפטיות־התרבותיות בקהילה ושל יחסי־הגומלין שלה עם המדינה. לניתוח מפורט בהרבה, ראו: Barzilai, 2002.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הקצר, אולם הוא עלול לשמש קרקע פורייה להתנגדות בטווח הארוך. אותו מעגל יחסי־גומלין עלול להימשך דורות על־גבי דורות, שבמהלכם הפילוח והקיפוח – באמצעות משפט המדינה, למענו ובמסגרתו – ייעשה לזירה פוליטית חברתית טרגית שסופה מי ישורנו. לכן דרוש תהליך של פיוס, שאת תנאיו מנקודת־מבט קהילתנית ניסיתי להבהיר בקצרה במאמר זה.

סיכום

כפי שראינו, משפט המדינה העמיד מסגרת סוציופוליטית שדמיינה את הציונות כחזון הפוליטי המודרני והלגיטימי היחיד, ודיכאה זכרונות, רגשות וזכויות קולקטיביים חלופיים של קהילת־המיעוט. ההתנגשות בין תפיסות ונהגים סותרים אלה של הפוליטיקה והמשפט הינה בלתי־נמנעת, אלא אם כן יתרחש שינוי בלתי־סביר בתפיסות הבסיסיות. תיאוריה קהילתנית של זכויות אדם יכולה לעשות שינוי כזה לאפשרי יותר.

התיאוריה הליברלית של זכויות אדם אינה מצוידת באפיסטמולוגיה ובהנחות־היסוד המאפשרות את העמדת הקולקטיב הקהילתי בצד זכויות פרט באופן שיאפשר לקהילות־מיעוט לקרוא תיגר על מבנה הכוח הפוליטי של המדינה ולהגיע לשוויון. כְּשֶׁלֶיה של התיאוריה הליברלית בחברות רב־תרבותיות או בחברות הנדרשות לתהליכי פלורליזציה מחייבים בחינה של תיאוריה קהילתנית המשוחררת מן המסורת הרפובליקאית המדינתית ומן הרומנטיקה, ואשר מאפשרת הבנת התייחסויות־גומלין בין פרקטיקות משפטיות לבין כוח פוליטי תוך יישום עקרונות בסיסיים של כבוד האדם וחירותו בהקשר קהילתי והכרה בזכויות קהילתיות.

המאמר התמקד ביכולתה של התיאוריה הקהילתנית להציע עקרונות אחדים – העצמה, צדק יחסי, פוליטיקה של זהויות וזכויות קיבוציות – כתנאים הכרחיים לפיוס. פיוס לא יושג בהתבסס על זכויות פרט בלבד, אלא יש לטפח לצידן תיאוריות של זכויות קולקטיביות. הטקסט המשפטי מאפשר לדעתי את תחילתה של עבודת הפרשנות המתחייבת. הבעיה אינה הטקסט המשפטי "היבש", אלא תיאוריה פוליטית נכונה ותודעה חברתית בדבר הצורך להגיע לפיוס בינקהילתי תוך מתן כבוד לתרבויות שזרות לנו אך שהינן לגיטימיות לא פחות מן התרבויות שחונכנו להאמין כי אין בלתן.

מקורות

אבו־עסבה, ח' (1997). מערכת החינוך הערבית בישראל – מצב קיים וחלופות ארגוניות אפשריות. גבעת־חביבה: המכון ללימודים ערביים.

אלחאג', מ' (1996). חינוך בקרב הערבים בישראל: שליטה ושינוי חברתי. ירושלים: מאגנס.

ברזילי, ג' (2001). "ערבים? רק בלשון יחיד". משפט נוסף, 1, 55–63.

ברזילי, ג', יוכטמן־יער, א' וסגל, ז' (1994). בית המשפט העליון בעין החברה הישראלית. תל־אביב: פפירוס.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מאוטנר, מ', שגיא, א' ושמיר, ר' (עורכים) (1998). רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן־צבי. תל־אביב: רמות.

קידר, ס' (1998). "זמן רוב, זמן מיעוט." עיוני משפט, כא(3), 665–746.

Adala (1998). *Legal Violations of Arab Minority Rights in Israel.* Shfaram: Adala, The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel.

Barzilai, G. (2002). *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press (forthcoming).

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self; Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Carter, L.S. (1998). *The Dissent of the Governed*. Cambridge: Harvard University Press.

Gans, C. (2000). "Freedom and Identity in Liberal Nationalism". *Democratic Culture*, *3*, 11–36.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Minow, M., Ryan, M. and Sarat, A. (1993). *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rattner, A. (1994). "The Margins of Justice: Attitudes towards the Law and the Legal System among Jews and Arabs in Israel". *International Journal of Public Opinion Research*, *6*(4), 362–370.

Raz, J. (1994). *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Oxford University Press.

Shamir, R. (1996). "Suspended in Space: Bedouins under the Law of Israel". *Law and Society Review*, *30*, 231–257.

Shamir, R. (2000). *The Colonies of Law: Colonialism, Zionism, and Law in Early Mandate Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sheleff, L. (1999). *The Future of Tradition*. London: Frank Cass.

Zureik E., Moughrabi, F. and Sacco, F.V. (1993). "Perceptions of Legal Inequality in Deeply Divided Societies: The Case of Israel". *International Journal of Middle East Studies*, *25*, 423–442.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:34 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכרה הדדית, פיוס וטרנספורמציה של סכסוכים: היבטים תיאורטיים

אמל ג'מאל*

בספרות המקצועית של פתרון סכסוכים ותהליכי פיוס הוקדשה תשומת־לב מועטה בלבד לחשיבותה הערכית של ההכרה ההדדית בקידום יחסים קונסטרוקטיביים בין צדדים המצויים בסכסוך. מסה זו מתמודדת עם סוגיית ההכרה ההדדית ועומדת על חשיבותה בפתרון סכסוכים מורכבים ובתהליכי פיוס חברתיים ולאומיים. השאלות המרכזיות שיש לענות עליהן בהקשר זה קשורות לחשיבותה ולמשמעותה של ההכרה ההדדית במסגרת תהליכי שלום, ולמידת נחיצותה בהשגת פיוס בין קבוצות המצויות בסכסוך. סוגיית ההכרה מהווה מרכיב הכרחי בתהליכי פיוס פנים־חברתיים ובינלאומיים. טיעון זה מתבסס על ההנחה שהכרה הדדית הינה מרכיב מהותי של הקיום האנושי המבוסס על תפיסות אתיות, ומהווה חלק בלתי־נפרד מצמיחתה "הנורמלית" של זהות אינדיווידואלית או קבוצתית. על־סמך תפיסה זו ננסה לבסס את הטיעון שכשם שקיומה או העדרה של הכרה הדדית קשור להתפתחותם של יחסים קונפליקטואליים, כך היא מהווה גם שלב מקדים והכרחי בתהליכי פיוס. לאור זה, המעבר ממצב של סכסוך למצב של שלום והתפייסות – בכל הֶקשר חברתי, אינדיווידואלי, קבוצתי או מדינתי – מחייב התייחסות לסוגיית ההכרה ההדדית.

נחיצותה של ההכרה ההדדית בולטת עוד יותר כאשר מדובר בסכסוך אתנו־לאומי שמתאפיין בחשדנות ובחוסר אמוּן מוחלט בין הצדדים המעורבים. סוגיית ההכרה מהווה בהקשרים קולוניאליים את עצם היחסים הקונפליקטואליים. קיום של מחשבות, תחושות ורגשות שליליים – כגון התכחשות, זרות, עלבון, קיפוח, פגיעה ותחושת אי־צדק – כחלק בלתי־נפרד מיחסים קונפליקטואליים מבליט את חשיבותה של סוגיית ההכרה ההדדית בתהליכי שלום והתפייסות. בהקשרים כאלה, תהליך הפיוס בין הצדדים מחייב הכרה הדדית לא רק כצעד פורמלי וטכני, כפי שגורסות פרשנויות מסוימות של המוסכמות הדיפלומטיות הבינלאומיות. מדובר בתהליך מורכב יותר, שעל־פי ההגדרה המילונית הוא הבחנה, ידיעה, הודאה במעמד, אישור, התוודעות וקבלה. מאפיינים ומשמעויות אלה באים לידי ביטוי במישורים שונים, שנתייחס אליהם להלן כרבדים שונים של ההכרה ההדדית.

חשיבותה של סוגיית ההכרה בהוויה החברתית עלתה בדיונו של הֶגל על "מערכת החיים האתיים" ועל "הפילוסופיה הראשונה של הרוח" (Hegel, 1979), שבמסגרתו ביסס הֶגל את מקומה של ההכרה בתהליכי ההבניה החברתית. דילמת האדון והעבד היא המטפורה שבה הֶגל משתמש כדי למקד את תשומת־הלב בדינמיקה החברתית ברמות השונות שלה. הֶגל מעלה את חשיבות האינטרסובייקטיביות בחיים הציבוריים, ובכך ממעיט מחשיבות ההנחות האינדיווידואליסטיות הטמונות בתיאוריית המוסר של קנט

* החוג למדע המדינה, אוניברסיטת תל־אביב.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(Honneth, 1995). הקיום האנושי של האדם, כמו גם חירותו, תלויים בהכרה של האחר. על־סמך דגשים אלה הוא מבחין בין קיום כשלעצמו (an sich) לבין קיום לשם עצמו (fuer sich). גם ג׳ורג׳ הרברט מִיד ייחס חשיבות מכרעת לסוגיית ההכרה בתהליכי ההתהוות החברתית הן של הפרט והן של הקבוצה. התפתחות המודעות העצמית והזהות האישית אצל מִיד קשורה באופן הדוק לקיומו של "אחר". הכרה של האחר בזכותו של ה"אני" מהווה גורם מרכזי בתפיסתו. לדבריו: "אם למישהו יש נכסים בקהילה, חשוב מאוד שיהיה חבר באותה קהילה משום שקבלתו את ראיית האחרים היא זאת שמבטיחה לו את ההכרה בזכויותיו... היא נותנת לו את המעמד. נותנת לו את הכבוד של היותו חבר בקהילה." (Mead, 1934, 199) מִיד קושר בין ההכרה לבין הכבוד שהאדם מקבל בעקבותיה.

הוגה־הדעות הגרמני אקסל הונת מתייחס לסוגיית ההכרה בספרו המאבק למען הכרה, ועוסק גם הוא בהסברת השורשים הפילוסופיים, הפסיכולוגיים והסוציולוגיים של הסכסוכים הבינאישיים או הבינקבוצתיים. על־סמך פיתוח של תפיסת הפרגמטיזם הטבעי של ג׳ורג׳ הרברט מִיד ובהסתמך על מחקרים אמפיריים, הונת מחדש את הדיון של הֶגל בסוגיית המאבק על הכרה בחברה המודרנית. עיונו בסוגיית המאבק על הכרה שייך למכלול תיאורטי רחב שהגו האבות המייסדים של אסכולת פרנקפורט. בניגוד לחתירתם לביסוס ביקורת אמנציפטורית באמצעות הסתכלות על המבנה החומרי של החברה התעשייתית המודרנית, ובניגוד להתמקדותם בתחומי הייצור החומריים לצורך הסברת תופעות חברתיות, הונת מתמקד בהיבטים תפיסתיים, רגשיים, ערכיים וסמליים של ההוויה החברתית (אדורנו והורקהיימר, 1993). הונת טוען שהאפשרות לחוש, לפרש ולממש את הצרכים והשאיפות של הפרט כישות אוטונומית נשענת באופן מכריע על פיתוח ביטחון עצמי, כבוד עצמי והערכה עצמית (Honneth, 1995). זהות קולקטיבית כלשהי – אתנית, לאומית או אחרת – קשורה גם היא לשלושת הערכים שהונת מעלה.

גם ננסי פרייזר מצביעה על חשיבות המאבק למען הכרה. פרייזר מדגישה שאחד המאפיינים של החברה האנושית בשלהי המאה העשרים הוא הדגש ההולך וגדל בסוגיית ההכרה בזהות הקבוצתית על־חשבון מאבקים סביב משאבים חומריים (Fraser, 1997). פרייזר מצביעה על המימד הקולקטיבי של מאבקי ההכרה. בניגוד להסבריהם של שלושת ההוגים הקודמים, המתמקדים בשורשים הפסיכולוגיים, הפילוסופיים והסוציולוגיים של הצורך בהכרה, פרייזר ממקדת את תשומת־הלב בהיבטים הפוליטיים של סוגיה זו. לדעתה קיים "מעבר בדקדוק של הדרישות הפוליטיות. דרישות להכרה בשונות הקבוצתית נהפכו לבולטים יותר בתקופה האחרונה על־חשבון הירידה בדרישות לשוויון חברתי" (שם, ע׳ 2). הפוליטיקה של הזהות באה לידי ביטוי בשינוי במאפייני ההגדרה של הקבוצה החברתית מקבוצה המוגדרת על בסיס כלכלי לקבוצה המוגדרת על בסיס תרבותי כ"קהילה ערכית".

לאור דברים אלה, ברור שגורמים חומריים מהווים רק נדבך אחד של עולם התופעות החברתי, במיוחד כאשר מדובר בסכסוכים אתנו־לאומיים. למרות חשיבות המימד החומרי של הסכסוכים, התמקדות בלעדית במימד זה מקשה את תהליכי הדעיכה שלהם ואת תהליכי הפיוס בין יחידים וקבוצות. מאבקים בין אנשים וקבוצות הינם חלק בלתי־נפרד מתהליך ההתהוות האינדיווידואלית וצמיחת הזהות הקבוצתית (Fanon, 1967). על־כן, המאבק על הכרה מהווה מרכיב חשוב ומרכזי בהתהוותם של סכסוכים. דעיכה של סכסוכים ותהליכי פיוס מחייבים אם כן התייחסות מעמיקה יותר לסוגיית ההכרה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאור דברים אלה, נתמקד בהמשך בסוגיית ההכרה ההדדית כמרכיב הכרחי בתהליכי דעיכה של סכסוכים ופיוס. לצורך הבהירות, ננסה תחילה לעמוד על הקשר בין טרנספורמציה של סכסוכים, תהליכי פיוס ומרכזיותה של סוגיית ההכרה. בהקשר זה נסביר את משמעות המושגים המרכזיים במסגרת סכסוכים מורכבים. לאחר־מכן נסביר את הגורמים לנחיצותה של ההכרה ההדדית ואת משמעותה בהקשר של סכסוך. במסגרת זו נעמוד על ממדיה השונים של הכרה כזו. לבסוף, ננסה להבהיר את מאפייניה ותכניה של ההכרה ההדדית.

טרנספורמציה של סכסוכים, מרכזיות הזהות ואתגר הפיוס

בעקבות קשיים במציאת פתרונות מעשיים לסכסוכים מורכבים, התפתחה בשנים האחרונות תיאוריה המייחסת חשיבות מיוחדת לטרנספורמציה של סכסוכים כאמצעי בדרך לפתרונם (Kriesberg, Northrup & Thorson, 1989; Rupesinghe, 1995; Vayrynen, 1991). תיאוריה זו מבוססת על ההנחה שבסכסוכים מורכבים, אלימים וממושכים קשה להגיע לפתרונות מיידיים. לכן התפתחה תפיסה הטוענת כי קל יותר להגיע לפתרון הסכסוכים כאשר מתמודדים תחילה עם גורמי המורכבות שלהם. בהתאם לכך, "טרנספורמציה של סכסוכים" מתייחסת לשינוי חיובי בסביבה הכללית של הסכסוך (Stephen, 1996). לויס קריסברג, שהיה מהראשונים להעלות נקודה זו, טוען כי טרנספורמציה של סכסוכים כוללת מאפיינים מבניים־התנהגותיים וסובייקטיביים־תפיסתיים (Kriesberg, 1999). ברמה המבנית, טרנספורמציה של סכסוכים חייבת להיות מאמץ משותף של הצדדים המעורבים, ולא תהליך שנכפה על־ידי אחד הצדדים. היא כוללת שינוי במכלול ההתנהגויות משימוש באלימות לשיתוף־פעולה וליחסי חליפין הבנויים על יצירת תלות הדדית. ברמה הסובייקטיבית, רגשות ואמונות עוברים שינוי מיחסי איבה לקבלה הדדית ואף לכבוד הדדי. תהליך זה אינו מתמקד בסוגיות החומריות כגון שליטה בקרקע, ניהול שטחים או קביעת מעמד שיפוטי כזה או אחר, אלא לשינויים בעמדות ביחס לאויב, בבניית אמון הדדי בין הצדדים באמצעים שונים וביצירת דו־שיח שיעורר רצון ליישב את הסכסוך. השורשים הרעיוניים של ההתמקדות בשינוי הסביבה הקונפליקטואלית ובעיסוק בהיבטים לא־חומריים של הסכסוך לא קיבלו התייחסות ראויה בספרות המקצועית.

בתיאוריה של פתרון סכסוכים, במיוחד כאשר מדובר בסכסוך לאומי, הייתה אך מעט התייחסות לממדים הסמליים, הערכיים, המוסריים והזהותיים של הסכסוך. בהשפעת המסורת הדרוויניסטית והתועלתנית במדעי החברה, ובהתאם למסורת ההובסיאנית שהשפיעה רבות על תפיסת היחסים הבינלאומיים, העיסוק בסכסוכים חברתיים ובינלאומיים נטה להתמקד באינטרסים החומריים של הצדדים המעורבים. מאבקים חברתיים ואף לאומיים נתפסו כמאבקים למען אינטרסים חומריים. גם מקיאבלי וגם הובס התמקדו במימד השימור העצמי ובהישרדות הפיסית יותר מאשר בממדים רוחניים, תרבותיים או זהותיים (מקיאוולי, 1988; הובס, 1962). גם הנסיך וגם הלויתן הטביעו את חותמם על המחשבה החברתית האירופית יותר מכל הגות פילוסופית אחרת. כתוצאה מכך, עד העשורים האחרונים היו התייחסויות מעטות בלבד לממדים ערכיים, אתיים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

וזהותיים בגרימת סכסוכים חברתיים ואף בינלאומיים. הגישות הריאליסטיות והניאו־ריאליסטיות, שהיו הגישות המרכזיות ביחסים הבינלאומיים, מיקדו את תשומת־הלב במדינה ובאינטרסים המניעים אותה כמרכיב המרכזי בהתגלעות סכסוכים. בהתאם לכך הוסבו המניעים למהפכות, למחאות ולהתנגדויות חברתיות ולאומיות לקטגוריות הנגזרות מאינטרסים. אינטרסים אלה הוגדרו ברוב המצבים כנובעים מאי־שוויון אובייקטיבי בחלוקת משאבים חומריים (Honneth, 1995, 161).

בשנים האחרונות ניכרת התייחסות הולכת וגוברת לאותם ממדים סמליים, ערכיים, מוסריים וזהותיים של סכסוכים (Katzenstein, 1996). בפרט גוברת ההתייחסות לממדים תרבותיים של סכסוכים חברתיים ובינלאומיים. לתפיסת הביטחון הלאומי הקלסית, שהתייחסה לממדים חומריים בלבד – כגון חימוש, יכולת צבאית וחוסן כלכלי – התווספו בשנים האחרונות התייחסויות הממקדות את תשומת־הלב בממדים התרבותיים של הביטחון הלאומי (שם). התייחסויות אלה אינן ממעיטות מחשיבות המרכיבים החומריים של סכסוכים חברתיים ובינלאומיים, אך מפנות תשומת־לב גם למימד הסמלי־הזהותי של הסכסוך ומייחסות חשיבות לתהליך הבניית זהותם של הצדדים המעורבים בסכסוך כחלק בלתי־נפרד מהבניית הסכסוך, כמו גם כחלק בלתי־נפרד מכל מאמץ להתמודד איתו.

על חשיבותו של מרכיב הזהות בהתפתחותם, בהסלמתם ובשימורם של סכסוכים עמדו תיאורטיקאים רבים (Northrup, 1989). סכסוכים קהילתיים, אתניים ולאומיים הינם סכסוכים של זהות, במיוחד כאשר תפיסתם העצמית הכוללת של הצדדים הניצים ניצבת בסכנה. סכסוכים לאומיים הינם סוג מורכב של סכסוך זהות, שבמסגרתו הזהויות הלאומיות של הצדדים היריבים מובָנות בצורה קונפליקטואלית. בניגוד לגישות המרכזיות בחקר סכסוכים קהילתיים, סוגיית הזהות צריכה לתפוס מקום רב יותר בתודעה שלנו כמקור לסכסוכים, ויש להבין את הקשר בינה לבין נושא הביטחון הלאומי במובנו הצבאי־האסטרטגי (Bush & Keyman, 1997). אדוארד עזאר הפנה תשומת־לב רבה לכך שמקורות הסכסוכים החברתיים הממושכים קשורים לסוגיות שעולות במהלך התפתחותם של אנשים וחברות, ושהחיפוש אחר פתרון לאותן סוגיות מהווה צורך בסיסי. לטענתו, ביטחון, זהות נפרדת, הכרה חברתית בזהות זו והשתתפות פעילה בתהליכים המעצבים את תנאי הביטחון ואת התפתחות הזהות מהווים צרכים בסיסיים כאלה (Azar, 1986).

דבריו של עזאר ממקדים תשומת־לב מיוחדת במרכיבים זהותיים, סמליים ותרבותיים של סכסוכים חברתיים מורכבים. מרכיבים אלה מהווים גורמים מרכזיים גם בהקשרים של מאבקים לאומיים על עצמאות. הם נכונים במיוחד בהקשרים קולוניאליים. יש חשיבות מרובה למרכיב הזהותי־הערכי בהתפתחותן של תנועות לאומיות הנאבקות לשחרור (Fanon, 1963). מרכיב זה היווה, ועדיין מהווה, גורם עיקרי בהתפרצויות אלימות במסגרת סכסוכים שונים בעולם. בהקשרים קולוניאליים, מוחלטות השליטה מהווה מאפיין חשוב של מערכת היחסים בין שולט לנשלט. עורמת החשיבה הקולוניאלית ומורכבות העוצמה שלה שואפות לחדור בדרכים שונות לכל מישורי החיים של הנשלטים, ובמיוחד למנוע אותם מלפתח זהות לאומית שתערער את מערכת השליטה עצמה (Chatterjee, 1995). השליטה הקולוניאלית מתייחסת בבוז לתרבות המקומית, והניסיון ההיסטורי מוכיח שהשלטון הזר חודר לתוך המבנה החברתי של התושבים המקומיים בניסיון לבסס לעצמו אחיזה בקרב שכבות רחבות של האוכלוסייה. החשיבה הקולוניאלית אינה מאפשרת

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התייחסות נורמלית לתושבי המקום כאל חברה שלמה ומאוחדת בעלת תרבות לגיטימית משלה (Memmi, 1965). החשיבה הקולוניאלית חשדנית כלפי כל התארגנות מקומית, וכל סימן של התמרדות נתקל בתגובה חריפה המובילה בדרך־כלל לאובדן חיי אדם. לכן המאבק של אומות שונות על עצמאות אינו מאבק על הישגים חומריים בלבד. הוא גם אינו מאבק למען קבלת זכויות במובנן המשפטי בלבד. מאבקים למען שחרור לאומי הינם מאבקים בין תפיסות־עולם הטומנות בחובן ערכי מוסר וצדק שונים ביחסם אל עצמם, אל עברם, אל סביבתם ואל אחרים.

הזהות אינה רק תפיסה היסטורית או פסיכולוגית של ה"אני". היא כוללת בתוכה מערכת ערכים ותפיסת מוסר המתייחסת לא רק למהות ה"אני", אלא גם לסביבה הפיסית והאנושית. על־כן, בסכסוכים רבים, הצדדים המעורבים חשים כי הם מנהלים מלחמת קיום פיסית או תרבותית או שתיהן גם־יחד. לכן תהליכי פיוס בין צדדים המצויים בסכסוך חייבים לעסוק בסוגיית ההכרה ההדדית כתנאי הכרחי לקראת פיוס. המאבק על ההכרה אינו בעל משמעות סמלית־טקסית בלבד. הוא מהווה סוגיה מהותית ומכרעת העומדת בבסיס מאבקים אתנו־לאומיים, ולפיכך הוא מהווה גם שלב מרכזי במעבר לפתרון סכסוכים. אין מדובר בעניין נוהלי בלבד במסגרת תהליך הפיוס. הוא אינו מסתכם בהכרה באמצעות מסמך בלבד, ואינו עניין של החלטה פורמלית. בהקשרים של סכסוך, להכרה בצד האחר יש משמעויות רבות והשלכות שאינן רק פוליטיות וכלכליות, אלא גם תרבותיות, מוסריות ואתיות (Fraser, 1997). בהקשרים כאלה אין מדובר בהכרה הדדית בין צדדים המתייחסים זה אל זה מנקודת־מבט ניטרלית. מכאן נובע הצורך בעיסוק במשמעות המושג ובהשלכותיו על תהליכי פיוס בין עמים.

לפני שנפנה לעסוק במאפייני ההכרה ההדדית בהקשרים של סכסוך, חשוב לעמוד על משמעות הפיוס. היות שאין נקודת־השקפה מוסרית ארכיטקטונית ניטרלית, כפי שטען אריסטו, שממנה יהיה ניתן להביט על ערכי הצדדים המצויים בסכסוך, אנחנו נכנסים לדילמה רצינית בשאיפה ליישוב הסכסוך ולהגעה לפיוס. בהקשר זה כדאי להזכיר שבמשא־ומתן בין אומות או בין קבוצות אתניות, ההתמקדות היא בדרך־כלל על ההגינות הנוהלית (procedural fairness), כפי שמכנה אותה סטיוארט המפשייר (Hampshire, 1989). הסתכלות על תהליכי פתרון סכסוכים במקומות שונים בעולם מבליטה את ההתמקדות בהגינות הנוהלית, כלומר, ההתמקדות בכך שהצדדים המעורבים יקבלו מעין מעמד שווה על־ידי נטרול יחסי הכוח הקיימים ביניהם בחדרי המשא־ומתן. אבל מנסיונות רבים ידוע שברוב המקרים יחסי העוצמה מכתיבים את אופי התהליך של פתרון הסכסוך, דבר שאינו משקף הגינות מהותית.

לאור דברים אלה, סוגיית הפיוס נהפכת לאתגר מרכזי בטרנספורמציה של סכסוכים חברתיים ובינלאומיים. חשיבותה של ההכרה ההדדית נובעת מהמשמעויות השונות של תהליך הפיוס. חשוב להבחין בין שלוש רמות של פיוס: פיוס בין מדינות, פיוס פנים־חברתי, ופיוס הכולל את שני המרכיבים גם־יחד. צורת הפיוס ומנגנוניו במסגרת הראשונה יכולים להיות שיתוף־פעולה בין המדינות במישורי החיים השונים, כגון כינון קשרים כלכליים, פוליטיים, תרבותיים וחברתיים. בהקשר זה אין מדובר בהכרה בהתפייסות אזרחית. לעומת זה, בפיוס פנים־חברתי הכרחי לטפל במישורים הפסיכולוגיים של כלל האוכלוסייה, מעבר לקידום הצדק, האמת והשלום. ניתן לטעון אפילו שרק שינויים במישורים הפסיכולוגיים יאפשרו קידום של מערכת יחסים צודקת

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יותר המושתתת על כבוד הדדי ושלום. המצב מורכב במיוחד כאשר שני המישורים יחדיו באים לידי ביטוי בסכסוך. במערכות יחסים קולוניאליות או בסכסוכים על עצמאות, כאשר עם נאבק למען השתחררות מעולו של כיבוש ממושך, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בסכסוך הישראלי–הפלסטיני, תהליכי הפיוס חייבים לכלול את שני מישורי הפיוס הקודמים. פיוס בהקשרים מורכבים כאלה חייב לכלול יצירת צדק, יצירת מנגנונים משותפים לבירור האמת באירועי העבר, קידום המחילה ההדדית וביסוס יחסים של שלום פעיל בין הצדדים, לצד הקמת מערכת קשרים חברתית, תרבותית, כלכלית ופוליטית ביניהם.

לנוכח משמעויות אלה של תהליכי הפיוס, סוגיית ההכרה ההדדית מקבלת משמעות מיוחדת. תהליך ההתפייסות אינו יכול להתחיל מבלי שקיימת הכרה הדדית בלגיטימיות של קיום האחר, ולא רק במובן התיאורי־הקיומי, אלא במובן המהותי של הקיום. משמעות זו של ההכרה יש בה כדי להצביע על כך שהקיום אינו בעל משמעויות־לוואי פיסיות בלבד, אלא יש לו משמעויות זהותיות, מחשבתיות, תפיסתיות ותרבותיות. אם כן, טרנספורמציה של סכסוכים ויצירת תהליך התפייסות חייבות לטמון בחובן את ההכרה ההדדית במלוא משמעויותיה והשלכותיה. נפנה כעת לדון במורכבותה של סוגיית ההכרה ובמשמעויותיה בתהליכי פיוס.

חשיבות ההכרה בקיום ה״נורמלי״ של ה״אני״

חשוב להצביע על כך שהכרה מהווה צורך אנושי. את הצורך הזה העלה תחילה, בהקשר פילוסופי של הסדר החברתי, הפילוסוף הגרמני פרידריך הֶגל (Hegel, 1977). הֶגל המחיש את המרכיבים השונים של ההכרה וקשר אותם לרמות השונות של ההתפתחות החברתית, תוך עיסוק בתהליכי החֶברות ובהתפתחותו של הפרט. אף־על־פי ששורשי העיסוק בסוגיית ההכרה התקיימו לפני הֶגל, וחרף העובדה שהם קשורים, כדבריו של טיילור, לנפילת המִדרגים החברתיים הישנים ולצמיחת האינדיווידואליזם בחברה האירופית, היה הֶגל הראשון שהעלה את סוגיית ההכרה לדיון שיטתי (Taylor, 1994). ההכרה, על־פי הֶגל, חשובה לעצם התפתחותו של האדם, ויש לה השלכות ברורות על התפתחותה של הקבוצה, מפני שהאדם מתפתח במסגרות חברתיות שמהוות את הרשת החברתית שממנה הוא שואב את זהותו, שממנה הוא מושפע ושעליה הוא משפיע. את מרכזיותם של יחסים אינטרסובייקטיביים אלה המחיש גם ג׳ורג׳ הרברט מִיד, כאשר התייחס לחשיבות ההכרה מצד מי שהוא כינה ״אחרים משמעותיים״ (significant others). הכרתם של ״האחרים המשמעותיים״ הינה צורך בסיסי בתהליך האינדיווידואציה, הגילוי והאשרור העצמי של בני־האדם (Mead, 1934). היות שבני־האדם רוכשים את הכרתם העצמית בתהליך של דו־שיח עם אחרים, ההכרה של האחרים נהפכת למרכיב מרכזי בהתהוות הזהות העצמית שלהם בספֵּירה הציבורית. על־סמך דברים אלה ניתן לבסס את הקשר הרציף שבין ביטחון עצמי המבוסס על אהבת אחרים, כבוד עצמי המבוסס על הכרה משפטית במעמד מצידם של אחרים, והערכה עצמית המבוססת על מידה מסוימת של סולידריות מצד אחרים (Honneth, 1995).

לאור תפיסה זו, אי־מתן הכרה לאחר אינה רק העדר כבוד, אלא יש בה גם פגיעה חמורה שיוצרת אצל רבים תחושת נחיתות כרונית ואף שנאה עצמית (Taylor, 1994;

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Fanon, 1963). דימויים נחותים של הקבוצות שאינן זוכות בהכרה נהפכים במרוצת הזמן לחלק בלתי־נפרד מן ההוויה החברתית, ופוגעים באופן חמור באוניוורסליות של ערך האדם שהחלה לאפיין את הפוליטיקה מאמצע המאה השמונה־עשרה.

צורך בסיסי זה בהכרה אינו רלוונטי למישור הפרטי בלבד, אלא גם למישורים הקבוצתיים. מצבים של העדר הכרה מוליכים למאבקי הכרה. מאבקים אלה אינם נולדים יש מאין, ואינם מבוססים בהכרח על עמדה אינטרסנטית־רציונלית. הם עשויים להיות תוצר של העדר הכרה. מאבק חברתי או מעשי התנגדות יכולים לנבוע מהתנסויות של הפרת ציפיות הנוגעות בסוגיית ההכרה. ציפיות אלה קשורות לתנאים של היווצרות הזהות הפרטית בכך שהן מצביעות על דפוסים חברתיים של הכרה שמאפשרים לפרט להכיר את עצמו כפרט אוטונומי בתוך סביבה חברתית־תרבותית. אם ציפיות נורמטיביות אלה אינן נענות על־ידי החברה, הדבר מוליד התנסות מוסרית שבאה לידי ביטוי בתחושה שהפרט אינו מקבל את הכבוד שהוא ראוי לו. פגיעה כזו עשויה ליהפך לבסיס של התנגדות קולקטיבית אם פרטים שונים מבטאים אותה במסגרת פרשנית אינטרסובייקטיבית שמוצגת כמאפיינת קבוצה שלמה. מכאן שצמיחתן של תנועות חברתיות תלויה בקיומה של סמנטיקה משותפת המאפשרת פירוש של התנסויות אישיות של אכזבה כפוגעות לא רק באדם בודד, אלא בקבוצה שלמה של פרטים (Honneth, 1995, 163–164).

על־פי דברים אלה, להעדר ההכרה מצידם של אחרים יש השלכות לא רק על הפרט, אלא גם על הקבוצה. הדבר קשור באופן מהותי לתהליכי התְחברות והאינדיווידואציה. ל"אחר", לפי תפיסה זו, יש מיקום קיומי בלתי־מעורער בהתהוותו של האדם כמודע לעצמו ולסביבתו.

גם תיאוריות של הלאומיות ושל התהוות הזהות הלאומית מייחסות ל"אחר" חשיבות מכרעת בהתהוות הזהות הלאומית. אדוארד סעיד מדבר בהקשר זה על "האני האחר" (alter ego) כמרכיב חשוב בהתעצבות הזהות הלאומית. על־פי סעיד, האחר הינו חלק בלתי־נפרד מתהליך עיצובה של הזהות העצמית, ולכן הוא מהווה צורך בסיסי.

> The construction of identity... involves establishing opposites and "others" whose actuality is always subject to the continuous interpretation and re-interpretation of their differences from "us". Each age and society re-creates its "others". Far from static thing then, identity of self or "other" is a much worked-over historical, social, intellectual, and political process that takes place as a contest involving individuals and institutions in all societies. (Said, 1995)

על־פי הבנה זו, לאומות יש צורך בסיסי בהכרה מצד אומות אחרות כחלק בלתי־נפרד מעיצוב זהותן הלאומית. הצורך בהכרה נובע מעצם אופייה הדיאלוגי של ההוויה האנושית. מיכאל בכטין הבהיר סוגיה זו בצורה שאינה ניתנת לערעור. בהקשר זה הוא טען כי "משמעות הקיום היא לתקשר" (Bakhtin, 1981). הצורך בקיום דו־שיח טומן בחובו את קיום האחר כישות נפרדת ולגיטימית. גם מרטין בובר הדגיש בהגותו את ההבדל בין יחסי אני–אתה ליחסי אני–לו. הבדל זה נובע בעיקר מאפשרות קיומו של דו־שיח בין האני לאתה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> אין אבות־הדיברות מביעים משהו קיים מחוץ להם. אלא אמירתם מקיימת. אבות־הדיברות נאמרים בישותו של אדם. נהגה הדיבור, אתה, אף האני של זוג הדיברות אני־אתה נהגה עמו. (בובר, 1980, 3)

ברור מדברים אלה שקיומו של דו־שיח טומן בחובו את קיומו של האחר, וכי עצם ההכרה באחר טומנת בחובה את קיום האני, ולהיפך. ביחסים אלה קיים "מבנה של כתובת ותגובה" (Friedman, 1982, 314). זהו מבנה של שיחה מתמשכת שבה המשוחחים יכולים להחליף מקומות, לפנות זה אל זה ולענות זה לזה. סימטרייה זו – הן במיקום והן באחריות – היא שנותנת ליחסים אלה את האופי אני–אתה. התייחסותי אליך כאל אתה מבוססת על הציפייה או הרצון שתתייחס אליי בצורה דומה. בדרך זו ההכרה מתבססת כסוג של השתייכות לעולם קטגורי מסוים. הדיאלוגיות מצויה בבסיס הזיקה האנושית. בובר טוען בהקשר זה את הדברים הבאים:

> הזיקה לאתה ללא חציצה היא. בין האני ובין האתה אין חציצת משוגיות, אין דעת־קדומה ואין מעשה דמיון, ואף הזיכרון גופו משתנה, מכיוון שחורג הוא מן הפרטות ונופל אל הכללות. אין בין האני ובין האתה חיץ של תכלית, של תאווה, של קפיצת־דרך; ואף הכיסופים עצמם משתנים והולכים, מכיוון שהם פורצים מן החלום אל התופעה. כל אמצעי – עכבה הוא. רק במקום שכָּלים ומתערערים כל האמצעים־המחיצות שם מתארעת הפגישה. (בובר, 1980, 10)

החברה המודרנית חידדה את הצורך בשייכות ואת משמעות ההשתייכות. תהליכי הניכור החומריים והחברתיים כאחד הולידו את הצורך בהכרה מצידם של אחרים. הרברט מרקוזה ואריך פרום, מן המרכזיים שבאסכולת פרנקפורט, הצביעו יותר מכל על הניכור הטמון בחברה המודרנית ועל החד־ממדיות של הקיום האנושי (Marcuse, 1964; Fromm, 1956). פיטר ברגר הדגיש את חיפוש המשמעות כמוטיב מרכזי בחברה המודרנית (Berger & Luckmann, 1995). ההכרה מצד אחרים הינה, בין היתר, סיפוק הצורך הבסיסי במתן משמעות לקיום ובשייכות לסדר חברתי ותרבותי מובן. האידיאולוגיה הלאומית צמחה בהוויה המודרנית כמְספקת מרכזית של צורך השייכות וההשתייכות, ועל־כן נהפכה לבסיס מרכזי לקיום האנושי במאתיים השנים האחרונות. זכות ההגדרה העצמית של האומות נהפך לעיקרון בסיסי שבא לענות על צרכים אנושיים בסיסיים שאינם מוגבלים למישור הפרטי בלבד. מכאן חשיבותה של ההכרה הבינלאומית בלגיטימציה של מדינות־לאום.

מגבלות ההכרה המותנית ומרכזיות התפיסה העצמית

למאמרו של הפילוסוף הקנדי צ׳רלס טיילור, "הפוליטיקה של ההכרה", יש תרומה משמעותית בהחייאת הדיון בסוגיית ההכרה. טיילור קושר בין סוגיית ההכרה לבין משמעויותיה של הזהות, שנהפכה לסוגיה מרכזית בחיים המודרניים. טיילור מציין כמה אופנים של הכרה, שלכל אחד מהם יש השלכות שונות. הוא מתייחס תחילה לתפיסה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הליברלית, המדברת על הכרה המבוססת על כבוד שווה (equal respect) לכל בני־האדם. האוניוורסליזציה של הכבוד במסגרת המדינה תורגמה לשוויון זכויות לכולם ללא הבחנה. במסגרת קו־מחשבה זה לא הייתה התייחסות לשונות הפנימית בחברה, אלא רק לשוויון בזכויות ללא שום קשר לשוני בלאום, בדת, בגזע או במין. תפיסה אינדיווידואליסטית זו מכירה בשוויון כבוד האדם ללא קשר להשתייכותו החברתית והתרבותית של הפרט (Rawls, 1973). היא מבוססת על ההנחה הקיימת בתיאוריית המוסר ה"דקה" של קנט בדבר המעמד השווה של בני־האדם כיצורים רציונליים המסוגלים לנהל את חייהם בהתאם לעקרונות תבוניים (Wallace, 1995). פוטנציאל הרציונליות האוניוורסלי של בני־האדם הוא זה שעומד בבסיס ההכרה בשוויון הזכויות. כתוצאה מכך, הגישה הליברלית אינה מקדמת טוב ציבורי משותף, אלא מסתפקת בהבטחת התנאים לצמיחתם של הפרטים השונים בחברה על־ידי שוויון הזכויות הנוהלי. טיילור טוען בהקשר זה כדלקמן:

> There is a form of the politics of equal respect, as enshrined in liberalism of rights that is inhospitable to difference, because (a) it insists on uniform application of the rules defining these rights, without exception, and (b) it is suspicious of collective goals (Taylor, 1994).

טיילור מצביע על מוגבלותה של תפיסה זו של ההכרה, ומנסה לבסס תפיסה עמוקה יותר המתיישבת לדעתו בצורה מוצלחת יותר עם שונות חברתית, לאומית ותרבותית. הוא עומד על מאבקים קולקטיביים של קבוצות שונות, בעיקר לאומים וקבוצות אתניות, למען הכרה בערכם ובמעמדם. בהקשר זה, סוגיית ההכרה נהפכת למסובכת יותר. קבוצות לאומיות ואתניות נאבקו שנים רבות נגד העליונות הטכנולוגית ובעיקר המוסרית שייחסו לעצמן החברות המערביות, ותבעו הכרה בערכן השווה ביחס לקבוצות הדומיננטיות. מורכבותה של ההכרה עולה ביתר שאת במאבקים של לאומים הרובצים תחת נטל קולוניאלי המתבטא בשליטה מנהלתית או תרבותית, או בשתיהן גם־יחד. לצורך מתן מענה למאבקי ההכרה של קבוצות תרבותיות ולאומיות, טיילור מעלה את *הנחת* שוויון הערך (equal worth) של קבוצות אלה. לדעתו, ההכרה בקבוצות תרבותיות ולאומיות שונות צריכה להיות מבוססת על *ההנחה* כי הן אינן נופלות בערכן מן הקבוצות הדומיננטיות. *הנחת* שוויון הערך פותחת, על־פי טיילור, אפשרות להכרה בזכויות קולקטיביות. אבל הכרה זו נשארת מותנית, כאשר האחריות להוכחת אמיתותה של *הנחת* שוויון הערך מוטלת על הצד הזוכה בהכרה, ולא על הצד המעניק אותה. בכך, טיילור מבקר תפיסות ליברליות המתעלמות מזכויות קולקטיביות, מצד אחד, ותפיסות פוסט־ניטשיאניות המתעלמות ממדרגים ערכיים ויוצרות שוויון ערכי ללא שום סולם מוסרי, מצד אחר. טיילור מבסס מחדש במסגרת דיונו את התפיסה האירוצנטרית הרואה את התרבות המערבית כעליונה, למרות נסיונותיו לפרוץ את גבולותיה.

לכן, למרות דיונו המעמיק, טיילור מתנה את סוגיית ההכרה *בהנחה הפוטנציאלית* לשוויון הערך של תרבויות. בכך הוא משמר את מה שפרנץ פנון הזהיר מפניו – ההכרה הפטרנליסטית החד־צדדית שבאה מתוך רחמנות או התייפייפות־נפש. טיילור אינו מצליח לעקוף את ההבחנה ההגליאנית בין הכרה כשלעצמה לבין הכרה למען עצמה. יתר על כן, טיילור אינו מתייחס לקשת הבעיות הקשורות למשמעויות של סוגיית ההכרה. הוא מסתפק

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בדיון בפוליטיקה של ההכרה ובמשמעויותיה בהקשרים מסוימים. נוסף על כך, טיילור מגביל את הדיון בהכרה למישורים התרבותיים, ואינו מתייחס כנדרש לתופעת הלאומיות כאל תופעה תרבותית בעלת השלכות פוליטיות מרחיקות־לכת. נקודת המוצא שלו היא החברות המערביות, במיוחד הצפון־אמריקאיות, שנתקלות בבעיות הולכות וגוברות של דרישות להכרה מצד קבוצות תרבותיות שונות. חשוב לציין כי אף־על־פי שקבוצות תרבותיות אלה מערערות במקרים מסוימים על היחידה המדינית המכילה אותן, כמו בקנדה, ברוב המקרים הן אינן מנהלות מאבק לאומי לעצמאות בתנאים קולוניאליים. הן גם אינן נאבקות על אותה כברת־ארץ ותובעות אותה לעצמן, דוגמת המקרים שאנו מכירים ביוגוסלביה־לשעבר, בסרי־לנקה או בישראל/פלסטין. יתר על כן, טיילור תוחם את ההכרה בערך השווה של קבוצות תרבותיות בהנחות מקדימות שמתנות את עצם השוויוניות בבחינה ערכית שעשויה במקרים רבים להביא לידי תגובות בלתי־צפויות בעתיד. הוא מעודד התייחסות שוויונית על־סמך הציפייה האופטימית שתרבויות שהצליחו לאגד סביבן קבוצות גדולות של אנשים למשך תקופות היסטוריות ארוכות, יש בהן ללא ספק ערך פנימי שיכול להיות רלוונטי לכלל החברה האנושית. דיון זה במשמעויות הפוליטיות של סוגיית ההכרה מוגבל ואינו מתייחס להיבטים השונים של התופעה. למרות דברים אלה, דיונו של טיילור מהווה עדיין בסיס שממנו ניתן לצאת לפיתוח המשמעויות הערכיות של ההכרה ההדדית כמרכיב מרכזי בתהליכי פיוס בין קבוצות הנמצאות בסכסוך.

הדיון להלן יתייחס להכרה ההדדית במשמעויותיה הרחבות ביותר, החוצות את גבולות המדינה הקונסטיטוציונית. נדון בהכרה בהקשר של תנועות לאומיות, שהינן ביטוי מובהק למאבקים למען הכרה בערך השווה שלהן ובייחודיותן התרבותית, שפירושה הזכות להגדרה עצמית במסגרת פוליטית נפרדת. מאבק כזה על הכרה אינו מתנהל על אופי המדינה, אלא על ההיפרדות ממנה ויצירת מסגרת מקבילה בעלת ערך שווה למדינה הדומיננטית. למאבק על הכרה מסוג זה יש השלכות לא רק על זהותו של הצד הנשלט, אלא גם על זהותה של הלאומיות השולטת.

חשוב לציין כבר בשלב זה כי בסכסוכים אתנו־לאומיים, במיוחד כאשר הם ארוכי־טווח, עולם הדימויים של הצדדים המעורבים תורם משמעותית לקידום או לעצירה של תהליכי הפיוס. עולם המשמעויות של הצדדים המעורבים משעתק את עצמו לרובדי החשיבה והעשייה השונים, ומקשה שינוי עמדות שהובנו במרוצת שנות הסכסוך. למרכזיותן של תפיסות אלה בהבניית מערכות יחסים בין אומות הופנתה תשומת־לב רבה כבר בשנות השישים (Jervis, 1970). גם סוגיית הדימוי העצמי ודימוי האחר עלתה כסוגיה מרכזית בהקשר זה (Boulding, 1961).

בהקשרים של סכסוך, הצדדים מפתחים דימויים הדדיים שליליים. דני בר־טל מדבר בהקשר זה על "האתוס הקונפליקטואלי" (Bar-Tal, 2000). אתוס זה מורכב, על־פי בר־טל, משמונה תחומים של אמונות חברתיות. אמונות אלה – בעיקר תחושת הצדק העצמי, העדר הלגיטימציה של האחר והדימוי העצמי החיובי – מקשות תהליכי פיוס. על־מנת להביא לידי התפייסות בין צדדים המצויים בסכסוך, יש צורך בטרנספורמציה של האתוס הקונפליקטואלי. תהליכים אלה מורכבים במיוחד כאשר מדובר בסכסוכים חברתיים־זהותיים המתנהלים בטריטוריה משותפת או במסגרת מדינה אחת. הקרבה הפיסית מהווה מרכיב חשוב בתחושות האיום ההדדיות. במסגרת יחסים מוכלים, שבהם

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הצדדים המעורבים בסכסוך חיים במעורב ובטריטוריות מצטלבות וחייבים לקיים זיקות הדדיות, האינטנסיביות של המגעים היומיומיים עלולה לחזק את האתוס הקונפליקטואלי, ולא להיפך (פורטוגלי, 1996). תהליכי פיוס חייבים לפיכך לכלול דקונסטרוקציה של הדימויים השליליים מהעבר ופירוק של האתוס הקונפליקטואלי. המאבק להכרה הינו הדדי, ואינו מסתיים בהכרה פורמלית בעצמאות, אלא גם בהשתחררות מהדימויים השליליים ובנורמליזציה של החיים ההדדיים ברמות השונות. משום כך, תהליך פיוס אינו מעשה חד־פעמי, אלא תהליך ממושך שסוגיית ההכרה ההדדית ממלאת בו תפקיד מרכזי.

יתר על כן, תחושת הקורבן מהווה מרכיב חשוב בדינמיקות של סכסוך. ניל קפלן (Caplan, 1999) דיבר על חשיבותו של מרכיב זה בהבניית היחסים בין הישראלים לפלסטינים. תחושת הקורבן מקשה על הצדדים המעורבים בסכסוך לפתח אמון בצד שכנגד ומודעות לחשיבותה של התקשורת השוויונית עימו. בהקשר כזה סוגיית האמון בין הצדדים מקבלת משנה תוקף. במערכת יחסים בין אומות המצויות בסכסוך, משברי אמון מהווים מכשול ממשי לשלום. ההבניה של מערכת אמון אינה יכולה להתפתח אם אין הכרה של כל צד בצד שכנגד. אי־קבלה וחוסר הבנה הדדית הינם מתכון בטוח להמשך שפיכות־דמים. התכחשות לעצם הלגיטימיות של הצד האחר הינה מאפיין בולט במערכות יחסים של לאומים המצויים בסכסוך. הדוגמה הטובה ביותר להשלכותיה הרות־האסון של ההתכחשות ההדדית היא השתלשלות היחסים בין הישראלים לפלסטינים במשך מאה שנות מאבק. ברור שאי־אפשר לקיים מערכת חיים נורמלית במצב שבו הצדדים המעורבים בסכסוך מתכחשים ללגיטימיות של הצד שכנגד.

הדיאלקטיקה של ההכרה ההדדית

חשוב לציין שבעברית, כמו בגרמנית ובצרפתית, המלה הכרה טומנת בחובה את הידיעה, הלמידה וההפנמה כמרכיבים מרכזיים. מובנים אלה מתייחסים להיבטים תפיסתיים הכוללים את האני התופס שכלית והמפנים הכרתית, ואת האחר הנתפס והמופנם. אבל להכרה יש ממדים נוספים שראוי להפנות אליהם תשומת־לב. הם כוללים את ההתוודעות אל האחר ואת הבנתו במכלול החושים. הכרה, כפי שטענו קודם, טומנת בחובה הבחנה, ידיעה, הודאה במעמד, אישור, התוודעות וקבלה. היא חייבת להיות הדדית. ההדדיות של ההכרה נובעת מעצם המשמעות שלה. על־מנת לתפוס את עצמנו כאוטונומיים, אנחנו נזקקים לפרספקטיבה החיצונית לנו כדי לאשר את האוטונומיה הזו. אישור האוטונומיה יכול לבוא אך ורק ממישהו חיצוני לנו. אבל על־מנת שהאישור לאוטונומיה של האני יהיה רלוונטי, האחר חייב בעצמו להיות אוטונומי, כי אם הוא אינו אוטונומי אזי הוא אינו חיצוני לאני ולפיכך אינו יכול לספק את האישור לאוטונומיה של האני. האוטונומיה של האחר הינה תנאי הכרחי להכרה של האני באוטונומיה של עצמו. לכן הכרה חייבת לבוא ממישהו או מקבוצה שדעותיה נתפסות כחשובות לעצם עניין ההכרה. הכרה מאנשים או מקבוצות שדעתן אינה נחשבת הינה חסרת ערך (Anderson, 1995, xviii).

ההכרה באחר הינה חלק בלתי־נפרד מהחירות העצמית. רק תפיסת הפרט את עצמו ואת האחר כאוטונומיים מאפשרת את חירותו. לכן הדדיות ההכרה הינה מרכיב אינהרנטי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לעצם התפיסה העצמית. אין שום אפשרות לבסס את חירות האני מבלי להניח את קיומו של אחר חיצוני שבאמצעותו האני מקבל את ההכרה העצמית כישות אוטונומית (Wallace, 1995). הכרה כזו באוטונומיה של האני אינה יכולה לבוא מהאני עצמו, כי יש בה הנחה מובלעת שהאני יכול לצפות בעצמו מבחוץ ולאשר את עצם חירותו שלו. אבל אז, עצם האישור מצריך אישור של ישות שלישית אוטונומית שתאשר את האישור על־מנת שיהיה רלוונטי לאוטונומיה של האני. תפיסה כזו מכניסה אותנו למעגל סגור שמראה באופן מפורש כי קיומו של האחר הכרחי לעצם התפיסה העצמית של האני. בהקשר זה טוען הגל:

> Self-consciousness exists in itself and for itself, in that and by the fact that it exists for another self-consciousness; that is to say, it is only by being acknowledged or recognized. (Hegel, 1979)

שאלה מרכזית שהקורא יכול להעלות בשלב זה היא מדוע דברים אלה רלוונטיים לדיון שלנו בהכרה ההדדית במסגרת תהליכי פיוס. אין ספק שזו שאלה חשובה המחייבת דיון לשם יצירת קשר בין רמת הפרט לרמה הקבוצתית, במיוחד לנוכח העמדה ההגליאנית שיצרה קשר בין חירות הפרט במסגרת המדינה לבין יחסה של קבוצת האזרחים של המדינה לקבוצות חיצוניות. על־פי התפיסה ההגליאנית, אזרחיה של המדינה מפתחים עמדה אנטגוניסטית כלפי קבוצות חיצוניות כערובה להבטחת חירותם בתוך המדינה. בניגוד לטיעון זה, ועל־סמך תיאוריות בתר־קולוניאליות, ברצוני להמחיש כי הטיעון ההגליאני יוצר אנטגוניזם בין מדינות וקבוצות לאומיות בשם החירות, דבר העומד בניגוד להיגיון של התפתחות זהויות קולקטיביות. במילים אחרות, ברצוני לטעון שכפי שהדדיות ההכרה הינה חלק בלתי־נפרד מהתפתחות הזהות האינדיווידואלית, כך היא גם חלק בלתי־נפרד מהתפתחות הזהות הקולקטיבית של קבוצות חברתיות שונות, ואי־ההכרה בזהויות אלה גורם לאנטגוניזם ואף לסכסוכים שעלולים לסכן את עצם הקיום. הכרה הדדית בין אומות, עמים וקבוצות אנושיות אחרות מהווה בסיס חשוב לצמיחת תודעה קולקטיבית שאינה בנויה על שנאה ומאבק. תיאוריות חדשות של צרכים בסיסיים מציגות את הצורך בהשתייכות קבוצתית ובזהות קולקטיבית כצורך מרכזי בהוויה האנושית. הן ערובה לא רק לנורמליות של הקבוצה, אלא גם למערכת היחסים שלה עם קבוצות אחרות (Burton, 1990).

תפיסות קולוניאליות של הוגי־דעות בתר־קולוניאליים שונים הינן ההמחשה הטובה ביותר לטיעון המרכזי שהעדר הכרה משמעו סכסוך ומאבק, ושכל טרנספורמציה של סכסוכים וכל פיוס מחייבים הכרה הדדית בינקבוצתית. פרנץ פנון היה בין הראשונים שהעלו את חשיבות אי־ההכרה של תרבות קולוניאלית הגמונית בלאומיות של עמים נשלטים, ואת האופן שבו אי־ההכרה גורמת לצמיחת מאבקים לאומיים אלימים. במלותיו של פנון:

> The colonial world is a Manichaean world. It is not enough for the settler to delimit physically, that is to say with the help of the army and the police force, the place of the native. As if to show the totalitarian character of the colonial exploitation the settler paints the native as a sort of quintessence of evil. Native society is not simply described as a society lacking in values. It is not

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> enough for the colonist to affirm that those values have disappe values, and in this sense he is the absolute evil. (Fanon, 1963, 41)

דבריו אלה של פנון ממחישים את העדר ההכרה במסגרת מערכת היחסים הקולוניאלית, שהינה בעיניו המקרה הקיצוני ביותר של מערכת יחסים קונפליקטואלית. יחסים כאלה הינם אלימים במהותם. ההתכחשות ללגיטימיות של תביעותיו של האחר מהווה חלק בלתי־נפרד ממנגנוני השליטה בהקשרים קולוניאליים. אי־ההכרה הינה אותו סוג של אלימות הנתפס כלא־אלים אך גורר שימוש באלימות. ההתכחשות לאחר בהקשרים של סכסוך מחייבת פיתוח מנגנוני שליטה אלימים, כפי שהמחיש זאת פנון בדבריו. שינוי הסטטוס־קוו מוליך ברוב המקרים לשימוש מסוים באלימות.

צ'רלס טיילור טען שאי־ההכרה מצביעה על אי־מתן כבוד, דבר שמעורר שנאה עצמית. שנאה כזו יכולה להיות מופנית כלפי חוץ, דבר שגורר בדרך־כלל מעגלי אלימות עקובים מדם. למרות הטיעון הזהיר שלו בכל הנוגע להכרה, טיילור ממחיש מפורשות שלהעדר ההכרה יש השלכות פסיכולוגיות ופוליטיות לא־מבוטלות. ההשלכות אינן נוגעות רק באישיותו או בתפיסתו העצמית של הצד שאין מכירים בו. העדר הכרה הינו סוג של אלימות שצדדים חזקים יכולים להשתמש בו ככלי לפגיעה בכבודם של אחרים החלשים מהם. צריך לציין כאן שהעדר הכרה אין משמעו רק התכחשות לאחר. הוא יכול לבוא לידי ביטוי בעיוות דימויו של האחר או בהטיה ערכית שלו. על סוג כזה של אי־הכרה דיבר אדוארד סעיד בספרו אוריינטליזם (סעיד, 2000). חשיבות ספרו של סעיד נובעת מכך שהוא מצליח להמחיש את מרכזיותה של הדיאלקטיקה הדיסקורסיבית הבינתרבותית ואת הדפוסים שדרכם מתפתחות תפיסות־עולם המעוותות את דימוי האחר. סעיד הצליח להצביע על דפוסי תקשורת בינתרבותיים המתאפיינים ביחסי שליטה באמצעות שיח, ואשר מוליכים למתן לגיטימציה לשימוש באלימות.

כדי להתמודד עם תופעות כאלה וכדי ליצור מערכת יחסים קונסטרוקטיבית יש צורך לא רק בהודאה בקיומו של האחר, אלא גם בהתוודעות אליו, בהודאה במעמדו השווה ובקבלה של ערכו השווה. האפשרות היחידה לצאת ממעגל־הקסמים של האלימות הנובעת מאי־הכרה ומשליטה היא להשיב לאחר – באמצעות תיווך, הכרה ופיוס – את דמותו האנושית, ששונה מדמותו הטבעית (Fanon, 1967, 217). האחר חייב לעשות אותה פעולה, כי מעשה כזה מצד אחד בלבד אינו יכול להביא לידי דינמיקה של פיוס.

ההבחנה שפנון עושה בין דמות טבעית לדמות אנושית משמעה שיש להבחין בין הכרה בעצם הקיום, שהינה הכרה תיאורית־קיומית, לבין הכרה בתפיסת־עולמו של האחר כסובייקט, שהינה הכרה מהותית. ההכרה אינה רק הודאה בעצם קיומו הפיסי של האחר. הכרה כזאת הינה חלקית בלבד ואין בה כדי לחולל תפנית במערכת היחסים בין שני צדדים הנמצאים בסכסוך. בכל מערכת יחסים קונפליקטואלית קיימת הכרה תיאורית־קיומית. הכרה כזאת קיימת מעצם קיומו של הסכסוך – המאבק ההדדי בין הצדדים משמעו הודאה בעצם הקיום. לכן טרנספורמציה של סכסוך מחייבת מעבר מהמישור הראשון, התיאורי־הקיומי, אל המישור השני, המהותי. הכרה כזאת הינה תובענית יותר ומחייבת את קבלת האחר כפי שהוא תופס את עצמו. הכרה כזו אין משמעה הסכמה עם כל מה שהאחר מייצג, אך יש בה ביטוי של הבנה והפנמה של משמעויות קיומו של האחר ושל הזיקה ההדדית הקיימת איתו. הדבר נכון בכל מצב חברתי, אך הוא משמעותי יותר

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

במצבים של סכסוך, כאשר הודאה בקיומו המהותי של האחר נקשרת באופן מיידי למהות האני. כתוצאה משינוי זה עולות שאלות רבות לגבי יחסי־הגומלין עם האחר במישורים שונים, כמו גם לגבי גבולות האני ועצם זהותו. ברור שאחד הקשיים העיקריים בסכסוכים מורכבים הוא להבין את הצדדים הניצים, להכיר הכרה מהותית באחר ולקבל זאת כחלק בלתי־נפרד מעצם הקיום.

כאשר מדובר בעמים בעלי מאוויים לאומיים, ובמיוחד כאשר מאוויים אלה נקשרים למשאבים חומריים כגון טריטוריה או מקורות מים או נפט, ההכרה המהותית באחר נתפסת כמאיימת על עצם הקיום. הקשר של עמים מסוימים לטריטוריה, והיות הטריטוריה ביטוי של הזהות העצמית, מביאים לידי כך שבכל הכרה באחר ברמה המהותית יש תחושה של ערעור יסודות בסיסיים של עצם הקיום הרוחני והפיסי.

דוגמה מובהקת לקושי בהכרה מהותית היא שוב המקרה הישראלי–הפלסטיני. הקשר שיש לפלסטינים עם פלסטין, שהם רואים בה את מולדתם, כמו גם הקשר שיש ליהודים עם ארץ־ישראל, שהינה אותה כברת־ארץ, ממחישים את הקושי הקיים בהכרה מהותית הדדית. יעקב בר־סימן־טוב הצליח להצביע על הקושי של ישראלים לשנות את עמדתם כלפי הפלסטינים בעקבות תהליך אוסלו (בר־סימן־טוב, 1996). הקושי העיקרי שעליו הצביע בר־סימן־טוב הוא הצורך שיש לבני־אדם בעקביות קוגניטיבית. אנשים השרויים בסכסוך מורכב נוטים לשמר תפיסות ואמונות שהתפתחו אצלם במשך השנים. העדר אמון וחוסר ודאות מקשים את המעבר ממערך ערכי אחד לאחר. לאור זאת, המחיש אמל ג׳מאל את אופייה המותנה של ההכרה הישראלית בפלסטינים לאחר הסכם אוסלו (Jamal, 2000). השינויים בעמדה המסורתית של ישראל כלפי הפלסטינים לא חדרו אל התודעה הקולקטיבית הישראלית. באותו אופן, המתקפה נגד הסכם אוסלו בקרב אינטלקטואלים פלסטיניים רבים משקפת את הקושי שלהם להכיר בישראל. מיכאל המפרי הצביע על הקשיים בעמדה הפלסטינית בכל הנוגע לקבלה של ישראל, על כל מה שהיא מסמלת בשבילם (Humphrey, 2000). ההכרה של הפלסטינים בישראל הוגבלה לזכותה של המדינה להתקיים בשלום, ולא התייחסה לזכותם של היהודים לחוש זיקה היסטורית לאדמת מולדתם. מנגד, פלסטינים רבים הפנו את תשומת־הלב לפערים הקיימים בין משמעויות ההכרה הישראלית באש״ף לבין משמעויות ההכרה הפלסטינית בישראל (Said, 1996). בעוד שישראל הינה מדינה קיימת, ולפיכך הכרה בה ובזכותה להתקיים בשלום מהווה לגיטימציה עקיפה לתביעה הציונית על חלקים מהאדמה שהפלסטינים רואים בה כשייכת להם, ההכרה הישראלית בזכותו של העם הפלסטיני להגדרה עצמית אין בה משום הכרה בזיקתו אל הארץ.

דוגמה זו ממחישה היטב שהכרה מהותית בצד שכנגד לאחר שנים רבות של סכסוך ממושך ועקוב מדם היא מעשה לא־פשוט. טרנספורמציה הכרתית כזאת דורשת אומץ־לב רב הן מצד המנהיגים והן מצד המונהגים. תמורה כזו בהכרה אינה נוגעת רק בקיום הפיסי של הצדדים המעורבים; היא נוגעת בעולם הדימויים והפנטזיות שמתוכו נעשית קריאת המציאות והבנת המיקום שלהם במרחב ובזמן. זהו שינוי קוסמי מנקודת־מבטו של האדם הפרטי. כל תמונת־עולמו משתנה לא רק ביחס למציאות הסובבת אותו, אלא גם ביחס למיקומו בה. זהו גם שינוי בתפיסתו ההיסטורית, הערכית והמוסרית. כל ההצדקות שנתנו גושפנקה למעשי העבר מקבלות תפנית יסודית המצריכה ארגון מחדש. זוהי קריסה של מבני חשיבה שהובנו לאורך שנים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מוכלות ההכרה, יחסי כוח ומבוך ההפרדה

הכרה הדדית אינה אירוע חד־פעמי, אלא תהליך ממושך ויומיומי של ארגון מחדש של האני ושל מערכת ההתנהגויות והמעשים כלפי האחר. זהו תהליך למידה והפנמה של משמעויות קיומו של האחר ושל ההשלכות שיש לכך על הזהות העצמית. אי־לכך, הכרה הדדית אין משמעה ניתוק או הפרדה מהאחר. אף־על־פי שההשלכות הפוליטיות והמדיניות של ההכרה ההדדית עשויות להיות הפרדה פיסית במסגרת שתי מדינות לשני עמים בהקשרים שונים, הפרדה זו לעולם אינה יכולה להיות מלאה. שנות השליטה והמאבק נגדה מולידים זיקה הדדית שאינה ניתנת לניתוק על־ידי הפרדה פיסית פשוטה. יתר על כן, ההיפרדות לבטח אינה אפשרית כאשר ההפרדה בין הצדדים בסכסוך אינה יכולה לבוא לידי ביטוי בהיפרדות פיסית מלאה. המציאות הצפון־אירלנדית, הסרי־לנקית, הבוסנית והישראלית־הפלסטינית ממחישה שגם פתרונות במסגרת מדינות נפרדות אינם יכולים לפתור תמיד מורכבויות דמוגרפיות. הניסיון ההודי־הפקיסטני והניסיון האוסטרו־הונגרי ממחישים היטב שהיפרדות פיסית אין משמעה סוף הסכסוך. קיומם של מיעוטים לאומיים במדינות הרואות את עצמן כמדינות של לאום אחר הופך את ההיפרדות הפיסית לפתרון שאינו מצליח תמיד. לכן פתרונות קונפדרטיביים עשויים להיות מעשיים יותר בהקשרים דמוגרפיים מורכבים. שימור של יחידות לאומיות תוך כדי יצירת זיקות קונפדרליות מהווים דרך מוצא יעילה ואפשרית בהקשרים רבים.

אבל לסוגיית ההיפרדות יש גם ממדים לא־פיסיים שמן הראוי להתייחס אליהם. הומי באבא הצביע על מצב־הביניים ההכרתי שנוצר לאחר שנים רבות של חיכוך בין אומות שונות במסגרות קולוניאליות (באבא, 1994). למרות מהותו האלימה של הקולוניאליזם, באבא מצליח להמחיש את העדר אפשרות ההתנתקות לאחר הטרנספורמציה של מערכת היחסים בין השולט לנשלט. למרות ביטוין הפיסי של הנסיגה הצרפתית מאלג׳יריה ושל הנסיגה הבריטית מהודו, היחסים הקולוניאליים משפיעים עדיין על תודעת שני הצדדים. לילה גנדי מדברת בהקשר זה על המפגש הקולוניאלי ומפגעיו, שנשארים תקופה ממושכת בתודעתם של הצדדים המעורבים (Ghandi, 1998). גם אלברט מֶמי מדבר על האחיזה העיקשת של הזיכרון הקולוניאלי המכאיב, המחיה מדי יום ביומו את כאב הניסיון הקולוניאלי (Memmi, 1968). מצב תודעתי זה מחייב התמודדות לאורך שנים, במיוחד כאשר קיים רצון להביא לידי התפייסות בין הצדדים הניצים. במילים אחרות, היפרדות אינה יכולה להיות תוצר של החלטה הנובעת מרצון בלבד, לבטח לא באופן חד־צדדי. כל תהליך פיוס מחייב התמודדות מעמיקה ומתמדת עם משמעויותיה והשלכותיה של ההכרה ההדדית. הנסיונות של הסרבים בבוסניה, כמו גם המקרה הצפון־אירלנדי, הינם דוגמות טובות בהקשר זה.

דוד הארבי מזהיר בהקשר זה מפני הנחות־היסוד המובלעות בתפיסות מסוימות של הכרה. הנחה בסיסית שחוזרת על עצמה בדיונים בינתרבותיים או בינלאומיים היא שישויות לאומיות או תרבותיות הינן עקיבות ובעלות גבולות ברורים המבחינים בינן לבין לאומים ותרבויות אחרים. הארבי טוען בהקשר זה כי הכרה בשוויון הערך של תרבויות מניחה ש־

> there are valid entities called "cultures" in places that have distinctive "achievements" to be evaluated. This flies in the face of

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> historico-geographical processes of place and community construction and ignores the fact that cultures are just as relationally (and "dialogically") constructed as individuals and a good deal more porous. Not to acknowledge these processes of cultural construction/dissolution and to build a "particularist theory of justice" with respect to cultures as embodied *things* is to advocate a politics that would effectively freeze geographical structures of place for evermore. (Harvey, 1996)

הערה זו ממחישה היטב שלאומים ואומות שזורים זה בזה ללא מוצא. הצגת הדברים כאילו קיימים או יכולים להתקיים גבולות ברורים בין תרבויות או לאומים הינה היגיון מודרני שגבה מחיר רב מקבוצות אנושיות שונות. גם הגבולות הפיסיים ביותר לא מנעו חדירות והשפעות הדדיות בין תרבויות ובין לאומים. דברים אלה תקפים במיוחד בהקשרים חברתיים ולאומיים מורכבים המכילים מיסודם מבנים חברתיים מעורבים. המציאות הקשמירית, הצפון־אירלנדית והישראלית־הפלסטינית ממחישה מורכבות זו. במצבים אלה המבנה הדמוגרפי של האוכלוסיות השונות – ההודית והמוסלמית, הקתולית והפרוטסטנטית, היהודית והפלסטינית – שזור זה בזה, והגבולות הגיאו־היסטוריים של שני הלאומים המסוכסכים אינם ברורים. מורכבות זו מעלה במיוחד את סוגיית גבולות הזהות בין השולט לנשלט. השאלה היכן עובר הגבול הזהותי־התרבותי בין שולט לנשלט לאחר תקופה ממושכת של התייחסות־גומלין בכל המישורים נהפכת לשאלה מרכזית. היות שהזהות הלאומית של הצדדים המסוכסכים ניזונה מהסכסוך בדיוק כמו מהקשר עם האדמה ומהיחס הרגשני אל המרחב, לסוגיית ההכרה יש השלכות על גבולות האני לא פחות מאשר על קביעת אופיו של האחר. מצב־הביניים שנוצר כתוצאה מסכסוך ממושך, במיוחד בהקשר קולוניאלי שבמסגרתו מתרחשים מעברים בינתרבותיים המשפיעים על זהותם של שני הצדדים, מקשה יצירת הפרדה על־סמך אמות־מידה שרירותיות. מצב־ביניים בין שתי תרבויות נוצר על־אף יחסי הכוח הלא־שוויוניים ביניהן. הומי באבא מיטיב לתאר מצב זה כ־

> the moment of culture caught in an aporetic, contingent position, in-between a plurality of practices that are different and yet must occupy the same space of adjudication and articulation. (Bhabha, 1992)

מצבי־ביניים אלה מצביעים על הרבדים השונים של ההכרה ועל השלכותיה במציאות הקולוניאלית. חשוב להתייחס להכרה לא רק מההיבט הפיסי שלה. אף־על־פי שהכרה באחר בהקשר קולוניאלי משמעותה הפרדה ועצמאות, אין משמעות הדבר ניתוק מוחלט בין השליט לנשלט, משום שניתוק כזה אינו אפשרי בגלל מצב־הביניים התודעתי שנוצר כתוצאה מהקשר הממושך בין שני הצדדים. לכן ההשלכות המעשיות של ההכרה ההדדית חייבות לחצות את גבולות הממדים הפיסיים של קיום שני הצדדים המעורבים, ולהתייחס לממדים זהותיים, סמליים ותרבותיים.

ההדדיות הינה מרכיב חשוב בכל תהליך פיוס. ההכרה, כפי שהמחשתי קודם לכן,

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הינה מעצם מהותה הדדית. היא מבוססת על פעולות־גומלין קונסטרוקטיביות שמטרתן טרנספורמציה של מערכת היחסים. אך היות שיחסי הכוח בין צדדים המצויים בסכסוכים קולוניאליים או אתנו־לאומיים הינם בדרך־כלל לא־שווים, הכרה אין משמעה קבלה של מאזני הכוח הקיימים. ההכרה אמורה לספק ערובה הדדית ללגיטימיות של קיום האחר, ולא בהכרח לקבלה של תוצאות יחסי הכוח בין הצדדים המצויים בסכסוך. מצד אחר, היא גם אינה בהכרח מימוש התביעות ההדדיות של הצדדים. ההכרה אמורה להכשיר את הקרקע לשוויוניות מהותית בלגיטימיות של התביעות ההדדיות שסביבן יתנהל המשא־ומתן בין הצדדים המעורבים בסכסוך.

חשוב לציין שבהקשרים קולוניאליים יש השפעה מכרעת של הצד השולט על זהותו של הצד הנשלט. כאן באה לידי ביטוי הסוגיה של גרימת העלבון והפגיעה, שהינם תוצר של העדר הכרה על־פי טיילור. מערכות יחסים קונפליקטואליות, במיוחד קולוניאליות, בנויות על העדר ההכרה בשוויון של הצדדים. העדר הכרה זה בא לידי ביטוי בעיקר במישור המוסרי. עמים שנשלטו על־ידי שלטון קולוניאלי במשך שנים היו ללעג בפיהם של עמים שולטים. מבנים דיסקורסיביים שלמים פותחו על־ידי השולטים כדי להצדיק את המשך שליטתם. מערכות שליטה קולוניאלית כללו לא רק מבנים מנהלתיים וכוחות צבא. מימד חשוב של היחסים הקולוניאליים הוא, בשפתו של באבא, "השיח הקולוניאלי". על־פי באבא:

> מטרת השיח הקולוניאלי היא להבנות את הנתינים כאוכלוסיה מטיפוס נחות, על בסיס מוצא גזעי, כדי להצדיק את הכיבוש ולבסס מערכות של מינהל והוראה. למרות משחק הכוח בתוך השיח הקולוניאלי והאופנים השונים שבהם הוא מציב את האובייקטים שלו (למשל, השפעות של מעמד, ג'נדר, אידיאולוגיה, תצורות חברתיות שונות, מערכות קולוניזציה שונות וכו'), אני מתכוון לצורת ניהול־שליטה, שכאשר היא מסמנת חברה כ"אומות נתינים", היא מנכסת לעצמה את ספֵירות הפעולה השונות שלה, מכוונת אותן ושולטת בהן. (באבא, 1994, 148)

בהקשר זה, גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק מתייחסת ל"אלימות ההכרתית" הטבועה במערכות הקודיפיקציה שהשיח הקולוניאלי מפעיל כלפי האחר הנחות (ספיבק, 1995, 41). אבל באבא מצביע על הסגנון החקייני (mimicry) של השיח הקולוניאלי. על־פי פרשנותם של חבר ואופיר:

> האחר־הנשלט מופיע כאן כדומה אבל שונה, ובדיוק משום כך הוא מאיים: השליט אינו יכול לבטל את המרחק בין החיקוי למקור, להפוך את האחר ל"אחד משלנו", לשלוט בוורִיאציות שיציע הנשלט ל"מקור", שלשליט יש עליו תביעת בעלות. מנקודת־מבטו של הנשלט, החיקוי הוא, כמובן התבטלות בפני מושא החיקוי – אבל לא התבטלות גמורה; מנקודת־מבטו של השולט, החיקוי תמיד מעיד על כושר ההטמעה של התרבות השולטת – אבל לא הטמעה גמורה. (חבר ואופיר, 1994, 143)

הכוונה היא לכך שבמערכות יחסים של שליטה קולוניאלית קיים מימד של תשוקה – שליט ונשלט נכנסים למערבולת של יחסים מורכבים שיש בהם שליטה והתנגדות,

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התנגדות ושיתוף־פעולה. אפשרויות אלה, אף־על־פי שהן נתפסות לכאורה כמנוגדות, אינן מוציאות זו את זו. הבעייתיות במערכות יחסים כאלה היא שמושקעת בהן אנרגיה הרסנית רבה. ככל שנצליח לנתב את האנרגיות המוכלות האלה לפסים חיוביים, יהיה אפשר להביא לידי כך שהיחסים שליט–נשלט ייהפכו לשיתוף־פעולה קונסטרוקטיבי. הכרה הדדית בהקשר זה היא המאמץ לכיוון טרנספורמציה של ההתכחשות תוך חשיפת עלויותיה לכל הצדדים המעורבים. אף־על־פי שלא כל סכסוך הינו קולוניאלי, בכל סכסוך יש מרכיבים של הסגנון החקייני שעליו הצביע באבא. לאור דברים אלה, תהליכי פיוס חייבים לכלול התייחסות למישורים פסיכופוליטיים המאפשרים את חשיפת המנגנונים הנסתרים ביותר של הביטול ההדדי וההשפלה ההדדית הקיימת בשיח הקונפליקטואלי.

הבחנה נוספת שיש מקום להתייחס אליה בדיון בסוגיית ההכרה במסגרת טרנספורמציה של סכסוכים היא בין המישור הדיסקורסיבי לבין המימד המעשי של ההכרה. הבחנה זו חשובה בגלל ההשפעה שיש להכרה על זהויותיהם של הצדדים המעורבים בסכסוך מורכב. הכרה הדדית משמעה, בין היתר, טרנספורמציה זהותית של הצדדים המעורבים בסכסוך. אם אנחנו מקבלים את ההנחה הדיאלוגית של התפתחות הזהות הקולקטיבית, אזי שינוי סגנונו וצורתו של הדו־שיח בין הצדדים המעורבים בסכסוך מתקשורת אלימה לתקשורת חיובית יכול להביא לידי שינוי זהותם העצמית. בדבריו על "הפוליטיקה של ההכרה", אמר טיילור את הדברים הבאים:

> [I]n the nature of the case, there is no such thing as [an] inward generation [of identity], monologically understood. In order to understand the close connection between identity and recognition, we have to take into account a crucial feature of the human condition... This feature of human life is its fundamentally dialogical character... We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us... [T]he making and sustaining of our identity... remains dialogical throughout our lives. Thus my discovering my own identity doesn't mean that I work it out in isolation, but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internal, with others. (Taylor, 1994, 32–34)

הבנה כזו של הזהות טומנת בחובה שינוי של תפיסת האני ברגע שמערכת היחסים עם האחר משתנה. מובן שאין מדובר בשינוי חד ופתאומי. שינוי זה הכרחי מעצם תפיסת הזהות הלאומית כ"קהילה מדומיינת" הנוצרת בדרך של דו־שיח – פנימי וחיצוני כאחד (אנדרסון, 1999). חשוב להפנות תשומת־לב לחשיבות יחסי הכוח במערכות יחסים דיאלוגיות. אומות או תרבויות דומיננטיות נוטות לכפות את דימוין העצמי על עמים אחרים (Wolf, 1994). כל הכרה שאין בה שינוי של מערך יחסים זה אינה אמיתית וכנה, ולכן משמעה המשכת הסכסוך בכלים חדשים. אם כן, היות שבסכסוכים אתנו־לאומיים יש בדרך־כלל יחסי כוח לא־שוויוניים, תהליך ההכרה חייב להשתקף בטרנספורמציה של הסיפֵּר (narrative) ההיסטורי ושל התפיסה העצמית של הצד השולט. חובה זו נובעת מכך שביחסים קונפליקטואליים יש הגמוניה סיפֵּרית של הצד הדומיננטי המצדיקה בדרך־כלל

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

את יחסי השליטה הקיימים ומשתיקה את הנשלט. לדבריה של סוזן ולף, הכרה של הצד השולט בצד הנשלט נוסח טיילור, המבסס את הנחת שוויון הערך, יכולה לשחרר את הצד הדומיננטי מן ההכרח לשנות את עצמו בעקבות ההכרה באחר. אליבא דוולף, משמעות ההכרה באחר כוללת בהכרח גם טרנספורמציה של האני . רק הכרה כזו חוצה את גבולות ההכרה התיאורית־הקיומית ונהפכת למהותית.

יתר על כן, היות שהכרה הדדית בנויה על התפיסה הדיאלוגית של החברה האנושית, ומכיוון שמדובר בתהליך פיוס, הדו־שיח בין הצדדים המעורבים אינו יכול להיות מושתת על אסימטרייה מהותית. כמו־כן, ההכרה הינה תהליך אינטראקטיבי מעצם מהותה, דבר המחייב טרנספורמציות הדדיות בעולם הדימויים המרכיב את האתוס הקונפליקטואלי. לאור דברים אלה, ייחוס יכולת ההכרה לאחר טומנת בחובה הכרה בו כנפרד וכבעל קיום כישות מוסרית לגיטימית. בהקשר זה, ההכרה ההדדית ההגליאנית, במשמעותה זו, תורמת לביסוסה של תפיסת הרציונליות של המוסריות כפי שהגה אותה קנט (Wallace, 1995). במילים אחרות, הדרישה הנפוצה של קבוצות לאומיות בהכרה מבוססת על ההכרה שלהן בקיומם של אחרים שיכולים להעניק את ההכרה. לוגיקה זו מבססת את הרציונליות של המוסריות מעבר לקיום אינטרס מובהק של הצד הדורש הכרה. השמטת היבט זה מן המשמעות הערכית של ההכרה ההדדית מבטלת נדבך חשוב ממשמעותה.

הכרה, עוול ומחילה

הכרה הדדית מהותית טומנת בחובה, אם כן, משמעויות שהינן מעבר להודאה בעצם קיומו של האחר. היבט חשוב נוסף של ההכרה המהותית, שמתקשר גם לטרנספורמציה העצמית, הוא הודאה הדדית בעוול שנעשה והבעת נכונות לתקן אותו או לפצות עליו. גם כאן עשויים להיות פערים בין הצדדים המעורבים בסכסוך. אין משמעות הדבר יצירת שוויוניות בין העוול שנעשה על־ידי הצדדים השונים. אין אפשרות ליצור משוואה בין עושה העוול לבין הקורבן. בהקשרים קולוניאליים ברור בדרך־כלל מיהו עושה העוול ומיהו הקורבן, אך לא בכל מצב ניתן להצביע באופן מפורש על חלקיה של משוואה זו. כדי להתמודד עם מצבים שבהם שני הצדדים רואים בעצמם קורבנות, דבר שיכול להיות נכון בסכסוכים רבים, חשוב לפנות לסיפֵּרים ההיסטוריים של הצדדים ולנסות להתמודד עם הגרסות השונות לגבי אירועי העבר. התמודדות עם סיפורי העבר הינה חלק בלתי־נפרד מתהליך הפיוס.

אף־על־פי שבמאבקים אתנו־לאומיים בהקשרים קולוניאליים או אחרים, מרבית תשומת־הלב מוקדשת למשאבים חומריים, כגון אדמה, מקורות מים, בארות נפט וכולי, הצדדים מציגים את עצמם ומסבירים את מניעיהם במסגרות סיפֵּריות המעצבות ומַבנות את הסכסוך. כפי שטען אדוארד סעיד:

> When it came to who owned the land, who had the right to settle and work on it, who kept it going, who won it back, and who now plans its future – these issues were reflected, contested, and even for a time decided in narrative. (Said, 1993)

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הסיפור ההיסטורי של האומה הוא זה שהופך אותה לישות עקיבה בעלת מאפיינים של סובייקט היסטורי. סיפור זה אינו עוסק רק בעברה של האומה, אלא גם מעצב את אופי הקשרים שלה עם סביבתה. עולמנו "בנוי על התהליך הסיפֻּרי שבאמצעותו אנחנו מתארים לעצמנו את העולם במושגים שלנו ולשביעות־רצוננו, דבר שמאפשר לנו לעשות מניפולציות על העולם ולנוע בתוכו" (Revill, 1993). הסיפֻּר הלאומי מהווה זירה שבה מתעצבת זהותם של המשתייכים לאומה ביחס לסביבה פיסית ואנושית. הסיפור ההיסטורי אינו מייצג מציאות היסטורית חיצונית, אלא מהווה בסיס אונטולוגי, שאין ממנו מנוס, לעצם התודעה הקיומית (Somers & Gibson, 1994). הידע שיש לנו על הסביבה שאנו חיים בה הינו ידע סובייקטיבי שבא לידי ביטוי בדימויים שיש לנו לגביה. הדימויים הינם מרחב התודעה שבו מתעצבת צורת התנהגות מסוימת מתוך שיקולים הבנויים על הדימוי עצמו (Finlay, Holsti & Fagen, 1967). במלותיו של בולדינג, "הדימוי הסמלי העצמי של אומה מסוימת מתובל ברעיונות של ביטחון או חוסר ביטחון התלויים בדימוי שיש לאומה זאת לגבי אומה אחרת" (Boulding, 1961). הסיפֻּר ההיסטורי המעצב את זהות האומה טומן בחובו דימויים לגבי אומות אחרות. בסיפור ההיסטורי טמונה מערכת יחסים של עוצמה וכוח. היכולת לספר יש בה כדי להגביל או להעצים אחרים, להחלישם או לחזקם, לגמדם או להצמיחם, לשחררם או לחוסמם.

לכן המישור הסיפֻּרי יכול להוות את המרחב שבו ניתן לבחון את סוגיית ההכרה. האופן שבו הצדדים בסכסוך – המַבנים את זהותם במסגרת סיפֻּרים היסטוריים שנותנים משמעות לעצם קיומם כקבוצה – מתייחסים אל הסיפֻּר של האחר יכול להעיד, ולו חלקית, על מידת ההכרה שהם מקנים לו. בסכסוכים לאומיים, הצדדים השונים נוטים לפתח דימויים הדדיים שעטופים בסיפֻּרים היסטוריים המצדיקים את עמדתם והתייחסותם כלפי הצד שכנגד. הזהות הלאומית מובנית באמצעות דימויים חיוביים מול זהות האויב המוצג בצורה שלילית. המדיניות של ייצוג האחר יוצרת משמעויות בעלות השלכות מעשיות. בהקשרים קולוניאליים, השליטים נוטלים על עצמם את התפקיד של ייצוג האחר הנשלט. הוא מוצג באמצעות הדימויים שיש לצד הדומיננטי לגביו. באמצעות דימויים אלה נוצרת מערכת יחסים של שולט ונשלט בעלת השלכות מעשיות. לכן יש להבין את יחסי העוצמה ביניהם לא רק באמצעות מערכת של ניצול כלכלי או של כפייה פיסית, אלא גם במושגים תרבותיים וסמליים הכוללים את היכולת לייצג מישהו בצורה מסוימת. משטר הייצוג כולל בתוכו סטריאוטיפים המייצגים יחסי אלימות סמליים (Hall, 1997). במרוצת הזמן נוצרת הגמוניה דיסקורסיבית של השולט, כאשר עולם הדימויים שלו משתיק את ההיסטוריה של הנשלט. ההיסטוריה הלאומית של הצד הדומיננטי נהפכת לטקסט ספרותי שקשה לחשוף בו את מערכת הכוח הבנויה עם הצד הנשלט (Bhabha, 1990).

לאור דברים אלה, אף־על־פי שמאזני הכוח בין הצדדים המעורבים בסכסוך אינם שוויוניים, בטרנספורמציה של סכסוך יש צורך להתייחס לא רק למשוואת יחסי הכוח, אלא גם למשוואה הסיפֻּרית. עיקר הקושי במעבר ממצב של מלחמה וסכסוך למצב של הידברות ופיוס הוא לשכנע את הצד החזק בעוול שמעשיו גורמים. למרות הלכידות הסיפֻּרית שהובנתה במרוצת השנים, ואשר משרה עליו נינוחות מוסרית ביחס להתנהגותו, השימוש בכוח מצידו של החזק במצב של סכסוך מצביע על חולשתו דווקא. הודאה בעשיית עוול מחייבת אומץ־לב ונכונות ליטול סיכונים במצבי אי־ודאות. סיפֻּרים היסטוריים מהווים את מקור הלגיטימציה של ההתנהגות הקולקטיבית במצבי סכסוך. לכן שינוי ותיקון של

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סיפֵּרים היסטוריים מערער את לכידותם שנוצרה במשך השנים. אבל תהליכי פיוס מחייבים שינוי ותיקון של סיפֵּרים, כמו גם פיתוח מנגנונים משותפים לצדדים המסוכסכים לשם בירור האמת ומציאת מכנה משותף להבנת העבר.

בהקשר זה, המאבק למען הכרה אינו מסתיים בקבלת עצמאות פורמלית ויצירת סדר כלכלי חדש, אלא כולל פירוק של מערכת היחסים הסמלית שנוצרה במרוצת השנים בין השולט לנשלט. אין פירוש הדבר חזרה אל העבר הטרום־קולוניאלי, אך גם לא שימור הסיפֵּר ההיסטורי הדומיננטי. הכרה בערך השווה של האחר טומנת בחובה, אם כן, לא רק קבלה מסוימת של הסיפֵּר של האחר כלגיטימי והתייחסות אליו במידת הכבוד הראויה, אלא גם טרנספורמציה של הסיפֵּר העצמי של הצד הדומיננטי. הפרדה עשויה לקבל משמעות של בריחה מקבלת אחריות לעבר.

הכרה, אחריות וסליחה

בדיונים רבים בסוגיית הפיוס דובֵּר על המחילה כמרכיב חשוב של תהליך ההתפייסות. משמעויות־הלוואי התיאולוגיות הנוצריות של המושג "מחילה", המעמיסות משמעויות כבדות על תהליך הפיוס, די בהן להצביע על הבעייתיות הטמונה במושג זה (רוחאנא, 2001). יש להבחין בהקשר זה בין שני מושגים מרכזיים ומנוגדים זה לזה הקשורים לתהליכי פיוס בכלל ולהכרה הדדית בפרט. יש להבחין בין קבלת אחריות לעוולות העבר לבין מחילה. בעוד שהמחילה צריכה לבוא מהצד הנפגע, קבלת האחריות באה מצידו של הצד הפוגע. שני מעשים אלה אינם חייבים להיות קשורים זה לזה. אחריותו של הפוגע אינה קשורה באופן מהותי למחילתו של הצד הנפגע. הודאה באחריות למעשי עוול הינה תנאי בסיסי לתחילתו של תהליך פיוס בין עמים המצויים בסכסוך. חשוב לציין שבמצבי סכסוך, יחסי העוצמה מכתיבים במקרים רבים את מידת האחריות שהצדדים המעורבים בסכסוך מוכנים לקבל על עצמם. במקרים רבים אומות יוצרות התניה בין אחריות למחילה – הן מתנות הודאה באחריות לעוולות העבר במחילה של הצד הנפגע.

למרות העדר ההתניה המהותית בין שני תהליכים אלה, עלינו להיות עֵרים לקשר זה כאשר מדובר בתהליכי פיוס לאחר תקופה ממושכת של סכסוך עקוב מדם. השלטון הלבן באוסטרליה ובארצות־הברית כפה במשך תקופה ארוכה מאוד את רצונו ואת סיפורו ההיסטורי על התושבים המקומיים, והשתיק את סיפורם. בשנים האחרונות אנו עדים לנסיונות של אומות ומוסדות שגרמו עוול היסטורי לאומות אחרות לקבל על עצמן אחריות ולבקש סליחה כחלק מתהליך ההתפייסות. בקשת הסליחה של האפיפיור מהעם היהודי, בקשת הסליחה של הנשיא האמריקאי לשעבר קרטר מתושבי האי הוואי, ובקשת הסליחה של ראש ממשלת ישראל לשעבר מבני עדות המזרח – כל אלה הינן דוגמות שונות לתהליך זה. אבל בשלושת המקרים, מידת חשדנותו של הצד הנפגע, כמו גם העובדה שבקשת הסליחה לא לוותה בצעדים משמעותיים כלפי הצד הנפגע, לא יצרו דינמיקה שהצליחה לחולל תפנית ביחסי הצדדים המעורבים.

מורכבותו של מימד האחריות נובעת מעצם תפיסת הצדק העצמי. אלה שחשים בצדקתם אינם יכולים לקבל על עצמם אחריות לעוולות שגרמו, כי קבלת האחריות מקעקעת את תחושת הצדק הפנימית שלהם וגורמת לפירוק המוצקות המוסרית שאומות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המנהלות מאבקים עם אומות אחרות שוקדות זמן רב על בנייתה. ברור שאחד ממוקדי העוצמה של תפיסת האומה והלאומיות היא תחושת הצדק ההיסטורי והמוסרי של אומות. אף־על־פי שתחושות אלה מתבססות על דמיון משותף יותר מאשר על נתונים עובדתיים כלשהם, הן ממלאות תפקיד מרכזי בהתנהגותן של אומות. לכן הודאה בטעויות מעוררת ספקנות פנימית הפוגעת, על־פי ההיגיון הלאומי לפחות, במוצקות המוסרית של האומה. במצבי סכסוך אי־אפשר בדרך־כלל לשאת פגיעה כזו. לכן לקבלת אחריות יש השלכות מורכבות לא רק על הסכסוך, אלא גם על עצם הזהות העצמית והמוצקות המוסרית של הטיעונים הלאומיים של כל צד בסכסוך. מכאן נובע גם הצורך בטרנספורמציה העצמית בעת תהליכי פיוס. דוגמה לתהליך כזה הם השינויים בדרום־אפריקה והקמת ועדות האמת והפיוס שם.

חשוב לציין בהקשר זה שקבלת האחריות אינה חד־צדדית, ואין משמעה העמדת אומה שלמה לדין. יש להבחין בין מעשים חריגים שנעשו על־ידי אנשים בודדים, שמן הראוי וצריך להעמידם לדין, לבין הושבת אומה שלמה על ספסל הנאשמים. מעשה כזה עומד בניגוד לתהליכי פיוס, המחייבים הבלגה וסליחה של הצד הנפגע על עוולות שנעשו לו. במקרים שבהם אי־אפשר לאתר אחראים מוחשיים לגרימת העוול, אין מנוס מקבלת אחריות קולקטיבית לעוולות שנעשו לעם אחר. בקשת סליחה וקבלת אחריות קולקטיבית, עם כל ההשלכות המעשיות שלהן, הינן שלב מקדים לקראת פיוס אמיתי. אמירות כלליות וקבלת אחריות אמורפית אין בהן כדי לשנות את מצב הסכסוך. יש צורך בקונקרטיזציה של האחריות ובעיסוק ענייני בעוולות השונות שנעשו לאורך השנים.

קבלת האחריות ההדדית למעשי העבר אין בה כדי ליצור שוויוניות מוסרית או ערכית בין השולט לנשלט, בין החזק לחלש או בין גורם העוול לקורבן. יש להעמיד את הדברים בפרופורציות הנכונות. ההדדיות בהקשר זה נובעת מכך שגם בסכסוך הלא־מאוזן ביותר, הצד החלש מצליח לפגוע בצד החזק באמצעים ובצורות שונים. השימוש באמצעי טרור כלפי עמים שולטים ופגיעה באוכלוסיות אזרחיות הינם דוגמות לכך. לכן על כל צד לקבל על עצמו אחריות למעשיו בהתאם לנסיבות. צעד זה מאפשר יציאה ממלכודת הדיכוטומיות – הבינריות הערכית – שבה כל צד מייחס את כל העוול לצד שמנגד ומנקה את עצמו מכל עוולה. אין לעמדה זו שום זיקה לנסיונותיהם של גופים מדיניים שידם על העליונה בסכסוכים שונים ליצור מאזן מוסרי בין מעשיהם לבין תגובות קורבנותיהם. יצירת משוואה בין מעשי השולט לתגובות הנשלט סותרת את כל תהליך הפיוס.

מושג האחריות מורכב וכולל נדבכים שונים שיש להתייחס אליהם (Fischer & Ravizza, 1998): יש אחריות סיבתית, שמשמעה אחריותו של איש מסוים או של קבוצה למעשה מוגדר ומוכח; יש אחריות משפטית למעשים מסוימים; ויש אחריות מוסרית, שטומנת בחובה את שתי המשמעויות הקודמות אבל אינה מותנית בקיומן או בהודאה בקיומן. כלומר, גם במקרים שבהם אין אחריות סיבתית או משפטית, האחריות המוסרית עשויה להתקיים. בסכסוכים לאומיים או חברתיים אחרים, האחריות הסיבתית או המשפטית אינה תמיד מוכחת, ברורה או מוסכמת. מעשים של צד אחד אינם נתפסים על־ידיו תמיד כגורם עוול לצדדים אחרים. למרות זאת, כאשר בוחנים את סוגיית האחריות המוסרית, אין היא יכולה להיות כפופה ליחסי הכוח או לשיקולים תועלתניים של הצדדים המעורבים.

הכרה הדדית חייבת להיות מנוטרלת מיחסי העוצמה הקיימים בין הצדדים בסכסוך.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכרה הדדית משמעה נטרול יחסי הכוח כגורם המכתיב את מידת האחריות לנעשה בסכסוך. כאמור, משמעות ההכרה אינה שעתוק יחסי הכוח למישורים מוסריים. הניתוק בין המישור המוסרי ליחסי הכוח הקיימים אינו דבר פשוט, אך כל עוד יחסי הכוח משתקפים בתפיסותיהם המוסריות של הצדדים המעורבים בסכסוך, אי־אפשר להעביר את הדו־שיח בין הצדדים למישורים קונסטרוקטיביים של פיוס. מצד אחר, הכרה הדדית חייבת להתייחס ליחסי העוצמה. ביחסים קולוניאליים, למשל, מדובר בהכרה של הצד החזק במעמדו של הצד הנשלט, כמו גם בהכרה ההפוכה. נטרול העוצמה אין משמעותו יצירת סימטרייה בין הצדדים המעורבים בסכסוך. הכרת הנשלט בצד השולט אין משמעה מתן הצדקה למעשיו או לגיטימציה לתביעותיו או להתנהגותו.

כמו־כן, קבלת אחריות מוסרית אינה צעד שאנו נוקטים לאחר מעשה כלשהו. עוד לפני שאנו לומדים להתנהג על־פי נורמות ודרכים מסוימות, אנו ניצבים לפני בחירה מוסרית. כפי שטען זיגמונד באומן, "עוד לפני שמלמדים אותנו ולפני שאנו לומדים את כללי ההתנהגות החברתיים המובְנים והמקודמים חברתית, ולפני שמטיפים לנו לנהוג על־פי דפוסים מסוימים, ולא על־פי אחרים, אנו נמצאים כבר במצב של בחירה מוסרית" (Bauman, 1995, 1). בני־אדם הינם יצורים מוסריים מעצם קיומם, במובן זה שהם חייבים להתמודד עם קיומו של האחר ועם אתגר האחריות לקיומו של האחר. לכן להיות מוסרי אין משמעו להיות טוב. להיות מוסרי משמעו לממש את חירות הקיום והתפקוד כבחירה בין טוב לרע (שם, שם). על־פי דברים אלה, אחריות מוסרית משמעה בחירה בין התייחסות אל האחר כאל ישות שווה ובעלת אותה מידה של לגיטימיות קיומית ואנושית, לבין התכחשות והתעלמות ממנו, עם כל ההשלכות שבכך. אין משמעות הדברים שיש קוד אתי אחיד שניתן לשפוט על־פיו את מעשיהם של כל בני־האדם. למרות זאת, אחריות מוסרית יכולה עדיין להוות עיקרון מסדיר של מערכות יחסים בין בני־אדם. במערכות יחסים כאלה קיימת תמיד בחירה. במסגרות חברתיות, ובעיקר לאומיות, קיימות בדרך־כלל מערכות של נורמות וקודים מקובלים של התנהגות. גם מערכות אלה הינן עניין של בחירה. תפיסות לאומיות רומנטיות רואות בערכי האומה קודים מוסריים עילאיים. תפיסות כאלה מובילות לסכסוכים עם קבוצות לאומיות דומות. רק השתחררות מהמוחלטות הערכית של תפיסות אלה וראייה כי כל מעשה, אפילו אם הוא נתפס כצו מוסרי עליון, הינו עניין של בחירה – רק הן מאפשרות הגעה לבסיס משותף בין קבוצות לאומיות המצויות בסכסוך. סכסוכים בעלי גוון משיחי, המבוססים על אמונה מטפיסית בבעלות על מקום מסוים או בזיקה היסטורית לאתרים מסוימים, הינם קשים במיוחד לפתרון. שאלת האחריות מקבלת נופך מיוחד בגלל הקשר שקבוצות מסוכסכות יוצרות בין עמדתן בסכסוך לבין צו אלוהי. כאשר קבוצה אחת מייחסת את התנהגותה להיגיון משיחי, די בכך לפטור את עצמה מאחריות למעשיה (Bauman, 1993).

לאור דברים אלה, אין להכרה משמעות רבה אם הצדדים המעורבים בה אינם מודעים למידת האחריות המוסרית הטמונה במעשיהם ההדדיים. בהקשר זה טוען באומן:

> Taking moral responsibility means not to consider the Other any more as a specimen of a species or a category, but as unique, and by so doing elevate oneself (making oneself "chosen") to the dignity of uniqueness. (Bauman, 1995, 60)

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

קבלת אחריות משמעה החלטה על החייאתו של האחר כישות לגיטימית ואנושית. אחריות מוסרית הינה גם האנשה של האני. רק אדם עם מודעות לסגולותיו המוסריות יכול ומסוגל לקבל על עצמו אחריות מוסרית. לכן לא תיתכן קבלת אחריות שאינה טומנת בחובה את ההכרה בחירות העצמית ובפוטנציאל הטמון בנו כבני־אדם לבחור בין מעשים שונים על־פי שיקולים שונים. על כך אמר עמנואל לה־וינאס:

> At the moment I am responsible for the Other, I am unique. I am unique in as far I am irreplaceable, in as far as I am chosen to respond. Responsibility is lived as election. (Le'vinas, 1987, 115, in Bauman, 1993, 60)

הבחירה הינה הסממן המובהק ביותר של חירות האדם. אם האחריות הינה עניין של בחירה אזי היא ביטוי של חירות האני. רק אדם חופשי יכול להיות אחראי, ובאותו אופן, רק עַם חופשי יכול להיות אחראי. לכן קבלת אחריות לעוולות כלפי האחר יש בה ערך חשוב מעצם משמעותה ל״אני״, ללא קשר להשלכות שיש לכך על התנהגותו של האחר. ערכה של האחריות אינו נובע מהתועלת שהיא מניבה. אחריות אינה נמדדת במושגים של רווח והפסד. מכאן נובעת חשיבותה לתהליכי פיוס. רק באמצעות ההכרה באחר, האני יכול להיות חופשי. האחריות הופכת אדם לאינדיווידואל חופשי במהותו; ובאותו אופן היא הופכת קבוצת אנשים לאומה חופשית במהותה. על־סמך דברים אלה ברור שקבלת אחריות משמעה הכרה באחר. עוול שנעשה במרוצת הזמן, ואשר היה בנוי על אי־הכרה הדדית בין הצדדים בסכסוך, אינו ניתן לגישור בלי קבלת אחריות. כמו־כן, עצם קבלת האחר כפי שהוא משמעה, בין היתר, הודאה מסוימת בעשיית עוול בעצם אי־ההכרה. לכן ההכרה טומנת בחובה הודאה של הצד המכיר באחריותו למעשיו.

לכן גם ההכרה בנוסח *הנחת* שוויון הערך, כפי שהגה אותה טיילור, הינה חלקית בלבד. *הנחת* שוויון הערך הופכת את האחריות במצבי סכסוך למותנית, ובכך משעבדת את הצדדים המסוכסכים להיגיון תועלתני שאין ממנו מוצא. אין בתפיסה זו משום ביטול של הנטייה התועלתנית, אלא ניסיון להרחיבה ולהצביע על הרווח שכל הצדדים המעורבים בסכסוך יכולים להפיק מן ההכרה בצד שכנגד ומהפיכת היחסים עימו לקונסטרוקטיביים. תהליכי פיוס מחייבים התייחסות לאמות־מידה של תועלת שאינן מנוסחות במונחים חומריים בלבד. בהקשרים קולוניאליים, *הנחת* שוויון הערך יכולה להיות מתורגמת להיפרדות לא רק במשמעותה הפיסית, אלא גם המוסרית. היפרדות, או במושגים אחרים – עצמאות מדינית, מאפשרות לצד הדומיננטי להתנתק מהאחריות להשלכותיהם של השליטה והקיפוח הממושכים. עקרון ההפרדה, שהינו השלכה ברורה של עקרון שוויון הערך, מנטרל את סוגיית האחריות האתית והמוסרית כנושא מרכזי הטמון במהותה של הכרה הדדית מהותית. אי־אפשר להתעלם מהשלכותיה של מערכת השליטה שהתקיימה בין השולט לנשלט בהקשר הקולוניאלי. לכן תהליך הכרה שטומן בחובו בריחה משותפות באחריות לתיקון עוולות העבר הינו תהליך לקוי של הכרה. קבלת אחריות לפגיעה או לעוול הינה חובה מוסרית בלתי־מותנית.

בכך אנו מגיעים לסוגיה מורכבת נוספת הקשורה להכרה הדדית – סוגיית הסליחה. ביחסים קונפליקטואליים מדובר ברוב המקרים בדפוסי התנהגות שכוונתם עשויה להיות חיובית, אך תוצאתם היא פגיעה חמורה בצד שכנגד. במצבים של אי־הכרה, כל צד מחפש

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לקדם את האינטרסים שלו על־חשבון הצד האחר. אף־על־פי שמדובר בסוג מסוים של תקשורת, תוצאותיה הן פגיעה חמורה בצד שכנגד. לאור זה, הכרה הדדית משמעה בהקשר זה לא רק התוודעות לנזק או לעוול שנעשה לצד האחר וקבלת אחריות למעשים אלה. הכרה הדדית כוללת גם את בקשת הסליחה, שאינה מצטמצמת למשמעויותיה התיאולוגיות הנוצריות, אלא מקבלת גם נופך מעשי. היות שמדובר בתהליך פיוס, סוגיית הסליחה מקבלת מימד נוסף – היכולת לסלוח. אף־על־פי שהענקת המחילה אינה תנאי הכרחי להתפייסות, היא משתמעת מעצם הבנתנו את מושג ההכרה ההדדית. היות שבסכסוכים אתנו־לאומיים הפגיעות ההדדיות הינן חמורות בדרך־כלל, קבלת אחריות למעשים מסוימים משני הצדדים, כמו גם הפגנת יכולת לסלוח על פגיעות חמורות, הינן חלק בלתי־נפרד מהדינמיקה המעשית של ההכרה. המחילה הינה מעין הבטחה הדדית לאי־הישנות של המעשים הפוגעים. היא גם תהליך של התוודעות עצמית, הכולל הפנמה של הסיבות למעשים, השיקולים שגרמו להם, החלופות שהיו קיימות וההשלכות שלהם (Lang, 1994). בבקשת הסליחה יש הודאה מסוימת בשיקולים מוטעים או בחוסר ידיעה מצידו של גורם הנזק. הודאה כזו הינה חלק מתהליך ההשתנות העצמית, שהינו תהליך הכרחי במסגרת ההכרה באחר והפיוס. מצידו של הנפגע, הענקת מחילה מצביעה על רצונו להתעלות על עצמו ולהתמודד עם הפגיעה, שגם הם חלק מתהליך השינוי העצמי. הענקת המחילה על־ידי הקורבן במערכת יחסים קונפליקטואלית אין משמעה פטירת עושה העוול מאחריותו למעשיו. בהענקת המחילה יש תועלת עצמית בעיקר, והיא חלק בלתי־נפרד משיקומו וממימושו של החופש העצמי. כשם שרק מי שחופשי יכול לקבל על עצמו אחריות, כך גם רק מי שחופשי באמת יכול לסלוח. שני תהליכים אלה הינם דיאלקטיים ומרכזיים להכרה ההדדית.

סיכום

לאור דיון זה בתהליכי פיוס וטרנספורמציה של סכסוכים מורכבים ברור שההכרה ההדדית מהווה סוגיה מרכזית שיש להתייחס אליה במלוא כובד המשקל. לסכסוכים מורכבים יש מישורים שונים המחייבים התייחסות מקיפה וכוללנית. הכרה הדדית הינה חלק בלתי־נפרד מהבנייית האמון ההדדי כמרכיב חשוב בתהליכי פיוס. האמון ההדדי ממלא תפקיד מרכזי בתהליך פיוס. אמון מַבנה הכרה, והכרה מַבנה אמון. דיאלקטיקה כזו יכולה להיות קונסטרוקטיבית בפתרון סכסוכים אם חוצים את גבולות ההגינות הנוהלית ומתייחסים לשורשים העמוקים ביותר של הסכסוך. לכן צעדים בוני־אמון במישורים שונים מהווים שלב הכרחי בהתפוגגות המתח, העוינות והחשדנות בין הצדדים המעורבים. לרבדים אלה יש חשיבות מכרעת בפתיחת אפשרויות קונסטרוקטיביות להתמודדות עם מחלוקות סביב סוגיות חומריות.

לאור הדברים לעיל ברור שהכרה הדדית אינה יכולה להתבסס על תחושת עליונות של צד אחד ביחס לאחר. ההדדיות בהכרה חייבת להיות שוויונית. העדר סימטרייה בהכרה בין הצדדים הינו תרגום של יחסי הכוח הקיימים לדו־שיח המתנהל בין שני הצדדים. שעתוק יחסי הכוח למישור הדו־שיח פוגע באופן חמור במרכיבים מרכזיים אחרים של ההכרה ההדדית, כגון המחילה והאחריות. השוויוניות בהכרה משמעה, בין היתר,

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מידת הלגיטימיות של האחר. אין מדובר כאן ביחסיות תרבותית. מדובר בקבלה מוסרית של צורכי האחר, בעיקר של ההגדרה העצמית שלו על כל המשתמע ממנה, בלי התניות. אין משמעות הדבר קבלה או יישום של כל הדברים שהאחר דורש, אלא מציאת מנגנונים מוסכמים להתמודדות עם דרישותיו וצרכיו. ועדות משותפות לשם התמודדות עם עוולות העבר ומציאת דרכים לפתרונן בעתיד עשויות להועיל אם הן מתנהלות לצד תהליך המשא־ומתן הפורמלי. ועדות האמת והפיוס שפעלו ופועלות במקומות שונים בעולם הינן דוגמה טובה לחשיבות התרגום המעשי של ההכרה ההדדית.

ההכרה באחר אינה כפופה לדגם אחד ויחיד, אלא יכולה לבוא לידי ביטוי בצורות שונות. גל פתרון הסכסוכים ששטף את העולם בעשור האחרון מספק לנו אפשרות ללמוד מהמציאות על הפרשנויות השונות שיכולות להיות לסוגיית ההכרה. אך כפי שניסיתי להמחיש, מטרתי לא הייתה לעסוק בשאלה כיצד משיגים הכרה הדדית, אלא לבאר את המושג ברמה המהותית־התיאורטית ולהפוך אותו לבר־יישום ברמה המעשית. על־פי מרכיביו השונים ניתן להבין שזהו תהליך מורכב המחייב עיון רב בתהליכי פיוס כדי לעמוד על טיבו. ברור מדברים אלה שתהליכי פיוס אינם אפשריים אם מערכת היחסים בין הצדדים אינה עוברת תהליך טרנספורמציה המבוסס על הכרה הדדית מהותית. כשם שהכרה הינה תהליך הכרחי בהתהוותו של הפרט, אף־על־פי שהפרט נשאר חלק ממכלול חברתי ותרבותי רחב יותר, כך ההכרה הינה הכרחית לקיומה של כל קבוצה אנושית בעלת רצון חופשי לאוטונומיה ולעצמאות, אף־על־פי שקבוצה זו אינה יכולה להיות מנותקת מהמכלול האנושי הרחב המושפע ממנה ומשפיע עליה.

מקורות

אדורנו, ת' והורקהיימר, מ' (1993). **אסכולת פרנקפורט**. תל־אביב: ספרית פועלים.

אנדרסון, ב' (1999). **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**. תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

באבא, ה' (1994). "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט־קולוניאלי". **תיאוריה וביקורת**, 3, 144–158.

בובר, מ' (1980). **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה**. ירושלים: מוסד ביאליק.

בר־סימן־טוב, י' (1996). **המעבר ממלחמה לשלום: המורכבות בקבלת החלטות – המקרה הישראלי**. תל־אביב: מרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום.

הובס, ת' (1962). **הלויתן**. ירושלים: הוצאת מאגנס.

חבר, ח' ואופיר, ע' (1994). "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק". **תיאוריה וביקורת**, 3, 141–143.

מקיאוולי, נ' (1988). **הנסיך**. תל־אביב: זמורה־ביתן.

סעיד, א' (2000). **אוריינטליזם**. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

ספיבק, ג"צ (1995). "כלום יכולים המכופפים לדבר?" **תיאוריה וביקורת**, 7, 31–66.

פורטוגלי, י' (1996). **יחסים מוכלים: חברה ומרחב בסכסוך הישראלי־פלסטיני**. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

רוחאנא, נ' (2001). "פיוס בסכסוך לאומי מתמשך: זהות וכוח במקרה הישראלי–

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפלסטיני". סוציולוגיה ישראלית, ג(2), 277–296.

Anderson, J. (1995). "Translator's introduction". In A. Honneth (ed.), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict* (pp. x–xxi). Cambridge: Polity Press.

Azar, E. (1986). "Protracted International Conflicts: Ten Propositions". In E. Azar and J. Burton (eds.), *International Conflict Resolution: Theory and Practice* (pp. 28–39). Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.

Bar-Tal, D. (2000). "From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis". *Political Psychology*, *21*(2), 351–366.

Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. London: Blackwell.

Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality*. London: Polity Press.

Berger, P. and Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Guetersloh: Bertelsman Foundation Publishers.

Bhabha, H. (ed.) (1990). *The Nation and Narration* (pp. 1–7). London: Routledge.

Bhabha, H. (1992). "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt". In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds.), *Cultural Studies* (pp. 56–66). London: Routledge.

Boulding, K. (1961). *The Image*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Burton, J. (ed.) (1990). *Conflict: Human Needs Theory*. New York: St. Martin's Press.

Bush, K. and Keyman, F. (1997). "Identity-Based Conflict: Rethinking Security in a Post-Cold War World". *Global Governance*, *3*, 329–348.

Caplan, N. (1999). "Victimhood and Identity: Psychological Obstacles to Israeli Reconciliation with the Palestinians". In K. Abdel-Malek and D. Jacobson (eds.), *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* (pp. 63–86). New York: St. Martin's Press.

Chatterjee, P. (1995). *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1967). *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press.

Finlay, D., Holsti, R.O. and Fagen, R.R. (1967). *Enemies in Politics* (pp. 1–24). Chicago: Rand Mcnally & Company.

Fischer, M.J. and Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge.

Friedman, M. (1982). *Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878–1923* (pp. 314–315). London: Search Press.

Fromm, E. (1956). *The Sane Society*. London: Routledge.

Ghandi, L. (1998). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Colombia University Press.

Hall, S. (ed.) (1997). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage Publications.

Hampshire, S. (1989). *Innocence and Experience*. London: Allen Lane, The Penguin Press.

Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Cambridge: Blackwell.

Hegel, G.W.F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1979). "System of Ethical Life" (1802/03) and "First Philosophy of Spirit". Part III of *The System of Speculative Philosophy 180 3/04* (ed. and trans. by H.S. Harris and T.M. Knox). Albany, NY: SUNY Press.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge: Polity Press.

Humphrey, M. (2000). "Defended or Reconciled Peace in Israel and Palestine". *Australian Journal of International Affairs*, *54*(3), 325–336.

Jamal, A. (2000). "Palestinians in the Israeli Peace Discourse: A Conditional Partnership". *Journal of Palestine Studies*, *30*(1), 36–51.

Jervis, R. (1970). *The Logic of Image in International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Katzenstein, P.J. (ed.) (1996). *The Culture of National Security*. New York: Columbia University Press.

Kriesberg, L. (1999). "Conflict Transformation". *Encyclopedia of Violence: Peace and Conflict* (Vol. I, pp. 413–424). The Academic Press.

Kriesberg, L., Northrup, T.A. and Thorson, S.J. (eds.) (1989). *Intractable Conflicts and Their Transformation*. Syracuse: Syracuse University Press.

Lang, B. (1994). "Forgiveness". *American Philosophical Quarterly*, *31*(2), 105–118.

Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Society*. Boston: Beacon Press.

Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. New York: Orion Press.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Memmi, A. (1968). *Dominated Man: Notes toward a Portrait*. London: Orion Press.

Northrup, T. (1989). "The Dynamic of Identity in Personal and Social Conflict". In L. Kriesberg et al. (eds.), *Intractable Conflicts and Their Transformation* (pp. 55–82). Syracuse: Syracuse University Press.

Rawls, J. (1973). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Revill, G. (1993). "Reading Rosehill". In M. Keith and S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity* (pp. 117–140). London: Routledge.

Rupesinghe, K. (ed.) (1995). *Conflict Transformation*. Basingstoke: Macmillan.

Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.

Said, E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin Books.

Said, E. (1996). *Peace and Its Discontents*. London: Vintage Books.

Somers, R.M. and Gibson, D.G. (1994). "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity". In C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (pp. 37–99). Cambridge: Blackwell Publishers.

Stephen, R. (1996). "Peacebuilding Strategies and Intercommunal Conflict: Approaches to the Transformation of Divided Societies". *Nationalism and Ethnic Politics*, *12*(2), 216–231.

Taylor, C. (1994). "The Politics of Recognition". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism* (pp. 25–73). Princeton: Princeton University Press.

Vayrynen, R. (ed.) (1991). *New Developments in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation*. London: Sage.

Wallace, M.R. (1995). "Mutual Recognition and Ethics: A Hegelian Reformulation of the Kantian Argument for the Rationality of Morality". *American Philosophical Quarterly*, *32*(3), 263–271.

Wolf, S. (1994). "Comment". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism* (pp. 75–85). Princeton: Princeton University Press.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 17:59:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

העלמה והמוות: בית־המשפט ותהליכי פיוס

ליאורה בילסקי*

Athene: In the terror upon the faces of these
I see great good for our citizens. (Aeschylus, *Oresteia*)[1]

ג'ראדו – פולינה, אני מבקש ממך בכל לשון של בקשה לשים את האקדח במקום.
פולינה – לא.
ג'ראדו – כל זמן שאת מכוונת אותו אלי, אין שום אפשרות לקיים דיאלוג.
פולינה – בדיוק ההיפך, ברגע שאני אפסיק לכוון אותו אליך, באופן אוטומטי הדיאלוג נגמר. כי אז אתה תשתמש ביתרון הפיזי של השרירים שלך בשביל להכריע את הויכוח. (א' דורפמן, העלמה והמוות; ההדגשה במקור.)[2]

מבוא

בעת האחרונה רבו הקריאות להחליף את בית־המשפט בוועדות פיוס ואמת כדי לאפשר לחברות שהשתחררו ממשטר דיכוי להשלים את המעבר לחברה דמוקרטית. הסיבה להעדפת ועדות האמת היא הקושי ליישב בין מטרותיו של ההליך המשפטי הרגיל לבין הצרכים והמטרות של הליך המעבר לדמוקרטיה. ההליך הפלילי מיועד לברר את אשמתו של נאשם אינדיווידואלי על־פי כללי ראיות ופרוצדורה קבועים. בהליכי מעבר, המסגרת המשפטית מתקשה ליישב בין זכויות הנאשם לזכויות הקורבנות, בין ההתמקדות ביחיד לבין פשעים קבוצתיים, בין שיפוט העבר לבניית העתיד.[3]

ועדות אמת ופיוס על דגמיהן השונים, שצמחו בתגובה על משבר שיפוט זה, מוותרות על עניינה של־מנת להשיג מטרות נלוות למשפט, כגון בירור האמת ההיסטורית, עיצוב זיכרון קולקטיבי בחברה מפולגת, ופיוס בין קבוצות בחברה שסועה. הכתיבה על ועדות אמת נוטה להתמקד בשאלת הלגיטימיות של הוויתור על ענישת העבריינים בזמן מעבר

---

* הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל־אביב.

ברצוני להודות לאנאלו ורבין על השיחות, המחשבות והעזרה המסורה. לולא התלהבותה הראשונית מהנושא, לא הייתה רשימה זו נכתבת.

1 Aeschylus, *Oresteia* (The Eumenides), lines 990–991.

2 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 26.

3 לדיון תיאורטי בקשיים שמשפט פלילי מעורר בתקופות מעבר, ראו: Osiel, 1997; Teitel, 2000, 27–68.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לדמוקרטיה מתוך פרגמטיזם פוליטי. כתיבה זו זונחת מאפיין חשוב של ועדות אמת הנובע מן הוויתור על הענישה הפלילית – העדר מפגש אדוורסרי בין קורבן למְקַרְבֵּן.[4] רשימה זו תבחן יסוד זנוח זה, ותטען כי הוויתור אינו טריוויאלי וכי הוא ראוי לעיון מחודש לנוכח המטרות של "צדק מעברי" (transitional justice).[5]

הפתרון שוועדות האמת והפיוס למיניהן מציעות מתבטא בניסיון להפריד בין הפונקציות השונות של ההליך הפלילי המסורתי. למשל, בדרום־אפריקה הוחלט על הקמת תת־ועדות נפרדות לקורבנות ולמקרבנים.[6] הפרדה זו אפשרה לקורבנות לספר את סיפורם לפני הוועדה ללא חשיפה להליך משפיל ופוגע של חקירה נגדית על־ידי עורך־דינו של הנאשם. מהכיוון האחר, הבטחת החניכה נתנה תמריץ למקרבנים להודות בחלקם בפשעי משטר האפרטהייד.[7] שאלת הפיצויים וההשבה (restitution) הועברה לתת־ועדה שלישית. מבנה מפוצל זה הבטיח את "זכותם של הקורבנות להיות לא רלוונטיים למשפט",[8] כלומר, נתן להם אפשרות לספר את סיפור העוולות והפגיעות שסבלו מבלי שיתחייבו לקשר את עדותם למקרבן מסוים ומבלי שיצטרכו להוכיח את אמינותם על־פי קני־המידה של ההוכחה הפלילית.

---

4 הערה לשונית: המלה "מְקַרְבֵּן" הינה תרגום של המלה victimizer. המלה אינה תקנית עדיין בעברית, אולם לצורכי מאמר זה, שעוסק כולו במפגש בין הקורבן לבין מי שגרם לקורבנותו, ובהעדר חלופה טובה יותר, החלטתי להשתמש במלה זו.

5 הערה לשונית: הביטוי "צדק מעברי" מיועד להצביע על ההתמודדות הייחודית שהליכי מעבר לדמוקרטיה מציבים בפני רשויות המשפט ועקרון שלטון החוק.

6 Minow, 1998. דרום־אפריקה הייתה ייחודית בכך שפסלה את החניכה הגורפת שניתנת בדרך־כלל על־ידי המשטר החדש (כפי שהיה, למשל, ברוב ארצות אמריקה הלטינית בזמן המעבר ממשטר צבאי לדמוקרטי), והתנתה את החניכה האישית בהודאה מפורטת של המקרבן בחלקו בפשעי המשטר הקודם (ראו דו"ח הוועדה, כרך ראשון, פרק 6, סעיף 1). כמו־כן, בניגוד לוועדות אמת אחרות, דיוני הוועדה בדרום־אפריקה היו פומביים, ולקורבנות ניתנה האפשרות להעיד בפומבי, אם רצו בכך (דו"ח הוועדה, כרך ראשון, פרק 6, סעיף 33). קישורים לדו"ח הוועדה ניתן למצוא באתר האינטרנט של הוועדה: www.truth.org.za.

7 נוצר כאן היפוך בתפקיד ההודאה. בעוד שבמשפט רגיל ההודאה מיועדת להבטיח ענישה, בוועדת האמת בדרום־אפריקה חיסנה ההודאה מפני ענישה. יש לציין כי החניכה ניתנה רק לגבי "פשעים פוליטיים", להבדיל מפשעים רגילים, ולכן התרכז הדיון בוועדה בניסיון להוכיח כי מעשי המקרבן היו "חריגים" ולפיכך הם אינם בגדר פשע פוליטי. מעבר לבעיות הקשות של הבחנה בין "פוליטי" ל"פלילי", מבנה זה גרם לכך שהדיון בוועדה עסק במשמעות החריגות, ולא במשמעות הפשעים הפוליטיים שעשה המשטר הקודם. באותו אופן, הדיון בתת־ועדה של הקורבנות התרכז רק ב"פגיעות חמורות בזכויות אזרח", דבר שלא אִפשר להבין את עצם חיי היומיום תחת משטר האפרטהייד. על ייפוי־הכוח שניתן לוועדה, ראו דו"ח הוועדה, כרך ראשון, פרק 4.

8 ביטוי זה נטבע באירוניה על־ידי חנה ארנדט בספרה אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, בע' 235. עמודים מספר אחר־כך, בתגובה על עדותו המרשימה של זינדל גרינשפן, העלתה ארנדט "מחשבה טפשית" כהגדרתה – מחשבה הסותרת את עמדתה שלה – שיש להבטיח אולי לקורבן דווקא (ולא רק לנאשם, כפי שהמשפט הפלילי מלמדנו) את יומו בבית־המשפט (שם, ע' 240; התרגום לעברית בנקודה זו אינו מדויק, וכדאי לחזור אל המקור באנגלית: Arendt, 1964, 229).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דילמה זו עלתה בעבר בכל חריפותה בישראל בזמן משפט אייכמן. הפילוסופית חנה ארנדט, שהגיעה לארץ כדי לסקר את המשפט, ביקרה בחריפות את החלטת התובע הראשי, היועץ המשפטי לממשלה גדעון האוזנר, לתת מקום מרכזי לעדויותיהם של ניצולי־שואה. ארנדט ביקרה במיוחד את הסטייה מן המטרה העיקרית של המשפט הפלילי – להוכיח את אשמת הנאשם – אל הניסיון לספר במשפט את סיפור השואה באמצעות עדויותיהם של ניצולים שרובם לא פגשו את אייכמן מימיהם, עדויות שעסקו בעיקר בהשמדת הקהילות במזרח אירופה, בעוד שאייכמן היה אחראי ישירות דווקא למרכז אירופה. ארנדט טענה כי המשפט היה חייב להתרכז בהוכחת אשמתו של אייכמן, ולא בסיפור סבלם של הקורבנות או בהבניית הזיכרון הקולקטיבי היהודי של השואה.[9] האוזנר, לעומתה, סבר כי הוכחת האשמה באמצעות מסמכים, אף־על־פי שהייתה יכולה להיות יעילה יותר מבחינה משפטית, הייתה עושה אי־צדק נורא לקורבנות ופוגעת בתפקיד החינוכי של משפט אייכמן.[10] הפתרון המודרני של ועדות אמת ופיוס מאפשר לכאורה מוצא מן הדילמה, מאחר שהדגש עובר מקביעת אחריות פלילית לבירור ההיסטוריה. מאחר שעדויותיהם של הקורבנות אינן מסכנות את חירותם של הנאשמים, ניתן להעניק לעדויות אלה מקום מרכזי בהליך מבלי שהדבר יפגע בזכויותיהם של הנאשמים.

ברצוני להעלות ספק לגבי אותו פתרון של הפרדה וחלוקה שוועדות האמת והפיוס מציעות. ברצוני לטעון כי על־ידי פירוק ההליך הפלילי למרכיביו, ויתור על ענישה והסתפקות בבירור האמת, הצלחנו לרכך את המתח בין זכויות הנאשם לזכויות הקורבן, אך גם סיכלנו את התמריץ המיוחד שהמשפט יוצר לספר את הסיפור. חשוב מכך, בוויתור על המפגש בין הקורבן למקרבן בבית־המשפט גלום גם ויתור על יתרון חשוב של "צדק מעברי" (transitional justice) – התמודדות קולקטיבית מעל בימה פומבית עם הדילמות המוסריות שהעלה המשטר הקודם. כך יוצא שהוויתור על אותו מפגש טעון בין קורבן למקרבן המתרחש במשפט הפלילי עלול לפגוע דווקא באותן מטרות שעליהן מעיד שמן של הוועדות: אמת ופיוס.

כחלופה לוועדות אמת אציע לבחון מחדש את "המשפט הפוליטי" כהליך שבו אין מוותרים על מפגש בין קורבן למקרבן, אך בו־בזמן מוכנים לסטות מכללי הדיון ומכללי הראיות המתקיימים במשפט רגיל. הפוליטיות של ההליך באה לידי ביטוי בכניסה של שיקולים פוליטיים (כגון, הדרך הראויה לכינון זיכרון קולקטיבי בחברה מפולגת, להחזרת הקורבנות אל החברה האזרחית ולהתמודדות עם הדילמות המוסריות של העבר) כשיקולים לגיטימיים שיש לאזנם עם המטרות המסורתיות של המשפט הפלילי של בירור האמת וענישת העבריינים.[11]

המשפט הפוליטי שונה ממשפטים רגילים בכך שהוא מערב מרכיבים קבוצתיים חזקים, ובכך שהביקורת שהוא מעלה חורגת מן הטיעון המשפטי הטהור. המשפט מתאפיין בהתנגשות בין השקפת־העולם של הנאשם וקבוצתו לבין זו של בית־המשפט והמשטר שהוא מייצג. ההתנגשות בולטת במיוחד במשפטי "צדק מעברי", שבהם משטר חדש שופט

9 ראו, למשל, ארנדט, 2000 [1964], 217–220.

10 האוזנר, 1980, 295. לדיון ביקורתי בעמדותיהם של ארנדט והאוזנר, ראו: Bilsky, 2001a.

11 לכתיבה המנסה להצביע על שיקולים פוליטיים לגיטימיים במשפט פוליטי במסגרת שלטון החוק, ראו: Shklar, 1964; Osiel, 1997.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

את אנשי המשטר הקודם על פשעיהם וכך מדגים את השוני בערכים שהוא מחויב להם. בגלל אופיו המיוחד של המשפט הפוליטי, הוא מחייב סטיות מסדרי הדין הנהוגים במשפטים רגילים, אך כפי שאראה, מבלי שייהפך בהכרח למשפט־ראווה שבו התוצאה ידועה מראש.

בהמשך הרשימה אבחן את השאלה אם המשפט הפוליטי יכול להוות אמצעי הולם להגשמת מטרות אלה של אמת ופיוס. כפי שאראה, המשפט הפוליטי סוטה אומנם מכללי הדיון במשפט הרגיל אך משמר את היסוד החשוב של מפגש בין קורבן למקרבן. יתרה מזו, דווקא הדרישה של המשפט לקיים מפגש בין קורבן למקרבן, והקשיים שהמבנה האדוורסרי הזה יוצר לשני הצדדים, הם שגורמים לסטיות מכללי הדיון הרגילים. השינויים נעשים פעמים רבות על־מנת לאפשר עדויות של קורבנות על אירועים טראומטיים מן העבר וכדי להימנע מן התופעה של האשמת הקורבן במסגרת חקירה נגדית. בניגוד לתיזה הרווחת כי הקונפליקטים והדילמות שהמפגש האדוורסרי המשפטי יוצר הם שפוגעים בסיכוייו של המשפט להשיג את המטרות של "צדק מעברי", אטען כי דווקא ההתמודדות הפומבית עם דילמות אלה במסגרת משפט פוליטי היא שמגשימה את המטרות המרכזיות של ההליך, דהיינו, התמודדות ציבורית עם העבר ואפשרות אמיתית לפיוס. הציר שעליו ייסב הדיון יהיה כיצד ניתן למתוח את קו הגבול בין שלטון החוק לשלטון הכוח במשפט פוליטי על־מנת להתמודד כראוי עם המטרות של "צדק מעבר" ומבלי שההליך יתדרדר למשפט־ראווה.

מפרספקטיבה זו ניתן גם לבקר את עמדתה של ארנדט ביחס למשפט אייכמן. ניתן לומר כי ארנדט ניסתה להתאים את משפט אייכמן למסגרת של משפט רגיל, במקום לבחון את יכולתו לקדם מטרות של "צדק מעברי". הסטיות הפרוצדורליות שנעשו על־מנת לאפשר עדות של ניצולי־שואה אינן מוצדקות במסגרת משפט רגיל, אבל בהקשר של משפט פוליטי־מעברי, בחירתו של האוזנר קידמה מפנה ביחסה של החברה הישראלית לניצולי־השואה. מאידך גיסא, צדקה ארנדט בטענתה שגם התביעה וגם השופטים נמנעו מלהודות במפורש בפוליטיות של המשפט, ולכן הצידוקים שנתנו לחריגות במטרה להראות כי משפט אייכמן התאים לתבנית המסורתית של משפט פלילי רגיל לא יכלו להיות משכנעים. התביעה והשופטים נמנעו מלהתמודד ישירות עם הפגיעה בזכויות הנאשם שנגרמה כתוצאה מן הרצון לאפשר את עדויותיהם של הקורבנות. רשימה זו מיועדת להתמודד עם השאלה המרכזית שממנה התעלמה מרבית הספרות על משפטים פוליטיים בהקשר של משפט אייכמן ולאחריו: באילו מקרים ובאילו גבולות מוצדק לסטות מעקרונות "שלטון החוק" במהלך משפט פוליטי של "צדק מעברי"?

העלמה והמוות

בחרתי לערוך את הדיון באמצעות התבוננות מחודשת בסרט "העלמה והמוות" (בבימויו של רומן פולנסקי), המבוסס על המחזה של הסופר הצ'יליאני אריאל דורפמן.[12]

12 הדיון ברשימה מבוסס על עלילת הסרט בבימויו של פולנסקי, ואילו הציטוטים מובאים מתוך המחזה. במקומות שבהם הסרט סוטה מן המחזה, צייַנתי את הדבר.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הסרט יוצר מפגש לא־שגרתי, בליל סערה, בין הקורבן פולינה אסקובר לבין הפושע ד"ר רוברטו מירנדה. הנקודה שמשכה את תשומת־ליבי בסרט הייתה שאף־על־פי שמדובר ביצירת אומנות שנהנית מן החופש להציע חלופה להליך הפלילי המסורתי, הסרט בוחר לא לפתח חלופות כאלה. עולם הקולנוע יכול לבחון את קשת האפשרויות, החל בדיאלוג ישיר בין הקורבן לפושע ועד להשתלטות של אלימות בלתי־מרוסנת על המפגש. אולם הסרט שלפנינו בוחר לעצב את המפגש בין הקורבן לפושע דווקא בדרך המסורתית של מפגש במתכונת של מעין־משפט. האמירה המרכזית של הסרט היא כי הדרך היחידה המאפשרת תקשורת בין הקורבן לפושע היא כניסה להליך דמוי־משפט. הבחירה להיכנס להליך משפטי אינה מוכתבת למשתתפים בדרמה על־ידי כללים ותקדימים, אלא נובעת מעצם החיפוש של הצדדים אחר דרך שתאפשר להם לדבר זה עם זה על פשעי העבר. בחירה זו סקרנה אותי. מה היא יכולה ללמד אותנו על המשפט כדרך של מתן קול? מה כוחו של משפט להתמודד עם הדילמות הכרוכות במעבר לדמוקרטיה?

בטרם אגע בשאלות אלה אציג בקצרה את עלילת הסרט. פולינה לורקה הייתה אסירה פוליטית בתקופת הדיכוי של המשטר הצבאי במדינתה (מדינה בדרום אמריקה, כנראה צ'ילה) ועונתה. ד"ר רוברטו מירנדה, הרופא של שירותי החקירה שתפקידו היה לפקח על העינויים, הצליח לזכות באמונה כאשר טיפל בה בעדינות והשמיע לה הקלטה של "העלמה והמוות" מאת שוברט. אולם לאחר שזכה באמונה, הוא אנס אותה באכזריות (לצלילי היצירה) ארבע־עשרה פעמים. עורך־הדין ג'ראדו אסקובר, בעלה של פולינה בזמן ההתרחשות בסרט, היה בזמנו מנהיג סטודנטים ועורך של עיתון מחתרתי שנרדף על־ידי השלטונות. למרות העינויים, לא גילתה פולינה למעניה את זהותו של אסקובר, ובכך הצילה את חייו. אסקובר הסכים זה עתה לעמוד בראש ועדת החקירה שתעסוק בהפרות זכויות אדם על־ידי השלטון הצבאי. בליל הסערה שבו נפתח הסרט מתקלקלת מכוניתו של ג'ראדו, והוא מקבל טרמפ לביתו על־ידי עובר־אורח (שומרוני טוב), שבהמשך הסרט מתברר כי הוא אותו ד"ר מירנדה. לאחר שפולינה מזהה את קולו של הרופא (היא מעולם לא ראתה אותו), היא בורחת מן הבית במכוניתו, ומוצאת בה קלטת של "העלמה והמוות" מאת שוברט, שמחזקת את אמונתה כי מדובר באותו רופא שעינה ואנס אותה. בזעמה היא משליכה את מכוניתו מעבר לצוק. אולם כאן חלה תפנית, ובמקום להמשיך לברוח ממענה ומעברה, שבה פולינה על עקביה. בנקודה זו מתחילה למעשה הדרמה המשפטית. היא חוזרת הביתה, ובאיומי אקדח כופתת את ד"ר מירנדה לכיסא, קושרת את עיניו, תוחבת את תחתוניה לפיו, ומשמיעה לו את מנגינת "העלמה והמוות". ג'ראדו, שהתעורר בשל הרעש, משכנע את פולינה לאפשר לו להוציא הודאה מד"ר מירנדה בתמורה לחייו. הסרט כולו עוקב אחר אותו הליך מעין־משפטי המתרחש בווילה המבודדת באותו ליל סערה, שבו ד"ר מירנדה הוא הנאשם, ג'ראדו הוא הסניגור, ופולינה – המאשימה והשופטת.

דמותה של פולינה בסרט מזכירה לנו את אלות הנקם הקדומות בסיפור האורסטיאה, ומחזירה אותנו בכך אל המיתוס היווני על הקמת בית־המשפט הראשון.[13] בחלקה השלישי של הטרילוגיה האורסטיאה, אייסכילוס מתאר את סיפור הקמתו של בית־המשפט. לפי גרסה זו, ההליך המשפטי נועד להחליף את השרשרת האינסופית של נקמות־דם פרטיות, על־ידי הקמת בית־דין שבו חבר־מושבעים מקרב אזרחי אתונה ישמעו את טענות הצדדים

13 ראו אייסכילוס, נוטות החסד, במיוחד שורה 470 ואילך. להרחבה, ראו: Gewirtz, 1988.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ואת הוכחותיהם, ויפסקו את דינם בהתאם. אלימות פרטית אמורה להיות מוחלפת מכאן ולהבא בהליך רציונלי ופומבי של שכנוע והתדיינות. אולם על־מנת לכונן את בית־הדין, האלה אתנה צריכה להתמודד תחילה עם איומן של אלות הנקם כי אם יפסידו במשפט ולא יקבלו לידן את אורסטס כדי לנקום את דם אימו שרצח, לא תשקוט הארץ והן יטילו קללה איומה על בני־האדם, החיות והצמחים. אתנה נאלצת להיכנס להליך ארוך של שכנוע אלות הנקם לנטוש את איומן ולמצוא את מקומן במסגרת החדשה. בניגוד לסברה המקובלת כי ייסוד בית־המשפט דחה כליל את השיטה הקודמת האלימה של נקמת־הדם, במחזה של אייסכילוס אלות הנקם לא רק אינן מסולקות מעל פני האדמה, אלא הן מקבלות מקום של כבוד בעיר וסמכות קבועה לפקח על ההליך המשפטי שמיוסד בו לראשונה.

האורסטיאה יוצרת ניגוד חד בין התבונה לרגש, ובין משפט לנקמת־דם. את היסוד הלא־רציונלי של נקמת־הדם, השנאה והכעס הבלתי־נשלט מייצגות במחזה דמויות נשיות – אלות הנקם. הצדק שהן דורשות אינו מתיישב עם הצרכים המעשיים של כינון קהילה שקטה. עם זה, בניגוד למסורת הרואה את הניגוד בין הרציונלי לרגשי ובין הגבר לאישה כניגוד הדורש בחירה באחד וסילוק האחר, המחזה של אייסכילוס מציע פתרון הרמוני לקונפליקט ביניהם. שיתוף אלות הנקם בבית־המשפט אינו מוצג במחזה כפרי של כניעה לאיומיהן, אלא כנובע מהבנה עמוקה של מהות המשפט. בניגוד לניסיון המודרני להציג את המשפט כמטוהר מיסודות רגשיים כגון כאב, שנאה ונקמה, אייסכילוס רואה דווקא במרכיבים אלה יסודות חשובים ומכוננים של המשפט. אלות הנקם טוענות כי הפחד מפני אלימותן הבלתי־מתפשרת הכרחי לקיומה התקין של כל קהילה, וכי הכאב שהן גורמות יש בו כדי להקנות חוכמה.[14] בסופו של הדיון, אתנה מאמצת את עמדתן של אלות הנקם באומרה כי "בטרור שעל פניהן של אלה, אני רואה ישועה לאזרחינו."[15]

נקודת הפתיחה של הסרט "העלמה והמוות" היא ניסיון מודרני להחזיר את הגלגל לאחור – להוציא את הצדק מבית־המשפט ולהעבירו לידיהן של ועדות חקירה פרגמטיות. את הפרגמטיזם והתועלתנות הצופה פני עתיד מייצג במחזה עורך־הדין ג'ראר‌דו אסקובר, המקבל על עצמו את ראשות ועדת החקירה ביודעו כי היא תשמש עלה תאנה לפושעי המשטר הקודם ותאפשר שילובם מחדש בחברה.[16] פולינה – שמוצגת כאלת הנקם המודרנית, מוקיעה את ג'ראר‌דו על החלטתו, רואה בה בגידה בדרכם המשותפת, ובוחרת לכאורה בדרך של אלימות ונקמה. בדומה למחזה של אייסכילוס, פולינה – האישה – מייצגת במחזה של דורפמן את הנקמה הבלתי־מתפשרת. לעומתה, ג'ראר‌דו וד"ר

14 "There are times when fear is good. It must keep its watchful place at the heart's controls. There is advantage in the wisdom won from pain. Should the city, should the man rear a heart that nowhere goes in fear, how shall such a one any more respect the right?" (Aeschylus, *Eumenides*, p. 153, lines 517–525).

15 התרגום הינו שלי מן הנוסח האנגלי. התרגום כפי שהתפרסם בעברית משקף פחות את הדילמה שלנו: "אני מבחינה בפניהן המפחידים את התועלת האדירה הנשקפת לאזרחי" (אייסכילוס, נוטות החסד, ע' 64).

16 ניתן לומר כי זהו מעין "פיוס" שנעשה בין החברה לבין פושעי המשטר הקודם תוך זניחת הקורבנות. לקראת סוף הרשימה אציע כחלופה פיוס אמיתי שעשוי להתרחש בהליך של "צדק מעברי", שעניינו דווקא פיוס בין החברה האזרחית לבין הקורבנות.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מירנדה – הגברים – מייצגים את המשטר החדש ואת המשטר הקודם, ודוגלים שניהם בפרגמטיזם פוליטי. הגברים רוצים ועדת אמת; האישה רוצה צדק. ג'ראדו, בדומה לאתנה, צריך לשכנע את פולינה לנטוש את דרך האלימות לטובת ההליך המשפטי. אולם במהלך השכנוע, ג'ראדו עצמו משתנה ונהפך למשתתף פעיל במשפט של פולינה (למרות הפרות זכויות האדם הנעשות במסגרתו). הוא משכנע את פולינה להסתפק בהודאה כתחליף להמתתו של ד"ר מירנדה, ונהפך בפועל לסניגורו של רוברטו מירנדה המנסה להוציא ממנו הודאה כדי להצילו. פולינה הינה הקורבן שהופכת את עצמה, בעזרת האקדח שבידה, לתובעת ולשופטת כאחד.

ההליך המשפטי מוצג בסרט כפשרה הדורשת מכל אחד מן המשתתפים לוותר על משהו חשוב. פולינה צריכה לוותר על האלימות, על הרצון בנקמה בדרך של עין תחת עין. בתחילת הסרט היא אומרת לג'ראדו שהייתה רוצה לגמול לד"ר מירנדה כגמולו – לאנוס אותו – אבל היא אינה יכולה לעשות זאת, והיא גם אינה חושבת שג'ראדו יעשה זאת למענה.[17] היא מסתפקת לכן בהבטחתו להוציא הודאה מוקלטת וכתובה של מירנדה על מעשיו. הדיבור נהפך לעונש הסמלי של ד"ר מירנדה. ג'ראדו גם הוא צריך לוותר. הוא מודע לכך שבעצם כניסתו להליך מעין־משפטי שמערב הוצאת הודאה באיומי אקדח הוא פוגע בעקרונות שלטון החוק שהוא מחויב להם. הוא עלול לסכן בכך גם את עתידו הפוליטי (מינויו לשר המשפטים). אך מעבר לכך, הדבר עומד בניגוד לעקרונותיו, שלפיהם אסור למשטר החדש לחזור על פשעיו של המשטר הישן – להיות מעורב בהליך שבו התובע, השופט והמוציא לפועל חד הם. עם זה, נכונותו להשתתף בהליך המשפטי מאפשרת לו לשמוע לראשונה מפולינה את פרטי העינויים ומעשי האונס שמהם סבלה. ניתנת לו גם האפשרות למנוע רצח של אדם שייתכן כי הוא חף מפשע. ד"ר מירנדה נדרש לוותר על השקר. כדי להבטיח את חייו הוא צריך לחשוף את האדם שמאחורי המסכה. הרופא המכובד נדרש להודות במעשיו הנפשעים כדי שייהפכו לחלק מן הזיכרון הקולקטיבי.

המשפט, אם כן, מוצג בסרט כפשרה. אולם גם ועדת אמת הינה פשרה – ויתור על ענישה תמורת בירור האמת. במה נבדלת אם כן הפשרה של בית־משפט מן הפשרות שנדרשות בוועדת האמת? ההבדל המרכזי שהסרט מאיר הוא מתן קול, או ליתר דיוק, הדרך המיוחדת שבה משפט מסייע במתן קול לקורבן ולמקרבן על־ידי יצירת מפגש קונפליקטואלי ביניהם. כפי שמחזהו של דורפמן מראה, ועדת החקירה ביטלה למעשה את הקול האנושי. מחד גיסא, סמכות הוועדה צומצמה לחקירת הפשעים החמורים ביותר נגד זכויות האדם – אלה שהסתיימו במוות. המשמעות המעשית היא שקורבנותיהם של פשעים אלה אינם עוד בין החיים ואינם יכולים לדבר. פולינה, שעונתה, נאנסה ונותרה בחיים, שמרה את סיפורה בסוד במשך שנים רבות מרצונה, בשל פחד שתתגלה ותיפגע. עכשיו, כאשר ברצונה לדבר, אין מי שיאזין לעדותה בוועדת האמת, שכן הפשעים שמהם סבלה נופלים מחוץ לגדר סמכותה של הוועדה.[18] מאידך גיסא, גם קולם של פושעי המשטר

17 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 41.

18 הדיבור על אונס נשלל במשך תקופה ארוכה גם מן הדיון בפשעי מלחמה ובפשעים נגד האנושות בבית־המשפט. מצב זה השתנה בבית־המשפט הבינלאומי בהאג הדן במלחמה ביוגוסלביה־לשעבר, וכן בבית־המשפט הבינלאומי ברואנדה (ראו: Askin, 1997; MacKinnon, 1993). לדיון במשמעות השינוי, ראו: Ni Aolain, 2000.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הקודם אינו נשמע באמת. סמכות הוועדה מוגבלת לכתיבת דו"ח כללי על הפשעים מבלי לזהות את הפושעים האינדיווידואליים. לפיכך, אין צורך לגבות הודאות אישיות מן הנחקרים או להעידם בפומבי. ניתן להסתפק בעדות מאחורי פרגוד שלא תיתן פנים ושם לזוועה.[19] ייחודה של הפשרה שהמשפט של פולינה מציע הוא, אם כן, שדווקא המפגש המכאיב בין הקורבן למקרבן, בתיווכו של עורך־הדין, מאפשר לקולותיהם האישיים להישמע. בהקשר זה מעניין תפקידו של האקדח (הכוח, האלימות) במחזה כמאפשר דיאלוג. כך, מייד לאחר שג'ראר‌דו מתעורר למשמע הרעש בסלון ומגלה את אשתו פולינה מכוונת אקדח אל אורחו, מתנהל ביניהם הדיאלוג שהובא בראשית המאמר:

ג'ראר‌דו – פולינה, אני מבקש ממך בכל לשון של בקשה לשים את האקדח במקום.

פולינה – לא.

ג'ראר‌דו – כל זמן שאת מכוונת אותו אלי, אין שום אפשרות לקיים דיאלוג.

פולינה – בדיוק ההיפך, ברגע שאני אפסיק לכוון אותו אליך, באופן אוטומטי הדיאלוג נגמר. כי אז אתה תשתמש ביתרון הפיזי של השרירים שלך בשביל להכריע את הויכוח.[20]

איזה מין דיאלוג מאפשר האקדח במשפט של פולינה? מה הוא יכול ללמדנו על הכוח והמגבלות של בית־המשפט בהליכי מעבר לדמוקרטיה? קיומו של האקדח, שנוכח פיסית במשפט של פולינה, נעלם בדרך־כלל מן העין במשפט רגיל. שִׂכחה זו של הקשר בין אלימות למשפט, ובין בעלי הכוח למשפט, מאפשרת לכותבים שונים לכתוב על הדמיון בין משפט לספרות, ובין פרשנות משפטית לפרשנות ספרותית, מבלי לעמוד על ההבדל החשוב ביניהם.[21] אולם האקדח של פולינה לא רק מנכיח לפנינו את תלותו של המשפט (כל משפט) באלימות, אלא גם מחייב אותנו להידרש לדילמות המיוחדות הקשורות לאיזון בין אלימות למשפט ב"צדק מעברי". בהמשך הרשימה אפתח את הטיעון כי אף־על־פי שהסרט העדיף את הפתרון שבית־המשפט מספק על זה שוועדת החקירה מספקת, הוא אינו

19 יש בכך שחזור סמלי של פשעי המשטר הקודם, שהיו תלויים במידה רבה בחשאיות. בישראל, חוק ועדות חקירה – 1968 קובע את עקרון פומביות הדיון (בסעיף 18), אולם הוועדה והממשלה נהנות מסמכות רחבה לסייג את הפומביות משיקולי ביטחון ומשיקולים אחרים (סעיף 18 וסעיף 23). דילמת הפומביות/הסודיות עלתה כמה פעמים בעת פעולתה של ועדת אור לחקר אירועי אוקטובר 2000. הוועדה דחתה את בקשת המשטרה להעניק חיסיון גורף לעדויות השוטרים. המפגש הבלתי־אמצעי באולם בין משפחות ההרוגים לבין השוטרים המוסרים עדות על שימושם בנשק נגד מפגינים גרמה עד כה לשתי התפרצויות אלימות של המשפחות נגד השוטרים המעידים. ראו את הדיווחים בהארץ, 21 בפברואר 2001, ע' א4; ובהארץ, 22 במרס 2001, ע' א5. ראו גם רוטבליט, 2001.

20 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 26.

21 לביקורת על הזרם ספרות ומשפט מהיבט זה, ראו: Cover, 1992, הערה 2 בע' 204. לכתיבה במסגרת הזרם ספרות ומשפט המכניסה את האלימות כגורם מרכזי בדיון, ראו: Sarat & Kearns, 1992; Minow, 1990. לשימוש בגישת ספרות ומשפט המודעת לרכיב האלים של המשפט ועוזרת לחושפו, ראו פלדמן, 1991.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נמנע מלחשוף גם את מגבלותיו של בית־המשפט ולהתמודד עימן. כמו האקדח שנשלף ואִפשר את תחילת ההליך, כך המשפט של פולינה מצליח רק משום שהוא סוטה בנקודות מרכזיות מכללי הדיון ההוגן ונהפך למה שמכונה בספרות "משפט פוליטי".[22]

אולם האקדח שנשלף במערכה הראשונה אינו הורג במערכה השלישית. בכך, באמצעות השימוש ואי־השימוש באקדח, הסרט מסמן אפשרות למתוח את הקו הדק וההחשוב המבחין בין "משפט פוליטי" ל"משפט־ראווה". בהמשך הרשימה אדון בדילמות השונות שהמשפט הפוליטי מעלה, כפי שהן מוצגות בסרט, ואטען כי למרות הסטיות ההכרחיות מדיון הוגן, יש בכוחו של משפט פוליטי לתרום להליך המעבר לדמוקרטיה, ולכן ראוי לבחון מחדש את השימוש בו.

אדון בשלוש דילמות שהסרט מעלה לגבי משפט בכלל ולגבי משפט פוליטי בפרט:

1. היחס אל האמת הסובייקטיבית של הקורבן, שאינה ניתנת להוכחה אובייקטיבית;
2. האשמת הקורבן;
3. קבילותה של הודאה שהוצאה מנאשם בכוח ובאיומים.

ועדות אמת מנסות לפתור דילמות אלה על־ידי ויתור על פונקציית הענישה של המשפט.[23] אולם כפי שמחזהו של דורפמן מראה, הוויתור הגורף על ענישה במסגרת משפט עלול להוביל להליך שאינו מספק מבחינת הקורבנות ואינו מהווה בסיס איתן למעבר לחברה דמוקרטית. הפתרון שהמחזה חותר אליו הוא עיצוב משפט שיאפשר התמודדות טובה יותר עם דילמות אלה. כדי להגשים את מטרותיו של "הצדק המעברי", משפט כזה חייב לסטות מכללי הדיון והראיות הרגילים, כלומר, ליהפך למשפט פוליטי. אולם המסר הנוסף שהמחזה מעביר הוא שלא כל סטייה מכללי ההליך ההוגן תהיה מוצדקת, אלא יש להטיל הגבלות על השימוש בכוח. הגבלות אלה הן שמשמרות את ההבדל החשוב בין המשפט הפוליטי הדמוקרטי לבין משפט־הראווה של משטר הדיכוי שהוחלף.

דילמות של משפט פלילי

אמת פרטית ואמת ציבורית

> זו אולי הוכחה פיצפונת, אבל בשבילי זה מספיק. משך כל השנים האלה לא עברה עלי שעה אחת שלא שמעתי אותו, את הקול הזה ממש, פה באוזן, פה עם הרוק שלו באוזן שלי, אתה חושב שאפשר לשכוח קול כזה?[24]

מקובל לחשוב על ההליך המשפטי כעל הליך שמכוון לקבוע את "האמת האובייקטיבית" באמצעות פרוצדורות משפטיות. האמת האובייקטיבית נתפסת בציבור

22 לסקירה של הספרות התיאורטית לגבי משפטים פוליטיים, ראו: Bilsky, 2001b.

23 ויתור זה מאפשר לוועדות לקבל "אמת סובייקטיבית" של קורבנות כבסיס לממצאיהן, למנוע חקירה נגדית משפילה של הקורבן, ולהרחיב את כללי הקבילות המשפטית.

24 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 25–26.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כהיפוכו של השקר. הסרט מערער על הנחה זו כאשר הוא מעמת את האמת האובייקטיבית של המשפט עם האמת הסובייקטיבית של הקורבן.

ד"ר מירנדה מכחיש כי הוא הרופא שאנס בזמנו את פולינה. פולינה אינה יכולה להציג את "מלכת הראיות" של ההליך המשפטי – עדות־ראייה – שכן בזמן העינויים היו עיניה קשורות.[25] עדותה היא לכל היותר עדות־"שמיעה" – לא במובן המשפטי, אלא במובן המילולי של המונח: הזיהוי הראשוני שלה את ד"ר מירנדה נעשה כאשר היא שומעת את קולו מחדר־השינה. זיהוי קול זה היה ודאי דיו לעורר בה מחדש את כל פחדי העבר ולהניעה לברוח בבהלה מביתה־מקלטה, אבל זה אינו זיהוי מספק מבחינה משפטית.[26]

---

25 מעניין שסמל המשפט והצדק במערב הוא דמות נשית, אלת הצדק, שעיניה מכוסות ואשר נושאת מאזניים בידה האחת וחרב בידה האחרת. כיסוי העיניים לא היה במקור, אלא הוסף מאוחר יותר במאה השש־עשרה (ראו: Curtis & Resnik, 1987). רוברט קאבר מציין כי הסמל של אלת הצדק מכוסת־העיניים הינו דו־משמעי – מחד גיסא, הוא מאפשר אי־משוא־פנים (בכך שהיא אינה רואה את הכסף או את הכוח העומדים מאחורי המתדיינים), ומאידך גיסא, הוא מחייב שההוכחה במשפט לא תהיה ישירה (השופט לא ראה בעצמו), אלא תמיד מיד שנייה (ראו: Cover, Fiss & Resnik, 1988). כפי שנראה בהמשך, הצורך בהודאה כתובה של הנאשם, שנוצר בשל אותו כיסוי עיניים מכוון של השופט, מהווה מכשול חמור בפני פולינה.

26 באופן עקרוני, ניתן לזהות אדם על־פי קולו בלבד ואף להרשיעו על־סמך זיהוי כזה, אולם היחס לזיהוי על־פי קול הינו חשדני יחסית לזיהוי חזותי. בית־המשפט ייטה להתייחס לעדות זו בזהירות מרובה, במיוחד בנסיבות שבהן אין היכרות קודמת, והדרישות הראייתיות יהיו מחמירות יותר (ברנט ושגב, 1994, 124). במקרה חדש יחסית שאירע בבריטניה התייחס בית־המשפט מפורשות לקשיים המיוחדים שמעורר זיהוי על־פי קול בהשוואה לזיהוי חזותי, במיוחד כאשר אין היכרות מוקדמת (ראו: "Evidence of Identification by Voice – Difficulties and Dangers for Stringent Warning to Jury", *Criminal Law Review*, March 2000, 183–185).

המשפט הישראלי מאפשר לזהות אדם על־פי קולו בלבד, אולם בתנאי שהזיהוי על־ידי העד היה ספונטני, ודאי ומוחלט (ולא זיהוי שדרש שחזור או היזכרות). במקרה שלא התקיים זיהוי ספונטני כזה, לא יוכל בית־המשפט לקבוע את זהות בעל הקול רק על־סמך קולו, אלא יזדקק לסיוע ראייתי. באופן עקרוני, גם זיהוי חזותי כפוף לאמות־מידה של הערכת אמינות, אולם אין דרישה פורמלית לתוספת ראייתית, ונראה כי תוספת כזו תידרש רק במקרים קיצוניים של ספק בזיהוי (קדמי, 1999, 851–862, 915–918). גם המשפט האמריקאי מכיר בזיהוי אדם על־פי קולו בלבד: "It has been properly held... that a witness may testify to a person's *identity* from his *voice* alone" (ראו: Wigmore, 1961, 660; ההדגשות במקור).

דוגמה עכשווית ליחס החשדני של המשפט כלפי עדות המבוססת על זיהוי קול עלתה לאחרונה בוועדת אור לחקר אירועי אוקטובר 2000. במהלך עדותו של אגבריה וסאם קאסם על ההרג באום אל־פאחם (ניתנה ביום שלישי, 20 בפברואר 2001) התנהל הדיאלוג הבא:

> קאסם: הירי הראשון שבוצע היה ירי חי, ואפשר לשמוע את זה, בגלל שאם זה גז מדמיע או חי, לפי סוג הרובה אפשר להבחין, ולפי הקול שאני שומע.
>
> השופט אור: אתה חושב שאתה מומחה להבחין בין קולות?
>
> קאסם: אני לא מומחה להבחין בין קולות, אבל כשאני רואה שוטר שהוא עומד עם רובה

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאחר בריחתה מהבית והשלכת מכוניתו של ד"ר מירנדה לתהום, פולינה מחליטה לשבור את מעגל הקורבניות – לחזור ולהתמודד פנים אל פנים עם זה שאנס ועינה אותה. האמת הפרטית של פולינה – הזיהוי הוודאי שלה – מבוססת על שני סימנים נוספים שאף הם אינם יכולים לשמש כראיה בבית־משפט: ראשית, היא מזהה את ריחו של ד"ר מירנדה, אולם ריח הינו החוש הפרטי ביותר שיש לנו והוא אינו ניתן לשחזור אובייקטיבי בבית־משפט;[27] שנית, היא מזהה אותו גם לפי הקלטת של "העלמה והמוות" שמצאה במכוניתו ועל־סמך ציטוטיו השוביניסטיים מכתבי ניטשה. "הוכחות" אלה אינן יכולות כמובן להיחשב לראיות במשפט. מאחר שהן כה נפוצות בציבור – מוסיקה של שוברט וספרות של ניטשה – הן אינן יכולות לייחד את ד"ר מירנדה.

הסרט מאפשר לנו להבין כי דברים שאינם יכולים להיחשב לאמת אובייקטיבית בעיני בית־המשפט אינם דווקא שקרים. אנו לומדים כי האמת המשפטית הינה "אובייקטיבית" רק במובן זה שהיא ניתנת להוכחה בציבור. אמת סובייקטיבית עשויה להיות ודאית מבחינת הקורבן אך היא אינה מספקת לשם ביסוס הרשעה ציבורית. כאן אנו מגלים מחיר כבד שעל הקורבן לשלם כאשר הוא נכנס להליך משפטי. על־מנת לזכות בהכרה ציבורית לקורבניותה, פולינה נדרשת לוותר על האמת הפרטית, שהינה האמת העמוקה ביותר שלה, המבוססת על ההיכרות האינטימית עם מי שאנס אותה – הצירוף של ריח ומוסיקה. עליה להכפיף את עצמה לדרישות המשפט ולהציג הוכחה אובייקטיבית, כלומר, להשיג הודאה של ד"ר מירנדה שתיכתב ותוקלט ובכך תוכל ליהפך לחלק מן ההיסטוריה.

האשמת הקורבן

> ד"ר מירנדה – גברתי, אני לא מכיר אותך. מימי לא ראיתי אותך. אבל אני יכול להגיד לך רק דבר אחד: את חולה מאד, מקרה כמעט קלאסי של סכיזופרניה...[28]

ויורה, לעומת זאת, שוטר שעומד עם הרובה עם הקנה העבה ויורה גז מדמיע, או אני יכול להבחין, כן בוודאות, שזה חי וזה גז מדמיע.

אור: לפי הרעש?

קאסם: זה שני דברים ביחד... הייתי כן יכול להבחין בצליל בין ירי חי לירי של זה... אני לא יודע אם זה גומי או לא גומי, אבל אני יכול להגיד בוודאות שזה לא גז מדמיע.

אור: טוב, בסיכום אתה לא יודע אם זה היה ירי של גומי או ירי חי. יש נתיחה של הגופה, אפשר לדעת ממה הוא נורה המנוח, כך שצריך להיזהר בדברים האלה. (הארץ, 21 בפברואר 2000, ע' א4)

דיאלוג זה ממחיש עד כמה השופט אינו מוכן להסתמך על זיהוי קול על־ידי הקורבן. הוא קובע כי הדרך האובייקטיבית לזיהוי היא של המומחה המנתח את הגווייה וקובע בוודאות מה היה סוג הירי.

27 המשפט הישראלי מכיר בריח גוף כמאפיין זיהוי בנסיבות מיוחדות של היכרות מוקדמת וקרובה (קדמי, 1999, 920). עם זה, ריח גוף מעולם לא היווה בפסיקה הישראלית בסיס יחיד לזיהוי, גם בנסיבות מיוחדות כאלה.

28 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 33.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בתמורה להודאה, ג׳ראדו מצליח לשכנע את פולינה לוותר על האלימות. היא מוכנה לוותר על השימוש בכוח אם תקבל הכרה מצד ד״ר מירנדה שדבריה הינם אמת. הודאתו יכולה לספק את אותה ״ראיה אובייקטיבית״ הנדרשת במשפט. אולם כאן על פולינה להתמודד עם דילמה נוספת. בתחרות בין דברי הקורבן לדברי הנאשם, המשפט מעדיף פעמים רבות את דבריו של זה האחרון. הנאשם במקרה שלפנינו הינו רופא מכובד ומתורבת – דבריו נשמעים אמינים; ואילו פולינה סובלת מטראומה ונראית כ״משוגעת״ בעיני הסובבים אותה. אפילו בן־זוגה, הקרוב לה ביותר, מציגה בתחילת הסרט כמשוגעת לפני זר גמור, וד״ר מירנדה ממהר להשתמש בפרט זה כדי לפגוע באמינות האשמותיה. המחזה מחדד את תופעת ״האשמת הקורבן״ על־ידי בחירת נאשם שהינו גם רופא, וככזה הוא משתמש ב״מומחיותו״, דהיינו, באבחנותיו הרפואיות, כדי להאשים את פולינה ולפגוע באמינותה, כפי שמעיד הציטוט מדבריו לעיל.[29] זוהי דילמה שעולה במשפטים רבים ואשר מקשה את השימוש בעדויות של קורבנות. הפרדוקס הוא שככל שהזוועות שחוו הקורבנות פגעו בהם יותר והותירו צלקת נפשית עמוקה יותר, כן הם ייחשבו לאמינים פחות בעיני המשפט.[30] פולינה מנסה למתוח קו מבדיל חשוב בין היותה חולה לבין אפשרותה להיות עדה אמינה, באומרה לג׳ראדו: ״אני יכולה להיות חולה ובכל זאת לזהות קולות.״[31] ג׳ראדו מאמין לבסוף לפולינה, אך ספק אם בית־משפט רגיל היה מאמין לה.

בשעתו, החלטת התביעה במשפט אייכמן להסתמך על עדויותיהם של הקורבנות סיכנה את תיק התביעה והיוותה תקדים בהשוואה למשפטי נירנברג, שם העדיפה התביעה, מסיבות דומות, להסתמך בעיקר על מסמכים להוכחת אשמתם של הנאשמים.[32] בתחרות בין עדויות מקוטעות ומגומגמות של נפגעי טראומה לבין הסתמכות על מסמכים מסודרים וערוכים על־ידי הנאשמים עצמם, העדיפה התביעה בנירנברג את אלה האחרונים.[33] אולם להחלטה בנירנברג היה מחיר כבד של השתקה נמשכת של הקורבנות. משפט אייכמן היווה נקודת מפנה בכך שלראשונה ניתנה במה פומבית לעדויותיהם של קורבנות השואה.[34]

ועדות האמת נועדו לפתור דילמה זו על־ידי ויתור על ענישה פלילית. מאחר שעדות הקורבן אינה נדרשת לשם הרשעה, אלא נועדה לצורך בירור האמת ההיסטורית, אין עוד מקום להעמידו תחת חקירה נגדית המיועדת לפגוע באמינותו. הבעיה היא שבמקרה הבדיוני שמוצג בסרט, כמו גם בוועדות אמת רבות אחרות, הוועדה ויתרה לחלוטין על

---

29 הסרט הולך אל מעבר למחזה ומדגים מה היה קורה לפולינה בבית־משפט רגיל. בתגובה על דבריה של פולינה כי זיהתה בוודאות את ד״ר מירנדה, ג׳ראדו מנהל מעין חקירה נגדית קצרה, שבה הוא מזכיר לה כי בעבר זיהתה בטעות את מירנדה בבית־קפה על־סמך קולו. הוא גם מצביע על כך שהיא חולה ושפחדיה גורמים לה לחשוד באנשים ולהסתגר בבית.

30 על אובדן האמצעים לדבר על הקורבניות, ראו: Lyotard, 1988.

31 דורפמן, העלמה והמוות, ע׳ 25.

32 האוזנר, 1980, 294–300.

33 תובנה זו היוותה בסיס לפרויקט מדהים שנעשה בברזיל ואשר תיעד את פשעי המשטר הצבאי על־ידי צילום בסתר של הארכיון המלא של הפרוטוקולים של המשפטים שנערכו לנחקרים על־ידי המשטר הקודם, הכוללים תיאורים מפורטים של מעשי העינויים. ראו: Weschler, 1990, 7–79.

34 Bilsky, 2001a.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עדותה של פולינה מאחר שהיא אינה נחשבת לקורבן של הפשעים החמורים ביותר, ולכן עדותה הינה מחוץ לסמכות החקירה של הוועדה. גם אם תרצה להסתכן ולדבר – עדותה של פולינה אינה רלוונטית לנושא החקירה.[35] לכן היא נזקקת למשפט הפרטי שלה. מעניין כי פעמים רבות הצורך לספר אינו צורך שנכפה על הקורבנות על־ידי בית־המשפט, אלא צורך פנימי שלהם, כמו אצל פולינה עצמה. אולם מאחר שהסיפור הינו כה כואב ועלול להרוס את הרקמה השבריריות של הקיום הנורמלי שבנתה עם בן־זוגה, נדרשת לפולינה סיבה טובה שתגרום לה לספר את סיפורה. המשפט מתפקד כטריגר שדוחף אותה לספר על מעשי האונס שקודם לכן נמנעה מלספר את פרטיהם לג׳ראר‌דו.[36] במילים אחרות, המשפט מחייב אותה לספר אותם חלקים שהדחיקה פנימה. כדי להוציא מד"ר מירנדה את עדותו, ג׳ראר‌דו צריך לתפקד כעורך־דין, כלומר, הוא חייב ללמוד מפולינה את כל אותם פרטים שבעבר נמנע מלשאול אותה עליהם. הסיפור של פולינה נשמע הפעם בצורה אחרת. הוא נשמע כחלק מן הדין־וחשבון הציבורי ולכן עליו להיות מפורט ומדויק. עדותה הופכת אותה מקורבן ארכיטיפי כללי לקורבן ספציפי עם שם וסיפור. באופן אירוני אנו מגלים כי לא רק זהותו של ד"ר מירנדה נחשפת במהלך משפט, אלא גם זהותה של פולינה – על־מנת לקבל את הכרתו של מירנדה בכך שהיא הקורבן שלו, היא לא רק מספרת את פרטי סיפורה, אלא גם מתארת את עצמה כנערה צעירה (שיערה הארוך, אהבת שוברט שלה, תקוותיה להיות רופאה) ונוקבת בשמה לפני נישואיה – פולינה לורקה. כלומר, ההליך המשפטי חיוני גם לכינון (או ליתר דיוק, לשיקום) הזהות האינדיווידואלית של הקורבן.

---

35 פולינה נותנת לכך ביטוי באומרה: "אבל הועדה מתעסקת רק עם המתים, רק עם אלה שלא יכולים לדבר. אבל אני, לעומת זאת, אני יכולה לדבר..." (דורפמן, העלמה והמוות, ע׳ 38).

36 הסרט סוטה בנקודה זו מן המחזה, בהציגו את דבריה של פולינה לג׳ראר‌דו על העובדה שנאנסה כאילו היא מגלה לו זאת לראשונה באותו ערב. העמדה שהמחזה מציג בעניין זה מורכבת יותר מבחינה מוסרית. פולינה סיפרה אומנם לג׳ראר‌דו עוד קודם לכן על כך שנאנסה, אך הדברים נאמרו בכלליות. הדבר היה נוח לפולינה, אך גם לג׳ראר‌דו, שהסתפק בעובדות הכלליות ולא התעקש על שמיעת הפרטים. בלילה שבו המחזה מתרחש נשבר אותו קשר שתיקה, ופולינה מחייבת את ג׳ראר‌דו להתעמת עם העובדות לגבי האונס שלה (דורפמן, העלמה והמוות, ע׳ 36):

פולינה – מה עוד הם עשו לי, ג׳ראר‌דו?

(ג׳ראר‌דו ניגש אליה, מחבק אותה.)

ג׳ראר‌דו (לוחש לה) – הם אנסו אותך.

פולינה – כמה פעמים?

ג׳ראר‌דו – יותר מפעם אחת.

פולינה – כמה?

ג׳ראר‌דו – לא אמרת לי. אמרת: לא הצלחתי לספור.

פולינה – זאת לא האמת.

ג׳ראר‌דו – מה לא האמת?

פולינה – שלא הצלחתי לספור. עשיתי חשבון כל הזמן. אני יודעת בדיוק כמה פעמים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

קבילותה של הודאה: "כללי מירנדה"

> To speak of any confessions of crime made after arrest as being "voluntary" or "uncoerced" is somewhat inaccurate, although traditional.[37]

הגילוי והחשיפה העצמית של פולינה, למרות הסכנה שבהם, נועדו לגרום לד"ר מירנדה להודות בזהותו האמיתית ולספר על חלקו בפשעי המשטר הקודם. ד"ר מירנדה נדרש לספר על מה שעשה לפולינה. רק הודאתו המוקלטת והכתובה תיחשב לראיה אמינה בעיני המשפט, ותאפשר לסיפורה של פולינה ליהפך לחלק מן הזיכרון הקולקטיבי של ארצה. הסרט מעלה שאלות קשות לגבי אמינותה של ההודאה הנלקחת מד"ר מירנדה. היא ניתנת תחת תנאים של לחץ, כפייה ואיומים. ד"ר מירנדה יושב קפוא מול מצלמת וידיאו, עם תחבושת לראשו, ומדקלם מתוך טקסט שהוכתב לו.[38] כיצד ניתן להתחשב בהודאה כזו? יש אירוניה דקה במחזה שכן שמו של ד"ר מירנדה מרמז על כללי מירנדה הידועים, הדורשים ליידע נאשם בדבר זכותו להיות מיוצג על־ידי עורך־דין וזכותו לשתוק על־מנת לא להפליל את עצמו. כללים אלה נקבעו בפסק־דין בארצות־הברית (הנושא שם זה) כדרך להבחין בין הודאה כפויה לבין הודאה "חופשית ומרצון".[39] אולם הסרט חושף אמת כללית יותר לגבי הודאות במשפט, שאנו מעדיפים לשכוח. מאחורי חזות הדיבור המתורבת שאנו עדים לה במשפט ניצבים תמיד האלימות והכוח של המשפט. אילולא הפחד מהם, לא הייתה ההודאה ניתנת.[40] דבריה של פולינה לגבי כוחו של האקדח נהפכים למטפורה לגבי ההליך המשפטי כולו.

---

37 *Ashcraft v. Tennessee* 322 U.S. 143, 160 (1944) (Justice Jackson dissenting) (יש לציין כי השופט ג'קסון הוא זה שהתמנה להיות התובע הראשי האמריקאי במשפטי נירנברג).

38 לביקורת כללית על המלאכותיות ועל הסתרת האמת שבסרטי השחזור המשטרתיים, שהינם תת־סוגה של הודאת נאשם, ראו פלדמן, 1993.

39 *Miranda v. Arizona*, 384 U.S. 436 (1966). לדיון במשמעותו של פסק־הדין ביחס להודאות של נאשמים, ראו: Brooks, 2000, 8–34.

40 זו משמעות החרב שאלת הצדק אוחזת בידה. שופטים אחדים שדנו בדילמה זו הודו כי לא ייתכן שהודאה שניתנת בחדר חקירות משטרתי תהיה "חופשית ומרצון" באמת. כללי מירנדה במובן זה מעולם לא התיימרו לבחון אם ההודאה אכן הייתה "חופשית ומרצון", אלא קבעו מהי הדרך הלגיטימית לקבלתה. השופט הרלן, בדעת המיעוט בפסק־דין מירנדה, ביטא עמדה זו מפורשות:

> The atmosphere and questioning techniques, proper and fair though they be, can in themselves exert a tug on the suspect to confess, and in this light [here he quotes Justice Robert Jackson dissenting in *Ashcraft v. Tennessee*], "[t]o speak of any confessions of crime made after arrest as being 'voluntary' or 'uncoerced' is somewhat inaccurate, although traditional."... Until today, the role of the Constitution has been only to sift out *undue* pressure, not to assure spontaneous confessions. (*Miranda v. Arizona*, 384 U.S. 515 (1966))

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ושוב אנו נחשפים להבחנה בין "אמת אובייקטיבית" ל"אמת סובייקטיבית" – לאורך כל חקירתו תחת איומי האקדח לא הסכים ד"ר מירנדה לדבר בקולו שלו. הוא בסך הכל מוכן לחזור על הדברים שג'ראדו מכתיב לו לפי סיפורה של פולינה.[41] הודאה זו מוקלטת ונכתבת, ולכן היא יכולה לשמש ראיה במשפט, אך היא לחלוטין אינה מספקת את פולינה. ההודאה "האמיתית" מגיעה רגע לאחר שפולינה מטילה כמעט את ד"ר מירנדה מראש הצוק אל הים. ברגע שחלפה הסכנה, כאשר אין עוד כל איום על חייו, רק אז מירנדה מוסר את הודאתו המשמעותית – "חופשית ומרצון" – כיצד התפתה לשתף פעולה כרופא שיוכל לעזור במשהו למעונים, כיצד במהלך עבודתו עם המשטרה החשאית החל ליהנות מן הכוח המוחלט שקיבל על המעונים־המטופלים שלו, וכיצד נהפך בהדרגה לאחד המענים. הודאה זו הייתה חשובה לפולינה יותר מאשר הודאותיהם של חוקריה הברוטליים, שכן מעשיו של ד"ר מירנדה מעידים יותר מכל על בגידת הציוויליזציה – הרופא שבא

בהקשר הישראלי עלה הנושא בכל חריפותו בפרשת הקצין הצ'רקסי עזאת נאפסו, שהורשע בעבירות חמורות של ריגול, סיוע לאויב ובגידה, והוטל עליו עונש של שמונה־עשרה שנות מאסר בפועל על־סמך הודאותיו בלבד. בית־הדין הצבאי דחה את טענות הסניגור על כך שהודאות אלה הוצאו מן הנאשם בכוח ולא־כדין, ושחוקרי השב"כ שיקרו במצח נחושה לבית־הדין. כשבע שנים מאוחר יותר, ובעודו יושב בבית־הכלא, הסתברו טענותיו של הנאשם כנכונות והוא זוכה מעבירות אלה על־ידי בית־המשפט העליון (נאפסו הורשע על־פי עסקת־טיעון בעבירה קלה בהרבה והושת עליו עונש של שנתיים מאסר בגינה). בשנת 1987, בעקבות חשיפת הפרשה, הוקמה ועדת לנדוי לבדיקת נוהלי החקירה של שירות הביטחון הכללי. אחת העדויות המרתקות ביותר היא עדותו האישית של הפרקליט הצבאי הראשי דאז, אמנון סטרשנוב, על השינוי ביחסו אל הודאת נאשם כאל "מלכת הראיות":

> ממצאי הבירור שערכתי עם השב"כ גרמו לי זעזוע עמוק והתפכחות מאשליות לגבי מערכת החקירה והמשפט בכללותן. אם ניתן לגרום לאדם להודות באשמות שלא ביצע, ובהינף יד, "להחזירו" מהודאתו – אז מי השופט ומי הפוסק? מה בצע ומה טעם בעריכת משפטים מהוגנים, על פי כללי פרוצדורה ודיני ראיות, באולמו הממוזג והסטרילי של השופט המלומד, אם דינו של הנחקר נחרץ מכבר בחדרי החקירות של השב"כ או המשטרה? במי ניתן עוד לתת אמון בעולמנו ההפכפך אם דווקא אלה הממונים על אכיפת החוק והשלטתו – חוטאים במו ידם (כלפי הנחקר) ובמוצא פיהם (כלפי השופט) ועוד מוסיפים חטא על פשע, שקר על מכה? (סטרשנוב, 1994, 334)

41 יש בכך כמובן הקצנה של המצב הרגיל לגבי הודאות, שכן מי שכותב אותן הוא הקצין החוקר, והנאשם נדרש רק לחתום על ההודאה. דבר זה מעלה את השאלה – של מי ההודאה באמת? יתרה מזו, כפי שהסביר השופט וורן בפסק־דין מירנדה, מטרתה של החקירה המשטרתית היא להניע את החשוד לאשר גרסת סיפור שהמשטרה רוצה שהוא יתאר (*Miranda v. Arizona*, 384 U.S. 455 (1966); ראו: Brooks, 2000, 13). ראו גם את דבריו הבאים של פלדמן:

> היכולת להשתתף במשפט פלילי כנאשם מחייבת סדרה ארוכה של מיומנויות. אחד המדריכים העיקריים הוא עורך הדין הפועל על הנאשם במהלך המשפט כשוטר־החרש של השופטים. אך ההדרכה הראשונית, הטירונות של הנאשם, מתבצעת בחקירה הפלילית. (פלדמן, 1993, 103).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לרפא ולמעשה אונס ופוגע. ההודאה שניתנת לבסוף על־ידי הרופא היא זו שבה חפצה פולינה לאורך כל הדרך; אבל הודאה זו הינה חסרת כל ערך בבית־משפט רגיל שכן היא נאמרת לרוח, וברור שד"ר מירנדה יכחיש מכל וכל את דבריו אלה אם יישאל עליהם בעתיד. שוב הסרט חושף אותנו לפער הבלתי־ניתן לגישור בין אמת פרטית לציבורית, בין הודאה קבילה במשפט לבין הודאה "חופשית ומרצון".

התעכבות על תוכן הודאתו של ד"ר מירנדה עשויה לחשוף את משמעותה של היצירה כולה, המקופלת בשם שהעניק לה דורפמן בעקבות יצירתו של שוברט – "העלמה והמוות".[42] רביעיית המיתרים של שוברט מבוססת על שיר שהולחן על־ידי מתיאס קלאודיוס (Matthias Claudius, 1740–1815) למלותיו של המשורר האלמוני Asmus. השיר מתאר ניסיון של המוות לפתות את העלמה, ומורכב משני בתים: בראשון ה"עלמה" מתחננת לפני המוות כי יעזבה לנפשה שכן היא כה צעירה עדיין (העלמה: "עזוב אותי, עזוב אותי/ איש המוות האכזר/ אני עדיין צעירה, עזוב אותי אהובי/ והנח לי לנפשי");[43] בבית השני המוות משיב לעלמה כי אין לה סיבה לפחוד שכן הוא בא להיות לה לחבר (המוות: "הושיטי לי ידך, ברייה יפה ועדינה/ רֵע אני לך, ולא באתי לענוש/ אמצי ליבך עלמה, איני אכזר/ נום תנומי בשלווה בזרועותיי").[44] מילות השיר כמו רומזות למעשיו של הרופא, ד"ר רוברטו מירנדה, שבא אל פולינה לאחר החקירות והעינויים שעברה עם תרופות לשיכוך כאבים. הוא משמיע את הקלטת של שוברט כדי לשכך כביכול את כאבה הנפשי של פולינה ומתוך הבטחה למחויבות משותפת של שניהם לציוויליזציה. כגודל

---

42 לפיתוח הרעיון של בגידת הציוויליזציה בפולינה, כפי שהוא בא לידי ביטוי במשמעויות השונות של השיר והציורים העוסקים ב"העלמה והמוות", ראו: Luban, 1998.

43 תרגום חופשי (תודתי לז'וזה ברונר על עזרתו). השיר תורגם לעברית על־ידי עדה ברודסקי (1989, 134–135). המקור בגרמנית:

Das Maedchen:
"Vorueber! Ach, vorueber!
Geh, wilder Knochenmann!
Ich bin noch jung, geh, Lieber!
Und ruehre mich nicht an."

44 המקור בגרמנית:

Der Tod:
"Gib deine Hand, du schoen und zart Gebild,
Bin Freund und komme nicht zu strafen.
Sei guts Muts! Ich bin nicht wild,
Sollst sanft in meinen Armen schlafen."

ובתרגום לאנגלית (מתוך: Gibbs, 2000, 107):

"Give me your hand, you lovely, tender creature.
I am a friend and come not to punish.
Be of good courage. I am not cruel;
You shall sleep softly in my arms."

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההבטחה כן גודל הבגידה שחוותה פולינה כאשר הבינה שהישגי הציוויליזציה משמשים בידיו של הרופא המכובד כאמצעי לרכך את התנגדותה למעשי האונס הברוטלי שלו. על כך כותב דייויד לובן:

> קשה לפספס את האירוניה של דורפמן: מנגינה זו, שמייצגת את התרבות מבחינת פולינה, במקום ללוות את מילות השיר של אסמוס משמשת כמנגינת־רקע לעיניים ולאונס. הציוויליזציה משקרת לפולינה.[45]

זו גם הסיבה לכך שההודאה של ד"ר מירנדה כה חשובה לפולינה, מאחר שדווקא היא יכולה לשמש תמרור אזהרה. לגבי אדם מן השורה, גלימת השופט וחלוק הרופא הם שמסמנים את גבולות המוסר. לכן, כאשר בעלי־תפקידים אלה מחליטים לשתף פעולה עם משטר מושחת (גם אם ממניעים טובים), פגיעתם בחברה האזרחית קשה במיוחד.

שלוש הדילמות שהצגתי עד כה – אמת פרטית/ציבורית, האשמת הקורבן, וקבילותה של הודאה שהוצאה בכוח – אופייניות לבעיות שמסגרת המשפט הרגיל יוצרת בהליך של "צדק מעברי". בעיות אלה הניעו את החיפוש אחר חלופות למשפט הפלילי הרגיל. חלופה אחת היא פנייה לוועדות אמת, שוויתרו כאמור על יסוד הענישה ולכן אפשרו מתן מקום מרכזי לעדויותיהם של הקורבנות מבלי לפגוע בזכויות הנאשם. חלופה נוספת שברצוני להציג היא שינוי המשפט הפלילי הרגיל והפיכתו למשפט פוליטי במוצהר, כלומר, כזה שמתיר – באופן גלוי – סטיות שונות מההליך הפלילי המסורתי על־מנת לאפשר הליך של "צדק מעברי". אפנה כעת לדיון בשתי דילמות שהינן ייחודיות למשפטים פוליטיים.

דילמות של משפטים פוליטיים

נקיון־כפיים – *tu quoque*

> ג'ראדו – אל תקטעי אותי באמצע. מה שהכי קומם אותי אצלם זה שהם היו השופטים וחבר המושבעים, התובעים והסנגורים והמוציאים לפועל, שהם בדו ראיות והתעלמו מראיות ולא נתנו לנאשמים את הזכות הבסיסית להגנה משפטית. ככה שאפילו אם הבן־אדם הזה היה מבצע כל יום רצח־עם לארוחת בוקר, יש לו זכות למשפט הוגן.[46]

ג'ראדו מתפקד בסרט כעורך־דין שצריך להוציא הודאה מד"ר מירנדה על־מנת להצילו מנקמתה של פולינה. הנקודה המעניינת היא שג'ראדו מגלה במהלך החקירה כי הוא אינו יכול לשמור על אותו נקיון־כפיים מוסרי שהוא טוען לו בלהט בתחילת הערב. הניסיון לגלות את האמת על־אודות המשטר הקודם מערב בהכרח פגיעה בזכויות הנאשם. זוהי בעיה שבה נתקלים בכל משפט פוליטי־מעברי – מאחר שהשופטים ועורכי־הדין

---

45 Luban, 1998, 124.

46 דורפמן, העלמה והמוות, ע' 31.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מחויבים לשלטון החדש, נוצרת הטיה מראש נגד הנאשם.[47] יתרה מזו, כדי להוציא הודאה מן הנאשם, לא תמיד ניתן לשמור על כללי המשפט הרגיל.[48] אם ישמרו בדבקות על הכללים – יבגדו בחובה המוסרית כלפי הקורבנות לברר את האמת ולהוציאה לאור; אם יחקרו את האמת בכל האמצעים – לא יהיה המשטר החדש שונה מן המשטר הקודם. אחת המטרות הפוליטיות החשובות של משפט "צדק מעברי" היא הניסיון להציג לציבור, באמצעות המשפט, את עליונותו המוסרית של המשטר החדש על המשטר הקודם. במילים אחרות, הבניית הזהות הקולקטיבית החדשה במשפט נעשית דרך הדגשת השונות של המשטר החדש מן הנאשמים המייצגים את המשטר הקודם. לכן, כל חריגה ממסגרת "שלטון החוק" חושפת את המשטר החדש להאשמה הקשה – "אף אתה כזה!" (tu quoque).[49]

בניגוד למשפטים רגילים, שלגביהם השתרשה כבר מסורת חברתית של כללי דיון הוגן, משפטי מעבר מחייבים כל חברה להתמודד מחדש עם השאלה היכן למתוח את הגבול בין "שלטון החוק" ל"שלטון הכוח".[50] גבול זה אינו קבוע מראש, אלא מחייב התלבטות בהקשר התרבותי־ההיסטורי שבו המשפט מתרחש.[51] רוב החוקרים מנסים ליישב דילמה זו על־ידי הכחשת החריגות משלטון החוק או על־ידי הצדקתן בדיעבד. בכך, לדעתי, הם מחמיצים את התרומה המרכזית של המשפט הפוליטי, דהיינו, העדר תשובה "מן המוכן" והצורך להתחבט באותן שאלות מוסריות שמתיחת הקו מחייבת. לטענתי, תרומתו המרכזית של המשפט הפוליטי להליך המעבר לדמוקרטיה אינה פתרון הדילמה, אלא דווקא חשיפתה של התלבטות מוסרית זו באופן שמחייב כל אחד מן הציבור לתת דעתו עליה. אחזור לנקודה זו בהמשך.

בהקשר זה ניתן לראות הקבלה בין ג'ראדו לד"ר מירנדה. ג'ראדו נכנס להליך המשפטי של פולינה מסיבות הומניטריות – הוא רוצה למנוע אותה מלהשתמש בכוח ללא הבחנה ומלרצוח אדם שייתכן כי הוא חף מפשע. אבל במהלך המשפט הוא משתנה ככל שהוא משתכנע יותר באמיתות סיפורה של פולינה. בסופו של דבר, ג'ראדו, שמבין כעת את משמעות העינויים והאונס שעברה פולינה (קודם לכן הוא ידע רק את הפרטים הכלליים, ואילו עכשיו הוא נחשף למשמעותם האנושית), הוא זה שהורג כמעט את ד"ר מירנדה במו־ידיו. תהליך השינוי שג'ראדו עובר מקבל ביטוי בסרט באותן שלוש פעמים

---

47 Kirschheimer, 1961.

48 לדוגמה, כדי לגרום לאייכמן לדבר לפני חוקרים ישראליים היה צורך לחטוף אותו מארגנטינה, שם הסתתר תחת זהות בדויה. לאחר חטיפתו, כדי לגשר על המתח בין "שלטון החוק" ל"שלטון הכוח", הוציאו סוכני המוסד מאייכמן הצהרה כי הוא מסכים להישפט בישראל (שגב, 1991, 307). ההודאה שנתן אייכמן לחוקריו במשטרה בסופו של דבר הייתה שונה במהותה מדבריו בריאיון לעיתונאי ההולנדי סאסן – ריאיון שבו התגאה אייכמן במעשיו. במשפט נפסלו רוב חלקיו של הריאיון עם סאסן (שניתנו מרצון חופשי) בהיותם עדות שמיעה, בעוד שהודאתו של אייכמן שניתנה במהלך חקירתו (בתנאי מעצר כמובן) נחשבה בעיני המשפט להודאה חופשית ומרצון, שכן היא עמדה בתנאי הקבילות ש"שלטון החוק" מציב, הגם שלא היה בה עוד אותו מימד של ספונטניות.

49 Kirschheimer, 1961, 336.

50 לדיון במושג "שלטון החוק" (תוך החלפתו במונח המדויק יותר "מרות המשפט"), ראו שלף, 1996, 31–59.

51 למשל, שיקול חשוב בהוצאת הדיון מבתי־המשפט בדרום־אפריקה והעברתו לוועדות אמת ופיוס היה

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שבהן נופל האקדח וג'ראדו נקרא לתופסו ולנקוט עמדה.[52] בפעמיים הראשונות ג'ראדו נותר פסיבי ואינו מושיט את ידו אל עבר האקדח. פולינה מסבירה בציניות לד"ר מירנדה המאוכזב כי ג'ראדו אינו יכול למעשה לתפוס את האקדח ולמוסרו לידי אחד מהם, משום שאסור לו לנקוט עמדה שכן הוא מייצג את "החוק". אולם בפעם השלישית, לקראת סוף הסרט, כאשר האקדח נופל מידיו של ד"ר מירנדה, ג'ראדו משתחרר מן הפסיביות שלו, תופס את האקדח ומעבירו לפולינה. בכך הוא נהפך מ"צופה" פסיבי למשתתף אקטיבי בדרמה.[53] ג'ראדו למד כי הסתתרותו מאחורי "שלטון החוק" אפשרה לו להימנע מליטול על עצמו אחריות. הוא נוטל את האקדח, ובכך "מלכלך" את ידיו באלימות שהייתה שמורה עד כה לפולינה. עם זה, הסרט מלמד כי קיים עדיין הבדל חשוב בין מעשיהם של ד"ר מירנדה וג'ראדו. למרות חציית הקווים, ג'ראדו שומר על הגבול בין אלימות למשפט, בין המשטר הקודם למשטר הנוכחי, שכן הוא אינו פוגע או יורה בד"ר מירנדה.

שחזור סמלי של הפשע

ניתן לראות בשינוי שעובר על ג'ראדו את אחת התופעות החשובות במשפט בכלל ובמשפט הפוליטי בפרט – שחזור סמלי של הפשע מעל במה ציבורית, שמאפשר לציבור לחזות בדילמה המוסרית בעת התרחשותה, אם כי בצורה מבוקרת.[54] אך בטרם אעבור לדון בתפקיד זה של השחזור (שחזור במשפט כהתמודדות עם דילמה מוסרית), ברצוני לגעת בפן אחר של שחזור במשפט שריכז את תשומת־ליבם של הכותבים עד כה – שחזור הפשע כפי שהוא נחווה על־ידי הקורבן. כתיבה זו עוסקת בהשפעה הפסיכולוגית של השחזור המתרחש בבית־המשפט על הקורבן, כאשר ההבחנה היא בין שחזור לא־לגיטימי, המהווה חזרה טראומטית על הפשע המקורי, לבין שחזור מרפא שיש בו חוויה של השגת שליטה מבחינת הקורבן.[55]

המחזה עוסק בשחזור מהסוג השני בהקשר של האונס שעברה פולינה, שמתגלגל למעין אונס של ד"ר מירנדה על־ידי פולינה. להבדיל ממשפטי אונס רבים, שבהם הקורבן חוֹוָה

קשור להיסטוריה של האפרטהייד, שבה נטלו השופטים חלק פעיל בדיכוי השחורים. לדיון בסירוב השופטים לבוא להיחקר לפני ועדת האמת והפיוס, ראו: Dyzenhaus, 1998.

52 בנקודה זו הסרט סוטה שוב מן המחזה.

53 לתפקידם הכפול של השופטים במשפט אייכמן, כצופים וכפועלים כאחד, ראו: Bilsky, 1996.

54 לדיון כללי בקשר בין משפט לתיאטרון, ובבירור האמת בבית־המשפט בדרך של שחזור העבר מעל במה ציבורית, ראו: Ball, 1975. לגבי הקשר בין משפט לתיאטרון במשפטים פוליטיים, ראו: Christenson, 1999; Osiel, 1997.

55 לדיון בערך התרפויטי של חזרה על העבר הטראומטי מתוך עמדה של שליטה, ראו: Brison, 1997. כאשר הקורבן מנסה להשיג שליטה מחודשת בחייו באמצעות המשפט הפלילי, הוא נתקל בבעיה שכן הקורבן אינו צד רשמי בהליך הפלילי בארצות אנגלו־סקסיות. התוצאה היא פעמים רבות חוויית "קורבניות שניונית" בבית־המשפט – חזרה על תחושת אובדן השליטה והאשמת הקורבן. לשינויים במעמד הקורבן בהליך הפלילי, ראו: Beloof, 1998; Fletcher, 1995. בישראל נחקק לאחרונה (ב־2 במרס 2001) חוק מעמד נפגעי עבירות אלימות (ראו חוק נפגעי עבירה התשס"א–2001, ס"ח 1782).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חוויה של מעין "אונס שני" במהלך חקירתה הנגדית על־ידי הסניגור, משפטה של פולינה (בשל הסטיות מן ההליך המשפטי הרגיל) מגן עליה מפני אפשרות זו ומאפשר לה להפוך את התפקידים ביחס לד"ר מירנדה. פולינה מתמודדת עם טראומות העבר על־ידי היפוך תפקידים והשגת שליטה. היא משחזרת את יחסו של ד"ר מירנדה אליה: היא קושרת אותו, תוחבת את תחתוניה לפיו, לוקחת אותו לשירותים, מאיימת עליו באקדח, ובמהלך כל אלה משמיעה שוב ושוב את היצירה "העלמה והמוות" מאת שוברט.[56] למן האונס לא יכלה פולינה לשמוע את היצירה שהייתה כה אהובה עליה. בסיום הסרט אנו רואים אותה באולם הקונצרטים עם ג'ראר‌דו, כשהם מאזינים ל"העלמה והמוות". במובן זה, ההליך המשפטי המיוחד שהסרט מציג מאפשר לפולינה להחזיר לעצמה את שוברט ואת "האני הציבורי" שלה. אבל הסרט אינו מציע לנו את מה שקרוי במשפט – בתמימות מסוימת – "השבת המצב לקדמותו", שכן בזמן הקונצרט היא רואה מזווית עינה את ד"ר מירנדה עם משפחתו מאזינים לאותו קונצרט. ברור לנו שבין שמדובר בד"ר מירנדה האמיתי ובין שמדובר בפרי דמיונה של פולינה (כפי שהדבר מוצג במחזה), שמיעת שוברט לעולם לא תשוב להיות תמימה כבעבר. אולם המשפט של פולינה, באמצעות השחזור המהופך הסמלי של הפשע המקורי, מילא תפקיד תרפויטי לגבי פולינה ואִפשר לה בכל־זאת להאזין למוסיקה של שוברט וליהנות ממנה. הקטע באולם הקונצרטים מראה גם עד כמה החברה האזרחית שנבנית בעקבות שינוי המשטרים הינה שברירית, כאשר קורבנות ומקרבנים נאלצים למצוא את מקומם יחדיו באותו אולם קונצרטים.

השחזור השני שעולה בסרט סמוי יותר מן העין. עניינו התמודדות עם הדילמות המוסריות של המשטר הקודם. שחזור מעין זה לא זכה עדיין בעיון ביקורתי בספרות, אך לטענתי, דווקא הוא נפוץ יותר במשפטים פוליטיים. בניגוד למשפט הרגיל, שבו החברה מותירה את הקורבן חשוף פעמים רבות לחקירה משפילה על־ידי הצד האחר, במשפט הפוליטי הקהילה מתגייסת (באמצעות התביעה) להגנת הקורבנות ומצליחה למנוע מהם בדרך־כלל חוויה של טראומה שנייה.[57] אולם בעשותה כן, התביעה נאלצת לסטות מכללי

---

56 יש לציין כי במהלך השחזור יש גלישה בין האלים לארוטי – כאשר פולינה קושרת את ד"ר מירנדה, היא לוחשת באוזנו ונושכת אותו "נשיכות אהבה". פולנסקי, להבדיל מדורפמן, מצליח להדגיש את הגלישה בין המצבים, ובכך הוא נאמן יותר לשיר "העלמה והמוות", שבו העלמה רואה במוות "פרא" אך גם קוראת לו "אהובי". לסקירת ההתפתחויות באומנות ביחס לדימוי ה"עלמה", מגישה המדגישה את בתוליותה לגישה המדגישה את הארוטיות שלה, ראו: Luban, 1998.

57 הנושא סבוך עוד יותר, כפי שמדגים משפט אייכמן. ברמה אחת, ניצולי־השואה שהוזמנו על־ידי התביעה להעיד קיבלו במה אוהדת ותומכת שלא אפשרה כמעט לסניגורו של אייכמן להעביר אותם בחקירתו הנגדית שחזור של קורבניות שנייה. אולם במשפט אייכמן היה זה דווקא התובע האוזנר שחקירתו התגלגלה פעמים אחדות להאשמת הקורבנות בגורלם, שהתגלמה בשאלה "מדוע לא מרדתם?" ראו, לדוגמה, עדותו של השופט בייסקי (שבא להעיד כניצול) במשפט – משפט אייכמן: עדויות (ירושלים, 1974), ע' 185.

שחזור החריגות משלטון החוק וההתמודדות עם הדילמות המוסריות שיצר המשטר הנאצי בדרך לשפיטתו בדיעבד החלו עוד בטרם נפתח משפט אייכמן, במסגרת דיוני הכנסת בתיקון החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם, שנועד למנוע את השופט בנימין הלוי מלשבת בראש הרכב השופטים (ראו דברי הכנסת, 30, ע' 763–754, ישיבה מיום 18.1.1961). עם זה יש לציין כי אייכמן

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הדיון הרגיל, ובשל כך היא נחשפת לטענה כי המשפט שהיא מנהלת הינו למעשה משפט־ראווה שאינו מבטיח הגנות בסיסיות לנאשם, ולכן, במובן העמוק, אין כל הבדל בין הליך זה לאמצעי הדיכוי שנקט המשטר הישן.

השאלה הקשה שניצבת לפני הצופים היא: האם ניתן לטעון להקבלה מלאה בין הפרות זכויות האדם של המשטר הקודם לבין ההפרות שמתרחשות בזמן המשפט של פולינה (או בכל משפט פוליטי־מעברי אחר)? אף־על־פי שהסרט מצביע על הדמיון ביניהן, הוא גם עוזר לנו לחדד את רגישותנו להבדלים. הן פולינה והן ג'ראר‌דו נאלצים להתמודד עם הדילמה של שרטוט גבול ברור לשימוש בכוח תחת שלטון החוק. למשל, אף־על־פי שמטרת שני ההליכים הייתה להוציא הודאה מן החטופים (פולינה בעבר ומירנדה בהווה), פולינה מאפשרת למירנדה ליהנות מהגנתו של עורך־דין, היא אינה מענה אותו (למעט קשירתו לצורכי מניעת בריחתו), היא מסתפקת בהודאה לשם ההודאה, והיא אינה אונסת אותו או גורמת לאינוסו. גם התהליך שג'ראר‌דו עובר במשפט מגלה נקודות־דמיון מפתיעות לתהליך שעבר על ד"ר מירנדה בעבר. הצופים מוזמנים לעקוב אחר הפשרות המוסריות שג'ראר‌דו צריך לעשות במהלך המשפט כדי למלא את התפקיד שנטל על עצמו – לעצור ולמתן את האלימות של פולינה – עד למקום שבו הוא מבין ששלטון החוק עצמו אינו חזות הכל.

הסרט מודה באומץ רב בְּעובדה שהשלטון הדמוקרטי החדש נוטה בדרך־כלל להתכחש לה – אין זה משנה עד כמה נקפיד על חזות שלטון החוק, בעצם הניסיון לקיים משפט אנו מתקרבים אל אלה שאותם אנו שופטים. למשל, במשפט אייכמן, מדינת־ישראל חטפה את אייכמן, לא אפשרה לו להביא עדי הגנה,[58] פתיחת הבמה המשפטית לעדויותיהם של קורבנות השואה פגעה ביכולת הגנתו, והוא הוצא להורג במדינה שלפניו ולאחריו לא השתמשה בעונש המוות במסגרת משפט פלילי.[59] ובכל־זאת, ביכולתנו לעשות הבחנות בין משפט־ראווה לבין משפט פוליטי מוצדק.

המשפט הפוליטי, באמצעות השחזורים הסמליים המתרחשים בו, מאפשר לקהל לצפות, כמו מעל במת תיאטרון, באותם תהליכים סמויים מן העין (כגון, השתנות של אנשים שמקבלים כוח חקירה בלתי־מוגבל כמעט) שדורשים את שיפוטנו המוסרי – היכן עובר הגבול שמעבר לו השימוש בכוח אסור עוד, אפילו לא למען "מטרות נעלות". זהו המבחן

נהנה מייצוג משפטי על־פי בחירתו, בניגוד לקורבנותיו שלא זכו כלל במשפט, שלא לדבר על משפט הוגן. באופן דומה, פולינה טוענת במחזה כי ד"ר מירנדה זוכה במשפט שהיא מנהלת בייצוג מעולה של ראש ועדת האמת ומי שעתיד להיות שר המשפטים, בעוד שהיא לא זכתה מעולם בייצוג משפטי כלשהו.

58 מאחר שהתביעה הישראלית לא התחייבה להעניק לפושעים נאציים חסינות בישראל.

59 שופטיו של אייכמן לא התמודדו כלל עם דילמות אלה שכן הם ניסו להציג את משפט אייכמן כמשפט פלילי רגיל. כך, למשל, בית־המשפט קובע כי –

> בבירור השאלה הזאת לא נתקשה לשמור על הערובות המובטחות לנאשם בכל משפט לפי סדרי הדין הפלילי שלנו, שכל אדם הוא בחזקת זכאי. יש לחרוץ את דינו רק על פי הראיות המובאות בפני בית המשפט. העוסקים במלאכת השיפוט הם שופטים מקצועיים, הרגילים בשקילת ראיות, והם עושים את מלאכתם לעיניו הבוחנות של הציבור... (מצוטט אצל האוזנר, 1980, 321).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הקשה ביותר לחברה החדשה – האם עברה הנורא יהפוך אותה לחלק ממנו, או האם היא תוכל להכפיפו לעתיד אחר על־ידי סימון גבול ברור בין העבר (הפרות זכויות אדם) להווה (שמירה על זכויות הפרט בכלל, ועל זכויות נאשמים בפרט).

לדעתי, זה גם כוחו של המשפט ביחס לוועדות האמת. ועדות האמת מנסות להימנע כליל מן הקונפליקט בין זכויות נאשם לזכויות קורבן על־ידי הפרדת הדיון לוועדות שונות ויותר על ענישה. במשפט, לעומת זה, הקונפליקט בין זכויות הנאשם לזכויות הקורבן מהווה ציר מרכזי, מעצם המבנה האדוורסרי שלו. אנו נוכחים לדעת כי כדי לשפוט את המשטר הקודם יש צורך לעיתים לסטות מכללי הדיון הרגילים ולפגוע בכללי־יסוד של שלטון החוק. הקפדה מוחלטת על שלטון החוק עלולה להתפרש כבגידה בקורבנות וכאי־נטילת־אחריות של החברה כלפיהם. אף־על־פי שמשפטנים מודעים היטב לדילמה זו, הם נוטים להכחישה בשל התפיסה המוטעית הרווחת כי כל חריגה מכללי הדיון הרגילים כמוה כדה־לגיטימציה מוחלטת של המשפט והפיכתו למשפט־ראווה. מלומדים שונים החוקרים את תופעת המשפטים הפוליטיים, ובעיקר את משפטי "הצדק המעברי", מטילים ספק בתפיסה זו. הם מבקרים את הכחשת ה"פוליטיות" של המשפט וקוראים לפתח גישה כנה יותר למשפטים פוליטיים.[60] גישה כזו דורשת להעמיד את ההתלבטות המוסרית בין זכויות נאשם לזכויות קורבנות במרכז הדיון הציבורי. לדעתי, זו גם אחת התרומות החשובות של המשפט הפוליטי. בעצם נכונותו להתלבט, המשפט הפוליטי יכול לשרטט כל פעם מחדש את הגבול – מתי השימוש בכוח נהפך למושחת ומשחית, היכן החברה מחליטה להציב את הגבול המבחין בינה לבין המשטר הקודם. עצם ההודאה בקושי וחשיפת הדילמה המוסרית לדיון ציבורי עשויות לעזור לחברה, יותר מכל, לקבוע מחדש את הקודים המוסריים שלה. במובן זה, משפט פומבי יכול להיות הזירה שבה יוצגו הדילמות ויזכו בדיון מעמיק.[61] לדעתי, אי־אפשר לקבוע כלל אוניוורסלי לגבי הדרך

60 Kirschheimer, 1961; Shklar, 1964; Osiel, 1997; Bilsky, 2001b. לפיתוח הגישה, ראו את ספרי על משפטים פוליטיים ודילמות של חברה דמוקרטית (Bilsky, 2001c).

61 גישתי מרחיבה את התיאוריה של קריסטנסון על משפטים פוליטיים. קריסטנסון טוען שניתן לראות במשפטים פוליטיים מעין "קריסטלים" של דילמות חברתיות, הזדמנויות שבהן תפיסות מנוגדות לגבי ערכי־היסוד של החברה מעומתות זו עם זו בהליך אדוורסרי פומבי. כדבריו:

> Political trials bring together for public consideration society's basic contradictions, through an examination of competing values and loyalties... It is the thesis of this book that certain political trials are creative, placing before society basic dilemmas which are clarified through the trial. These trials become crystals for society. In them we can see the issues we must face and can better understand the choices we must make... They provide society with a crucible for defining and refining its identity. (Christenson, 1999, pp. 1, 5)

קריסטנסון מתמקד בדילמות שעולות במשפט פוליטי שעניינן גבולות המשפט המהותי, כגון שאלות של חופש מצפון וביטוי, גבול הציות לחוק ומחאה לגיטימית, מוסר ומשפט וכיוצא בהן. לגישתי, יש לראות את הדילמה שעולה במשפטים פוליטיים כבר ברמה של הפרוצדורה – בשל אי־יכולתם לפעול על־פי כללי הדיון הרגילים, הם מחייבים את החברה לבחון באופן ביקורתי את ההכרעות

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שבה צריך למתוח את הקו בין אלימות לשלטון החוק, אולם דווקא אי־אפשרות זו היא שמבטיחה את האפקטיביות של המשפט הפוליטי. במילים אחרות, המשפט הפוליטי מחייב למעשה את החברה בכללותה להתמודד מעל בימה פומבית עם הדילמות המוסריות שהמשטר הקודם מציב בפני מערכת המשפט של המשטר החדש. הקונפליקט שנוצר דווקא בשל המבנה האדוורסרי של המשפט הפלילי הוא שיוצר הזדמנות זו למשטר החדש להבחין את עצמו מקודמו. זו אולי התרומה החשובה ביותר של המשפט הפוליטי לכינון חברה דמוקרטית.

החברה האזרחית בצומת המשפט הפוליטי

המשפט מפנה שאלות ודורש תשובות מן המשתתפים בו – הקורבנות והמקרבנים. אך במשפטי "צדק מעברי", כל החברה עומדת למעשה לדין על עברה. השאלות הקשות מופנות דווקא אל החברה האזרחית, אל אותם אנשים שלא היו קורבנות או מקרבנים, אלא משקיפים מן הצד. כך, למשל, כותב המשורר חיים גורי לגבי משפט אייכמן:

> ואנו שפטנו אותם בלי אשר נשפוט את עצמנו. אנו מסרבים לשפוט את עצמנו. לא יכולנו לעשות זאת בפניו. בבוא יום, אם נאזור כוח, נבקש לדעת מדוע לא עשינו יותר למען ההצלה. קשה לנו לומר לעצמנו כמפלט, כי לא ידענו, באשר כן ידענו. ידענו כאן יותר מאשר ידעו רבים מהנדונים למוות שם, מאלה שהוכרעו בתום המלחמה. כאן היה הצומת. גם אם נשנן לעצמנו חזור ושנן כי ידינו היו ריקות וכבולות, ובינינו לבינם הפרידו המלחמה הגדולה, המרחק ושוויון הנפש של המסרבים לעזור, לא נוכל לברוח מהקול ההולך אחרינו: ואתם?[62]

ההחמצה הגדולה של משפט אייכמן, לפי גורי, הייתה שהוא לא עודד תהליך של חשבון־נפש פנימי של החברה בישראל. ספרה של חנה ארנדט, אייכמן בירושלים, שנגע בשאלות אלה, לא תורגם לעברית בזמנו ולא עורר דיון ציבורי. שאלותיו של גורי נותרו ללא מענה. הטיפול בנושא של אשמת החברה האזרחית במחזהו של דורפמן הינו לכן מעניין במיוחד. בשלב מסוים במשפט של פולינה היא מפנה את השאלות בחזרה אל ג'ראר‌דו. בזמן שהיא עמדה בעיניים ולא חשפה את זהותו, החל ג'ראר‌דו מערכת יחסים עם אישה אחרת. זהו "החטא הקדמון" שרובץ בין ג'ראר‌דו לפולינה. הוא חב לה את חייו ואשם כלפיה בבגידה. ג'ראר‌דו מתחתן עם פולינה ומטפל בה, אך את חובו אליה הוא לא יוכל לפרוע לעולם, או כך לפחות נדמה עד המשפט. במהלך אותו לילה פולינה שואלת אותו לראשונה מה הוא עשה בזמן חטיפתה, כמה פעמים נפגש עם הבחורה האחרת, כמה

הערכיות (הפוליטיות) העומדות בבסיס כללי הדיון ההוגן. במילים אחרות, המשותף למשפטים פוליטיים הוא שאין בהם הסכמה מראש של שני הצדדים בדבר כללי המשחק עצמם. אי־הסכמה זו מחייבת את בית־המשפט ואת החברה בכללותה לבחון מחדש את כללי המשחק שהיא מקבלת על עצמה מכאן ולהבא.

62 גורי, 1963, 249.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פעמים קיימו יחסי־מין.[63] שאלות אלה מעלות אל פני השטח את ההאשמה החמורה שהיא מייחסת לו – ג׳ראר‌דו בגד בה בזמן שהיא התענתה למענו. אבל המשפט שלה גם מאפשר לג׳ראר‌דו לתקן במשהו את המעוות – הוא הבטיח לה בזמנו שיביא למשפט את הפושעים ויפרסם ברבים את מעשיהם. פולינה נותנת לו הזדמנות לעשות את הדבר היחיד שיכול להניעה לסלוח לו. לדעתי, פיוס זה – בין הקורבנות לבין הציבור הרחב – הוא הפיוס האמיתי והסליחה האמיתית המתאפשרים במשפט, ולא, כפי שמקובל לחשוב, הפיוס בין הקורבנות למקרבנים. הפשעים שהפרידו בין מענה למעונה אינם ניתנים לסליחה או לפיוס.[64] כל שניתן לעשות הוא לדעת את האמת עליהם ולנסות למצוא דרכים להתמודד עימה. נדמה לי כי הדגש שהספרות שמה בפיוס בין קורבן למקרבן מסתיר מאיתנו את אותם תהליכי פיוס שניתן להשיג בעזרת ההליך המשפטי – הפיוס בין הקורבנות לחברה האזרחית. עצם קיום המשפט הינו תחילתה של נטילת אחריות של החברה כלפי קורבנות המשטר הקודם. כדי לבחון את הצלחתו של המשפט, יש לבוחנו דרך הפריזמה של התחלת תהליך הפיוס בין החברה לבין קורבנות המשטר הקודם – עד כמה עודד המשפט את החברה להתמודד עם השאלות הקשות שעולות ביחס לאחריותם של כל אחד ואחת מחבריה להתקיימות משטר הדיכוי.

סיכום

לסיכום, משפטה של פולינה מצליח להשיג את מטרתו המוצהרת – הוצאת הודאה

---

63 דורפמן יוצר סימטרייה בין שאלותיה של פולינה לבין שאלותיו של ג׳ראר‌דו. בעוד שג׳ראר‌דו רוצה לדעת כמה פעמים היא נאנסה על־ידי ד״ר מירנדה, פולינה רוצה לדעת כמה פעמים קיים ג׳ראר‌דו יחסי־מין (מרצון) עם אחרת בתקופת מעצרה. סימטרייה זו רק מחזקת את הבנת הפער המוסרי שרובץ בין פולינה לג׳ראר‌דו. אך בעוד שג׳ראר‌דו הוא הנחשב למכובד בחברה וזוכה לעמוד בראש ועדת החקירה, פולינה נתפסת כחולה וכמשוגעת שדבריה אינם אמינים. החברה (מפי אנשים כג׳ראר‌דו) מאשימה למעשה את פולינה (ראו לעיל האשמת הקורבן) בעודה נמנעת מלחטט בשאלת אשמתה שלה. גורי חושף את האבסורד בעמדה זו, כפי שהתגלתה בחברה הישראלית. הישראלים האשימו במשך תקופה ארוכה את קורבנות השואה על שהלכו ״כצאן לטבח״ (גם פולינה מביעה רגשות אשם על כך שלא עשתה כמצוות ג׳ראר‌דו ולא צעקה שהיא נחטפת מאחר שחששה שהדבר יוביל למותה ולכן הלכה ״כצאן לטבח״). לעומת זה, הישראלים מעולם לא שאלו את עצמם מרצון מה עוד יכלו הם לעשות כדי להתריע בעולם ולמנוע את ההשמדה. שאלות אלה עלו לראשונה בזמן משפט קסטנר אך ללא ניסיון לעשות חשבון־נפש פנימי חברתי, אלא על־ידי הטלת כל האשמה על קסטנר ועל הנהגת מפא״י (ראו בילסקי, 1999).

64 דברים ברוח זו נאמרו בכנס ״תהליכי פיוס״ על־ידי העיתונאי בנג׳מין פוגרונד (Pogrund) מדרום־אפריקה, שאמר כי הוא עצמו לא סלח ולא התפייס עם המקרבנים. לטענתו, הוועדות יצרו דיון פנימי בחברה בשאלת הגזענות והיחסים בין הקבוצות, והזמינו התפייסות חברתית מן הסוג השני דווקא. ביקורת על הציפייה לפיוס בין קורבן למקרבן, ולסליחת הקורבנות למקרבנים, ראו אצל ברונר, 2001. למסה מרתקת המבססת את הטענה בזכות העמדה המוסרית של שימור רגש הטינה אצל הקורבנות ונגד צו הפיוס, ראו אמרי, 2000, 136–174.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"חופשית ומרצון" של ד"ר מירנדה על כשלונו המוסרי. אולם הצלחה זו עלתה במחיר חריגות רבות מכללי הדיון ההוגן של המשפט הפלילי הרגיל (הסתמכות על זיהוי קול וריח, קבלת עדות של קורבן חולה בנפשו, שימוש בכוח, שקרים ואיומים כדי להוציא הודאה ממירנדה, וכולי). למעשה, המשפט הצליח רק בשל העובדה שסטה מכללי המשפט הרגיל ונהפך בכך למשפט פוליטי. כך, למשל, אילו היינו מקפידים על פרוצדורה משפטית רגילה, הייתה פולינה נפסלת לעדות או שעדותה הייתה מוכרזת כלא־מהימנה, ואז כל אותם יסודות של קבלת הקורבן בחזרה אל החברה האזרחית באמצעות המשפט היו נעלמים. מאידך גיסא, הסרט מחייב אותנו להתמודד עם השאלה הקשה היכן עובר קו הגבול בין משפטים פוליטיים לגיטימיים למשפטי־ראווה. היכן למתוח את קו האַל־עבור לגבי שימוש לא־לגיטימי בכוח.

בתוך כך גילינו כי המטרה העיקרית של המשפט הפוליטי אינה ענישת האשמים, לפחות לא במובן המקובל של המלה. אולם גם מה שנראה בתחילת המחזה כמטרה העיקרית של ההליך – קבלת הודאה מד"ר מירנדה על מעשיו – מתברר בהמשך כמטרה שאינה המטרה הסופית. לדעתי, המחזה מלמדנו כי תרומתו של המשפט הפוליטי טמונה בהליך עצמו.

מטרת המשפט הפוליטי היא ליצור בסיס איתן למעבר לחברה דמוקרטית, ומכאן נגזרות שלוש מטרות־משנה: המטרה הראשונה של המשפט הפוליטי היא בירור האמת. אולם אין מדובר באמת הנקבעת על־ידי מומחים אובייקטיביים, אלא אמת שצריכה להתברר מפיהם של הקורבנות והמקרבנים עצמם. לפיכך, "האמת הסובייקטיבית" חשובה לא פחות מן "האמת האובייקטיבית". חשיבות המשפט היא בכך שהוא מתחיל תהליך ארוך ומורכב של כינון זיכרון קולקטיבי מתוך עדויותיהם של קורבנות המשטר הקודם ושל מבצעי הפשעים. בניגוד לספרי ההיסטוריה, עיקר כוחה של ה"אמת" המשפטית טמון בהיותה מבוססת על סיפור פומבי הנשען על עדויות של קורבנות כחלק בלתי־נפרד מן הזיכרון הקולקטיבי של החברה.

המטרה השנייה של המשפט הפוליטי היא התמודדות ציבורית עם הדילמה המוסרית של מתיחת הגבול בין עשיית צדק לבין מחויבות לשלטון החוק. מטרה זו מושגת רק אם מבינים כי קו הגבול אינו יכול להיות מוכתב על־ידי כללים ותקדימים. כל חברה חייבת לשרטט מחדש את קו הגבול על בסיס עברה הספציפי ומתוך הסכמה חברתית מחודשת. מתיחת הקו מראש ובצורה אוניוורסלית על־ידי חכמי־המשפט מחמיצה את העיקר.

המטרה השלישית של המשפט הפוליטי היא תהליך הפיוס. פיוס זה, כפי שהראיתי, אינו בין הקורבן לנאשם, כפי שמקובל לחשוב. ההודאה המשפטית אינה דורשת מן הנאשם כי יבקש סליחה, והקורבן אינו נדרש במשפט לסלוח לפושע. תהליך הפיוס היחיד האפשרי באמצעות המשפט הוא בין החברה לבין הקורבנות. עשיית המשפט כמוה כנטילת אחריות של החברה כלפי הקורבנות וגילוי נכונות מצידה להימנע מהאשמת הקורבן ולהתחיל במקום זה להתמודד גם עם אשמת החברה. האתגר הגדול שכל משפט פוליטי כזה מציב הוא כיצד להשיג מטרות אלה מבלי לחצות את הקו וליהפך לזהים למשטר הדיכוי הקודם.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

אייסכילוס (1990). נוטות החסד (תרגום: אהרן שבתאי). תל־אביב: שוקן.

אמרי, ז' (2000). "רגשי טינה". בתוך: מעבר לאשמה ולכפרה (ע' 136–174) (תרגום: יונתן ניראד). תל־אביב: עם עובד.

ארנדט, ח' (2000 [1964]). אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע (תרגום: אריה אוריאל). תל־אביב: בבל.

בילסקי, ל' (1999). "משפט קסטנר". תיאוריה וביקורת, 12–13, 125.

ברודסקי, ע' (1989). הליד הגרמני ממוצרט עד מאהלר. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

ברונר, ז' (2001). "תרפיה נוצרית: על הנסיון הדרום אפריקאי לרפא טראומה פוליטית על ידי אמירת אמת". הרצאה בכנס "תהליכי פיוס", 11 במרס 2001.

ברנט, ר' ושגב, ס' (1994). "השיטה הספקטוגרפית לזיהוי דובר על פי קולו". פלילים, ד, 121–139.

גורי, ח' (1963). מול תא הזכוכית. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

דורפמן, א' (1994). העלמה והמוות (תרגום: דורון תבורי). תל־אביב.

האוזנר, ג' (1980). משפט ירושלים. בית לוחמי הגטאות והוצאת הקיבוץ המאוחד.

סטרשנוב, א' (1994). צדק תחת אש: המערכת המשפטית באינתיפאדה. הוצאת ידיעות אחרונות.

פוגרונד, ב' (2001). "הנסיון הדרום אפריקאי: דו"ח אישי". הרצאה בכנס "תהליכי פיוס", 11 במרס 2001.

פלדמן, א' (1991). "שירת הסירנות: שיח וחלל בבית המשפט". תיאוריה וביקורת, 1, 143–163.

פלדמן, א' (1993). "ראיתי את ארבע רגליו של הסוס ניתקות מהקרקע: עדויות בסרטי שחזור בהליכים פליליים". זמנים, 45, 93–106.

קדמי, י' (1999). על הראיות. תל־אביב: דיונון.

רוטבליט, י' (2001). "האגרופים עוד קמוצים". העיר, 22.3.01, ע' 96.

שגב, ת' (1991). המיליון השביעי: הישראלים והשואה. הוצאת כתר.

שלף, ל' (1996). מרות המשפט ומהות המשטר. תל־אביב: פפירוס.

Aeschylus (1953). *Oresteia* (The Eumenides; Trans. by Richard Lattimore). University of Chicago Press.

Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books.

Askin, K.D. (1997). *War Crimes Against Women: Prosecution in International War Crimes Tribunals*. Hague: Martinus Nijhoff Pub.

Ball, M.S. (1975). "The Play is the Thing: An Unscientific Reflection on Courts under the Rubric of Theatre". *Stanford Law Review*, *28*, 81–115.

Beloof, D.E. (1998). *Victims in Criminal Procedure*. Durham: Carolina Academic Press.

Bilsky, L. (1996). "When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment". *History and*

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Memory, *8*(2), 137.

Bilsky, L. (2001a). "Between Justice and Politics: The Competition of Stories in Eichmann Trial". In S. Ascheim (ed.), *Arendt in Jerusalem* (pp. 232–252). University of California Press.

Bilsky, L. (2001b). "Political Trials". *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (forthcoming).

Bilsky, L. (2001c). *Israeli Political Trials: The Struggle over the Israeli Collective Identity*. University of Michigan Press (forthcoming).

Brison, S.J. (1997). "Outliving Oneself, Trauma, Memory and Personal Identity". In D. Tietjens Meyers (ed.), *Feminists Rethink the Self* (pp. 12–39). Westview Press.

Brooks, P. (2000). *Troubling Confessions*. Chicago: University of Chicago Press.

Christenson, R. (1999). *Political Trials: Gordian Knots in the Law* (2nd edition). New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Cover, R. (1992). "Violence and the Word". In M. Minow, M. Ryan and A. Sarat (eds.), *Narrative, Violence and the Law* (pp. 203–238). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Cover, R., Fiss, O.M. and Resnik, J. (1988). *Procedure* (pp. 1231–1232). The Foundation Press.

Curtis, D.E. and Resnik, J. (1987). "Images of Justice". *Yale Law Journal*, *96*, 1727.

Dyzenhaus, D. (1998). *Judging the Judges, Judging Ourselves: Truth, Reconciliation and the Apartheid Legal Order*. Oxford: Hart Pub.

Fletcher, G.P. (1995). *With Justice For Some*. New York: Addison-Wesley.

Gewirtz, P. (1988)."Aeschylus' Law". *Harvard Law Review*, *101*(5), 1043–1055.

Gibbs, Ch.H. (2000). *The Life of Schubert*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirschheimer, O. (1961). *Political Justice*. New Jersey: Princeton University Press.

Luban, D. (1998). "On Dorfman's Death and the Maiden". *Yale Journal of Law & Humanities*, *10*, 115.

Lyotard, J.F. (1988). *The Differend* (Trans. by G. Van d'Abbeele). Minneapolis.

MacKinnon, C. (1993). "Crimes of War, Crimes of Peace". In S.A. Shute (ed.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* (pp. 83–109). New York: Harper Collins.

Minow, M. (1990). "Words and the Door to the Land of Change: Law, Language and Family Violence". *Vanderbilt Law Review*, *43*(6), 1665–1699.

Minow, M. (1998). "Between Vengeance and Forgiveness: Feminist Response to

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Violent Injustices". *New England Law Review*, *32*, 967–981.

Ni Aolain, F. (2000). "Rethinking the Concept of Harm and Legal Categorization of Sexual Violence During War". *Theoretical Inquiries in Law*, *1*(2), 63–96.

Osiel, M. (1997). *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

Sarat, A. and Kearns, Th. (eds.) (1992). *Law's Violence*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Shklar, J.N. (1964). *Legalism*. Mass.: Harvard University Press.

Teitel, R.G. (2000). *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Weschler, L. (1990). *A Miracle, A Universe*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wigmore, J.H. (1961). *Evidence in Trials at Common Law*. Boston: Little, Brown.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שאלת הפיצויים לפליטים הפלשתיניים

עמנואל מרקס*

מבוא

שאלת הפליטים היא הגרעין הקשה של הסכסוך הישראלי–הפלשתיני, ובליבה ניצבת תביעת הפליטים לפיצוי הולם על אובדן הרכוש וסיכויי החיים שלהם. אני סבור שתשלום פיצויים אישיים לפליטים הפלשתיניים יניח את היסודות ליחסי שלום בין תושבי הארץ, יחסים שעשויים להאריך ימים יותר מהסכמי שלום שייחתמו בין שתי המדינות. למרות חשיבותה הרבה של שאלת הפליטים, לא גיבשו ממשלות ישראל לדורותיהן כל מדיניות ביחס אליה, וממילא לא טיפלו בנושא הפיצויים. גם ההנהגה הפלשתינית לא קיימה דיון מעמיק בעניין. במאמר זה אנסה להסביר מדוע הפיצויים כה חשובים, וכן אעלה סברה מדוע ישראל והפלשתינים לא דנו בהם עד כה.

בעוד שהפוליטיקאים התנזרו מהדיון בנושא הפליטים, הרבו אקדמאים לעסוק בו. על החיבורים שעסקו בסוגיות היסטוריות, משפטיות, פוליטיות וסוציולוגיות נוספו בשנים האחרונות גם דיונים בנושא הפיצויים לפליטים. דון פרץ סיכם בשנת 1995 את דעותיהם של מומחים פלשתיניים וישראליים בנושא (Peretz, 1995), ורקס ברינן (Brynen, 1996) ושמאי כהנא (Cahana, 1997) מילאו אחריו.

פוליטיקאים משני צידי המתרס עסקו בשאלה רק בשנים הראשונות של המדינה, ושלטונות ישראל אף עשו באותם ימים כמה פעולות לטובת הפליטים. אך עד־מהרה חדלו הפוליטיקאים הישראליים לדבר בנושא. מאז ועד היום חזרו דוברים ישראליים על הטיעון שבשנים מ־1948 ואילך נעשו למעשה חילופי אוכלוסין, "טרנספר" אם תרצו, בין ישראל והעולם הערבי. לא רק הפלשתינים שעזבו את מולדתם איבדו את אדמותיהם ורכושם, אלא גם היהודים שנאלצו לברוח מארצות ערב. דוברים ישראליים טוענים לעיתים קרובות שמספרם של הפליטים בשני הצדדים היה דומה, וכי שתי הקבוצות איבדו רכוש באותו סדר־גודל, ולפיכך שני החשבונות מקוזזים זה את זה. אך אין להסיק מכך שממשלות ישראל גיבשו מדיניות כוללת לגבי הפליטים הפלשתיניים. אפילו הדו"ח של ועדת השרים לעניין הפליטים, שהוקמה בשנת 1982, לא זכה להידון בממשלה. השאלה נדחקה שוב ושוב לסוף התור, למה שקרוי כיום "השלב הסופי של שיחות השלום".

בצד הפלשתיני המצב דומה: דוברים פלשתיניים הדגישו תמיד את זכות השיבה (*אל־עַוודה*) של הפליטים למקומות־מוצאם, לאדמותיהם ולבתיהם, ואת זכותם לקבל בחזרה את רכושם. הם לא דנו מעולם באפשרויות נוספות שיכלו להחליף או להשלים את תביעת השיבה, כגון: האפשרות להקנות לפליטים המתגוררים במחנות־הפליטים זכות קניין על בתיהם, לשלם לפליטים ולצאצאיהם פיצויים כספיים בגין אובדן רכוש וסיכויי חיים, ליישב פליטים מהפזורה הפלשתינית במדינת־פלשתין, או לדון עם ישראל בשאלת מספר הפליטים שעליה לקלוט.

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אני סבור ששלום יציב בין ישראל, הפלשתינים ומדינות ערב – הן אלה שעשו שלום עם ישראל והן אלה שטרם חתמו עימה על הסכמי שלום – ייכון בראש ובראשונה על תשלום פיצויים אישיים לפליטים הפלשתיניים והיהודיים. זאת, משום שבני־אדם החיים במדינות־חוק זוכרים אבדות חומריות כחוב נצחי פתוח. הפליטים יכולים להשלים עם מות קרוביהם, שהרי טבעו של אדם למות; אך חוב שאינו נפרע נהפך בעיניהם למעין פצע פתוח שממאן להגליד. אם בעל החוב המקורי כבר אינו בחיים, החוב עובר לצאצאיו; הוא לעולם אינו נשכח ואינו נמחק. לכן, מדינה הרוצה לעשות שלום בר־קיימא עם אויביה חייבת לפצות את קורבנות הסכסוך – הפליטים שאיבדו את ביתם ורכושם.

נשאלת השאלה מדוע לא טרחו שני הצדדים לגבש מדיניות מפורטת ביחס לפיצוי הפליטים הפלשתיניים. התשובה, על רגל אחת, היא שרצונה העז של מדינת־ישראל לרכוש שליטה מונופוליסטית בכל האדמות שבתחום שלטונה – מגמה שנמשכה עד שנות השמונים של המאה העשרים – קטע באיבו כל ניסיון להחזיר אדמות לבעליהן הפלשתיניים. המדינה לא יכלה לפתח מדיניות של פיצויים משום שבמרכזה עמד הצורך להשיב אדמות לבעליהן. עמדתה המוצהרת של הרשות הפלשתינית, כי השיבה היא הדרך היחידה לפתרון שאלת הפליטים, הינה תגובה בלתי־נמנעת על העמדה הישראלית הנחרצת שאין לוותר על אדמות לאום. אם המדינה אינה מוכנה להחזיר אדמות, אומרים הפלשתינים, היא חייבת לקבל בחזרה את הפליטים: מול הסירוב המוחלט של ישראל לנהל משא־ומתן על פיצוי הפליטים, הפלשתינים מציגים דרישה קטגורית לזכות השיבה, שגם עליה "אין מיקוח". תביעת "השיבה" הפלשתינית מתייחסת, מצד אחד, לחוק השבות הישראלי, זכות "השיבה" היהודית לישראל, ומצד אחר, היא רומזת על כך שבתנאים מסוימים יהיה אפשר לדון בנושא. אך המשא־ומתן בשאלת הפליטים ייפתח רק כאשר תגמיש ישראל את עמדותיה, תכיר באחריותה לגורל הפליטים ותציע להם פיצויים. התשובה הישראלית לתביעה זאת הייתה סירוב מוחלט לקלוט פליטים בתחומי המדינה. ישראל שללה את שתי החלופות של פתרון שאלת הפליטים: מצד אחד, היא סירבה סירוב קטגורי לקבל פליטים, ומאידך גיסא, היא סירבה באופן קטגורי לא־פחות לשלם פיצויים לפליטים. הפלשתינים מפרשים זאת כמעין הצהרה של מדינת־ישראל כי היא אינה מוכנה לנהל כל משא־ומתן איתם על הנושא שהם רואים בו את לב הסכסוך, אלא שואפת להכתיב לפלשתינים הסכם שלום לפי ראות־עיניה. במצב כזה גם ויתור ישראלי ייראה בעיני הפלשתינים כתכתיב.

מדוע אין ישראל והפלשתינים מטפלים בנושא הפליטים?

מדינת־ישראל התנגדה החל בשנות החמישים לשובם של פליטים פלשתיניים במספרים גדולים ולתשלום פיצויים לפליטים. בעניין הפיצויים חזרה המדינה וטענה שכתוצאה ממלחמת העצמאות נעשו הן פלשתינים והן יהודים בארצות ערב לפליטים. לדוגמה אביא את דבריו של השר מרדכי בן־פורת, שעמד בשנת 1982 בראש ועדת שרים לפתרון שאלת הפליטים הפלשתיניים. בן־פורת, בעצמו עולה מעירק, כותב בהקדמתו לדו"ח המסכם של הוועדה את הדברים הבאים:

[בשנת 1948] נטשו לארצות ערב 590 אלף ערבים ושם הושמו במחנות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> פליטים. במקביל הגיעו לישראל כ־600 אלף יהודים מארצות ערב. יהודים אלה... נאלצו לעזוב בחוסר כל... [המדינה] נאלצה לשכנם במעברות, בתנאים קשים. (ענר, 1984, 5; וראו גם ע' 40)

בסיפור של בן־פורת התהפכו היוצרות: הערבים הפלשתיניים עזבו את ארצם מרצונם החופשי ונהפכו לפליטים רק כאשר הארצות המארחות הכניסו אותם למחנות־פליטים. מכאן משתמע שאילו קלטו מדינות ערב את הפלשתינים לא הייתה נוצרת בעיית הפליטים. ואילו יהודי ארצות ערב נאלצו לעזוב את ארצות־המוצא שלהם כפליטים חסרי־כל, וישראל עשתה כל מאמץ לקלוט אותם וחסכה מהם את גורל הפליטות המר. ארצות ערב "הן האשמות העיקריות בטרגדיה של הפליטים הערבים והיהודים כאחד" (ענר, 1984, 5), ועליהן לנהוג כמו ישראל וליישב את הפליטים מחדש. בדרך זו יתקזז החוב שהן חייבות לפליטים היהודיים שהיגרו לישראל. ומכיוון שיהודים הם רחמנים בני רחמנים, תדאג ישראל לשיפור מצבם של הפליטים בשטחי הכיבוש שלה, בעיקר על־ידי שילוב המחנות בשירותים המוניציפליים של הערים הסמוכות להם. התוכנית תעלה כשני מיליארד דולר, ואף־על־פי שישראל אינה חייבת דבר לפלשתינים, היא תתרום את חלקה, אך היא תצפה לכך שמדינות וארגונים בינלאומיים ירימו גם הם את חלקם (ענר, 1984, 46).

התפיסה שישראל אינה חייבת חוב לפליטים הפלשתיניים לא נבעה מדאגה לזכויות העולים היהודיים מארצות ערב. מדינת־ישראל מעולם לא תבעה פיצויים בעבור רכושם (Shenhav, 1999), כפי שלא דאגה בהסכם השילומים מגרמניה לתבוע פיצויים בשביל פליטי השואה (Shinnar, 1999). בעיני ראשי המדינה היו תמיד יוצאי ארצות ערב עולים שבאו לארץ מרצונם. רק בהקשר של קיזוז החובות לפלשתינים התייחסו אליהם כאל "פליטים". למותר לומר שהעולים לא מינו את המדינה כנציגתם ובוודאי לא התירו לה לוותר על רכושם.

למעשה, דאגה המדינה רק לדבר אחד: שהאדמות והרכוש של הפליטים הפלשתיניים יישארו בידה. היה זה חלק מתפיסה סוציאליסטית שהמדינה צריכה לשלוט על התשתיות הבסיסיות, כגון קרקע, מים וחשמל. בין היתר, רצתה המדינה להלאים את כל האדמות שבתחומה. היא חתרה אל מטרת־העל הזאת באמצעים שונים: גירוש הבעלים, העברתם מעל אדמתם, הפקעת אדמותיהם, חקיקה מיוחדת שנועדה לשלול את זכויות הבעלות שלהם על האדמות, וכמובן, רכישת אדמות מהם. עד כה השתלטה המדינה בדרכים אלה על 93% מהקרקעות בתחומה ועוד ידה נטויה (Marx, 2000).

נציגתה של המדינה בענייני אדמות, מִנהל מקרקעי ישראל, אינה רשאית למכור אדמה אלא בנסיבות מיוחדות. ליהודים היא רק מחכירה אדמות, בחוזים המתחדשים כל יובל שנים, ולערבים היא אינה רשאית, לפחות להלכה, אפילו להחכיר אדמות. השליטה באדמה הייתה מטרה מרכזית של התנועה הציונית מראשיתה. עד 1948 הייתה קניית אדמות בשביל הקרן הקיימת לישראל כמעט דרך הרכישה היחידה (שילוני, 1990, 3). מלחמת העצמאות פתחה אפשרויות נוספות לרכישת אדמות, ומאמציה של המדינה להשתלט על כל האדמות הלכו והתעצמו. נראה כי השאיפה לרכוש בעלות על האדמות שבתחום המדינה דחקה הצידה שיקולים אנושיים, פוליטיים ואף כלכליים, ובדרך אל המטרה יצרה המדינה קטגוריות רבות של מנושלים: אל פליטי 1948 נוספו תושבים, רובם ערבים,

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שאדמתם נלקחה בכוח, שהועברו ממנה למקומות אחרים, "נפקדים נוכחים", אנשים שאדמתם הופקעה "לצורכי ציבור" או הוגדרה מבחינה חוקית כאדמת מדינה, פליטי 1967, וקורבנותיהם של המתיישבים והמתנחלים בשטחי הכיבוש. ריבוי הקטגוריות של מנושלי הקרקע מהווה, בעיני קברניטי המדינה, מחסום בפני טיפול בשאלת הפליטים הפלשתיניים, כי ברגע שינסו למצוא פתרון לשאלת הפליטים הפלשתיניים יגישו כל המנושלים האחרים את תביעותיהם. כל האדמות שנלקחו מערבים נכנסו בסופו של דבר לקופה אחת: מִנהל מקרקעי ישראל. ארגון עתיר־כוח זה מתנגד באופן נחרץ לכל ויתור על "אדמות הלאום", וראשי המדינה, שאינם יכולים לעמוד בפניו, נאחזים בסירוב המוחלט להשיב לפליטים את נכסיהם. חששם של מנהיגי ישראל מלגעת במלאי אדמות הלאום מסביר איפוא את הפרדוקס שמצד אחד, במשך חמישים שנות קיומה לא פיתחה ישראל מדיניות מקיפה ביחס לפליטים הפלשתיניים, ומאידך גיסא, החל באמצע שנות החמישים של המאה העשרים, סירבו מנהיגיה בעקביות לקלוט פליטים פלשתיניים.

ראשי המדינה נרתעים גם מהעלאת תביעות הרכוש של יהודים יוצאי ארצות ערב לדיון ציבורי. הם אינם חוששים שעצם הצגת התביעות תערער את הסכמי השלום עם המדינות השכנות, אלא פוחדים שמדינות אלה ייענו לתביעות של פרטים וארגונים יהודיים ויכפו בדרך זו את מדינת־ישראל לטפל בתביעות הפיצויים של תושבי הרשות הפלשתינית ושל מנושלים אחרים, כגון אזרחי ישראל הערביים (Beinin, 1998, 265). סבור שישראל חוששת גם מתביעות רכוש נגדיות של מצרים. מצרים, למשל, שומרת בקפדנות על נכסי הציבור היהודיים שלא הופקעו בתקופת עבד אל־נאצר, והתחילה בשנות התשעים של המאה הקודמת להשיב חלק מן הנכסים המופקעים של היוונים והאיטלקים במצרים. גם כיום נידונות בבתי־משפט מצריים תביעות של יהודים היושבים באירופה ובאמריקה.

עם זה, איני טוען שעמדת ישראל בעניין שיבת הפליטים ותשלום פיצויים הייתה תמיד נוקשה או שהיא לא תשתנה לעולם. כבר בשנת 1952 קיבלה המדינה על עצמה את הטיפול בארבעים אלף פליטים פלשתיניים שישבו בישראל; היא אישרה תוכנית לאיחוד משפחות ערביות שחלק מחבריהן ישבו במדינות השכנות, שבמסגרתה חזרו לארץ כארבעים וחמישה אלף איש (ענר, 1984, 41); ובשנת 1953 שחרר משרד האוצר חשבונות מוקפאים של פליטים בבנקים בארץ, בערך של כשני מיליון וחמש מאות אלף לי"ש (Karmi, 1999, 203). אך בתקופת הפקעת האדמות הנרחבת פסקו גם הפעולות למען הפליטים הפלשתיניים. בשאלת פיצוי הפליטים השתרר קיפאון שנמשך כעשרים שנה, ורק בשנת 1975 הסתמן שינוי מגמה: בשנה זו הטילה הממשלה על מִנהל מקרקעי ישראל לערוך מִפקד של תביעות הקרקעות של הבדווים בנגב, במגמה להגיע עימם להסדר; בשנות השמונים הִקצה המִנהל אדמות מדינה ברצועת־עזה להקמת שיכונים לפליטים פלשתיניים; ובשנת 1981 שילם המִנהל לראשונה, באמצעות מִנהלת לקידום הבדווים, פיצויים לבדווים בנגב שאדמתם הופקעה לצורכי ציבור, במקרה זה לשם הקמת שדה־תעופה צבאי. היו אלה סימנים ראשונים של פתיחות, ויש לשער שיהיה לה המשך.

לנציגי הפלשתינים הייתה רק דרך אחת להגיב על סירובה המוחלט של ישראל להשיב אליה פליטים או לפצותם בדרך אחרת. הם תבעו את זכות השיבה של כל הפליטים הפלשתיניים אל בתיהם ורכושם. הם טענו שהצעותיה של ישראל לקיזוז החובות אינן צודקות ואינן הולמות את המציאות. אילו היו הצעות אלה מיושמות, היו מדינות ערב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקבלות בעלות מלאה על רכושם של היהודים שהיגרו מהן, ואילו ישראל הייתה מרוויחה את כל הרכוש שהותירו אחריהם הפליטים הפלשתיניים. את החשבון היו משלמים הפליטים הפלשתיניים שסבלו ואיבדו את רכושם, והיהודים שהיגרו מארצות ערב ואשר ישראל הייתה חייבת להגן על זכויותיהם. גם המדינה הפלשתינית – שהייתה אמורה, לפי הגרסה הישראלית הרשמית, לשקם את הפליטים שבתחומה – הייתה נשארת בידיים ריקות. ההסדר המוצע היה משלב מדינות ערביות, כל אחת עם האינטרסים המיוחדים שלה, במשא־ומתן הנוגע בישראל ובפלשתינים בלבד. מדינות אלה היו טוענות בוודאי שהיהודים עזבו מרצונם החופשי ושרבים מהם מכרו את נכסיהם לפני ההגירה, והיו מושכות את הדיונים עד אין קץ.

העיקרון הפלשתיני של זכות השיבה התפתח באופן מקביל לתיזה של ישראל שהיא אינה אשמה בבעיית הפליטים ואינה נושאת באחריות לגורלם. רעיון השיבה מופיע כבר בהחלטת האו"ם (3)194 משנת 1948. סעיף 11 של ההחלטה אומר כי "יש להתיר לפליטים הרוצים לשוב לבתיהם לעשות זאת בהקדם האפשרי, ולשלם פיצויים בעבור רכושם של אלה שיחליטו לא לשוב" (Ofteringer, 1997, 140). ההנהגה הפלשתינית בחרה להתעלם מאפשרות הפיצויים המופיעה בהחלטה. עקרון השיבה חוזר, בלבוש לוחמני יותר, בסעיף 9 של האמנה הפלשתינית, המדבר על "המהפכה העממית והמזוינת לשחרור מולדתו [של העם הפלשתיני], לשיבה אליה ולמימוש זכותו לחיות בה..." (הרכבי ושטיינברג, 1988, 35). במקרה שהפלשתינים ישחררו את מולדתם, הם לא יזדקקו כמובן לאפשרות של תשלום פיצויים. מחקר־שדה במחנה הפליטים ג'לזון בשנת 1968 מצא לא רק שרעיון השיבה היה שגור בשיח הציבורי, אלא שהיה לו הד גם בדפוסי הנישואים של הפליטים: זיווגים רבים נערכו בין בני אותו יישוב־מוצא (בן פורת, מרקס ושמיר, 1974, 16). מחקרים רבים חוזרים ומאשרים את חשיבותה העליונה של זכות השיבה בעיני הפליטים הפלשתיניים (Khalidi, 1989, 196; Farah, 1997, 270–277). גם לאחרונה מצא צוות מחקר פלשתיני־ישראלי כי "השיבה היא אולי מילת־הקסם היחידה המביעה את ערגת הפלשתינים לבתיהם המקוריים ולאדמותיהם שמעולם לא נשכחו מליבם" (Yahya, 1998, 64).

העמדות הנחרצות של מנהיגי הפלשתינים וישראל בעניין הפליטים לא ישתנו בקלות, במיוחד משום שהן לא נבחנו על־ידי הצדדים ולא נידונו במשא־ומתן ביניהם. קבוצת־העבודה הרב־צדדית בנושא הפליטים, שהוקמה בכינוס מדריד בשנת 1991, התכנסה בסך־הכל שש פעמים בחמש שנים. בכל הפגישות העלו הנציגים הפלשתיניים את עניין השיבה, ואילו המשלחת הישראלית סירבה בכולן לדון בנושא (Cahana, 1997, 7–27). מפגש בין אנשי אקדמיה ופוליטיקאים שפרשו מתפקידם, פלשתינים וישראלים, שכונס על־ידי מרכז וות'רהד ליחסים בינלאומיים של אוניברסיטת הרוורד, ניסה לפשר בין העמדות הנוגדות. אך הנציגים הישראליים, רובם ככולם אנשי אקדמיה, הציגו עמדה זהירה, שהייתה בחלקה קרובה לעמדה הרשמית: "ישראל מוכנה לשלם פיצויים קולקטיביים למדינת־פלשתין, במקביל לפיצויים שישולמו על־ידי ארצות ערב לפליטי 1948 היהודיים" (Alpher & Shikaki, 1998, 1). החוקרים לא חשבו שיש לשלם פיצויים לפליטים הפלשתיניים, אבל היו מוכנים להושיט סיוע כלכלי למדינה הפלשתינית. דווקא הנציגים הפלשתיניים היו גמישים יותר. הם דרשו שישראל תכיר עקרונית בזכות השיבה, אך הסכימו להגביל את מספר השבים. הם גם דרשו ש"ישראל תשלם הן פיצויים אישיים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והן פיצויים קולקטיביים" לפלשתינים (שם). עמדה דומה, מנוסחת בצורה בהירה וגלויה, מובעת בדברים שכתב רשיד ח'אלידי לאחרונה:

> [ישראל צריכה] להשלים עם כך שלכל הפליטים הפלשתיניים וצאצאיהם יש זכות עקרונית לשוב לבתיהם, אך אופנויות השיבה הזאת הן בהכרח נושא למשא־ומתן. רבים לא יוכלו לנצל את הזכות למעשה, אם בגלל סירובה של ישראל להתיר זאת לכולם, או משום שבתיהם וכפריהם נעלמו, או משום שמדובר במספר גדול של אנשים. (Khalidi, 1999, 233; ההדגשות במקור)

אך העדות החשובה והבהירה ביותר מצויה בדברים שאמר שלמה בן־עמי, זמן קצר אחרי שעזב את תפקיד שר החוץ של ישראל:

> לאורך כל תקופת המשא־ומתן [מאוסלו עד קמפ־דייוויד] ערפאת לא דרש במפורש אפילו פעם אחת שנחזיר את הפליטים לתוך גבולות ישראל. הוא רק רצה שנחלץ אותו מה"צרה" הזו, שנגבש נוסחה כלשהי. (בן־עמי, 2001, 10)

ברור איפוא שלפחות הצד הפלשתיני רואה את זכות השיבה כעיקרון שמימושו פתוח למשא־ומתן, ואשר עשוי להוביל לדיון פורה על תשלום פיצויים.

עמדה כזאת הולמת גם את האינטרס הפלשתיני לפקח על מעבר פלשתינים לישראל. אם הגבול יהיה פתוח, אזי פלשתינים רבים יעברו לעבוד בישראל, מחד גיסא, וסחורות ישראליות יציפו את שוקי פלשתין, מאידך גיסא. בין העובדים בישראל יהיו, כמו בכל מצב של הגירת־עבודה, אנשים צעירים, מיומנים ובעלי יוזמה שיקוו ליהנות מרמת הכנסה גבוהה ומאיכות חיים טובה למדי בישראל. אם הם ימצאו תעסוקה קבועה ובטוחה, יצטרפו אליהם בהדרגה בני משפחה, וכך תתבצע למעשה "שיבה", בין אם ייחתם הסכם בנידון ובין אם לאו. האינטרס הפלשתיני הוא הפוך: לשמור על כוח־האדם המקצועי הדרוש לבניית הכלכלה המקומית, ולייצא סחורות לעולם ולישראל. לכן גם כיום אין השלטונות הפלשתיניים מעודדים מעבר עובדים לישראל, ויש להניח שינהגו כך גם בעתיד. כך מובנת הסתירה הקיימת, לכאורה, בין הדרישה האידיאולוגית של הפלשתינים לשיבת הפליטים לישראל לבין האינטרס הכלכלי המובהק שלהם לשמור על כוח־האדם המוכשר שלהם: דרישת "זכות השיבה" אינה אלא תביעה שישראל תכיר באחריותה לפליטים, ותגלה נכונות לפצותם על הפגיעה ברכוש ובסיכויי החיים שלהם. הודאה כזאת תאפשר לשני הצדדים לעבור מהדיון בעקרונות למשא־ומתן מעשי על הסכם פיצויים. מבלי ששני הצדדים יגיעו להסכמה בנושאים אלה, לא ישרור שלום ביניהם.

אל לנו לשכוח שגם סוגיית הפיצויים ליהודים יוצאי ארצות ערב חייבת לבוא על פתרונה, אבל ללא כל זיקה למשא־ומתן עם הפלשתינים. ממשלת ישראל צריכה לפתוח את הדיון עם המדינות הנוגעות בדבר, אך מוטב שלא תדבר בשם האזרחים ולא תנסה להרוויח על־חשבונם. מכיוון שהנושא נוגע ביהודים רבים, שחלקם גרים בישראל וחלקם בתפוצות, מוטב שהמשא־ומתן המפורט ינוהל על־ידי ארגונים יהודיים בינלאומיים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מה חשיבותם של הפיצויים לפליטים?

לתשלום פיצויים אישיים לפליטים הפלשתיניים יש חשיבות רבה. לדעתי, הֶסדר הפיצויים האישיים יתרום תרומה גדולה לאין ערוך להסכם שלום עתידי בין ישראל ופלשתין מאשר הסכמה על עקרון השיבה וסיוע כלכלי ("פיצויים") לרשות הפלשתינית. זאת, משום שהשלום בין תושבי הארץ הפלשתיניים (משני עברי הגבול העתידי) והישראליים ייבנה למעשה על ההבנה והקשרים בין שני העמים. שלום בר־קיימא נשען על רשתות צפופות של יחסים חברתיים בין אזרחי שתי המדינות. ואילו המדינות חותרות אומנם להסכמי שלום, אך מייד לאחר שהן חותמות עליהם הן מתחילות להורסם. אחרי חתימת ההסכמים יסתכסכו המדינות על סימון גבולות ועל קביעת הסדרי ביטחון יעילים; הן ידאגו לפיקוח הולם על תנועת אנשים וסחורות במעברי הגבול ויטילו הגבלות פיסקליות ומנהליות על הסחר החופשי בין הארצות. התקנות וההסדרים השונים יופעלו על־ידי סגל ביורוקרטי שילך ויגדל ויתעצם, ויעשה כל מאמץ כדי לשכלל ולהרחיב את שליטתו. אפילו אם יקשרו אזרחי שתי המדינות קשרי תרבות וכלכלה אמיצים, הם לא יתגברו בקלות על המכשולים הביורוקרטיים הרבים שייערמו בפניהם.

עוד בטרם יותוו הקשרים בין אזרחי שתי המדינות, יהיה עליהם ללמוד סובלנות והשלמה הדדית. הם יצטרכו להתמודד עם השנאה והכעס שהצטברו במשך שנים ארוכות, ולטפל במשקעים הקשים שהותירו פעולות האיבה בין הצדדים. הפליטים הפלשתיניים, שהפגיעה בהם הייתה כבדה וממושכת, יתקשו להתמודד עם משימה זו, כי זכרונות הבית שנטשו, האדמות והנכסים שהשאירו מאחור, כמו גם הגלגולים החברתיים והמצוקות שעברו מאז, חרותים עמוק בנפשם (Shamir, 1980, 150; Farah, 1997, 291). כל מי שחקר פליטים או שוחח איתם באקראי נחשף שוב ושוב לזכרונות אלה. הם לובשים צורה אחידה כמעט: כל משפחה פלשתינית שומרת מכל משמר מסמכים רשמיים, כגון תעודות רישום של מקרקעין (*כושאן*), קבלות על תשלום מס מקרקעין (*וירכו*) ותעודות אישיות, וכן חפצים כגון מפתחות הבית שלהם. המסמכים לא רק מזכירים לבעליהם ימים טובים יותר, אלא גם משמשים להם כפיקדון וכהשקעה בעתיד, שכן בבוא הזמן הם יציגו אותם כהוכחה לתביעותיהם. ואילו מפתח הבית, תצלום המשפחה, או כל חפץ אחר שנהפך לסמל מרכזי, הם מוקד לזכרונות. ברגע שנוטלים אותו ביד הוא משחרר פרץ של סיפורים ותחושות. החפץ מזכיר להם קודם־כל את הבית שאבד, התופס תמיד מקום מרכזי בזכרונות. הבית זוכה בתיאור מפורט ורגשני, ואף משמש נושא חשוב בשירת ההתנגדות הפלשתינית (Slyomovics, 1998, 176). הוא מזכיר להם גם את האדמות ואת משק החי, את בני המשפחה, השכנים והקרובים, ואת הנטישה הבהולה שהמיטה עליהם חורבן וסבל. בהדרגה תגלוש השיחה להווה וקשייו, ואחר־כך לעתיד, לפתרונות הרצויים למצבם. הם ירחיבו את הדיבור על אי־הצדק שנעשה להם, על העולם ששכח אותם ועל זכות השיבה לאדמתם (דוגמות רבות ניתנות אצל: Yahya, 1998). לא רק הפליטים שחוו את הנטישה בגופם ידברו בהתרגשות על עברם, אלא גם בניהם ובני בניהם (ראו למשל: Slyomovics, 1998; Swedenburg, 1995, 70–71). תחושת הקיפוח והעלבון קרובה לפני השטח וחודרת לכל שיחה עם פליטים. ברגע שהנושא עולה לדיון, הם מגיבים בכעס ובצער, ולעיתים גם מטילים חלק מהאשמה למצבם על בן־שיחם משום שעורר את סערת הרגשות, במיוחד אם הוא יהודי. רק כאשר יפוצו על אובדן הרכוש וסיכויי החיים, יוכלו

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפליטים לפתוח דף חדש ביחסם אל העולם. הם יישארו אומנם גם אז פליטים, הפליטות תישאר תמיד חלק מזהותם, אך העוקץ יינטל ממנה (Marx, 1992, 293).

זכרונות הקשורים לרכוש הם תופעה מיוחדת לפליטים הפלשתיניים ולפליטים אחרים ממדינות אמידות. בספרות על פליטים אפריקאיים יש דיונים נרחבים על זכרונות (למשל: Werbner, 1991; Malkki, 1995), אך לא נמצא בהם צער כה עמוק על נכסים חומריים שאבדו או רצון כה חזק לקבלם בחזרה. הדבר קשור בוודאי לכך שהפליטים הפלשתיניים חיו במדינת־חוק מסודרת שהגנה על זכויות הרכוש של האזרחים, והם חושבים את ישראל למדינה כזאת. האמונה שישראל תכבד את זכויות הפליטים במוקדם או במאוחר השתקפה לעיתים מזומנות בדבריהם של הפליטים. כבר במחקר־השדה בג׳לזון (בן פורת, מרקס ושמיר, 1974) הופתעתי מדבריו של פליט שהיה פקיד בסוכנות הסעד והתעסוקה. בשיחה שקיימנו בביתו שבפאתי המחנה אמר: "אני מקווה שישראל תספח את הגדה המערבית. כי ישראל היא מדינה דמוקרטית שומרת חוק, שתהפוך אותנו לאזרחים ובסופו של דבר תחזיר לנו את רכושנו." עמדה זו הייתה מנוגדת בתכלית לדבריו של אותו פקיד בפגישה שהתקיימה יום לפני כן, בבית־קפה במחנה בנוכחות קהל גדול. שם הוא הצהיר, כצפוי, כי הדרך היחידה לפתור את שאלת הפליטים היא "השיבה". האמון בישראל אינו מפיג את האיבה שהפליטים חשים, והציפייה להחזרת הרכוש אינה תחליף לשאיפותיהם הלאומיות. אך אמון זה יכול להיות יסוד לשינוי אפשרי של יחס הפליטים לישראל.

פליטים שלא זכו בפיצויים בעבור רכושם וסבלם מוסרים את תחושת הפגיעה לדורות הבאים באותה עוצמה ממש. דוגמה טובה לכך הם הפליטים שנוצרו בעקבות המלחמה בין יוון לטורקיה בשנת 1922. המלחמה הסתיימה בחתימת חוזה לוזן משנת 1923, שבו הסכימו שתי הממשלות לערוך חילופי אוכלוסין. בעקבות ההסכם הוגדרו כמיליון טורקים נוצריים שישבו באנטוליה כ"יוונים" ונשלחו ליוון, וכשלוש מאות אלף יוונים מוסלמיים שישבו ביוון נהיו ל"טורקים" ונשלחו לטורקיה. בבת־אחת חרב עליהם עולמם ואבד כל רכושם, והם מעולם לא זכו בפיצויים. האנתרופולוגית רנה הירשון חקרה שכונה של פליטים "יווניים" מאסיה הקטנה בפיראוס, עיר־הנמל של אתונה, חמישים שנה אחרי הטרנספר. היא מצאה שתושבי השכונה רואים את עצמם עדיין כ"פליטים" שגלו ממולדתם. רבים מהזקנים וגם חלק מהצעירים דיברו ביניהם עדיין טורקית (Hirschon, 1989, 23, 29). הם האמינו שאסיה הקטנה הייתה לב התרבות היוונית, והתייחסו אל תושבי המקום כאל יוונים נחותים. השלטונות היווניים אומנם שיכנו את הפליטים עם הגיעם בצריפים, אך במשך עשרות שנים לא הקנו להם בעלות על המבנים הדלים, ומעולם לא דאגו לפצותם בעבור הרכוש שהשאירו מאחור. "הפליטים" כועסים עדיין על השלטונות של שתי הארצות שגזרו עליהם לגלות ממולדתם ואחר־כך הפקירו אותם.

בשתי הארצות הפליטים העניים ממשיכים לגור בשכונות מיוחדות ולקיים קשרי שכנות, שארות ונישואים עם בני יישובי־המוצא שלהם. קהילות הפליטים מזינות את דעת־הקהל בארצן ברגשות הקיפוח והעוינות שלהן. הלחצים הינם חזקים עד כדי כך שהם מעכירים את היחסים בין יוון לטורקיה. כל תקרית דיפלומטית ביניהן נהפכת לסכסוך רבתי, והנסיונות לשפר את היחסים ביניהן אינם מאריכים ימים. בין היתר גרמה העוינות המתמדת לכך שהחיכוכים בין קפריסאים נוצריים ומוסלמיים פילגו את האי לשתי מדינות והביאו את טורקיה ויוון כמה פעמים אל סף מלחמה.

ואילו יחסי ישראל וגרמניה התפתחו בכיוון הפוך. למרות השואה שהמיט המשטר

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הנאצי על יהדות אירופה, התפתחו קשרי ידידות ושיתוף־פעולה בין "גרמניה החדשה" וישראל. בשנת 1952, רק שבע שנים אחרי סיום המלחמה, חתמו שתי המדינות על "הסכם שילומים", שהעניק למדינת־ישראל במשך השנים שמונה מאות שלושים ושלושה מיליון דולר כפיצוי על הסכומים שהשקיעה ישראל ביישובם ובשיקומם של פליטים שעלו מגרמניה ומהארצות שהיו תחת הכיבוש הגרמני (מושקט, 1970, 685). ההסכם עורר התנגדות רבה בציבור הישראלי, שהתבטאה בהפגנות המוניות ומהומות. פליטי השואה לא שכחו את הפשעים של גרמניה הנאצית ולא היו מוכנים להתפייס עם הגרמנים. הייתה זו אומנם גרמניה חדשה, אך היא דאגה לממשלת ישראל יותר מאשר לקורבנות השואה. יחד עם זה, ההודאה הגרמנית באשמה ונטילת האחריות למה שקרה אפשרו התקרבות הדרגתית בין המדינות. בשנת 1956 עשתה גרמניה את הצעד המכריע ואישרה חוק המעניק פיצויים אישיים לאנשים שסבלו מרדיפות ואשר נגרמו להם נזקים בתקופת הנאצים. מושקט מעריך כי במסגרת החוק שילמה גרמניה לקורבנות הנאצים חמישה עד שישה מיליארד דולר (שם, ע' 686). ההחלטה לשלם פיצויים אישיים לקורבנות השואה החלישה את ההתנגדות בקרב הציבור הישראלי לקשירת קשרים אמיצים בין העמים. הקשרים הוכיחו את עצמם; גרמניה עמדה לצידה של ישראל גם בימים קשים, כשרוב מדינות העולם נידו אותה.

הסכם השילומים היה איפוא מעין הסכם שלום בין המדינות גרמניה וישראל. הוא עורר מחלוקת קשה בדעת־הקהל הישראלית, שהובלה על־ידי ניצולי השואה. דובריהם תבעו מממשלת ישראל להחרים את הגרמנים לעד ולא לקיים קשרים כלשהם איתם. אך חוק הפיצויים האישיים לפליטי השואה שינה את המצב: הוא התקבל כביטוי לרצונה הכן של גרמניה לעשות שלום עם ציבור פליטי השואה, לבקש את מחילתם ולפצותם במידת האפשר על סבלם. הוא חולל מפנה בדעת־הקהל הישראלית, שסלל את הדרך להרחבת היחסים עם גרמניה.

דברים אלה נכונים גם לגבי היחסים בין ישראל ופלשתין. בבוא העת ייחתם הסכם שלום בין המדינות פלשתין וישראל. כל עוד יהיה זה הסכם בין המדינות, קשיים ביורוקרטיים עלולים לפגוע בו ואף לשים לו קץ. רק כאשר יביעו מנהיגי ישראל צער על העוולות שגרמו במהלך השנים, יכירו בעקרון זכות השיבה של הפליטים הפלשתיניים, ויעבירו חוק שיפצה אותם בנדיבות על סבלם ואובדן רכושם, ייכונו יחסי שלום בין שני העמים. הפיצויים יהיו הקרקע שעליה יצמחו יחסי כלכלה ותרבות, ואולי בסופו של דבר גם יחסי אמון, בין שני העמים.

הערות ותודות

כתבתי נוסח ראשון של המאמר בדצמבר 1999 לכנס על שאלת הפליטים הפלשתיניים שאורגן על־ידי יוסף גינת במרכז לחקר השלום באוניברסיטת אוקלהומה. השלום בין ישראל והפלשתינים נראה אז בהישג־יד. ואילו כיום, בשלהי 2001, נדמה שהסיכויים להתפייס עם הפלשתינים קטנו מאוד. אך אין הדבר מעלה או מוריד: אנו חייבים בכל עת להגות בשלום ולמצוא דרכים נאותות לקדמו.

אני מודה ליוסף גינת, לליאון שלף ולעארף אבו־רביעה על הערותיהם.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

בן־עמי, ש' (2001). ריאיון של עודד גרנות עם שלמה בן־עמי. מעריב, מוסף חג, 13.4.2001, ע' 10–11.

בן פורת, י', מרקס, ע' ושמיר, ש' (1974). מחנה פליטים בגב ההר. תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה.

הרכבי, י' ושטיינברג, מ' (1988). האמנה הפלשטינית במבחן הזמן והמעשה. ירושלים: מרכז ההסברה.

מושקט, מ' (1970). "שילומים". אנציקלופדיה למדעי החברה, ה, 684–686. מרחביה: ספרית פועלים.

ענר, א' (1984). האמנם פליטים לנצח? תמונת מצב והצעות לפתרון. ירושלים: מרכז ההסברה ולשכת השר מרדכי בן־פורת.

שילוני, צ' (1990). הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903–1914. ירושלים: יד יצחק בן־צבי.

Alpher, J. and Shikaki, Kh. (1998). *The Palestinian Refugee Problem and the Right of Return*. Cambridge, MA: Harvard University, Weatherhead Center for International Affairs.

Beinin, J. (1998). *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*. Berkeley: University of California Press.

Brynen, R. (1996). "The Funding of Palestinian Refugee Compensation". *Fofognet Digest*, March 1996.

Cahana, Sh. (1997). *Differing and Converging Views on Solving the Palestinian Refugees' Problems*. Jerusalem: Hebrew University, Davis Institute for International Relations.

Farah, R. (1997). "Crossing Boundaries: Reconstruction of Palestinian Identities in Al-Baq'a Refugee Camp, Jordan". In R. Bocco, B. Destremau and J. Hanoyer (eds.), *Palestine, Palestiniens: Territoire National, Espaces Communautaires* (pp. 259–298). Beirut: CERMOC (Les Cahiers du CERMOC, No. 17).

Feiler, G. and Yisraeli, Y. (1996). *Business Laws and Economic Prospects in the Middle East and North Africa*. Tel Aviv: Federation of Israeli Chambers of Commerce.

Hirschon, R. (1989). *Heirs of the Greek Catastrophe*. Oxford: Clarendon Press.

Karmi, G. (1999). "The Question of Compensation and Reparations". In G. Karmi and E. Cotran (eds.), *The Palestinian Exodus 1948–1998* (pp. 197–219). London: Ithaca Press.

Khalidi, R. (1989). "The Way Forward: A Palestinian Perspective". *Journal of Refugee Studies*, *2*(1), 191–199.

Khalidi, R. (1999). "Truth, Justice and Reconciliation: Elements of a Solution

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

to the Palestinian Refugee Issue". In G. Karmi and E. Cotran (eds.), *The Palestinian Exodus 1948–1998* (pp. 221–241). London: Ithaca Press.

Knopf, H. (1999). "Restitution and Indemnification (German)". *Encyclopaedia Judaica*. Leiden: Brill.

Malkki, L.H. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, E. (1992). "Palestinian Refugee Camps in the West Bank and the Gaza Strip". *Middle Eastern Studies*, *28*(2), 281–294.

Marx, E. (2000). "Land and Work: Negev Bedouin Struggle with Israeli Bureaucracies". *Nomadic Peoples (NS)*, *4*(2), 106–121.

Ofteringer, R. (ed.) (1997). *Palästinensische Flüchtlinge und der Friedensprozess: Palästinenser im Libanon*. Berlin: Das arabische Buch.

Peretz, D. (1995). *Palestinian Refugee Compensation*. Washington: Center for Policy Analysis on Palestine.

Shamir, Sh. (1980). "West Bank Refugees – Between Camp and Society". In J. Migdal (ed.), *Palestinian Society and Politics* (pp.147–165). Princeton: Princeton University Press.

Shenhav, Y. (1999). "The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting". *International Journal of Middle East Studies*, *31*, 605–630.

Shinnar, F.E. (1999). "Reparations, German". *Encyclopaedia Judaica*. Leiden: Brill.

Slyomovics, S. (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Swedenburg, T. (1995). *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Werbner, R. (1991). *Tears of the Dead: The Social Biography of an African Family*. Edinburgh: University of Edinburgh Press for the International African Institute.

Yahya, A.H. (1998). *Palestinian Refugees Remembered*. Jerusalem: IPCRI.

Zureik, E.T. (1996). *Palestinian Refugees and the Peace Process*. Washington: Institute for Palestine Studies.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:00:58 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פיוס פוליטי בין ישראל והפלסטינים – ההיבט הכלכלי

מלכה רוזין־אהרונסון*

מבוא

לדיון בפיוס הפוליטי בין ישראל והפלסטינים יש זיקה ישירה לשאלת היחסים הכלכליים ביניהם. זיקה זו ניתן לזהות במהלך השנים שקדמו לחתימה על הסכם אוסלו ובשנים שלאחריה.

הטענה המרכזית במאמר היא כי פיוס פוליטי נסמך על הנחת־יסוד של יציבות ולגיטימציה שלטונית של ההנהגה הפלסטינית בכל הנוגע לאכיפת החלטותיה. יציבות ולגיטימציה אלה מתבססות בהכרח, במקרה הנתון של הרשות הפלסטינית וישראל, על הישרדות כלכלית של הרשות, שמשקל היחסים הכלכליים עם ישראל הינו משמעותי ביותר לגביה. לפיכך ננסה להדגים במאמר את הקשר בין השימוש בגורמים כלכליים כאמצעי נתון לבין השגת מטרות חברתיות־פוליטיות שמבססות את יציבותה של הרשות הפלסטינית ולכן תורמות לתהליך הפיוס עם ישראל.

לצורך כך, נציג תחילה גישה תיאורטית כללית קיימת שהיוותה את רוח־היסוד בתהליכי הפיוס שהתרחשו באירופה לאחר מלחמת־העולם השנייה, ונבחן את תקפותה במקרה הישראלי–הפלסטיני. לאחר־מכן נדון בהיבט הכלכלי של דפוסי השליטה של יושב־ראש הרשות הפלסטינית וראש ארגון אש"ף, יאסר ערפאת, תוך חלוקת הדיון לתקופה שקדמה להקמת הרשות ולתקופה שאחריה. מכאן, המאמר עוסק בשאלת הפיוס הכלכלי עם ישראל מהזווית הפלסטינית ומהזווית הישראלית, תוך התייחסות לשאלת היחסים הכלכליים ביניהם בתקופה הנוכחית, ולגישת הפלסטינים כלפי יחסים אלה – להלכה ולמעשה.

בחלקו האחרון, המאמר מתייחס לרלוונטיות של התיאוריה המוצעת כנוסחה לפיוס במקרה הישראלי–הפלסטיני, ומציע מסקנות לגבי מצב הפיוס הפוליטי כיום לאור ההיבטים הכלכליים שהועלו.

גישה תיאורטית לפיוס ולבניית שלום יציב

רוברט שומן, הוגה רעיון איחוד הפחם והפלדה באירופה שלאחר מלחמת־העולם השנייה, אמר כי שלום אינו רק העדר מלחמה, אלא גם השגת מטרות משותפות ופעילות משותפת למימוש משימות השלום. המימד הכלכלי מצטייר אכן כקל ביותר למימוש מבחינת בניית שלום יציב, מכיוון שליחסים כלכליים יש הזיקה הקלושה ביותר לאידיאולוגיות ולרגשות דתיים. מאמר שהתפרסם לאחרונה דן בתפקיד הגורם הכלכלי בתהליך שלום ובפיוס, כאשר הדוגמה השכיחה המועלית כבסיס להשוואה היא איחוד

* המחלקה ליחסים בינלאומיים, האוניברסיטה העברית בירושלים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפחם והפלדה (Tovias, 2000). לפי טוביאס, תפקידו של הגורם הכלכלי ליצור תלות־גומלין בלתי־הפיכה. במצב כזה, מלחמה נתפסת כדרך לא־רציונלית לפתור בעיות או לקדם אינטרסים, שכן עלויות המלחמה גדלות ככל שיש חלופות מעטות יותר לצד האחר כקניין או כספק, ועובדה זו מרתיעה מנהיגים מלהילחם. על־מנת ליצור תלות־גומלין יציבה בין שני משטרים אויבים לשעבר יש לשאוף לביטולם, או לכל הפחות לצמצומם, של מחסומים כגון מחסומי מכס. כמו־כן יש לקדם השקעות וסחר בין אויבים לשעבר על־ידי יצירת מוסדות להסדרת תהליכים והעלאת רמת הביטחון לעסקים. למשל, מוסד להסדרת סכסוכים יקטין סיכונים למינימום ויעודד השקעות זרות ובינלאומיות משותפות. מוסדות כאלה מבססים גם את הגורם הפוליטי של הפיוס כי הם מהווים זירה לדיון ולמשא־ומתן מוסדר.

עד כה טענו מעטים בלבד כי עקרונות אלה אינם נכונים כתוכנית אסטרטגית. במקרה של הרשות הפלסטינית ניתן לזהות את השפעותיהם של גורמים כלכליים ברמות עמוקות יותר של תהליכים חברתיים־פוליטיים. תהליכים אלה מהווים את הבסיס להבנת השפעתו של הגורם הכלכלי על הפיוס בין ישראל לפלסטינים.

השפעות כלכליות על דפוסי השליטה הפוליטית של יאסר ערפאת

דרכה של הרשות לפיוס פוליטי עם ישראל מתבססת על יכולתו של יושב־הראש יאסר ערפאת "לשווק" את התהליך לפלסטינים בשני אמצעים: ראשית, על־ידי הוכחה כי היעדים הפוליטיים והיעדים הכלכליים היומיומיים שעליהם הוא מצהיר מתגשמים, ובמקביל או לחלופין, על־ידי יצירת תנאים לכפיית התהליך על האוכלוסייה המקומית.

מכיוון שאחד היעדים המרכזיים שעמדו לנגד עיניה של הרשות עם כינונה היה שיפור באיכות חייהם של הפלסטינים בשטחים, שייזקף לזכות ההנהגה הפלסטינית החדשה, יש לבחון את שנות תהליך אוסלו אל מול השנים שקדמו להן מבחינת מצבם הכלכלי של תושבי הרשות בעיקר בהיבט של היחסים הכלכליים עם ישראל.

עד שנות התשעים המוקדמות הייתה לפלסטינים, באופן כללי, גישה נוחה לירושלים ויכולת ניידות בתוך הרצועה והגדה וביניהן. לאחר 1993 גברו הקשיים בגישה לירושלים וכן בתנועה בין צפון הגדה ודרומה, ובין הגדה כולה לרצועה. כמו־כן, עד 1993, שני שלישים מהיצוא של רצועת־עזה היו לגדה, ואילו עד 1997 ירד שיעור זה ל־2% בלבד. כך, השוק הפלסטיני הפנימי, הקטן ממילא, קטן אף יותר לאחר הסכם אוסלו, וההגבלות על התנועה בגדה וברצועה גברו (לפירוט נוסף, ראו: Awartani & Kleiman, 1997). לאחר הסכם אוסלו בוצעו בישראל פיגועים על־ידי מתנגדי התהליך מקרב הפלסטינים. כתוצאה מכך נקטה ישראל מדיניות סגר שגרמה לפגיעה בתנועת העובדים הפלסטיניים לישראל. נוסף על כך ניתן מספר מועט יותר של אישורי עבודה בישראל, כאשר התחליף נמצא בדמות עובדים זרים ממדינות מתפתחות. בסיומו של כל סגר נדרשו הפלסטינים להגיש בקשה מחודשת לאישור עבודה. כמו־כן הוטלו הגבלות על ייבוא מזון מישראל לשטחי הרשות בגלל הסגרים, ובדיקות מפליגות למוצרי המזון במחסומים גרמו לכך שהם התקלקלו עד הגעתם לשווקים הפלסטיניים. מצב זה גרר עליית מחירים חדה של מוצרים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקומיים ברשות. הסגרים גרמו גם לפגיעה באמינות הפלסטינים כמייצאים. למעשה הייתה פגיעה קשה ברווחי הרשות בזמני סגר, שדווקא בהם נדרשה עזרה רבה יותר לאוכלוסייה (לפירוט בנושא הסגרים, ראו: Diwan & Shaban, 1999).

בקיץ 1994 הצהירו רוב הפלסטינים שהם מאמינים כי צפוי שיפור בתנאי חייהם. שנה לאחר־מכן דיווחו 53% על ירידה באיכות חייהם, ורק 8% דיווחו על עלייה (CPRS, 1994, 1995). בשנת 1997 חשבו שני שלישים מהפלסטינים כי למרות השיפור בתשתית ובשירותים בשטחים מאז הוקמה הרשות, יש פגיעה בכלכלה הפלסטינית וברמת חייהם באופן כללי (JMCC, 1997). אכן, בשנים 1992–1998 נרשמה ירידה של 21% בתוצר הלאומי (UNSCO, 1999a). הירידה נבעה מצמצום בהכנסותיהם של הפלסטינים העובדים בישראל (בגלל הסגר) ובהכנסותיו של המגזר החקלאי (בין היתר בגלל פגיעה בייצוא לישראל, ירידה בייצוא הפלסטיני הכולל וירידה של 75% בהשקעות פרטיות) (UNSCO, 1997a, 1999b). הציפייה להשקעות זרות, בעיקר על־ידי פלסטינים מהפזורה, לא התממשה, מכיוון שהשיקולים הכלכליים גברו על אלה האידיאולוגיים לנוכח הסיכון הכלכלי שנגזר מהעדר תנאים אטרקטיביים כגון חקיקה רלוונטית וודאות ביחס להשקעות. בשנת 1996 נמדדה אבטלה בשיעור של 23.9% מהאוכלוסייה, וזאת מבלי להביא בחשבון אבטלה סמויה ועובדים עונתיים. בשנת 1998 נרשם שיפור קל של 1.5%, שנבע מצמיחה בשירות הציבורי ובענף הבניין – מגזרים שנהנו מכספי תורמים ומייסוד הרשות ומוסדותיה (UNSCO, 1997b, 1998).

מבחינת האוכלוסייה הפלסטינית, ההנהגה החדשה בשטחים, המבוססת על הנהגת אש"ף שהגיעה מטוניסיה והחליפה את ההנהגה המקומית לאחר החתימה על הסכם אוסלו, לא הצליחה לממש את הבטחתה לספק תנאים כלכליים משופרים והישגים פוליטיים מובטחים, קרי, מדינה פלסטינית ריבונית שבירתה ירושלים וזכות שיבה לפליטים.

ברם, מצב זה מערער את הנחת־היסוד המובנית בתהליך הפיוס עם ישראל לגבי יכולתו של אש"ף לשמש כגוף חזק דיו מבחינה פנימית לאכוף את החלטותיו בשטחים אל מול הגורמים המתחרים. למן הקמתה של הרשות, ערפאת מתמודד בזירה הפנימית, שמהווה למעשה את הבסיס לתהליך השלום. בזירה זו, ערפאת פועל למען בניית המדינה שבדרך, כאשר למעשה עליו להמחיש לתושבי השטחים בדרכים שונות כי משטרו והתהליכים הפוליטיים שהוא מוביל הינם כדאיים. משימתו אינה רק ביסוס שליטה לאחר שנים של גלות, אלא גם שכנוע בדבר היתרונות החברתיים־הכלכליים הטמונים בפיוס עם ישראל.

לפיכך היה על ערפאת ליצור את התנאים שיאפשרו לו לאכוף את מרותו ולכפות את התהליך הפוליטי הרצוי לו על הפלסטינים בשטחים. לצורך זה, השיטות שערפאת נוקט כיושב־ראש הרשות הפלסטינית הן אותן שיטות שסייעו בידו לשמור על כוח אש"ף בשטחים גם בתקופת שהייתו מחוץ להם, לפני ההסכם עם ישראל, כראש הארגון הגולה. ההתפתחויות הפוליטיות של המאבק הפלסטיני היו קשורות תמיד באופן הדוק לזמינות, למחסור או לניסיון להשיג אמצעים פיננסיים.

ארגון אש"ף עד הקמת הרשות

במהלך תקופת שהותו מחוץ לשטחים, נדרש אש"ף להזרים כספים לשטחים על־מנת

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ליצור תלות בתמיכה זו ובכך לנטרל מקורות מתחרים להנהגת הפלסטינים, כגון התנועה המוסלמית, ארגוני חברה אזרחית ומנהיגות פרו־ירדנית, שיכלו לגייס אופוזיציה לאש״ף ו/או לצבור לגיטימציה כגורם אפשרי לפיוס עם ישראל. כבר בהנהגת אש״ף הגולה ביסס ערפאת את הקשר לשטחים על־ידי יצירת מוסדות רווחה והעברת תשלומים למשפחות של אסירים ונזקקים בשטחים ולקבוצות פוליטיות שתמכו באש״ף (ובפתח בראשו) כמנהיג הבלעדי של המאבק הפלסטיני.

בשנת 1978 הקצתה ועידת המדינות הערביות בבגדאד סכום של 150 מיליון דולר, שנועד לחזק את הישרדותם של הפלסטינים בשטחים (וכן, בין היתר, כדי לסכל יוזמות מקומיות למשא־ומתן עם ישראל שיכלו לשפר את תנאיהם). הכספים נוהלו על־ידי אש״ף (במשותף עם ירדן). בעקבות ועידת בגדאד נשמעו תלונות על אי־סדרים בדרך שבה חולקו הכספים, ונטען כי הם מחולקים על־מנת לקנות לאש״ף תמיכה פוליטית בשטחים במקום לתעל אותם לזקוקים להם באמת. גם כאשר ביקש אש״ף להדגיש את אופיו הלאומי הפלסטיני הכולל, הוא נשלט על־ידי זרוע הפתח המרכזית שעשתה שימוש בחלק מהכספים שגויסו למען שמירת האחדות בארגון ובלימתן של זרועות מתחרות. כך, מכיוון שהפתח שלט בחמצן הפיננסי של אש״ף, היו אלה תמיד חבריו שמילאו את תפקידי־המפתח בארגון ועיצבו את מטרותיו ואת סדר העדיפויות שהציב לעצמו.

לאור הבנתו את התפקיד החיוני של תיעול כספים לשטחים, הקים אש״ף מפעל כלכלי חובק־עולם, SAMED, ובעזרת שימוש בעבודת פליטים זולה זכה הן במנגנון כלכלי רווחי והן בתלותם של הפליטים בארגון. מכיוון שהרווחים לא הספיקו לצרכיו, גייס הארגון גם כספים רבים ממדינות־הנפט הערביות.[1] כך, ללא ריבונות והישגים טריטוריאליים, היה אש״ף תלוי בתמיכה הכלכלית והפוליטית הערבית על־מנת לשמר את מעמדו כמנהיג הלגיטימי של הפלסטינים. מעמד זה של הנהגה וייצוג שימש למעשה כתחליף לבסיס טריטוריאלי מקומי בשטחים שסייע בהישרדותה של הנהגת הארגון (לפירוט בנושא, ראו סלע, 1996).

לקראת שנות התשעים ובתחילתם, חברו גורמים אחדים לערעור מעמדו הכלכלי של אש״ף, ובעקבות כך גם לערעור מעמדו הפוליטי. ראשית, הארגון סבל מאובדן כספים גורלי כתוצאה מהתפוררותה של ברית־המועצות ואובדן תמיכתה. כמו־כן, לאחר התמיכה בעירק במלחמת המפרץ, ניצב אש״ף לפני שוקת כלכלית שבורה בגלל קיצוץ מוחלט כמעט של התמיכה הכלכלית ממדינות־הנפט, והפסקת העברות הכספים מפלסטינים עובדי מדינות־הנפט שגורשו. עקב היחלשות הבסיס הכלכלי שאִפשר את המאבק בקבוצות מתחרות, אם בשטחים ואם מחוץ להם, נשחק מעמדו של אש״ף כמוביל המאבק הפלסטיני. כך, נסיבות כלכליות הן שהניבו את הנכונות להכרה הדדית בין ישראל לאש״ף, כפי שנוסחה בהצהרת העקרונות בשנת 1993, והן שהובילו להקמת הרשות.[2] הסכם אוסלו היווה למעשה מחטף של אש״ף לאחר שאיבד את יכולתו הכלכלית, ולפיכך את יכולתו לשמור על בסיס התמיכה שלו בשטחים, ועמד בפני הסיכון להישאר מחוץ לתהליך הפיוס

1 תרומתן של מדינות־הנפט לאש״ף נבעה הן מתוך הזדהות עם המאבק הפלסטיני והן מאיומים של הארגון לפגוע במפעלי הנפט בשטחן.

2 מאמר זה עוסק בהיבטים הכלכליים בשאלת הפיוס בין ישראל והפלסטינים. אין בכך כדי לבטל את חשיבותם של היבטים אחרים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפוליטי עם ישראל לנוכח נציגותם של גורמים מתחרים מהשטחים בדיונים שנערכו במדריד.

הרשות הפלסטינית

למן הקמת הרשות, ערפאת ממשיך לבסס את מעמדו תוך אימוץ אותם דפוסי פעולה כלכליים. דפוסי פעולה אלה הינם רנטיריסטיים מובהקים, כלומר, מרבית הכנסתה של הרשות מגיעה ממקורות חיצוניים, כגון מיסים מישראל ותרומות. מצב זה מביא לידי תלות של האוכלוסייה הפלסטינית בשלטון, ומהווה לפיכך אמצעי שליטה באוכלוסייה זו (לפירוט בנוגע לשימוש ברנטות כלכליות בעולם הערבי כאמצעי של שליטה פוליטית, ראו: Winckler, 2000; Beblawi & Lucianil, 1987). ניתן לזהות שלושה מקורות תלות מרכזיים:

ראשית, נוצרה עילית חדשה שרבים מאנשיה נושאים בתפקידי־מפתח בשלטון הרשות. עילית זו אינה מבססת את מעמדה על הסמכה חוקתית, אלא על גישה למקורות פיננסיים ועל יתרונותיה הכלכליים בחברה הפלסטינית. אנשי־מפתח ברשות נהנים מגישה למשאבי הרשות באמצעות הקלות לעסקים פרטיים, כגון פטורים שונים ממיסים, או על־ידי שליטה כלכלית בנתחים מהשוק הפלסטיני בעזרת מערכת המונופולים הכלכלית. בשיטת המונופולים חולקו זכיונות בלעדיים למוצרי־יסוד – כגון קמח, מלט וכדומה – למספר מצומצם של מקורבי ערפאת, שבתמורה תומכים באופן בלעדי בו ובתהליך הפיוס שהוא מוביל. תמיכה זו מאפשרת לבעלי הזכיונות להכתיב מחירים גבוהים לסחורתם בשווקים הפלסטיניים ללא התנגדות הרשות. השולט העיקרי במונופולים הוא יועצו ואיש־סודו של ערפאת, איש־המסתורין הידוע גם כחאלד סאלם או כמוחמד ראשיד.[3]

כמו־כן, הרשות מפרנסת מערכת פקידים שופעת, נוסף על מערכת הביטחון העצומה והאסורה לפי הסכם אוסלו, שאנשיה ומשפחותיהם תלויים לחלוטין במשכורות שהם מקבלים מהרשות, ולפיכך מבטיחים את נאמנותם לערפאת ולמשטרו ומסייעים בידו לאכוף כל החלטה שיקבל.

גם העבודות היזומות שסיפקה הרשות מהוות מקור חמצן זמני למובטלים ברשות, שתלויים בכספים הדלים שהם מקבלים בתמורה לעבודות אלה ובמנגנון המספק אותם. ההזדהות עם ערפאת ועם הנהגת הרשות צריכה להיות מוחלטת, שאם לא כן, בעלי מקצועות חופשיים, כגון מורה או רופא, יתקשו מאוד למצוא משרה בגוף שממומן על־ידי הרשות. כך, מרבית האוכלוסייה תלויה ברנטות מהרשות, ערפאת זוכה בנאמנות, ונוצר מנגנון של תלות המאפשר את אכיפת מדיניותו.

למרות קיומם של מועצה מחוקקת, מערכת משפטית ומגוון של מוסדות חברה אזרחית, כגון NGOs, ולמרות כל הנסיונות להסדיר בתקנות את פעילותם של הבנקים ושל המגזר הפרטי, כל החלטה מותנית באישורו של יושב־הראש. הוא, מצידו, מנסה חדשות לבקרים להגביל את פעילותם של גופים שונים בשטחים, כאותם NGOs, הנתפסים בעיניו כמקור חלופי לתמיכה באוכלוסייה ולפיכך כמערערים את תלות האוכלוסייה בו. גם

3 פעילותו של חאלד סאלם אינה מסתכמת בייעוץ כלכלי לערפאת. פעמים מספר פורסם כי הוא משמש גם כנציגו של ערפאת לשליחויות מדיניות שונות, כגון פגישות עם נציגים ישראליים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נסיונות אלה מתבססים במידה רבה על אמצעי כלכלי, הכולל ניסיון להכפיף את תקציביהם לרשות.

חשיבות השליטה הכלכלית לתהליך הפוליטי טמונה בשמירת יכולתו של ערפאת לקיים משטר רנטייריסטי, כלומר, יכולתו לשלוט נגזרת מיכולתו לשרוד כלכלית, והוא חולש על מקורות הכוח הפיננסיים המאפשרים לו לכפות את התהליכים הפוליטיים שהוא מעוניין בהם בעזרת המנגנון הבטחוני התלוי בו כלכלית. הצורך בכפייה מתעורר בעיקר משום שפיוס פוליטי פוגע בהכרח בקבוצות מסוימות שנחלשות בעקבותיו, כגון ההנהגה ששלטה בשטחים בטרם הגיעו ערפאת ואנשיו, ואשר איבדה חלק ניכר מכוחה עם כינון הרשות. יכולתה של ההנהגה החדשה לשלוט מתבססת בעיקר על כך שהיא מציעה חלופה קיומית משופרת לעומת אותן קבוצות מתחרות, המנסות להתנגד לשינוי מכיוון שהן מאבדות במסגרתו מכוחן. ניתן להגביל קבוצות אלה באמצעות כלכלה רנטייריסטית שמכפיפה חלקים רבים מהאוכלוסייה לשלטון החדש ובכך מונעת אותם מלהזדהות עם הקבוצות המתחרות.

יש לציין כי הרשות הינה מקרה קיצוני של משטר רנטייריסטי מכיוון שאין לה כמעט שום מקורות עצמאיים לרנטות מלבד המיסים שישראל גובה בשבילה. לא כמו במשטרים בעלי רנטות ממקורות עצמיים (מכירת משאבים טבעיים כגון נפט), הרשות אינה יכולה להגביר את הכנסתה בזמני משבר על־ידי ייצור נוסף ומכירה מוגברת. יתר על כן, בזמנים כאלה ישראל מממשת לעיתים את יכולתה לעכב את העברת המיסים לרשות, ובכך מגבילה אף יותר את יכולת התמרון הרנטייריסטית שלה על־מנת ליצור לחץ על הנהגת הרשות.

פיוס כלכלי עם ישראל – הזווית הפלסטינית

יחסי ישראל והרשות הפלסטינית מתאפיינים בתלות רבה, מחד גיסא, ובעוינות רבה הנובעת מתלות זו, מאידך גיסא. אכן, פיוס כלכלי עם ישראל תומך במנגנונים הרנטייריסטיים, כגון מנגנון הביטחון שמונע גלישה לקונפליקט מחודש. משקלו הרב של הפיוס הכלכלי עם ישראל נובע מתפקידה הגורלי של ישראל בכלכלה הפלסטינית בכלל, ובמנגנונים הללו בפרט. למרות הסיוע הכלכלי שמושט לרשות מהמדינות התורמות, תלותה של הכלכלה הפלסטינית בישראל הינה עצומה עקב שלושה גורמים מרכזיים: ישראל משמשת כספק תעסוקה לפועלים מהשטחים, גובה מיסים בשביל הרשות ומהווה שוק למוצרים הפלסטיניים.

עם זה, החל בשנת 1967, הפלסטינים מאשימים את ישראל בעיוותים השונים של הכלכלה הפלסטינית, הנגזרים מאי־השוויון בין הענק הישראלי לעומת השוק הפלסטיני החלש והתלותי, וממניפולציות מכוונות של ישראל. למשל, בתחילת האינתיפאדה בשנת 1987, נוסף על הפגיעה הברורה שגרמו האירועים לכלכלה הפלסטינית, הואשמה ישראל כי השקיעה במכוון מעט מאוד בהוצאות ציבוריות בשטחים, וכי השקעה מעטה זו הייתה בעיקרה סוציאלית ומעט מאוד הוצא על תשתית ופיתוח ציבורי לעתיד. פיתוח התשתית אחרי הסכמי אוסלו נזקף לזכותן של המדינות התורמות שגויסו על־ידי הרשות, ולפיכך הפיוס עם ישראל לא נתפס בשטחים כגורם לכך.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פרוטוקול פריס משנת 1994, שהיה אמור להסדיר את היחסים הכלכליים בין ישראל והרשות, היווה פשרה בין אינטרסים כלכליים ופוליטיים של שני הצדדים. הפלסטינים דרשו גישה לישראל באמצעות הסכם סחר חופשי, וכן מדיניות סחר עצמאית. בישראל הופעל, מלבד הלחץ הבטחוני, גם לחץ פוליטי־כלכלי של החקלאים, למשל, שדרשו לשמור על הגבולות ולהגן על התוצר הישראלי מול התוצר הפלסטיני הזול יותר. הבעיות ביישום הפרוטוקול נבעו משתי סיבות מרכזיות: ראשית, התמשכות המשא־ומתן על שליטת הרשות בשטחי הגדה הביאה לידי שימור התלות בישראל עקב אי־יכולת להתקדם לשלבים כלכליים חדשים של פיוס, כגון מתן אפשרות לרשות להנפיק מטבע משלה, או להגיע להסכם סחר חופשי ברמה הדרושה לפלסטינים לנוכח אי־האיזון בין שני השווקים. שנית, סגרים למטרות בטחוניות־פוליטיות של מלחמה בטרור היוו אמצעי לשתדלנים ישראליים לנסות להגביל כניסת מוצרים מתחרים מהשטחים. כמו־כן, הם פגעו בסעיפי הפרוטוקול על תנועת פועלים וסחורות (לפירוט, ראו: Awartani & Kleiman, 1997).

פיוס כלכלי עם הפלסטינים – הזווית הישראלית

מבחינת ישראל, דרגת הפיוס הכלכלי הרצויה נעה בין שני קטבים. מצד אחד יש רצון לפיוס כלכלי בשיאו, המתבטא בדברי ראש ממשלת ישראל לשעבר בנימין נתניהו – "מה שטוב כלכלית לפלסטינים – טוב לישראל". כלומר, צמיחה כלכלית בשטחים תניב שיפור ביחסים עם ישראל. ישראל מייצאת כיום לשטחים בסכום של כ־1.8 מיליארד דולר, ומייבאת בסכום של 0.7 מיליארד דולר בשנה (שם). מבחינת ישראל, הרווח מפיוס כלכלי עם הפלסטינים קיים, אך הוא אינו גורלי מכיוון שהוא מהווה חלק קטן מהכנסותיה וכן משום שיש לו תחליפים: עבודת פועלים זרים במקום פלסטיניים, והקמת מפעלים בירדן ובמצרים במקום ברשות כך שיתאפשר לישראל ליהנות מיתרונות כלכליים דומים (כגון עבודה זולה). לפיכך, אילו היה ניתן תיאורטית להיפרד מהפלסטינים אך לשמור על כלכלה משגשגת בשטחים שתאפשר לקיים את המנגנון הרנטייריסטי ולהמשיך את שליטת ערפאת ואת תהליך הפיוס הפוליטי, ייתכן שבשקלול של שיקולים בטחוניים וכלכליים, זה המצב העדיף מבחינת ישראל.

אך הפיוס הכלכלי כאמצעי לבניית אמון ושיתוף־פעולה – קרי, פעילות משותפת כלכלית שתניח בסיס לאמון הדדי ולכן לפיוס פוליטי – התברר ככוזב. ברגע שנוצרו בעיות פוליטיות ובטחוניות הופסקו כמעט לחלוטין כל המגעים הכלכליים, כגון הקזינו, שנהנה מהמוני מהמרים ישראליים, והמסחר בערי־התפר הפלסטיניות דוגמת בידיא וג'נין, שהיה בסכום של כ־500 מיליון דולר בשנה.

הפיוס הכלכלי הינו גם חרב־פיפיות לישראל, שכן אותם מנגנונים המבססים את שלטון ערפאת ואת יכולתו להמשיך בתהליך משמשים גם לחיזוק הכוחות התוקפים את ישראל בעיתות מצוקה. כך, כיום, העברת מיסים לרשות מאפשרת לה להמשיך לפעול לחיזוק צבאי של האוכלוסייה ולהמשכת ההתנגדות לישראל.

הקוטב האחר של דרגת הפיוס הכלכלי הרצויה לישראל הוא פיוס מזערי, או למעשה, חנק כלכלי של הפלסטינים מתוך שאיפה להפסיק כך את פעילות ההתנגדות שלהם. אפשרות זו הועלתה על־ידי גורמים בכירים, שטענו כי כך יהיה ניתן לשבור את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההתקוממות הפלסטינית. כיום, מעבר להשלכות ההומניטריות השליליות הברורות, זהו אמצעי בלתי־ישים משום שכל צעד מעין זה ייחשף לתקשורת הבינלאומית ויתבטא בהגברת המחאות הבינלאומיות נגד ישראל ובהזרמת כספים מחוץ־לארץ שיאפשרו לאוכלוסייה הפלסטינית להמשיך לפעול נגד ישראל (גם אם בתנאים קשים של לחץ כלכלי).

הפיוס הכלכלי בין ישראל והפלסטינים כיום

המציאות נעה בעת האחרונה מהקוטב האחד אל הקוטב האחר – מפיוס כלכלי מתקדם לרווחת הפלסטינים אל עבר חנק כלכלי של השטחים. הסכם פריס כשל, והפלסטינים באופן כללי (גם לפני האינתיפאדה האחרונה) ירדו בממוצע ברמת חייהם. גם הסכם "וואי" משנת 1998 – שכלל הסדרים לפתיחת איזור תעשייה בעזה, פרוטוקול לגבי ייסוד והפעלה של נמל־תעופה בינלאומי בעזה, דיונים על בניית נמל עזה והחלטה על התחלת דו־שיח כלכלי אסטרטגי להגברת שיתוף־הפעולה הכלכלי – בטל לנוכח ההתפתחויות הפוליטיות השליליות. התפתחויות אלה הביאו לידי כך שכיום הנטייה היא לקוטב השלילי. בשטחי הרשות פסקו עבודות התשתית, ענף התיירות קרס, התושבים הפסיקו לשלם חשבונות ואינם פורעים חובות לספקים.

כיום גם עולה השאלה ביתר שאת אם הסגר המופעל תדירות מהווה אמצעי ענישה כלכלי או פעולה בטחונית נגד הטרור. הפסקת העבודה הפלסטינית בישראל (לפחות באופן רשמי) גורמת נזקים בערך ממוצע של כ־5 מיליון דולר ביום.[4] ה"כתר" מונע עובדים רבים מלהגיע אפילו לעבודתם בשטחים או מקשה ומעכב את תנועתם.[5] מכולות המיועדות לשטחי הרשות מעוכבות בנמלים, וכספים המגיעים לפלסטינים מועברים אליהם באורח חלקי בלבד. כיום, אין גם פועלים פלסטיניים שישלחו כספים מארצות המפרץ, ויש בישראל תחליף לפועלים הפלסטיניים – העובדים הזרים. סגר גורם בדרך־כלל לעליית מחירים בשטחים מחשש למחסור, אם כי כיום הדבר אינו קורה כמעט משום שאין לתושבים יכולת לקנות את הסחורה. גם הצלחתם של אזורי התעשייה בקו־התפר – שהיו אמורים לפתור את בעיית החברות הפלסטיניות הקטנות מכדי לייצא לחוץ־לארץ ולספק תעסוקה לפלסטינים – תלויה בנכונותם של הישראלים להשקיע, ונכונות כזו אינה קיימת באווירה הנוכחית. הפלסטינים איבדו מכוחם גם כקבלני־משנה בגלל ההגבלות על תנועת סחורות מהשטחים, הסיכון הכרוך בפעילות כלכלית של ישראלים בשטחים, וקיומם של יצרנים חלופיים בירדן, למשל. המצב קשה יותר מאשר באינתיפאדה הקודמת, אך אז נתפסה רק ישראל כאחראית לכלכלת השטחים. כיום זוהי הרשות המבססת את שלטונה במידה רבה על יכולות כלכליות, יכולות שהולכות ופוחתות. המצב הכלכלי הקשה בשטחים תרם רבות לכך שהתהליך הפוליטי נהפך למעשה מתהליך פיוס ל"ניהול משברים".

לישראל יש כמובן אינטרס פוליטי (ובאופן משני גם כלכלי) לא לנתק את הקשרים עם

4 הערכותיהן של הרשות ושל ישראל אינן זהות כמובן.

5 לפי ההגדרה הצבאית, סגר הוא מצב שבו נמנע מעבר פלסטינים מהשטחים לתחומי מדינת־ישראל, ואילו בכתר, כל מחוז בשטחים מופרד מיתר המחוזות, קרי, סגר פנימי.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הרשות, ולפיכך נטבעים מושגים כ"סגר נושם", קרי, הפרדה פיסית ממניעים פוליטיים תוך הקלות על מעבר של סחורות, של פועלים ברשיון ושל גורמים הומניטריים. למשל, בינואר השנה פורסמה תוכנית הפרדה בהשראת ראש הממשלה לשעבר אהוד ברק, שהוכנה על־ידי "מִנהלת התהליך הישראלי־הפלסטיני". תוכנית זו הציעה כי תתקיים "רקמת חיים בהגבלות בטחוניות", כלומר, היחסים הכלכליים יימשכו, כולל העסקת פועלים, תוך כדי סגר שיוטל כאמצעי בטחוני, ולא כאמצעי ענישה כלכלי. למעשה, מעבר למינוח החדיש, הפרדה בטחונית – קרי, מצב של קיום ללא פיוס פוליטי – פוגעת בגורם האמון, שהינו חיוני ליצירת אווירה מתאימה לעסקים, במיוחד בינלאומיים. כל עוד יש הגבלות על תנועה של סחורות ושל אנשי־עסקים פלסטיניים, אין אווירה של שיתוף־פעולה במיזמים משותפים עם ישראל. לנוכח מצב־עניינים זה, יש לבחון את הצהרותיהם של הפלסטינים מול מעשיהם בפועל בנוגע לפיוס כלכלי.

גישת הפלסטינים לפיוס כלכלי עם ישראל

לפני הדיונים שנערכו בקמפ־דייוויד בשנת 2000, הגישה הרווחת ברשות הייתה המשכת הפיוס הכלכלי עם ישראל בלי קשר לתהליך הפוליטי, מכיוון שאנשי הרשות הבינו את חיוניותה של ההישרדות הכלכלית (שנגזרת במידה רבה מהיחסים הכלכליים עם ישראל) לביסוס שליטתו של ערפאת.

לאחר קמפ־דייוויד, בנובמבר 2000, הכריזה ועדה מיוחדת שהוקמה על־ידי הרשות על הטלת חרם רשמי על המוצרים הישראליים (מעבר ליוזמות ולהתארגנויות מקומיות). למעשה, זהו חרם לא־יעיל ברובו, מכיוון שלרשות אין מקורות חלופיים לסחורות חיוניות כגון חלב. יוזמות קודמות בנושא החרמת מוצרים ישראליים נבלמו על־ידי דרישות השוק, שהעדיף את המוצרים הישראליים בגלל יתרונם האיכותי הבולט מול מוצרים אחרים שהיו זמינים בו. כיום, קניית מוצרים יקרים מישראל אכן קָטנה, בעיקר משום שכוח הקנייה הפלסטיני ירד. החרם זוכה בהצלחה רבה יותר כאשר מדובר במוצרים שיש להם תחליף, כגון מיץ תפוזים מישראל או מים מינרליים המיוצרים בגולן.

על־מנת ליישם ניתוק כלכלי מרבי נדרשים כוח עמידה כלכלי וחלופות, אך הרשות לא ניחנה בכוח עמידה לאורך זמן מכיוון שמשאביה הולכים ואוזלים. המדינות המסייעות מסרבות להמשיך להעביר סיוע משום שערפאת משתמש בסיוע זה, המועבר אליו לשם פרויקטים להקמת תשתית ולבניית המדינה הפלסטינית, לצורך הראשון במעלה מבחינתו – הצורך לשלם משכורות לאנשיו. יתר על כן, התורמים הזרים, שתרומותיהם מהוות נדבך עיקרי בבניית תשתיתה של המדינה הפלסטינית, אינם ששים להעביר תרומות לרשות מלבד סיוע הומניטרי, בגלל עתידה הלוט בערפל של הרשות.

כמו־כן, חלק גדול מהסיוע מלווה בהתניות מצד המדינות המסייעות לרכוש באמצעותו מוצרים מתוצרתן, גם אם אין זה כדאי בהכרח מבחינת הרשות. מוצרים אלה, שרלוונטיים לבניית תשתיות לטווח ארוך, אינם נמצאים כרגע בראש סדר העדיפויות של ערפאת. נוסף על כך, ישראל אינה מהווה מקור להכנסות (מעבודת פועלים ומהעברת מיסים, למשל), והכספים שהובטחו ממדינות ערב מגיעים טיפין־טיפין. קולות רבים בשטחים קוראים לחיזוק קשרי המסחר עם מדינות ערב על־חשבון קשרי המסחר עם ישראל, אך יש

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כאלה המבינים כי לא יהיה ניתן להתנתק כלכלית מישראל בעתיד. יש המדברים גם על יצירת מקומות תעסוקה חלופיים לפלסטינים אך אין מסתמנות חלופות כאלה בטווח הקרוב. כלכלנים פלסטיניים עמלים אומנם על תוכניות תעסוקה לפלסטינים במדינות־הנפט, אך תוכניות אלה ניתנות ליישום רק בטווח הרחוק, וכפי שציין ג'ון מיינרד קיינס: "הטווח הרחוק הינו מדריך מוטעה לענייני דיומא, בטווח הרחוק כולנו מתים."

סיכום ומסקנות

ניתן לסכם כי התוכנית לשלום לפי דוגמת רוברט שומן והאיחוד האירופי אינה ישימה במלואה במקרה הישראלי–הפלסטיני מהסיבות הבאות: ראשית, מכיוון שבניגוד למקרה של איחוד הפחם והפלדה, ישראל אינה מעוניינת לצאת למלחמה בלתי־מוגבלת נגד הפלסטינים, ואז לבנות פיוס כלכלי על בסיס הריסות פוליטיות מוחלטות; שנית, יש הבדל בין שאיפה לשגשוג במדינת־אויב לשעבר (הניתנת להשגה באמצעות סיוע, למשל) כגורם מקטין מתח ביניהן, לבין שאיפה לשגשוג תוך שיתוף־פעולה בין האויבות לשעבר (שמצריך גישה חיובית ואמון) (Tovias, 2000).

על־מנת להגיע למצב של פיוס כלכלי, יציבות פוליטית ומשא־ומתן עם ישראל, הפלסטינים צריכים להיווכח בכדאיותו ובעדיפותו של מצב זה על מצב של לחימה. לצורך כך, על ההנהגה הפלסטינית ועל מרבית העם הפלסטיני לאמץ אוריינטציה כלכלית במקום אוריינטציה אידיאולוגית ועקרונית, תוך פיתוח אינטרסים מעמיקים בשלום המתבססים על אינטראקציות כלכליות.

הבעיה נובעת מכך שבמקרה של הרשות וישראל, שגשוגה הכלכלי של הרשות מותנה בשיתוף־פעולה עם ישראל, בגלל תפקידה הגורלי של ישראל בכלכלה הפלסטינית, אך הצדדים היריבים אינם נהנים מעודף זמן שיאפשר להם לבנות תחילה אמון בהדרגה ובאיטיות על־מנת ליצור יחסים כלכליים שיהוו את הבסיס לקירוב לבבות פוליטי. האמון, אפילו בנושאים כלכליים (ועל אחת כמה וכמה בנושאים הפוליטיים), אינו קיים בעיקר משום שתהליך אוסלו המחיש לפלסטינים כי אין פיוס כלכלי אמיתי עם ישראל, ולכן לפחות מבחינה חומרית – מבחינת שיפור תנאי חייהם – תהליך השלום לא הוכח עד כה כמשתלם. נראה כי רק לבכירים המקורבים לערפאת הועיל התהליך הפוליטי גם מבחינה כלכלית, ולכן נשמעות הטענות העממיות על כך שבכירים אלה "מוכרים" את החלום הפלסטיני בתמורה לשגשוג אישי.

כך, מצוקתם הכלכלית ותנאי חייהם הקשים של רוב הפלסטינים יוצרים מצב שבו "אין להם מה להפסיד", ומובילים להתנהלות באוריינטציה אידיאולוגית, ולא באוריינטציה כלכלית. ברם, הבסיס לפוליטיקה מעשית שתאפשר פיוס פוליטי הוא תהליך פיוס כלכלי. אי־אפשר לדרוש פשרות אידיאולוגיות שיקרבו שלום יציב עם ישראל ללא שיפור ורווחה בתנאי החיים, שערפאת וההנהגה הפלסטינית יוכלו לזקוף לזכותם.

ניתן להסיק מכאן כי הדיון הנפוץ בפיוס הפוליטי מול הפיוס הכלכלי, מבחינת שאלת הביצה והתרנגולת, אינו רלוונטי במקרה של הרשות הפלסטינית וישראל מכיוון שמימוש המטרות הפוליטיות שניצבות לפני ערפאת מתבסס על קיום היכולות הכלכליות של הרשות. כך, החלטות מדיניות שעומדות בניגוד להצהרות השונות במהלך המאבק

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפלסטיני נאכפות באמצעות המערכת הרנטיירסטית שהונצחה ברשות.[6] ההחלטות המתקבלות בנוגע לפעילות נגד ישראל אינן משתלמות מבחינה כלכלית, ומכאן ברור כי החשיבות שערפאת מייחס למימד הכלכלי אינה נובעת מראייתו מימד זה כמטרה בפני עצמה, אלא כאמצעי פוליטי אינסטרומנטלי המסייע בידו להעביר החלטות מדיניות.

ללא ספק, נראה כי התהליך הפוליטי בין ישראל והרשות תלוי במידה רבה בשאלה אם העסקים ברשות יתנהלו כרגיל, או שכרגיל בימים אלה, לא יתנהלו כל עסקים.

מקורות

סלע, א' (1996). "סמכות ללא ריבונות – דרכו של הארגון לשחרור פלסטין ממאבק מזוין להסדר מדיני". בתוך: מ' מעוז וב"ז קדר (עורכים), התנועה הלאומית הפלסטינית – מעימות להשלמה? (ע' 365–409) תל־אביב: מערכות, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

Awartani, H. and Kleiman, E. (1997). "Economic Interactions among Participants in the Middle East Peace Process". *Middle East Journal, 51*(2), 214–229.

Beblawi, H. and Lucianil, G. (eds.) (1987). *The Rentier State*. London: Croom Helm.

Brynen, R. (2000). *A Very Political Economy – Peace Building and Foreign Aid in the West Bank and Gaza*. Washington: U.S. Institute of Peace.

Center for Palestine Research and Studies (CPRS) (1994). "Public Opinion Poll No. 10 (30 June 1994)". At www.cprs-palestine.org/polls/94/poll10b.html.

Center for Palestine Research and Studies (CPRS) (1995)." Public Opinion Poll No. 16 (March 16–18, 1995)". At www.cprs-palestine.org/polls/95/poll16b. html#econsit.

Diwan, I. and Shaban, R.A. (eds.) (1999). *Development Under Adversity: The Palestinian Economy in Transition*. Washington: IBRD.

Jerusalem Media and Communications Center (JMCC) (1997). public opinion surveys, 11 April 1997, 25 April 1997.

Tovias, A. (2000). "The Economic Aspects of Stable Peace Making". In A.M. Kacowicz, Y. Bar-Siman-Tov, O. Elgstrom and M. Jerneck (eds.), *Stable Peace among Nations* (pp. 150–164). Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

UNSCO (1997a). *Quarterly Report* (April 1997).

UNSCO (1997b). *Quarterly Report* (October 1997).

6 למשל, לפני התאריך שנקבע להכרזת המדינה הפלסטינית, ביקר ערפאת בכשישים מדינות תוך פחות מארבעה חודשים. בתמורה להבטחת סיוע, הוא דחה את ההכרזה החד־צדדית על מדינה פלסטינית, שהייתה פוגעת קשות בתהליך השלום, חרף הציפייה להכרזה זו ברחוב הפלסטיני

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

UNSCO (1998). *Report on Economic and Social Conditions in the West Bank and Gaza Strip* (Spring 1998).

UNSCO (1999a). *The Economy of the West Bank and Gaza Strip: A Retrospective on the 1990s and Future Challenges* (January 1999), No. 6.

UNSCO (1999b). *Report on Economic and Social Conditions in the West Bank and Gaza Strip* (Spring 1999).

Winckler, O. (2000). "Gulf Monarchies as Rentier States: The Nationalization Policies of the Labor Force". In J. Kostiner (ed.), *Middle East Monarchies: The Challenge of Modernity* (pp. 237–256). London: Lynne Rienner Publishers.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:16 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מדוע לימודי התרבות חיוניים לתיאוריה של צדק: תשובה לריצ'רד רורטי ולנסים קלדרון

אוה אילוז*

הנוף של האקדמיה האמריקאית – ובמידה מסוימת גם של זו הישראלית – שינה את פניו בהשפעתה של אותה דיסציפלינה אופנתית ומעורפלת הקרויה "לימודי תרבות". מחלקות של ספרות אנגלית, ספרות השוואתית, פילוסופיה, משפטים, סוציולוגיה, תקשורת, היסטוריה ומדעים – כולן נסחפו על־ידי התמורה האינטלקטואלית הגדולה שהביאו עימם לימודי התרבות, והשפיעו בתורן גם על הסִפֵּרה הציבורית. אכן, "לימודי התרבות" חוללו בכוחות עצמם שינוי בתכנים של השיח הפוליטי על־ידי הצבת נורמות של "תקינות פוליטית" (political correctness) בסדר־היום של השמאל, על־ידי הפיכת "הבעיה של הקנון המערבי" לאחד הנושאים הבוערים של שנות התשעים ועל־ידי הפיכתה של המיניות להצהרה פוליטית.

אולם למרות הפופולריות שצברו כה מהר, ואולי בגללה, ספגו לימודי התרבות מתקפות עזות על היותם לא יותר מאשר תרמית אינטלקטואלית ותמיכה באין־אונות פוליטית. הדוגמה המפורסמת ביותר היא התבטאותו של אלן סוקל (Alan Sokal), שייצג לא־מעט אנשים באפיינו את לימודי התרבות כ־

> ...proliferation, not just of nonsense and sloppy thinking per se, but of a particular kind of nonsense and sloppy thinking: one that denies the existence of objective realities, or (when challenged) admits their existence but downplays their practical relevance. At its best, a journal like Social Text raises important questions that no scientist should ignore – questions, for example, about how corporate and government funding influence scientific work. Unfortunately, epistemic relativism does little to further the discussion of these matters. (Sokal, 1996b)

המאמר הפרודי שפרסם סוקל בכתב־העת *Social Text* (Sokal, 1996a) ומתקפתו הארסית על לימודי התרבות היו רק הגילוי הבוטה ביותר של התנגדות שחלק ניכר מהציבור הליברלי המשכיל היה שותף לה למעשה. אכן, מעניין שלימודי התרבות יצרו מחלוקת עזה והתנגדות לא רק בקרב נושאי־הדגל של השמרנות התרבותית, דוגמת אלן בלום (Alan Bloom), אלא גם, ובמיוחד, בקרב פעילי שמאל ותיקים כטוד גיטלין (Todd Gitlin), ריצ'רד רורטי (Richard Rorty) ואלן סוקל עצמו. עובדה זו מרמזת כי לימודי

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ברצוני להודות לג'וזה ברונר, איתן וילף, שוקי מאירוביץ, אנדי רוזנהק וביאטריס סמדלי על עזרתם רבת־הערך. מאמר זה תורגם מאנגלית על־ידי רוני בן־פורת.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התרבות מאיימים בעת ובעונה אחת על התפיסה השמרנית של הקנון ועל העמדה הישנה של השמאל לגבי התפקיד שצריך להיות לידע במסגרת המאבק הפוליטי.

כשלושים שנה לאחר שהופיעו לראשונה על הבמה האקדמית, לא שככו עדיין המתקפות על לימודי התרבות, ובהקשר הישראלי הן אף זכו בחיים חדשים. כפי שאירע בארצות־הברית, לימודי התרבות בישראל הינם מושא לגינוי על היותם הונאה שמסוכנת לידע וליושרה (integrity) של השמאל. עליית לימודי התרבות התרחשה במקביל לירידה של האתוס הציוני, כך שנראה כי השמאל הישראלי החדש נטש בעת ובעונה אחת את הפרויקט הציוני לשחרור לאומי, כמו גם את האידיאל הסוציאליסטי של מאבק לשוויון בחלוקת המשאבים. אכן, אם מסתכלים על התפוקה האינטלקטואלית, ניתן להבחין שאנו חוקרים פחות את ההיסטוריה של מפא"י, ויותר את הסוציולוגיה של הרוק והמוסיקה המזרחית (רגב, 1993), של הגוף, של הזהות המינית והמגדרית (Gluzman, 1991), של המשמעויות ההומוסקסואליות החבויות בתלמוד, של האהבה (אילוז, בדפוס) וכולי.

בהקשר הישראלי, אחד הקולות הבולטים בהתנגדות ללימודי התרבות הוא זה של נסים קלדרון, שכמו הרבה הוגים בארצות־הברית, מודאג מהעובדה שלימודי התרבות הפכו את הפוליטיקה של השמאל לשיח פטפטני שעסוק יותר ב"פוליטיקת הטרנסגרסיה של מדונה" מאשר באי־הצדק החברתי והפוליטי העמוק המאפיין את החברה שלנו.

מאמר זה אינו עוסק בבעיות המתודולוגיות השונות של לימודי התרבות, שיש מהן בשפע, וגם לא ביחס של לימודי התרבות אל האידיאל של "ידע אובייקטיבי" – שאלה שנידונה באופן יסודי יותר בפילוסופיה מאשר במסגרת לימודי התרבות. הכוונה במאמר זה היא לדון בשאלה אם ללימודי התרבות, הן כדיסציפלינה אקדמית והן כאסטרטגיה פוליטית, יש תרומה בעלת ערך לסדר־היום של השמאל בכלל, ולזה של השמאל הישראלי בפרט.

אני מציעה לחלק שאלה סבוכה זאת לשתי שאלות נפרדות: האם לימודי התרבות מסמנים התרחקות משמעותית מהמסורת הסוציאליסטית, כפי שמקוננים לעיתים כה קרובות? וכן, האם לימודי התרבות יכולים לתרום לפרויקט של השמאל המסורתי תיאוריה ופרקטיקה ייחודיות של צדק? במילים אחרות, האם סוציולוגים המעוניינים להילחם באי־הצדק שמדינתנו נגועה בו צריכים להתאבל על עלייתם של לימודי התרבות בין כותלי האקדמיה בישראל ומחוץ להם, או לקדמה בברכה?

תשובתי היא שללימודי התרבות יש תיאוריית צדק, אולם זו לא זכתה בניסוח הולם. בשעה שההגנה הרגילה על לימודי התרבות מסתכמת בטענה כי ייצוגים חשובים לעיצוב הזהות, טענתי היא שייצוגים חשובים משום שהם חשובים לצדק עצמו. בדיוק בשל העובדה שלימודי התרבות מכילים תיאוריה (מובלעת) של צדק, אטען עוד כי קיימת מידה רבה יותר של המשכיות בין לימודי התרבות לבין מטרות הסוציאליזם מאשר מקובל לחשוב. כך שתשובתי לקלדרון תמלא שתי משימות: היא תסביר את הפרויקט של לימודי התרבות ותגן עליו מפני המזלזלים בו, באמצעות הטענה כי ללימודי התרבות יש תיאוריית צדק מוגדרת; וכן, היא תהווה ביקורת על לימודי התרבות, ביקורת המכוונת אל התומכים בדיסציפלינה זו. עם זה, ביקורתי הינה פנימית, ולא חיצונית, כלומר, היא פועלת מתוך עמדה פנימית לאופק ההנחות המסוים של לימודי התרבות, שאותו היא מבקשת להרחיב. לקראת סוף המאמר אציג טיעונים אחדים שיראו לא רק מדוע וכיצד השמאל הישראלי עשוי להרוויח מלימודי התרבות, אלא אף שיש לו צורך דחוף בלימודי התרבות.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סקירת הביקורת המקובלת על לימודי התרבות

לפני שאגש לסקור את הביקורות על לימודי התרבות ועל השמאל החדש, ברצוני להשתחרר משתי טענות של קלדרון ורורטי (Rorty, 1998a) שמפריעות לקיים דיון מסודר בבעיות ובתרומות של לימודי התרבות. אני מסכימה עימם לחלוטין – ועם מתנגדים רבים אחרים של לימודי התרבות – שחלק ניכר מן הדיסציפלינה הינו בינוני, א־היסטורי ומרושל. אבל – כפי שנראה לי שכולנו יכולים להעיד – *האקדמיה כולה* נגועה בלמדנות קלת־ערך, וחקר אי־השוויון החברתי, שאת דעיכתו קלדרון מבכה רמות, הפיק, בהנחה של תנאים שווים, אותה כמות של מחקר מצוין וטריוויאלי כמו לימודי התרבות. הג'וליוס וילסונים (Julius Wilson) נדירים בדיוק כמו הפול ויליסים (Paul Willis). כולנו – תומכים ומתנגדים של לימודי התרבות – צריכים להצטער על העובדה שאלה חולקים עם דיסציפלינות רבות אחרות את הזכות המפוקפקת להפיק למדנות בינונית. עם זה, ניתן לתהות מדוע נראה כי בינוניות זו לא פגעה בסמכות של תחומי מחקר אחרים.

יתר על כן, "לימודי ההומלסים" רחוקים מלהיעלם מהזירה האקדמית, כפי שמקונן קלדרון, והם חולשים במידה רבה על הזירה הסוציולוגית באמריקה. למעשה, בניגוד לטענה המתמיהה של קלדרון, לימודי התרבות רחוקים מלהיות בעלי מעמד מרכזי (לפחות במדעי החברה). המחקר של אי־השוויון ושל הריבוד הכלכלי ממשיך להיות אחד מתחומי המחקר המרכזיים, אם לא המרכזי ביותר, של הסוציולוגיה. "לימודי ההומלסים" חיים וקיימים, ואם נראה שהם מעוררים התלהבות מעטה מאוד בשורות השמאל או בקרב התלמידים, אולי זה משום שפרדיגמה זו הזניחה את ההתייחסות *לחוויה* של חוסר הצדק בפוליטיקה של ימינו – משימה שלימודי התרבות, כפי שאטען בהמשך, נטלו על עצמם בשאפתנות ובהצלחה.

כעת אפנה לסקירה מהירה של הביקורות שנשמעו לעיתים קרובות נגד לימודי התרבות על־ידי רורטי, קלדרון ואחרים.

רבים מבין ההוגים והחוקרים המתנגדים ללימודי התרבות גילו מבוכה מובנת לנוכח הקקופוניה המתודולוגית והמושגית המפתיעה של לימודי התרבות. אכן, אי־אפשר לזהות בהם שום גוף מאוחד, ברור ועקבי של שיטות או תיאוריות. הסיבה לכך היא שלימודי התרבות אינם מהווים דיסציפלינה במובן האקדמי המסורתי של המלה. בניגוד לסוציולוגיה, ללימודי התרבות אין "קנון" מבוסס או מוסכם. על כך ניתן להשיב שני דברים: האחד הוא שלימודי התרבות הינם רק חלק ממגמה כללית של הידע האקדמי – במדעים המדויקים כמו גם במדעי הרוח – שנע יותר ויותר לכיוון של בינתחומיות;[1] והאחר הוא שהקקופוניה של לימודי התרבות הינה בחירה אינטלקטואלית מכוונת הנובעת מהחשד העמוק שלהם ביחס לדרכים שבהן אורגן הידע המסורתי וביחס לשני סוגים של סמכות – הסמכות של ידע אובייקטיבי ונקי מערכים, והסמכות של הקנון האסתטי. המשותף לשני סוגים אלה של סמכות הוא העובדה שהם שוללים הגדרות מתחרות של אמת או יופי, וחוסמים את האפשרות להציג שאלות ביחס ליסודותיהם. רבים הוטרדו מכך

1 למשל, "לימודים קוגניטיביים" המשלבים חקר של מערכת העצבים, מדעי המחשב, פסיכולוגיה וכלכלה. הערה זו שאלתי מג'וזה ברונר.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שנראה כי לימודי התרבות ויתרו לגמרי על השאיפה להשיג ידע ולצבור אותו, מכיוון שנדמה כי הם עסוקים יותר בחקירת הידע מאשר בידע עצמו. אכן, לימודי התרבות, בכל ביטוייהם, אינם מזמינים אותנו לצבור ידע, אלא להחזיק תמיד בהשקפה ביקורתית ביחס לצורות מוכרות של ידע. אם נביא בחשבון שהסוציולוגיה הועידה לעצמה מראשיתה את המשימה הכפולה של חשיפת הכוחות החברתיים המעצבים את חיינו על־מנת לשנותם, אין זה מפתיע שהיא מתייחסת בעוינות לסדר־יום שנראה כשומט את הקרקע תחת רגליהם של אינטלקטואלים, שבהגדרה כבר ניצבים על קרקע בלתי־יציבה.

בעניינים אפיסטמולוגיים, הקורפוס המסורתי של הסוציולוגיה חולק עם השמאל הישן, כמו גם עם השמרנים, את הדעה כי מטרת הדעת היא הבנת המציאות, של האדם או של הטבע, על־מנת למלא מטרה נעלה יותר – צדק או שפע. ידע כזה אמור בתורו לשמש להשגת קִדמה, קרי, אמנציפציה, שוויון או תחרותיות כלכלית רבה יותר. לעומת זה, לימודי התרבות ביקשו לבחון את הדרכים שבהן השתמשו באמצעי הניתוח המסורתיים – כגון סטטיסטיקות ממשלתיות, סקרים רחבי־היקף וניסויים מעבדתיים – מתוך תפיסה כי אמצעים אלה, למגינת־ליבם של סוציולוגים רבים, הינם "אמצעי שליטה", ולא אמצעים של שחרור כפי שסברו עד כה. יחד עם הפוסטמודרניזם, לימודי התרבות הציעו כי הדרך שבה אנו יודעים את העולם מושפעת במידה רבה מהעמדה הערכית שלנו כלפיו, וכן שעמדה זו מונחית ומוגבלת על־ידי האינטרסים שלנו, מה שמרמז כי בנסיבות מסוימות ידע ילך יד ביד עם פרויקטים של שליטה בטבע ו/או בקבוצות חברתיות. פוקו (Foucault) טען, ורבים הצטרפו לטענתו, שהתפתחות הסטטיסטיקה במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה נבעה מאופני שליטה חדשים של המדינה באוכלוסייתה (לדוגמה, שליטה בהגירה, בפשע, בהיגיינה הציבורית, בילודה, בתמותה). לימודי התרבות מתעניינים קודם־כל – יותר מאשר בוויכוח האפיסטמולוגי על טבעה של המציאות, ויכוח שהעסיק את הפילוסופיה של המאה העשרים – בדרכים שבהן ידע נאסף על־מנת לשרת מטרות חברתיות ואינטרסים פרטיקולריים. ניתן אם כן לומר כי העניין המרכזי של לימודי התרבות אינו להראות כי אמיתות מדעיות הינן "תוצר של הבניה", אלא להראות כי לאמיתות אלה, נכונות או שקריות, יש השפעות חברתיות רבות־עוצמה. בשעה שהפילוסופים האנטי־יסודניים (anti-foundationalists) היו עסוקים בעיקר בשאלה מה אנו יכולים ומה איננו יכולים להגיד על העולם, לימודי התרבות עסוקים בעיקר בשאלת השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע.

ברצוני להציע כי מה שמטריד תומכים רבים של מה שקרוי "השמאל הישן" אינו רק שלימודי התרבות, בעקבות ניטשה, הינם חשדניים ביחס לעצם הכוונה *לדעת* את העולם, אלא גם שלימודי התרבות אינם מפרידים כוונות מהשלכותיהן. למשל, ללימודי התרבות יש עניין מועט בלבד בעובדה שג'רמי בנת'ם (Jeremy Bentham) רצה להפוך את מערכת הענישה לאנושית יותר, משום שהם מעוניינים בעיקר בדרכים שבהן רפורמות ענישה הומניות אלה גרמו בסופו של דבר למשטור נפשו ודעתו של האסיר במידה רבה יותר (Foucault, 1979). באותה רוח, ללימודי התרבות אין נקיפות־מצפון על הכללת מחקרים סטטיסטיים על אי־שוויון בכפיפה אחת עם הסקר רחב־ההיקף המוזמן על־ידי תאגידים, מתוך ראייה של אלה כשותפים לאותו מפעל של הצדקת סוג ידע המאפשר רכישת כוח.

כתחליף לאותן שיטות, שבהן לא יכלו עוד להשתמש בתום־לב, פיתחו לימודי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התרבות קורפוס מתודולוגי והנחות משלהם. שתיים מבחירות אלה לא ערבו באופן מיוחד לחיכם של חברי הזרם הרווח בסוציולוגיה.

האחת היא שלימודי התרבות פנו אל הספרות והאנתרופולוגיה – ולא אל הפסיכולוגיה הניסויית והסטטיסטיקה– בחפשם אחר שיטות שיסייעו בידם לומר משהו על העולם החברתי. הספרות והאנתרופולוגיה חולקות את התפיסה ש"משמעות" הינה מרכזית לעשייה חברתית, ושתפקידן הוא, אם להשתמש בניסוחו היפה של קליפורד גירץ, "to provide, like the arts and history, narratives and scenarios to refocus our attention" (Geertz, 1973, 463). תפיסה זו אינה מקובלת על הסוציולוגים משום שהיא מבטלת את ייחודיותה המתודולוגית של הסוציולוגיה ומגבילה אותה לתפקיד המשני של הספקת "סיפורים טובים", במקום לייחס לה את התפקיד המרכזי של גילוי הכללים דמויי־החוק המושלים בחיים החברתיים. לגבי רבים, השימוש בספרות, במקום בניסויי מעבדה או בסטטיסטיקה, על־מנת לנסח טענות לגבי החברה מבשר את סופם של הייחודיות והכוח של הסוציולוגיה.

הבחירה השנייה שזכתה בגינוי, ואשר לעיתים קרובות לא הובנה כהלכה, היא שלימודי התרבות מעניקים מעמד עדיף לתרבותי על הכלכלי במסגרת הבנת מנגנונים של דיכוי חברתי. אכן, ההנחה המרכזית של לימודי התרבות היא שתרבות חשובה בדיוק כמו אבטלה או תנאי עבודה להבנה של שליטה ודיכוי. טענה זו מתחרה באופן טבעי עם טענותיו של "השמאל המסורתי", שמבחינתו אי־שוויון וחלוקת משאבים הינם המרכיבים החשובים ביותר בכל תיאוריה ופרקטיקה של צדק. אלא שכאן נראה שרורטי וקלדרון מתרחקים זה מזה, אם כי קלדרון אינו מבהיר לגמרי את עמדתו. השניים מסכימים שהתוצאה הרת־האסון של לימודי התרבות היא שונחנו את חקר ה"הומלס" – כלומר, את חקר הריבוד החברתי– לטובת המחקר (חסר הטעם לכאורה) של ייצוגים. בשעה שרורטי תופס, בצדק, את לימודי התרבות כהמשכיים למרקסיזם המסורתי, ולכן, מנקודת־ראותו, שגיהם מסוכנים במידה שווה, קלדרון מדייק פחות בעמדה האינטלקטואלית והפוליטית שלו, כאשר נדמה כי הוא קורא לנו לעיתים קרובות לאמץ גישה "מטריאליסטית" יותר – ולכן מרקסיסטית – לחקר אי־השוויון. בשביל רורטי הבעיה נוגעת בתפקיד שמרקס ממלא בשמאל בכלל ובאקדמיה בפרט, בזמן שמבחינת קלדרון נראה כי הבעיה היא עם הפוסטמודרניזם, שהוא מזהה בטעות לעיתים עם לימודי התרבות.

הרשו לי לפנות כעת אל לב המחלוקת של נסים קלדרון עם לימודי התרבות, ולאותם היבטים של ביקורתו של רורטי שנראה כי הוא אימץ בהקשר של החברה הישראלית. את עיקרי ביקורתו של קלדרון ניתן לסכם כדלהלן:

- השמאל הישראלי החדש (השמאל המושפע מלימודי התרבות) נהפך לאקדמי, לשמאל סלוני, הנמשך יותר אחר מלותיו שלו מאשר אחר המלחמה האמיתית בחוסר הצדק. במקום להציע סדר־יום פוליטי רציני, לימודי התרבות מפארים מושגים כגון טרנסגרסיה, חתרנות, "שוני" – תשובות־סרק לאי־השוויון ולחוסר הצדק המתגברים בחברה הישראלית. בזמן שמחלקות אקדמיות רוחשות בחקר "פוליטיקת הטרנסגרסיה של מדונה", או בחקר הקוד ה"הטרוסקסואלי" השליט בסרטים ההוליוודיים, אי־השוויון עולה, השכר נשחק, ובני מעמד הפועלים נאלצים להתאמץ הרבה יותר כדי "לגמור את החודש". בהקשר האמריקאי, רורטי טוען כי השמאל האקדמי הבחין אך בקושי ש־75% מהאמריקאים נעשו עניים יותר, והעדיף להתרכז ב"פוליטיקה טרנסגרסיבית

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

של הגוף והמיניות" (Rorty, 1998a). אפשר רק להניח שזהו המצב גם בישראל. מודל הפעולה החברתית כטקסט וההתמקדות בגוף הביאו לידי הכחשה בלתי־מתקבלת על הדעת של ההשלכות המציאותיות עד כדי כאב של הקפיטליזם. התוצאה היא שהאוניברסיטות מלאות בלימודי נשים ובלימודי הומוסקסואלים, ולא בלימודי הומלסים, דבר שקלדרון מבכה רמות מפני שלטענתו, עובדה זו משחקת לידיהם של אלה הגורמים לתופעת חסרי־הבית ולאי־שוויון חברתי. לימודי התרבות נטשו את המאבק לשוויון הן במרחב של הפעולה הפוליטית והן במרחב של הידע המדעי.

- לימודי התרבות הפכו את האינטלקטואלים, במקרה הטוב, לכת לא־רלוונטית של פטפטנים שהתנתקו מהחברה, ובמקרה הרע, למשתפי־פעולה עוורים עם אותם כוחות שהם מתכוונים להתנגד להם. בשעה שקלדרון, ובוודאי רורטי ואחרים, מסכימים ללא ספק שהמציאות הינה "מובנית", הם חולקים נמרצות על ההנחה הבסיסית של לימודי התרבות כי חקר המשמעות הינו כשלעצמו דרך יעילה להוקעת אי־צדק ולביטולו. נוסף על כך, כל הכותבים הללו לועגים לנורמות של "תקינות פוליטית" על היותן תחליפים חווריים לפוליטיקה הרדיקלית יותר, רחבת־ההיקף, שראתה בעיני רוחה התנועה הסוציאליסטית. התנגדות לקפיטליזם הינה תובענית בהרבה מקריאה דה־קונסטרוקטיבית של "אלי מקביל". בהקשר זה קלדרון קורא לשמאל הישראלי לאמץ את המודל האירופי – שבמסגרתו אינטלקטואלים מעורבים בחברה – ולשים קץ לבריחת אינטלקטואלים אל מאחורי חומות האוניברסיטות, כפי שמתרחש בארצות־הברית.
- לימודי התרבות ערכו דמוניזציה למושג כוח והפכו אותו למעין שד שאורב בכל פינה ושיש לאתרו ולהוקיעו. דבר זה מונע מאיתנו הכרה בהישגים שהושגו והבדלה בין גילויים אלימים באמת של כוח לבין צורותיו הקבילות. בעקבות רורטי, קלדרון מציע כי חסידי השמאל החדש הינם הכוהנים הגדולים של דת חדשה, שהכוח הוא השטן שלה ושהפוליטיקה הטרנסגרסיבית נתפסת במסגרתה כטהורה מזיהומו המסוכן.
- לימודי התרבות אינם מכירים ברצון הלגיטימי של רבים להזדהות עם האומה. באפשרותם לפנות רק אל המיעוט הקטנטן שיכול להחזיק בחלומות מתוקים על מדינה דו־לאומית אך מתעלם מהצורך האמיתי של רבים להזדהות עם המפעל הציוני ולארגן את חייהם במסגרת של קהילה לאומית. קלדרון אוהד את הלאומיות כפי שרורטי מפאר את האומה שלו, ארצות־הברית. בהקשר זה קלדרון מתייחס בוודאי אל הפוסט־ציונים, ולא רק אל החסידים של לימודי התרבות – שתי קבוצות שאינן זהות הגם יש ביניהן מידה מסוימת של חפיפה.
- קלדרון טוען שפוליטיקה כזו של טקסט מחלישה את השמאל משום שהיא מפרקת את ציבור בוחריו למספר רב של קבוצות, שכל אחת מהן נאבקת על שימור זהותה. כמו־כן הוא טוען שהפוליטיקה של הטקסט יכולה לשמש לכל היותר כמחווה סמלית בשביל מיעוטים מדוכאים אלה. הקידום הנמרץ של פוליטיקת הזהות על־ידי לימודי התרבות גורם להתפוררות המרחב האזרחי והפוליטי ומחבל באמצעי היחיד שבעזרתו ניתן לזכות בהישגים פוליטיים משמעותיים: סולידריות. בבוחרם ללבות ולשכפל את מאבקי הזהות של קבוצות חברתיות שונות, ויתרו לימודי התרבות על החלום הגדול של אוניוורסליזם, ובכך פיצלו והחלישו את המאבק הפוליטי של השמאל. רורטי אף מרחיק לכת וטוען כי השמאל האמריקאי הנוכחי סולל את הדרך לפשיזם.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המסקנה העגומה מכל זה היא שהשמאל האקדמי מפקיר את החברה. האינטלקטואלים נהפכים לכת לא־רלוונטית, שבמקום להקדיש את עצמה לדו־שיח פורה עם החברה, עוסקת בבעיות השוליות ביותר שלה. יתר על כן, התנגדותם של לימודי התרבות לזהות אחדותית, לטוטליות ולסיבתיות עזרה להכשיר ולבסס את אחיזתה של השיטה הקפיטליסטית – שפורחת בזכות שוני ופרגמנטציה. התוצאה היא שאיננו יכולים לקיים עוד שיח ביקורתי ביחס לקפיטליזם. התמיכה בפוליטיקה של זהות וקידומה על־ידי לימודי התרבות מונעת כל פעולה קולקטיבית, סולידריות ופוליטיקה אוניוורסליסטית אמיתית – הגורמים היחידים המסוגלים לעצור את ההרס ההולך וגדל שהכוחות הקפיטליסטיים זורעים בעולם.

אפשר להבחין בקלות ברלוונטיות של ביקורת זו להקשר של החברה הישראלית, שבה הפרטה וכוחות שוק גרמו להרחבת אי־השוויון, ושבה פוליטיקה של זהות בעלת זיקה עמוקה ללאומיות אתנית ודתית שולטת בכיפה. יתר על כן, בהקשר של חברה שבה מאבק מזוין ועקוב מדם נמצא במוקד הספֵירה הציבורית, אכן נראה כי המחקר והפרקטיקה של "פוליטיקה של משמעות" מזמינים בריחה לא־אחראית מהמחויבות הפוליטית שלנו. האם החברה הישראלית אינה זקוקה, יותר מכל חברה אחרת, לתיאוריה ולפרקטיקה חסונות של השמאל, כמו גם לגוף־ידע שבעזרתו יהיה אפשר לפעול על־מנת לחולל שינוי במרחב הפוליטי והחברתי שלנו? בהקשר של אקלים פוליטי שבו הסכסוך הישראלי–הפלסטיני תופס עדיין את המקום המרכזי, האם "הפוליטיקה של הייצוג" אינה תשובה בלתי־הולמת מבחינה אינטלקטואלית ומסוכנת מבחינה פוליטית אל מול הסכנות האדירות האורבות מסביב? אם כן, ההקשר הישראלי דורש הצדקה מבוססת למרכזיותם של "ייצוגים" בזירה הפוליטית.

להגנתם של לימודי התרבות

אפתח את תשובתי לקריאת־התיגר של רורטי וקלדרון בשאלה פשוטה: האם סביר להניח כי הפרוגרמה של השמאל הישן – שגובשה פחות או יותר מאמצע המאה התשע־עשרה ועד לשנות השלושים של המאה העשרים, כלומר, בתקופה שבה המבנה של הקפיטליזם, המשפחה והמדינה היה שונה במידה רבה מזה הרווח בתקופה הנוכחית – חשפה ומיצתה כבר בדרך כלשהי את כל הטווח של מקרי אי־הצדק ושל השיטות להילחם בו? תשובתו של רורטי היא כן חזק וברור. מכיוון שרורטי מעוניין מאוד לשקם את הגאווה במדינתו ולחקוק את הפרויקט של השמאל במסגרת חזון מחודש של האומה האמריקאית, הוא טוען גם כי בהיסטוריה האמריקאית יש מסורת ארוכה ומפוארת של התנגדות לא־מרקסיסטית לאי־צדק. את המסורת הזו – שניתן למצוא אצל דווי (Dewey), דרייזר (Dreiser) או ויטמן (Whitman) – הוא מתכוון לחדש כנגד מרקס ולימודי התרבות בעת ובעונה אחת. כמו רורטי, גם קלדרון רוצה לקשור בין לאומיות לבין השמאל ולארגן את השמאל הישראלי במסגרת הפרמטרים של מערכת לאומית. אך בניגוד לרורטי, נראה כי אין הוא מעוניין בחשיפת המורשת של השמאל האמריקאי; במקום זה הוא קורא לשמאל הישראלי לפנות למסורת האירופית המפוארת של דמוקרטיה סוציאליסטית, שבמסגרתה אינטלקטואלים ועובדים התאחדו ליצירת רפורמות הדרגתיות מתוך המערכת.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עם זה, לא ברור איזה שמאל ישן ייחשב לבר־תוקף מבחינת רורטי־קלדרון. אכן, רורטי מתעב את המרקסיזם המסורתי באותה מידה שבה הוא מואס בלימודי התרבות של ימינו. עם כל הכבוד הראוי לסלידה של רורטי ממרקסיזם, המאבק נגד אי־השוויון חב למרקס (Marx & Engels, 1986), וכמעט רק לו, את בהירות הראייה שהייתה דרושה על־מנת להבין את הקפיטליזם כמבנה וכדי לקדם את האינטרסים של העובדים בארצות השונות. אני מקווה לבסס את הטענה שחלק ניכר מהביקורת שספגו לימודי התרבות הייתה מוטעית, וכי חלק מהאסטרטגיות שלהם לא הובנו כהלכה, על־ידי כך שאראה כי לשמאל החדש יש הרבה מאוד מן המשותף עם הדרך המרקסיסטית בכל הנוגע להבנת החברה.

אין זה מקרה שלימודי התרבות הופיעו בשנות השבעים בעקבות מחאות הסטודנטים ששטפו את ארצות־הברית. למעשה, הם צמחו מתוך סיטואציה ואבחנה היסטורית פשוטה למדי: אף־על־פי שהקפיטליזם הצליח להגשים את מה שמאבקים אלימים על־פני מאה שלמה ניסו להשיג – שבוע עבודה בן ארבעים שעות, כוח קנייה גדול יותר, תנאי עבודה טובים יותר, חופשה בתשלום – ואף־על־פי שתנאי המחיה של מעמד הפועלים השתפרו באופן משמעותי, נשאר עדיין תחום רחב ובלתי־נודע שבו חוסר צדק וניצול שלטו בכיפה: המשפחה, המיניות והתרבות. חלק מהעוולות האלה נוצרו על־ידי הקפיטליזם עצמו אך נותרו חבויות, ואחרות היו בלתי־תלויות בו. הטענה שנראה כי קלדרון טוען, שהסוציאל־דמוקרטיה או המחשבה הסוציאליסטית חשפו ומיצו את כל הטווח של מקרי אי־הצדק שיש להתנגד להם, מסתמכת על ההנחה המוטלת בספק כי אי־צדק מוגבל לתחום אחד בלבד (הכלכלי), ושהטקטיקות והאסטרטגיות למלחמה בו מוצו או שהן צריכות להישאר ללא שינוי גם כאשר צורות אי־הצדק החברתי השתנו.

כנגד קריאתו התקיפה של רורטי לשמאל למעט בהתייחסות למרקס, ארצה להציע כי לימודי התרבות, כמו מרקס באמצע המאה התשע־עשרה, פתחו והרחיבו באופן משמעותי את שדה־הראייה וההבנה הפוליטיים שלנו. הנחות־יסוד אפיסטמולוגיות רבות מבחינות אומנם את לימודי התרבות מהמרקסיזם, אך ברצוני להציע כי יש ביניהם דמיון רב משנדמה, ושההבנה של הגורמים המשותפים להם תסייע בניסיון להסביר בעת ובעונה אחת מדוע המרקסיזם הינו מיושן פחות משטוען רורטי, ומדוע לימודי התרבות מספקים חידוש חשוב לאסטרטגיות הפוליטיות של השמאל. טענתי המרכזית היא שלימודי התרבות מהווים המשך של השמאל המרקסיסטי במובן זה שהמהלך התפיסתי העיקרי שלהם הוא הגדלת המרחב שבמסגרתו הם מכירים בקיומם של חוסר צדק ודיכוי, ושמהלך זה הינו תשובה הולמת לשינויי הצורה של הקפיטליזם עצמו. בליבו של פרויקט ה"צדק" של לימודי התרבות ניצב המושג "ייצוגים", שיסייע בידי להבהיר את הדרכים שבהן הוא מחדש את הפרוגרמה של השמאל הישן, ולא מתנתק ממנה, גם אם אין זה נראה כך.

אמצעי ייצור ואמצעי ייצוג

החשיבות שלימודי התרבות מייחסים לשפה ולדימויים נובעת מהבנה היסטורית של הקפיטליזם ומן האסטרטגיה שלו. כעת, לא זו בלבד שאבקש לטעון כי לימודי התרבות הינם התשובה ההולמת ביותר לקפיטליזם, אלא אנסה לעשות זאת על־ידי כך שאגייס את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הסוציולוגים *העוינים ביותר את לימודי התרבות* ואציע שהם – גם אם מבלי משים – מספקים לעיתים קרובות את ההצדקה לדיסציפלינה.

אינספור מחקרים מתעדים את הדרכים שבהן עבר הקפיטליזם אחרי מלחמת־העולם השנייה למידע, ידע ותרבות. כלומר, המוצרים שיוצרו, כמו גם אמצעי הייצור, נהפכו לסמליים. מנואל קסטלס (Manuel Castells), שחקר בעזרת כמות מרשימה של נתונים השוואתיים את תהליך הגלובליזציה הכלכלית והתרבותית ואשר נחשב למתנגד תקיף ללימודי התרבות, מסביר היטב את המציאות החברתית שממנה צמחו לימודי התרבות:

> *The new power lies in the codes of information and in the images of representation around which societies organize their institutions, and people build their lives, and decide their behavior. The sites of this power are people's minds*. This is why power in the Information Age is at the same time identifiable and diffused. We know what it is, yet we cannot seize it because power is a function of an endless battle around the cultural codes of society. (Castells, 1997, 359–360, emphasis added)

פוקו היה אולי מנסח את הדברים באופן שונה, אך התוכן דומה מאוד.

בעידן שבו העולם נעשה מחובר ומשולב במידה הולכת וגוברת באמצעות דימויים, קשרים כלכליים וזרמים רב־כיווניים של אנשים וסחורות, השאלה של דימויים, ערכים וייצוגים של "אחרים" רחוקים נהפכת למכריעה, והייתה זו תרומה רבת־ערך של לימודי התרבות כאשר העלו לראשונה את שאלת תפקידם של ייצוגים בכלכלה חדשה זו.

למלה "ייצוג" יש שתי משמעויות – האחת סמיוטית והאחרת פוליטית– שמכוננות את לב המפעל של לימודי התרבות: לייצג פירושו לתת תמונה של המציאות לפי מוסכמות מסוימות (כמו, למשל, במשפט "הצבע הלבן מייצג טוהר"). המשמעות האחרת של "ייצוג" היא המעשה או הדיבור *בשם* אדם אחר, לדוגמה, כאשר אנו אומרים שהפרלמנט מייצג את העם. ללימודי התרבות יש מטרה פשוטה (יחסית): לזהות את ההליך שבמסגרתו מוסכמות מסוימות נבחרות בשיטתיות כדי לייצג את העולם, ולהבין את הדרכים שבהן ייצוגים אלה משקפים את נקודת־המבט של אחדים ואינם מייצגים בצורה הולמת את נקודת־המבט של אחרים. ההנחה המרכזית של לימודי התרבות היא שייצוג בלתי־הולם מהווה כשלעצמו חוסר צדק חמור.

על־מנת להתחיל להבהיר זאת אשתמש במקרה מוכר המדגים את הקשר בין ייצוג לבין התביעה לצדק, שהינה בליבו של פרויקט המחקר של לימודי התרבות.

תארו לעצמכם את המצב הבא: מנהל מקניט בהתמדה מזכירה צעירה, מתבדח על אחוריה או חזה, ומפזר הבטחות מעורפלות בדבר הטבות שהיא עשויה לזכות בהן אם תקיים עימו קשר מיני. אישה זו לא שמעה מעולם על המושג "הטרדה מינית". בהיותה חלק מחברה שבה רמיזות מיניות נתפסות כמעידות על האטרקטיביות המינית של אישה, חשה צעירה זו מבולבלת מאוד: מצד אחד, היא נהנית מתשומת־הלב המינית הניתנת לה, והיא נהנית עוד יותר מהעובדה שתשומת־לב זו באה ממנהל; מצד אחר, יש לה תחושה עמומה של השפלה ואי־נוחות במצב זה, והיא אינה מסוגלת להניע את עצמה להיענות לרמיזות המיניות של הבכיר ממנה. אחרי כמה רמיזות עקשניות, האישה נכנעת, מקיימת קשר מיני

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עם המנהל, ומאוחר יותר אף מתאהבת בו רק כדי למצוא את עצמה שבורת־לב כאשר הוא מתאהב במזכירה אחרת, יפה או צעירה ממנה.

רוב האנשים שאינם אוהדים את לימודי התרבות יקראו סיפור זה כסיפור הנדוש והנצחי בדבר קלות־הדעת הגלומה במשיכה המינית, בדבר תמימותן של נשים צעירות, בדבר הציניות של מנהלים ובדבר האכזבות שצפויות לנו בחיים. רצון להתייחס לסיפור זה באופן פוליטי ימיט חרפה, לדעת רבים, גם על הפוליטיקה וגם על החיים הפרטיים.

מבחינת השמאל הישן אין בסיפור זה הרבה "בשר פוליטי": שני הצדדים עוסקים, אחרי ככלות הכל, בפעילות מהנה (קיום יחסי־מין, ולא עבודה של שתים־עשרה שעות ביום במשכורת־רעב); המקרה אינו מלמד על מבנה שיטתי של יחסים חברתיים שבמסגרתו האחד מרוויח מעבודתו של האחר; התנהגותו של המנהל אינה ראויה אומנם לשבח, אך היא אינה חורגת מגבולות החוק. כל עוד שום זכות אינה מופרת, אי־אפשר להציע כל ניתוח פוליטי. מה שמעניין חבר בשמאל המסורתי הוא לדעת אם הופרה זכות כלשהי ואם מצב זה מהווה ראיה לכך שלנשים ולגברים יש גישה לא־שוויונית למשאבים כגון "קידום מקצועי". כלומר, מה שמעניין את חבר השמאל המסורתי שלנו הוא אם מקרה זה יכול ללמדנו על אמת־מידה מופשטת של צדק – תהא זו זכות חוקית או שוויון הכנסה.

מה, אם כן, מוצא בסיטואציה זו חוקר לימודי התרבות, שחבר השמאל הישן אינו רואה או אינו רוצה לראות? במילים אחרות, מדוע תקרית פעוטה לכאורה כמו זאת צריכה לעניין את נושאי־דגלו של הצדק? האם פוליטיזציה של סיטואציה כזו לא תהא בבחינת טריוויאליזציה של הפוליטיקה ומשטור של החיים הפרטיים? התשובה לשאלות אלה מביאה אותנו אל ליבו של הפרויקט הרעיוני של לימודי התרבות. בניתוח הבא אטען שתי טענות: הראשונה היא שלשמאל הישן והחדש יש יותר מן המשותף משנראה; והשנייה היא שלשמאל החדש יש תיאוריית צדק רצינית.

הקִרבה הסמויה בין השמאל החדש והישן

ראוי לציין כי בכל צורה שבה לימודי התרבות מתייחסים למקרה של הטרדה מינית, דוגמת זה שתואר לעיל, הם *מקבלים כמובנת מאליה* את החשיבות העליונה הטמונה בהבטחת שוויון זכויות ובשמירה על עקרונות של צדק חלוקתי. הכוונה של חוקר לימודי התרבות אינה להתכחש לחשיבות של צדק חלוקתי, אלא לקבל אותה כמובנת מאליה ולעבור לניתוח של צורות אי־צדק שטרם הובנו כהלכה על־ידי תיאוריות צדק מקובלות. נוסף על כך, כמו עמיתו מהשמאל הישן, חסיד לימודי התרבות טוען כי מקרה זה, שרחוק מלהיות יחיד או ייחודי, מצביע על דפוסי יחסים בין גברים ונשים ועל הדרכים שבהן יחסים אלה מתווכים על־ידי ייצוגים. מה שמאפשר התרחשות של מקרה כזה הן הדרכים שבהן נשזרים זה בזה ייצוגים של גבריות ונשיות: מה שמכונן בעיני גבר את הגבריות ("להיות מסוגל לפתות הרבה נשים צעירות ויפות"); הציווי החברתי הסותר שלפיו "אישה טובה" צריכה להיות, בעת ובעונה אחת, מושכת ובלתי־נגישה מבחינה מינית; הבלבול והעדר מלה מתאימה לתיאור העירוב של כוח ופיתוי שמאפיין את האינטראקציה ביניהם. ייצוגים אלה מעוותים באופן שיטתי את היחסים החברתיים בין גברים ונשים, ומונעים "סולידריות" אמיתית ביניהם.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המהפכה התפיסתית של מרקס חשפה את מה שמסתתר מאחורי חוזה־העבודה: מעבר לחוזה־העבודה, הקובע שוויון פורמלי בין שני הצדדים, התקיימו יחסים סמויים אך ממשיים של ניצול שבמסגרתם כוחו הפיסי של העובד היה שייך למעשה לבעלים של אמצעי הייצור, שגזל ממנו את העבודה שעשה. לימודי התרבות נוקטים מהלך תפיסתי דומה: הם מראים כי הדימויים של הגוף והנפש שלנו נמצאים בבעלותם של אחרים, וכי הם עלולים להיות מנוצלים בדרך שתגזול מאיתנו את הכבוד והחופש שלנו. כפי שהיה במקרה של הפועל של מרקס, שאולץ על־ידי הקפיטליסט למכור את גופו, כוחן של נשים (ושל קבוצות אחרות) להשפיע על המונחים שבאמצעותם הן מוגדרות מוגבל מאוד על־ידי המבנים התאומים של המשפחה ומקום העבודה שבמסגרתם הגברים שולטים בהן. כמו הפועל של מרקס, שהיה כבול למעסיקו על־ידי חוזה־העבודה, החופש של אישה להיכנס ל"חוזה" מיני נפגע קשות בשל העובדה שגברים הם שניסחו את תנאיו של חוזה זה. באותו אופן שבו הראה מרקס, בתיאוריו רבי־העוצמה, כיצד מערכת כזאת הפכה אותנו לזרים לעצמנו, לימודי התרבות טוענים כי הדימויים הלא־הוגנים הללו שוללים מאיתנו את חירותנו ואת הכבוד העצמי שלנו.

לדוגמה, אינספור ניסויים בפסיכולוגיה חברתית מראים כי הערך העצמי שלנו תלוי בצורה מכרעת בדימוי של עצמנו שאנו פוגשים בסביבה החברתית שלנו. לימודי התרבות טוענים טענה זו, אך לוקחים אותה צעד אחד נוסף: לקבוצות מסוימות הגישה ל"אמצעי הייצוג" הינה קלה יותר מאשר לאחרות, ובאמצעות אמצעי הייצוג הן מסוגלות לנשל קבוצות אחרות מהאפשרות לייצג את עצמן בשביל עצמן, ובדרך זו הן מנשלות אותן מכבודן העצמי. כך שלא זו בלבד שקבוצות רבות אינן יכולות לעצב את הדימוי שלהן, ודרכו את עצמיותן, אלא שדבר זה יוצר בתורו גם סבל חברתי אמיתי: קונפליקט פנימי, חרדה, דיכאון, תחושה של חוסר ערך, תלות מוגזמת – כל אלה הינם ביטויים של מצוקה הנגרמת על־ידי החברה, מצוקה שאינה משמעותית פחות מעוני לתיאוריה של צדק. אם מרקס הראה כי בלב־ליבו של הניצול הקפיטליסטי היה המוצר, או המרתו מערך שימוש (use value) לערך חליפין (exchange value), לימודי התרבות מראים כי "ייצוגים" נמצאים בליבם של היחסים המעוותים באופן שיטתי בין קבוצות חברתיות, כגון בין גברים ונשים, בין הטרוסקסואלים והומוסקסואלים, בין לבנים ושחורים, בין אשכנזים וספרדים. היחסים המעוותים האלה מניבים רווחים לאלה ששולטים באמצעי הייצוג, וסבל אמיתי לאחרים.

אם כן, באותה דרך שבה הראה מרקס כי היחסים בין הקפיטליסט לעובד הינם מעוותים ואסימטריים, לימודי התרבות שואפים להראות כי לקבוצות שונות של אנשים יש גישה לא־שוויונית למשאבים תרבותיים וסמליים שבעזרתם הם יכולים לעצב את הגדרתם העצמית, ושדבר זה יוצר צורות של סבל הקשור ליכולת לגבש עצמי לכיד (coherent) ובעל ערך. לבסוף, באותו אופן שבו דחף מרקס את מעמד הפועלים להיות מודע לעצמו ולהפוך מודעות זו לכלי של מאבק פוליטי, לימודי התרבות טוענים כי הסיטואציה בין המנהל והמזכירה תלויה בשפה ובייצוג: כל תווית שהאישה תבחר להבין בעזרתה את האירוע – כפיתוי "נורמלי" או כ"הטרדה מינית" – תניע אותה לתגובה שונה. ייתכן שאם המושג "הטרדה מינית" היה זמין בשבילה, הייתה האישה חשה מבולבלת פחות. היא הייתה יכולה להשתמש בשם הזה כדי להבין את רגשותיה המבולבלים, והיא הייתה יכולה גם לפעול בהתאם ולסרב או להתלונן.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לפיכך, הטענה כי קטגוריה חברתית כגון "הטרדה מינית" הייתה מעצבת באופן שונה את מציאות היחסים האלה אינה מתכחשת למושג המקובל "מציאות", אלא היא פשוט מניחה כי בעולם היחסים החברתיים, המציאות, כפי שאנו חווים אותה וחיים בה, הינה תוצאה של הבניה ומשא־ומתן עדינים התלויים באופן שבו אנו מתייגים את המצבים שבהם אנו חיים. למטפורות יש השפעות ממשיות על חיינו בפתיחה ובצמצום של שדה־הראייה שלנו. באמצעות תיוג מחדש של סיטואציות והמחשת האופן שבו מהלך כזה יכול להשפיע על הדימוי העצמי ועל התנהגותם של אחרים, חוקר לימודי התרבות מראה שתפיסת המציאות שלנו מעוצבת במידה רבה על־ידי האופן שבו התרבות שלנו מגדירה ערך (לגבי אישה – יופי, משיכה מינית); שהשפה והייצוגים שלנו משפיעים על המציאות של חיינו; שהאופן שבו אנו בוחרים לכנות את ההתנהגות שלנו או של אחרים משפיע על המשמעות החברתית שמיוחסת לה, משום שלפני שניתן לגנות סיטואציות, צריך לתת להן שמות ולחשוב עליהן באופן שונה. אחד התומכים הנאמנים ביותר של הקהילתנות (communitarianism) וללא ספק האחרון שיתמוך ולו בסוג רך של לימודי תרבות פוסטמודרניסטיים – רוברט בלה (Robert Bellah) – ניסח את העניין היטב:

> The life and death of institutions are very much dependent on language: what we cannot imagine and express in language has little chance of becoming a sociological reality. (Bellah et al., 1991, 15)

רורטי עצמו נותן, גם אם לא במתכוון, דוגמה חזקה לחשיבות המכרעת של ייצוגים בהליך הפוליטי. בדונו בתפקידם של העיתונאים בשביתת פועלי המכוניות של 1937, הוא כותב כי לעיתונאים אלה היה תפקיד מכריע בעוזרם למצביעים להבין – "that what the authorities are calling senseless violence is actually heroic civil disobedience" (Rorty, 1998a, 54). רורטי משבח את העיתונאים שהצליחו להחליף את התווית שהוצמדה לשביתות, ובכך הוא מסייע בהמחשת הנקודה העיקרית של לימודי התרבות: *שגם* מאבקים פוליטיים נערכים בזירה של הייצוגים, ושבעולם מורכב ומחולק הייצוגים הללו חשובים יותר מאשר אי־פעם.

הרשו לי להציע את הטענה הבאה: ההתרכזות של מרקס באי־צדק כלכלי היוותה הרחבה של קטגוריות אי־הצדק של זמנו, משום שטענתו של מרקס הייתה ששוויון פורמלי לפני החוק נותר בגדר אות מתה כל עוד אין שוויון אמיתי, ממשי, של אפשרויות חיים. במילים אחרות, מרקס פתח את תחום הדיון בשאלה מה מהווה אי־צדק, והמשיג צורות חדשות של אי־צדק בתוך עולם השיח הפוליטי. לימודי התרבות נוקטים מהלך דומה־משהו, משום שלצד הכרתם בחשיבות של אי־שוויון כלכלי, הם טוענים גם שלגבי קבוצות מסוימות קיימות צורות נוספות, ולעיתים עמוקות יותר, של אי־שוויון וחוסר צדק (ראו בהמשך). דרידה (Derrida) עצמו כתב ספר על מרקס, שבו זיהה אצלו "להט לצדק", להט שדרידה רואה עצמו כשותף לו. כך שהשמאל החדש חולק עם השמאל הישן תאווה לצדק אך מעוניין להרחיב את תחום הפעולה והתפיסה של השמאל הישן באמצעות התמקדות בתפקידה המכריע של השפה בהגבלה או בהרחבה של התחום והטווח של הדמיון שלנו. השקפה זו משותפת גם לאנשים רבים הרחוקים מאוד מלימודי התרבות. לדוגמה, במאמר שהתפרסם לאחרונה בהארץ, דנה דיאנה פלשר, פסיכיאטרית המתמחה בהפרעה הידועה *אנורקסיה נרווזה*, בעובדה שהמחלה, המפילה קורבנות רבים (20% מהחולים מתים ממנה),

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגיעה בישראל ובארצות־הברית לממדים של מגפה. במסגרת הדיון באמצעים המניעתיים למלחמה במחלה, המחברת מציעה כי בארצות־הברית –

> preventive strategies begin as early as third grade, working with girls on issue of self-esteem and consumer literacy, teaching them to understand the hidden message of advertising, helping them to accept their bodies no matter what shape or size... We must, men and women, raise our voices in protest against this cultural glorification of extreme thinness... boycott the magazines that brainwash our normal weight daughters into destructive dieting. (Flesher, 2000)[2]

פסיכיאטרית זו הגדירה מבלי דעת את סדר־היום ואת הטענות המרכזיות של לימודי התרבות, קרי, שלדימויים ולאידיאלים תרבותיים עלולות להיות השפעות הרסניות על הזהות. אכן, לימודי התרבות נטלו על עצמם את המחאה שפלשר קוראת לה הרבה לפני שרופאים ופסיכיאטרים הכירו בתוצאות הקשות של דימויים ומסרים תרבותיים.

אם משימתו של המבקר והאינטלקטואל היא, בניסוחו היפה של איגלטון, לעסוק ב־"struggle against all forms of absolutism" (Eagleton, 1984, 123), אזי הייתי אומרת כי לימודי התרבות עסוקים בלהט בתפקידה של השפה בצורות המודרניות של הרודנות. זו הייתה ההשקפה של אחד החסידים הגדולים של הנאורות, הפילוסוף ז'ן אמרי (Améry), שניצל מאושוויץ ותיאר במילים חסרות רחמים את גבולות היכולת לחשוב ולהשתמש בשפה. כפי שהתבטא אמרי, אל מול אושוויץ מצא האינטלקטואל את עצמו מתקשה יותר להתמודד עם האלימות והברוטליות המוחלטת של מחנה־הריכוז מאשר חבריו ממעמד הפועלים, משום שהשפה – הסביבה הטבעית שלו – נהפכה לנגועה בערכים, בדימויים ובמטפורות של תרבות שבה האינטלקטואל לא היה יכול למצוא מחסה. התרבות נגזלה על־ידי מעניו (Améry, 1980). במילים אחרות, אמרי הצביע על חוסר האפשרות להעלות על הדעת אסטרטגיות להתמודדות עם דיכוי בהעדר שפה מתאימה. באותה רוח, נראה לי כי לימודי התרבות נטלו על עצמם את המשימה האמיתית של האינטלקטואל כפי שז'ן אמרי מבין אותה, כלומר: להיות מודע להתנגשות ולחוסר ההתאמה בין מציאות לשפה, וכן לצורך לחשוב על גבולות השפה שלנו. אני טוענת כי לימודי התרבות רחוקים מלבגוד בשליחותה של העבודה האינטלקטואלית; להיפך, הם ממלאים שליחות זו, אם ב"עבודה אינטלקטואלית" אנו מתכוונים לפעילות בלתי־מתפשרת שבה אנו מבהירים לעצמנו מי אנחנו באמת, מה השפה שלנו גורמת לנו לראות, כמו גם מה השפה שלנו מונעת אותנו מלדמיין ולחשוב.

עניין זה מלמד כי השמאל החדש אינו עסוק פחות בסבל חברתי משהיה השמאל הישן, ושהצגת השמאל החדש ככת מיזנתרופית של כוהנים ששונאים את העולם ואשר פרשו לאולמות ההרצאות הנוחים של אוניברסיטות נעימות וחמימות – כפי שרורטי וקלדרון מציגים אותו – הינה לא־מדויקת בצורה קיצונית. הצגה זו רחוקה מאוד מהמציאות משום שלימודי התרבות גינו בחריפות צורות רבות של סבל, אלא שסבל זה הינו מוחשי הרבה

2 מאמר זה נכתב במקור באנגלית ל־*Anglo-File*.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פחות מאי־שוויון חברתי־כלכלי. זהו סבל שקשור ל"עצמי", ליכולת לגבש תוכנית חיים שתזכה בהכרה או להעדר האפשרות לעשות זאת (ראו להלן). כפי שהציע יואב פלד (פלד, 1990), הטקטיקה המהפכנית של מרקס הייתה התמקדותו ב"יום העבודה", שסימנה מעבר חד של הדיונים הפילוסופיים על פוליטיקה מהתיאולוגיה אל הזירה של חיי היומיום. לימודי התרבות ממשיכים ומקצינים את התנועה של הפוליטיקה בתחום חיי היומיום כשהם עוברים ממקום העבודה לחדר־השינה.

הסיבה השנייה שבגללה אין זה מדויק לראות את השמאל החדש כבלתי־מעוניין בסבל חברתי היא שלמעשה, תנועות הנשים וההומוסקסואלים בארצות־הברית לוחמות הן בזירה המקובלת של הפוליטיקה – למען זכויות־יסוד ושוויון, והן בתחום של ייצוגים – נגד הדרתן מהזירה התרבותית או השפלתן במסגרת זו. נכון שבישראל הפעלתנות של נשים והומוסקסואלים בולטת פחות לעין ומוחשית פחות מאשר בארצות־הברית; אך תנועה דוגמת הקשת הדמוקרטית, הרוכבת על הסוס של פוליטיקת הזהות, השמיעה את קולה במקביל גם בזירה הפוליטית ה"קונוונציונלית" כאשר נאבקה למען חוק הדיור הציבורי, ובכך הדגימה שהעיסוק של השמאל החדש מערב למעשה את שני התחומים. לאמיתו של דבר, באופן אירוני, המבקרים הבולטים ביותר של האידיאולוגיה והרטוריקה של השוק ושל אי־השוויון המתגבר בחברה הישראלית באים מקרב התומכים האיתנים ביותר של הפוליטיקה של הזהות המזרחית, הקשת הדמוקרטית, מה שמרמז כי אימוץ פוליטיקה של זהות הינו בן־כלאיים – הוא מעורב בטקטיקות ובהשקפות של הפוליטיקה השמאלית הקונוונציונלית. זאת ועוד, דיון אמיתי בפוליטיקה של מעמדות וכלכלה הופיע בזירה הסוציולוגית בישראל *באותו זמן שבו הופיע השמאל החדש*, מה שמלמד כי שתי האסטרטגיות רחוקות מלהיות מנוגדות זו לזו וכי קיימת קרבה פוליטית ותפיסתית ביניהן.

אם כן, כאשר השמאל החדש מתורגם לפוליטיקה ממשית, הוא רחוק מלהיות "טקסטואלי", אם בטקסטואלי מתכוונים לבלתי־יעיל. להיפך, הוא הפיק פעילים לוחמניים, ממושמעים ונחושים שנאבקו בשדה הפוליטיקה הקונוונציונלית ובזה של פוליטיקת הזהות גם־יחד.

יתר על כן, בשעה שרבים טוענים כי העובדה שהפוליטיקה של השמאל החדש אינה נסמכת על "יסודות" מוסריים או אתיים מחלישה את כוחה, אני מציעה כי ההיפך הוא הנכון. זאת, משום שאין אומנם ספק שהשמאל החדש אינו יכול להצדיק את טענותיו הפוליטיות בעזרת "עקרונות אוניוורסליים" – טענות מוחלטות לגבי אמת ומוסר – אך היישום שלו מראה כי פעילות פוליטית אינה זקוקה לעקרונות אוניוורסליים, אלא רק לטיעונים טובים. אפשר לטעון אפילו כי הפוליטיקה הנגזרת מלימודי התרבות הינה ממוקדת ואפקטיבית ביותר וכי היא רחוקה מלהיות בלתי־מעורבת, מבולבלת או חלשה, אבל על־מנת להכיר בכך צריך לנטוש את ההגדרה הפשטנית של הפוליטיקה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעצרות המונים או ברפורמות חקיקה או מיסוי.

הרשו לי לתת שתי דוגמות על־מנת להבהיר זאת: בניתוח ההיסטוריה של התנועה הפמיניסטית, החוקרים טוענים כי הארגון NOW (National Organization for Women) הצליח להשיג הישגים פוליטיים וכלכליים ממשיים בשביל נשים, אולם הישגים אלה לא קידמו באמת את המטרות והמודעות של נשים, בדיוק משום שהשפה שבה בחרו להשתמש נועדה לְרַצות את הגברים, שהיו בעלי הכוח שהנשים ביקשו כעת לחלוק. לדעת המחברים, הארגון הפמיניסטי המרכזי החטיא את מטרתו הראשונית מהסיבה הבאה:

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> [D]espite the hopes of organizations' leaders who wished to appeal to both liberals and radicals, the use of *politically palatable language* obscured relations of domination and subordination. Their efforts may have failed to raise the consciousness of the very woman these organizations hoped to represent and empower. (Spalter-Roth & Screiber, 1995, quoted in Castells, 1997, 180; emphasis added).

ברור שבדוגמה זו, כמו ברבות אחרות, השפה משמשת כמתווכת שדרכה בעיות חברתיות מוסברות לאחרים ושדרכה ניתן להעלות על הדעת חלופות פוליטיות. אומנם לא כל הפוליטיקה הינה שפה, אך קשה מאוד לדמיין פוליטיקה ללא שפה.

הדוגמה השנייה שאתן הינה דוגמה חיובית לסוג הפוליטיקה שנגזרת מלימודי התרבות. בשלהי שנות השמונים מחה ארגון Act Up נמרצות נגד העדר מימון רציני למחקר רפואי של מחלת האיידס, והדגיש את הדעות הקדומות שהדריכו עד אז את המחקר ואת הקצאת המשאבים בקהילה הרפואית. ההשראה לפעולתם באה ישירות מהפוליטיקה והידע של לימודי התרבות: הקהילה ההומוסקסואלית הייתה רחוקה מלערער על תקפותו של הידע המדעי; אדרבה, היא טענה שהידע משרת אינטרסים מסוימים ודרשה כי ידע זה יחולק בצורה הוגנת יותר. הארגון הבליט את העובדה שהמדע משרת אינטרסים מסוימים ושייצור הידע הונחה על־ידי דעות קדומות, בפרט על־ידי פוליטיקה סמויה של ייצוג שבמסגרתה חיים של הומוסקסואל נתפסים כשווים פחות מאלה של הטרוסקסואל. טענתם האנטי־יסודנית – שידע משרת אינטרסים – לא יצרה פוליטיקה עקרה, אלא אפשרה דווקא לדאוג לצרכים ולמצוקות של הקהילה ההומוסקסואלית. ההתרכזות בשילוב של שפה ואינטרסים רחוקה אם כן מלהפוך את הפוליטיקה לסלונית, והיא יצרה לטענתי השפעות רבות־עוצמה.

לסיכום: בניגוד לטענתם של מתנגדים רבים ללימודי התרבות, לימודים אלה חולקים עם השמאל הישן "תאווה לצדק" ונחישות לחשוף דיכוי ואי־צדק. אם המרקסיסטים של פעם עקבו אחר מבנים כלכליים, שכר וריבוד חברתי, תומכי לימודי התרבות טוענים טענה פשוטה: על־מנת לדכא ולשלוט ביעילות, מבנים חברתיים וכלכליים חייבים "לפתות", כלומר, להציע משמעויות, סיפורים ודימויים שיסוו את מעשה השליטה ויהפכו אותו לקביל יותר.

אבל, ניתן להשיב, גם אם טענה זו נכונה, מדוע צורה מפתה של דיכוי צריכה להעסיק אותנו באותה מידה כמו הצורות המחרידות והלא־מפתות של חוסר צדק, ולפעמים אף במידה רבה יותר? מדוע המזכירה הנטושה צריכה לעניין אותנו באותה מידה כמו האישה הערבייה שלא תמצא עבודה בחברה מצליחה, ולפיכך לא תעמוד אפילו לפני ההתלבטות "אם לקיים רומן עם המנהל". התשובה לשאלה זו לא נוסחה עד היום באופן מפורש מספיק, וכדי לעשות זאת עלינו לתאר באופן מקיף יותר את הפרויקט של לימודי התרבות.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לימודי התרבות: הגנה באמצעות ביקורת

לימודי התרבות פועלים על בסיס תיאוריית צדק שאינה מוטלת בספק, אך תיאוריה זו לא זכתה בניסוח מפורש דיו. בכוונתי להראות שחלק מהמקורות האינטלקטואליים שקלדרון מצטט על־מנת להתנגד לפרויקט של השמאל החדש ניתן לגייס, ואפילו באופן משכנע יותר, לפרויקט של לימודי התרבות. יחד עם זה, ככל שההגנה האינטלקטואלית שלי על לימודי התרבות שואבת מתחומים וטיעונים אחרים, היא מהווה גם ביקורת משום שהיא מרמזת כי על לימודי התרבות להסתמך על מסורת אינטלקטואלית רחבה ועשירה יותר על־מנת להצדיק את הפרויקט שלהם.

האנקדוטה של המנהל והמזכירה מעניינת אותנו וצריכה להוות חלק מהבחינה ומהדיון הציבורי משום שהמרקם הפוליטי הינו בלתי־נפרד מהמרקם המוסרי והאתי של חיינו. אם המקרה של המנהל והמזכירה מעניין אותנו, זה בדיוק משום שהאישה מבולבלת ומשום שהבלבול שלה נובע מדימוי ומהבנה מעוותים באופן שיטתי של זהותה. אכן, הנורמה של תקינות פוליטית, שרבים אינם מבינים כהלכה, נובעת מההכרה הבסיסית שאיננו יכולים להפריד את הפוליטי מהפרטי. הפילוסופית שילה בנהביב (Seyla Benhabib) הסבירה זאת בצורה משכנעת:

> All struggles against oppression in the modern world begin by redefining what had previously been considered "private", non-public and non-political issues as matters of public concern, as issues of justice, as sites of power which need discursive legitimation. (Benhabib, 1992, 100)

כך שבנהביב מציעה כי טווח הנושאים שעשויים להיכלל בספֵּירה הציבורית אינו קבוע מראש, בדיוק בשל ההגדרות המשתנות של מה שמכונן "מאבק פוליטי". לדוגמה, תנועת "Slow Food" – שהוקמה כמחאה נגד ה"מקדונלדיזציה" של האוכל והחברה – עשויה להיראות שולית וחסרת אחריות בהשוואה לפוליטיקה טוטלית יותר, כלומר, פוליטיקה שמתייחסת בעת ובעונה אחת לכל הספֵּירות של החברה. אולם כאשר מביאים בחשבון את הכוח הכלכלי הגלובלי של חברת מקדונלדס ואת העובדה שאימפריה זו מצליחה לשנות הרגלי אכילה מקומיים ולעקור חקלאות אזורית, ברור כי הסיסמה קלת־הדעת לכאורה "let's cook well and eat slowly" יכולה להתגלות ככלי רב־עוצמה בהתנגדות לחברות על־לאומיות דוגמת מקדונלדס (Ritzer, 1996).[3] בדיוק מכיוון שהקפיטליזם של ימינו חודר להיבטים רבים של החיים הפרטיים וממסחר אותם, נהפכו תחומים אלה לזירת המאבק בקפיטליזם. אם אנו מנסים להבין זאת מנקודת־המבט של הקטגוריות הישנות – כגון מעמדות חברתיים – אין ספק ששיטות אלה נראות טפשיות; אך אם מתחשבים בעובדה שהקפיטליזם נהפך לכוח חברתי גדול־ממדים, אנונימי ומפוצל מאוד, המעצב את

3 עדות לכך שאי־אפשר לבטל את השפעותיה של המחאה נגד שליטה תרבותית וכלכלית היא הדוגמה של ג'וזף בובה. מאבקו של בובה נגד תעשיית המזון המהיר, וקריאתו ליצירת מזון ומכירתו ברמה האזורית ולחזרה למסורת מקומית ותרבותית של אוכל, קיבלו תהודה עולמית שממדיה מאיימים בצורה רצינית על תעשיית המזון המהיר כולה.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המיניות, את הגוף, את הרגלי האכילה ואת הנאות היומיום שלנו, נדמה כי טקטיקות "גרילה" אלה הינן התשובה ההולמת היחידה.

עניין זה מביא אותי לנקודה האחרונה ואולי גם המכריעה ביותר. בביקורת של קלדרון ושל אחרים מובלעת תפיסה שלפיה התנהגותו של המנהל, מגונה ככל שתהיה, ומצבה של האישה, מצער ככל שיהיה, מסכנים את עתידנו הרבה פחות מכוחות השוק שהורסים לאט ובהתמדה את המרקם החברתי. מנקודת־מבט זאת, לימודי התרבות מערפלים את רעיון הצדק שצריך להדריכנו בהבנתנו את החברה. אם תפיסת צדק יחידה צריכה לגבור – זאת שעוסקת באי־שוויון כלכלי, בכוחות השוק ובאידיאולוגיה – זה משום שניתן "לדרג" את העוולות החברתיות: ניצול כלכלי הינו הרעה החולה הגדולה ביותר, ובו עלינו להשקיע את האנרגיות שלנו. ליבו של הוויכוח הוא, אם כן, על שתי תפיסות של צדק, שתי דעות לגבי הדרך שבה אנו צריכים לגשת לצורות השונות של הסבל החברתי הקיים. השמאל הישן טוען כי המכאוב הגדול ביותר והבלתי־נסבל מבחינתו הוא שלאנשים אין משאבים חומריים שווים.

לימודי התרבות, והתנועות החברתיות שעליהן הם מבוססים ואשר אותן הם מזינים, נובעים מהבנה רחבה יותר של מה שעומד על הכף בנוגע למשאבים שהחברה מעמידה לרשות הפרטים על־מנת להתפתח. הם מתבססים על ההנחה כי הפגיעות שהעצמיות סופגת בתהליך הגדילה במשפחה מסוימת ובחברה מסוימת עלולים לגרום עוולה שאינה פחותה מעוני. רורטי מסכם באופן סרקסטי את העמדה של לימודי התרבות: "sadism Rorty,) rather than selfishness has become the principal target of the left" 1998b, 28). בכך הוא מתכוון שהשמאל הגיע להכרה כי שורשי הרע אינם נמצאים רק בחמדנות ובכלכלה, אלא גם בהנאה של אנשים לשנוא אחרים ולהתעלל בהם.

באופן אירוני זהו ג'ון רולס (John Rawls) – הפילוסוף הגדול של הליברליזם, המרוחק ככל האפשר מהפוליטיקה העכשווית של לימודי התרבות – שיכול לסייע בידנו להבהיר זאת ולבוא לעזרתה של הנחת־יסוד של לימודי התרבות שלא זכתה בתיאורטיזציה הראויה. בספרו המפורסם *Theory of Justice*, רולס משרטט את רשימת המצאי של מה שהוא קורא טובין ראשוניים (primary goods), כלומר, אותם דברים שחיוניים לרוב האנשים, בלי קשר לזהויותיהם המסוימות או לתפיסות־החיים שלהם. רולס מציע כי הראשון לכל הטובין הראשוניים הוא הכבוד העצמי. הוא מציין מה כבוד עצמי כולל מבחינתו:

> ...the person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions. (Rawls, 1999, 440)

במילים אחרות, מה שאנו יכולים לשאוב מהתיאוריה של רולס הוא שהתפיסה שלפיה חברה הוגנת צריכה להציע לכל אחד את האפשרות להוציא לפועל תוכנית חיים הנובעת מאמון יסודי, ביטחון ואמונה בערכו העצמי, אינה נופלת בחשיבותה – ולמעשה, לגבי רולס היא אף חשובה יותר – מתפיסת השוויון ברכוש או מתפיסת החירות. בלי קשר לזהותו של האדם, זה המוצר הראשוני בעל הערך הרב ביותר. אם פוליטיקה של משמעות

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חשובה כל־כך ללימודי התרבות, זה משום שהיא מבוססת על ההנחה הלא־מפורשת שהתביעה לכבוד עצמי משותפת לכל הקבוצות שהיא מנסה להגן עליהן. כך שבתיאוריית הצדק הסמויה של לימודי התרבות, כבוד עצמי הינו מוצר בעל חשיבות עליונה, שחברה הוגנת אמורה לספק, אך שהיה ועודנו מחולק באופן לא־שוויוני מכיוון שלקבוצות מסוימות אין גישה לאמצעי הייצוג. אין בכוונת הפוליטיקה של "תקינות הדיבור" (speech correctness), שזכתה בלעג כה רב, לנסות להשיב על כנו את השוויון, אלא דווקא את *הכבוד* (לא במובן של honor, אלא במובן של dignity), משום שהכבוד נשען באופן אינהרנטי על הדימוי שיש לאדם לגבי עצמו, ודימוי זה מתווך בראש ובראשונה באמצעות השפה.

אין הדבר בא לערער על סדר־היום של השמאל הישן, אלא רק להציע כי יש ריבוי של צורות ותחומים שבהם ניתן ליישם אמות־מידה של צדק וחוסר צדק, ושהמאבק שלנו בחוסר הצדק צריך להיות מכוון לשיקום של נפשות רצוצות בדיוק כמו לשיקום של משפחות דלות־אמצעים. קלדרון עצמו היה צריך להיות רגיש במיוחד לעניין זה משום שהוא תרגם מאמרים של הפילוסוף מייקל ולצר (Michael Walzer), שטען באופן משכנע כי קיים ריבוי טובין בחברה כמו גם עקרונות שונים לחלוקתם (Walzer, 1983). אם זה המצב, אנו יכולים פשוט לומר כי בין ספֵירות חברתיות שונות אי־אפשר תמיד לדרג את חומרת העוולות. אי־אפשר לומר, למשל, כי הומוסקסואל ממעמד הפועלים צריך להיאבק למען העלאת שכר יותר מאשר למען האפשרות לבחור את בן־זוגו ללא חשש.[4]

לגבי הומוסקסואלים, השאלה כיצד הם מוצגים רחוקה מלהיות שאלה בטלה או ריקה מתוכן, משום שעד עלייתה של הפוליטיקה של הזהות המינית, הם היו במובנים רבים *אנוסים* בני־זמננו: הם נאלצו להתכחש לעצמם כלפי חוץ ולנהל חיים סודיים בפחד ובבושה בפנים. האם מישהו יכול לטעון ברצינות שהיהודים האנוסים, שהסתירו את דתם מפחד הרדיפות הנוצריות, סבלו עוולה פחותה מזו של האיכר הנוצרי העני ששכב לישון בבטן ריקה אך ללא חשש לחייו? לגבי הומוסקסואלים, השאלה אם הם מיוצגים וכיצד הם מיוצגים הייתה – ובמידה מסוימת עודנה – עניין של חיים ומוות פשוטו כמשמעו. אף־על־פי שהומוסקסואלים נמצאים בכל חלקי הפירמידה החברתית־הכלכלית בארצות־הברית, ואף־על־פי שבמדינות רבות הזכויות החוקתיות שלהם מובטחות, מחצית מהאוכלוסייה ההומוסקסואלית נופלת קורבן לפגיעה אלימה, עובדה שאי־אפשר להתעלם מהקשר שלה לאופן שבו הם מיוצגים בתרבות ככלל: או שנערכת דמוניזציה שלהם או שהם אינם מיוצגים כלל.

זהות: קץ הפוליטיקה או פוליטיקה חדשה?

דבר זה מביא אותנו לנקודת המחלוקת האחרונה – שאלת הזהות. האם זהות יכולה לשמש בסיס למאבק פוליטי? המונח פוליטיקה של זהות מבלבל משום שבין הפוליטיקה של הגוף ושל המיניות, או הפוליטיקה האנטי־קולוניאלית של הגאווה האתנית, לבין

4 עדותו של פרופ׳ עוזי אבן בכנסת הדגימה נקודה זו בדיוק, כלומר, שחבר משכיל ואמיד בחברה הישראלית עלול, כפי שאכן קרה, ליהפך לקורבן על רקע שאינו כלכלי.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפוליטיקה של הפונדמנטליזם הדתי יש קשר מועט ביותר. בלבול זה הינו אחד הסוסים המרכזיים שתומכי השמאל הישן רוכבים עליו – הטיעון שלפיו השמאל החדש אינו מסוגל להבחין בין שתי צורות של זהות: חירות מינית מול ג'יהאד, גאווה אתנית אנטי־קולוניאלית מול התנגדות ריאקציונרית למודרניות.

ראשית, כדאי לשים־לב שטיעון זה שקול להצעה, שרורטי אכן מציע, כי הסטליניזם והמרקסיזם הינם שקולים – ערבוב דברים שעולה ממנו ריח של אי־יושר אינטלקטואלי. רוב הסוציאל־דמוקרטים יודו כי יש הבדל משמעותי ב"טון" בין הרוח האוטופית של המרקסיזם, המעלה על נס את החופש היצירתי של הפרט, לבין המשטר הברוטלי של סמכות וטרור שהונהג על־ידי סטלין. באופן דומה, הפוליטיקה של הגוף ושל המיניות מוּנעת על־ידי ההצהרה המהותית בדבר החופש של פרטים והאוטונומיה שלהם כנגד הניסיון של דתות וקהילות למַשטר את הגוף ואת המיניות. פוליטיקת הזהות המבוססת על פונדמנטליזם, לעומת זה, הינה בבחינת אישור מחודש של הזכויות והעדיפות של מסורות וקהילות על החירות והכוחות היצירתיים של האינדיווידואליזם.

עם זה, אני מודה כי קידום הזהות אינו מאפשר תמיד הבחנה ברורה בין תנועות חברתיות פרוגרסיביות ורגרסיביות. אפשר למצוא דוגמה לכך בפרשיית האהבים המוזרה בין חברים בקשת הדמוקרטית לבין ש"ס, פרשייה שאני מוצאת אותה תמוהה עוד יותר לנוכח העובדה ש"ס הינה מתנגדת עזה לזכויות אזרחיות בסיסיות של עובדים זרים ונשים. זו אכן דוגמה הולמת לבלבול שאליו הפוליטיקה של הזהות עלולה להובילנו. אולם זה בדיוק מה שמגדיר פלורליזם: הנכונות ליטול את הסיכון של בלבול על־מנת לאפשר את שגשוגן של צורות חיים רבות.

תכלית קיומה של פוליטיקת הזהות של לימודי התרבות נובעת מחוסר אמון בפוליטיקה אוניוורסליסטית המבוססת על זכויות, היגיון, אמנציפציה ושיח רציונלי. השמאל החדש – ששימש השראה ללימודי התרבות וגם הושפע מהם – רואה תפיסות אוניוורסליסטיות כאלה כמסווה לקידום זהות ואינטרסים מסוימים של אחדים על־חשבון אחרים. לדוגמה, האינטרסים של ההומוסקסואלים או הספרדים לא הופיעו בפוליטיקה המקובלת של השמאל הישראלי עד שכל אחת מהקבוצות העלתה אותם בתקיפות לסדר־היום. לשמאל החדש יש חשד עמוק באוניוורסליזם בשל האבחנה האמפירית שלפיה האוניוורסליזם דורש מאחדים להכפיף את זהותם ואת האינטרסים שלהם לאלה של אחרים. לימודי התרבות מתבססים על ההבנה שאפילו בתנועות שחרור התקיימו דינמיקות פנימיות של כוח שגרמו להן להכניס תחת הכותרת "אינטרס אוניוורסלי" את הקולות הפרטיקולריים של אלה שהיה צורך לגייס. למיטב ידיעתי, שום תנועה של גברים לא יזמה תביעה לשוויון של נשים. לבנים שיתפו אומנם פעולה עם אפרו־אמריקאים בתנועות לזכויות האזרח, אך השחורים הם שיזמו את המאבק העיקרי והוציאו אותו אל הפועל בעצמם. צרפת – בעלת מסורת רפובליקאית אוניוורסליסטית וסוציאליסטית איתנה מאוד – הייתה אחת המדינות האחרונות שנתנה לנשים זכות הצבעה. אפילו דורקהיים (Durkheim) – החסיד הגדול ביותר של סולידריות חברתית – לא היה מקבל בוודאי שהשגת סולידריות מודרנית תבוא על־חשבון הכבוד והזכויות של חצי מהאנושות – הנשים. תקוותו הייתה שבעזרת סוג כלשהו של אלכימיה (של חלוקת העבודה, למשל) נוכל להשיג את שני הדברים. אני יכולה רק להצטער על כך שלעיתים נראה כי קלדרון מציע לעשות בדיוק את הדבר הזה, כלומר, להעדיף את המאבק בקפיטליזם על המאבק

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בכוחות המשפילים ומפלים לרעה נשים, הומוסקסואלים או עובדים זרים. צריך להיות ברור כי בעמדה זו קלדרון מחזיק לבדו, ושואל ביד רחבה מדי מרורטי או גיטלין, שתמכו באופן בלתי־מתפשר בתנועות הנשים וההומוסקסואלים.

לבסוף, ברצוני לטעון כי לקלדרון ולרורטי אין הבנה ברורה של מה שעומד מאחורי המלה "זהות". במובנה הרחב, זהות היא –

> the process of construction of meaning on the basis of cultural attribute, or related set of cultural attributes, that is/are given priority over all other sources of meaning... identities are sources of meaning for the actors themselves, and by themselves, constructed through a process of individuation. (Castells, 1997, 6)

בשעה ש"משמעות" נעלמת יותר ויותר מחיינו בשל ההיבטים הטכנוקרטיים והמפוכחים של המודרניות, נהפכה הזהות לתימה המרכזית של המודרניות המאוחרת, משום שרק באמצעותה היה אפשר להעניק מחדש את המשמעות לחיים: פונדמנטליזם דתי, לאומיות ולאומנות אתנית, ניו אייג', תנועות חברתיות ופוליטיקת הזהות הינם ביטויים לפניה של הפוליטיקה במאה העשרים. החיפוש אחר זהות נהפך למה שמגדיר את תקופתנו, וביטולו כאיום על הסולידריות כמוהו ככניעה מרצון ויותר על התופעה הסוציולוגית החשובה ביותר של זמננו.

יתר על כן, בהתחשב בכך שה"לאומיות" הינה רק אחד המרכיבים של פוליטיקת הזהות, לא ברור לי איך קלדרון יכול בעת ובעונה אחת לגנות את "פוליטיקת הזהות" ולרומם את אחת הגרסות הבוטות (ולעיתים העקובות מדם) שלה. קלדרון ישיב שההבדל בין לאומיות לפוליטיקה הומוסקסואלית הוא שהראשונה מעודדת סולידריות ואילו האחרונה מעוררת פילוג, אלא שגם דבר זה מוטל בספק. ראשית, משום שהמדינה הייתה וממשיכה להיות מנגנון מרכזי, ולא חזק פחות מהשוק, בבנייה ובשימור של הריבוד החברתי. שנית, באופן אירוני, פוליטיקת הזהות לא סימנה את קץ הסולידריות; היא סימנה רק את קיצה של סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה. למעשה, פוליטיקת הזהות פיתחה צורות של סולידריות בינלאומית שמרקס לא היה יכול אפילו לחלום עליהן. לדוגמה, הקהילה ההומוסקסואלית פיתחה ארגונים על־לאומיים ראויים לציון (דוגמת Act Up) ורשתות של עזרה הדדית, המספקים דוגמה רבת־עוצמה לצורות על־לאומיות של סולידריות. כך שהזהות נהפכה לכוח שמקדם פוליטיקה גלובלית חדשה. בדיוק משום שמדינת־הלאום תאבד יותר ויותר ממרכזיותה באופן שבו אנו מגדירים את עצמנו, מלאכת המצאת הזהות בייצור עצמי ובעיצוב עצמי היא שתספק תחושה של שותפות והמשכיות על־פני מדינות וגבולות, בקרב קהילות פרי בחירה, או מה שדייוויד הלד (David Held) מכנה "communities of fate", כלומר, קהילות של אנשים שחולקים גורל משותף. כך, באמצעות פוליטיקת הזהות נוצרו תנועות גלובליות המאחדות אנשים מעבר לגבולות לאומיים והמפריכות פעם אחר פעם את הטענה שסולידריות יכולה להיות רק לאומית.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לימודי תרבות בישראל

אסיים מאמר זה בחזרה לשאלה שעימה פתחתי אותו: האם השמאל הישראלי עשוי להרוויח מתופעות כגון קמרה אובסקורה, מחלקות של לימודי תרבות באוניברסיטות, הזמן הוורוד?

מכיוון שהשמאל הישראלי הינו שמרני ביחסו לתרבות, ומכיוון שבעיות ה"אמינות" שלו נובעות בדיוק מהפוליטיקה ה"תרבותית" ומ"פוליטיקת הזהות" שלו, אני מאמינה כי ללימודי התרבות יש הרבה לתרום להתחדשות השמאל הישראלי.

נושאי־הדגל של השמרנות התרבותית מאמינים בגדולה הבלתי־מעורערת של מה שכבר סווג כ"יצירת־מופת" (מאפלטון ועד טוני מוריסון) על־ידי מוסדות שונים (מתוכנית הלימודים האוניברסיטאית ועד פרס נובל), ומאמינים שפעילות תרבותית צריכה להתמצות בהערצת יצירות־מופת אלה ובריכוז האנרגיות שלנו להפקת יצירות חדשות מסוג זה. מלבד כמה יוצאים מן הכלל (כדניאל בל – Daniel Bell), השמרנות התרבותית בארצות־הברית הינה גם פוליטית. אולם בישראל, השמרנות התרבותית הינה, באופן אירוני, חלק בלתי־נפרד מהשמאל. אכן, מעריצי יצירות־המופת של העולם המערבי הינם בדרך־כלל חברים בשמאל, ואילו השכבות החלשות, וכן רבים מבין חברי הימין הישראלי, נוטים במידה רבה מאוד לדחות את סמכותה של התרבות המערבית (בהעדיפם את זו של התרבות היהודית), ובכך נוטלים על עצמם למעשה את התפקיד שמילאו מחלקות רבות לספרות אנגלית בערעור על סמכות הקנון של התרבות המערבית.

במובנים רבים, למתקפה על הקנון המערבי הייתה בישראל תהודה שונה מזו שהייתה לה במדינות מערביות אחרות. מכיוון שהפנייה אל הקנון המערבי הייתה ועודנה יסוד מרכזי בהצדקה של השמאל כנגד גורמים דתיים, ימניים, אתניים ולאומניים הפועלים בחברה הישראלית, "התרבות המערבית" שיחקה תפקיד כה מכריע בהגדרה העצמית של השמאל הישראלי עד כדי כך שחתירה תחתיה נתפסת כחתירה תחת הלגיטימיות שלו עצמו. בשל כך, לשקיעתו של הקנון המערבי יש משמעות נוספת בישראל: אני מאמינה כי הסיבה שבעטייה רבים אינם מעוניינים לערער על הסמכות של הקנון המערבי היא האפשרות המבשרת רעות שהשמאל ישמוט תחת רגליו את הקרקע של הדמוקרטיה וזכויות האדם, ויחליש את עצמו אל מול אויביו רבי־העוצמה המאיימים להשאיר מאחור את הפרוגרמה של השמאל ההומניסטי והליברלי.

ניתן איפוא לחדד את השאלה: האם המתקפה על התרבות המערבית המסורתית וכן לימודי התרבות מערערים באופן משמעותי על מקורות ההצדקה של השמאל הישראלי? אני טוענת כי ייתכן שההסתמכות על הקנון של התרבות המערבית מילאה בעבר את התפקיד ההיסטורי של עמידה על הלגיטימיות של מודל פוליטי מסוים, וייתכן כי היא הייתה שימושית בגיבוש המאבק של השמאל נגד הימין, אך כיום, ההסתמכות על התרבות המערבית המסורתית מכשילה את השמאל. זאת ועוד, אני גורסת כי לשמאל הישראלי יש בעיות רבות כל־כך ביצירת בריתות עם המעמדות העובדים לא משום שיש לו בעיה עם לאומיות, אלא משום שהפערים החברתיים־הכלכליים עוגנו היטב במִדרג תרבותי המפריד אשכנזים ממזרחים. על־ידי היפתחות לפוליטיקה של זהות, יאפשר לעצמו השמאל הישראלי, באופן פרדוקסלי, ליצור בריתות אסטרטגיות ואותנטיות בין האינטלקטואלים לבין המעמדות העובדים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אף־על־פי שתרבות ומדיניות תרבותית ממלאות תפקיד שולי בוויכוחים הפוליטיים בישראל, הפנייה אל הקנון המערבי מילאה ומוסיפה למלא תפקיד מרכזי בתהליך ההגדרה העצמית של האומה, כפי שעיצבו אותה ושיוו אותה בנפשם היהודים החילוניים, השמאלניים, האשכנזיים שהנהיגו את התנועות הפוליטיות הציוניות. ניתן להציע שלוש סיבות עיקריות לכך: ראשית, התרבות המערבית הייתה המאגר ה"טבעי" של דימויים וערכים שאליו פנו מנהיגי התנועה הציונית על־מנת להצדיק את הפרויקט שלהם ולהתנגד לאנטי־ציוניות הדתית והמשיחית בין כותלי הקהילות האירופיות היהודיות־הדתיות. תרבות חילונית מערבית "גבוהה" הייתה אז חיונית לחלוטין לגיבוש תשובה יהודית לתפיסת־העולם הדתית. שנית, המאבק על ריבונות לאומית, כמו גם ההפעלה של תשתית ממלכתית שעסקה בהגירה, העניקו לגיטימציה לחלוקה גיאוגרפית וחברתית של העולים על־פי הרובד התרבותי שלהם. התרבות המערבית עזרה לעילית האשכנזית לחזק ולהרחיב את שליטתה במוסדות המרכזיים של החברה הישראלית, וכך הרחיקה את המזרחים וסייעה במתן לגיטימציה להרחקתם מהאתרים המרכזיים של ייצור הידע וההסמכה (מוסדות מחקר, מוסדות העוסקים באומנות ואוניברסיטות). לבסוף, מכיוון שבתהליך ההתיישבות בארץ בחרה ישראל להבדיל את עצמה מהסביבה הערבית ולהסתמך על עזרתן של המדינות המערביות, הייתה התרבות המערבית המועמדת ה"טבעית" ללוות, להשלים ולחזק את העמדה האסטרטגית של ישראל במזרח התיכון.

הרשו לי להציע את ההשערה הבאה: מכיוון שההסתמכות על התרבות המערבית הייתה כה גורלית בהתהוות האומה, היא נהפכה למרכיב אינהרנטי ויסודי של לב־ליבה של זהות השמאל הישראלי. מבחינה היסטורית, לתרבות המערבית היה תפקיד פוליטי וחברתי־כלכלי מכריע בשלושה מישורים: (א) בייסוד התשתית הפוליטית של המדינה (שכן ה"דמוקרטיה" הינה מערבית); (ב) בהגדרה העצמית של היהודים כנגד שכניהם הערביים ("אנחנו דמוקרטים; הם לא"); (ג) בעצם היווצרותם של מִדרגים חברתיים בישראל ("אנחנו יכולים לקרוא את טולסטוי ולנגן בכינור; הם לא", ומכך טבעי להסיק כי חלק יונחו לשוליים ואחרים למרכז). במילים אחרות, התרבות הקנונית המערבית אינה רק אמצעי של שליטה מעמדית. אני מציעה כי היא נמצאת בליבה של עצם הלגיטימיות של המוסדות המרכזיים של המדינה, מה שמסביר מדוע השמאל האשכנזי היה ועודנו מאוים קשות על־ידי מה שהוא מכנה ותופס כ"אספסוף". בישראל, יותר מאשר במדינות רבות אחרות, הריבוד החברתי הינו קודם־כל ריבוד תרבותי. במובן זה, ייתכן שריבוד אתני הינו תווית מטעה משום שמנגנון השעתוק של ההבדלים החברתיים עובר דרך הזהות וההון התרבותיים.

אני טוענת כי אם בעבר שירתה התרבות המערבית את השמאל טוב למדי, בספקה לו לגיטימציה לנקודת־המבט ולפרויקט החברתי שלו, כיום היא מכשילה אותו משום שהיא מונעת ממנו קשר אמיתי יותר עם המעמדות העובדים – חלק גדול מהמזרחים, שאינם נתפסים כמקופחים, אלא כ"אספסוף" מאיים. הפער התרבותי המפריד את השמאל מהמעמדות העובדים ייחודי לישראל ואין לו מקבילה בארץ אירופית כלשהי. בניגוד לטענתו של קלדרון, ישראל אינה יכולה לפנות לאירופה על־מנת לקבל השראה משום שהשמאל האירופי מעולם לא נאלץ להתמודד עם השאלה אם לבוא בברית עם קבוצות שנתפסו בעיניו כנחותות וכזרות מבחינה תרבותית, כשונות בצורה קיצונית וכמאיימות. מכיוון שה"תרבות" הייתה וממשיכה להיות "וו" שעליו תלוי כל־כך הרבה אי־שוויון

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חברתי־כלכלי ופוליטי, פוליטיקה של סולידריות מעמדית אמיתית הינה בעייתית בישראל הרבה יותר מאשר בארצות אירופיות. אני מציעה כי הנושאת האמיתית של פוליטיקת זהות שאינה מזהה את עצמה היא העילית האשכנזית השמאלנית, וכי הצורך לערוך דקונסטרוקציה של זהות זו דוחק לא פחות מהצורך לערוך דקונסטרוקציה של הזהויות הפונדמנטליסטיות שהמרחב הציבורי והפוליטי הישראלי רווי בהן.

לימודי התרבות מראים, באופן שאינו משתמע לשני פנים, שהזיהוי של הדמוקרטיה עם התרבות המערבית אינו תקף עוד. הטענה החזקה של לימודי התרבות היא שלדמוקרטיה ולתביעה לאוטונומיה יש צורות ואתרים רבים, ולפיכך הן אינן צריכות להיות "מאושרות" ומתווכות עוד על־ידי המערב. מה שהאשכנזי צריך, ובאופן דחוף, זו דקונסטרוקציה של פוליטיקת הזהות רבת־העוצמה והסמויה שלו, פוליטיקה שמאפילה על האפשרות לסולידריות אמיתית עם הקבוצות שאליהן הוא מתייחס כיום בהתנשאות. לימודי התרבות יסייעו בדקונסטרוקציה של הזהות – דקונסטרוקציה שאנו זקוקים לה ביותר – משום שהישראלי החילוני נאחז ביסודות תרבותיים שמפרידים אותו מהמזרחים.

הרשו לי להעלות נקודה נוספת: כאן, יותר מאשר בכל מקום אחר, יש צורך בפוליטיקת ייצוג איתנה ותקיפה משום שהערבים נעדרו וממשיכים להיעדר באופן בולט מהתרבות הישראלית. כפי שהראה באופן סמכותי המחקר רחב־ההיקף שערכו ג'ורג' גרבנר (George Gerbner) ולארי גרוס (Larry Gross), היעדרות גורמת ל"הכחדה סמלית" ("symbolic annihilation") ולכן למחיקה חברתית. בורדיה (Bourdieu) – סוציולוג נוסף שאי־אפשר לחשוד בו שיש לו אפילו שמץ של אהדה ללימודי התרבות – ניסח זאת היטב: "[the] most radical censorship is absence" (Bourdieu & Wacquant, 1992, 257). בכך הוא חזר על הטענה כי ייצוגים, או העדרם, הינם עניין מכריע לגבי ההליך הפוליטי. המחיקה הסמלית של מגזר שלם הופכת אותו לבדיה חברתית, לקבוצה שיש לה קיום פורמלי בלבד, ולא קיום ממשי. יהיה קשה מאוד לגייס חלקים גדולים של האוכלוסייה היהודית למאבק אמיתי למען שוויון בינם לבין האזרחים הערביים כל עוד אין ספֵירה של משמעות שבה הם יכולים לראות ערבים בעלי קול וזהות משלהם, כלומר, כל עוד פוליטיקת הייצוג של הערבים לא תעבור שינוי קיצוני. דרכם של הערבים אינה מצטלבת עם זו של היהודים בספֵירה התרבותית. הם אינם נפגשים בדת, בשפה או בתקשורת־ההמונים. בדיוק בשל כך דרושה בדחיפות פוליטיקת ייצוג של הערבים.

לסיום, הייתי רוצה להזכיר בקצרה מדוע ההתמקדות במיניות ובגוף מחזקת מבחינה פוליטית, ואינה עקרה או בלתי־יעילה. פוליטיקה של מיניות אינה עסוקה רק במה שקורה בחדרי־השינה הפרטיים של אנשים, אלא ביחסנו כלפי הדרכים שבהן מוסדות, כגון המדינה או הקפיטליזם, נוהגים בגופנו. אכן, למדינה ולקפיטליזם יש דרישה משותפת לגיוס ולמשמוע עצומים של הגוף, שחייב להסתגל לשעות עבודה ארוכות לבלי נשוא ולמשטר אלים של מכונות מלחמה. לפוליטיקת זהות המבוססת על הגוף יש השפעה הרסנית אחת על מכונות אלה: היא מקשה את גיוסם של גופים אלה לאי־הרציונליות של מכונות המלחמה של המדינה, או ליתר דיוק, היא תובעת ממכונות אלה שייטלו על עצמן אחריות ישירה יותר לצורכיהם של האזרחים.

אל לנו להשלות את עצמנו: ליבו של הוויכוח החשוב שהועלה בעיתו על־ידי קלדרון עוסק בלאומיות ובעתיד הציונות, כאידיאולוגיה הלאומית שקידמה והצדיקה את הנוכחות וההתיישבות היהודית בפלסטין. הדבר שרורטי וקלדרון חוששים ממנו אינו היעלמותה של

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פוליטיקה שמאלנית כזו, אלא היעלמותה של פוליטיקה שמאלנית המוכלת בתוך המסגרת של האומה והמדינה. הזיווג של שמאל ולאומיות מעולם לא היה פשוט, למרות הדרכים העקלקלות שעשו רבים על־מנת להראות כי איחוד זה הינו מאושר או יכול להיות כזה. זיווג זה מעולם לא היה זיווג קל או מאושר לא רק משום שהמדינה שיתפה לרוב פעולה עם השוק ועם הביטויים הריאקציונריים ביותר של הזהות, אלא גם משום שהפרויקט של השמאל היה מראשיתו ועודנו, כיום יותר מתמיד, כלוא בין המשיכה שלו לריבוי של צורות חיים מגוונות לבין הרצון הנלהב שלו לכלול אותן תחת פרויקט אוניוורסליסטי של צדק, חופש ושוויון. לימודי התרבות ירשו, במובנים רבים, את המשיכה הכפולה הזו ואף חידדו אותה, והתרומה הגדולה ביותר שלהם לחיים האינטלקטואליים שלנו היא שהם גורמים לנו לצעוד על החוט הדק והמסובך שבין הכבוד שלנו כלפי מגוון של צורות חיים לבין הרצון שלנו להתייחס אליהן ביחד, מעבר לייחוד של כל אחת מהן. מסר זה נחוץ באופן דחוף, כיום יותר מאשר אי־פעם.

מקורות

אילוז, א' (בדפוס). **האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לשוק**. זמורה־ביתן ואוניברסיטת חיפה.

פלד, י' (1990). **עמדותיהם הפוליטיות של מובטלים בעירות הפיתוח**. תל־אביב: מכון גולדה מאיר לחקר עבודה ורווחה.

רגב, מ' (1993). **עוד וגיטרה: תרבות המוסיקה של ערביי ישראל**. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Bloomington: Indiana University Press.

Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M. (1991). *The Good Society*. New York: Knopf.

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Castells, M. (1997). *The Power of Identity*. Malden, Mass.: Blackwell.

Eagleton, T. (1984). *The Function of Criticism*. London: Verso.

Flesher, D. (2000). "A Frightening Epidemic of Disordered Eating". *Ha'aretz*, Friday, December 22.

Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gluzman, M. (1991). "The Exclusion of Women from Hebrew Literary History". *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*, *11*(3), 259–278.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Marx, K. and Engels, F. (1986). "The Manifesto of the Communist Party" (tr. S. Moore). In D. McLellan (ed.), *The Essential Left* (pp. 11–49). London: Unwin.

Rawls, J. (1999). *A theory of Justice* (rev. ed.). Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Ritzer, G. (1996). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (rev. ed.). Thousand Oaks, Cal.: Pine Forge Press.

Rorty, R. (1998a). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rorty, R. (1998b). "The American Road to Fascism". *New Statesman*, *II*, 28–29.

Sokal, Alan D. (1996a). "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text*, *46/47*, 217–252.

Sokal, Alan D. (1996b). "A Physicist Experiments with Cultural Studies". *Lingua Franca*, May/June, 62–64.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:01:41 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בלי היסטוריה?

נסים קלדרון*

1.

אוה אילוז מציבה אתגר בפני העוסקים בחברה ובתרבות, והיא עושה שירות טוב לכל העוסקים בתחומים אלה. היא מציעה למקד את הדיון. היא מציעה לעסוק בשאלות המתודולוגיות של מדעי התרבות במקום אחר, ולהתרכז כאן בשאלות הפוליטיות. והשאלות הפוליטיות מובילות, בלשונה, אל שאלה מרכזית אחת: "האם ללימודי התרבות, הן כדיסציפלינה אקדמית והן כאסטרטגיה פוליטית, יש תרומה בעלת ערך לסדר־היום של השמאל בכלל, ולזה של השמאל הישראלי בפרט[?]"

2.

התשובה שלה על השאלה היא כן, והתשובה שלי היא כן. כך שיש בסיס למחשבה משותפת, וגם לעבודה משותפת. אילוז מציעה הצעה מצוינת: המחשבה הסוציאליסטית לא חשפה ולא מיצתה את כל הטווח של מקרי אי־הצדק שיש להתנגד להם. יבואו־נא לימודי התרבות ויחשפו עוד תחומים, ויאפשרו את הרחבת המאבק נגד אי־הצדק. אילוז כותבת כי טענתי בספרי שהסוציאל־דמוקרטיה כבר חשפה את כל טווח אי־הצדק, וכי לימודי התרבות רק מפריעים. לא כך כתבתי. כתבתי כי "זה לא משחק סכום אפס שבו צד אחד רק מרוויח וצד שני רק מפסיד. יש שני צדדים ויש קווי מחלוקת, וצריך להבהיר אותם. אבל יש מה לקחת מן הרעיונות שבצד האחר".[1]

3.

אילוז מחברת ביני לבין רורטי (קטונתי, אבל לא בכל אני תלמידו של רורטי; עוד אגיע לזה). אבל רורטי הרי חולק שבחים גדולים ללימודי התרבות. הוא כותב על הקידום המשמעותי של הפמיניזם (גם אם התנועה לשוויון הנשים לא החלה עם לימודי התרבות), הוא כותב שרוב הישגי השמאל הישן הגיעו אל גברים לבנים, ולא אל מעבר להם. הוא כותב על הקידום של הזכויות להומוסקסואלים וללסביות. הוא כותב על התרומה של לימודי התרבות להכרה בכך שתרבות היא חשובה (והיא נעשתה חשובה יותר ככל שנוצר פנאי גדול יותר לעסוק בה), ושיש בה צדק ואי־צדק, ולא כולה השתקפות של כלכלה.[2] כך שגם רורטי, וגם אני הקטן, בהחלט מקבלים את המסלול שאילוז מציעה: השמאל חשף עד עכשיו כמה תחומים של אי־צדק. אם לימודי התרבות מציעים תחומים נוספים או מרחיבים תחומים קודמים – טוב מאוד.

אי־צדק אינו מצטמצם למישור הפוליטי בלבד. לחיי התרבות יש בהחלט השלכות

---

* החוג לספרות עברית והחוג לקולנוע, אוניברסיטת תל-אביב.

1 קלדרון, נסים (2000). פלורליסטים בעל כורחם (ע' 206). אוניברסיטת חיפה וזמורה–ביתן.

2 רורטי, ריצ'רד (2000). "שמאל תרבותי". מקרוב, 4, 140–154 (פרק מתוך: *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1998).

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פוליטיות. מקובל לחשוב על מאבקי שכירים כעל מאבקים פוליטיים. אבל מאבקם של הומוסקסואלים נושא גם הוא אופי פוליטי – וכאן יש תרומה ודאית של לימודי התרבות – אף־על־פי שרובו מתקיים במישור התרבותי. נשים זוכות בהישגים רבים אחרי מאבקים פמיניסטיים, אבל הבדלי השכר בינן לבין גברים נשמרים עדיין בדרכים עקלקלות. וגם בתחום זה תרמו לימודי התרבות תובנות וכלי־עשייה.

4.

אבל כדי להמשיך משהו צריך להבהיר קודם־כל מה הדבר שאת/ה רוצה להמשיך. וכאן אילוז מטשטש, ולא מבהירה. עם כל ההסכמה – יש ביניהן הבדל מהותי. הבדל זה נראה בעיניה שולי, ובעיניי הוא מרכזי. ההבדל הוא במימד ההיסטורי של סדר־היום הפוליטי. נקודת־התורפה של הדיון החשוב שלה היא אופיו הא־היסטורי.

האם תיתכן עשייה פוליטית שאינה מושתתת על חשבון מפוכח עם העבר? האם אפשר להרחיב את הישגי העבר מבלי להסתמך על מה שבני־אדם השיגו עד כה? מבלי להתעמק במסורות שעזרו להם להשיג ובמסורות שחסמו אותם? מאמרה של אילוז הוא המחשה צלולה לדרך שבה מגמות מרכזיות (לא כל המגמות) בלימודי התרבות תופסות את העבר הפוליטי של השמאל. וזו דרך בלתי־היסטורית.

מכל עברו של השמאל, הדבר הרלוונטי היחיד לגבי אילוז, ולגבי השאלה שהיא שואלת על סדר־יום שמאלי, הוא הוויכוח בין שמאל מרקסיסטי לבין שמאל לא־מרקסיסטי. נכון, היה כמובן ויכוח כזה (ובעניין זה אני קרוב יותר לאילוז מאשר לרורטי; גם אני חושב שאי־אפשר לעשות עבודה פוליטית שמאלית יעילה בלי מרקס, גם אם צריך לזכור את מגבלותיו הרבות ואת טעויותיו הגדולות, ובראש כולן הטעות של הדטרמיניזם). אבל היה זה ויכוח בין רעיונות. היו עוד ויכוחים כאלה. אבל השמאל היה לא רק רעיונות וגם לא בעיקר רעיונות. הוא היה פרקים של היסטוריה, וגם שגיאות שנעשו בעבר. הוא היה אותו צירוף של סוציולוגיה, פרקטיקה של התארגנות פוליטית, ניסיון פרלמנטרי (או אנטי־פרלמנטרי), ניסיון של איגודים מקצועיים וניסיון צבאי (מספרד עד ההתנחלויות בברכתו של יגאל אלון – אם לדלג על הרבה מאוד). וגם רעיונות. זה הצירוף שנקרא בשם הפשוט "היסטוריה".

ובעברו ההיסטורי של השמאל היו הרבה מאוד גוונים, אבל היו בעיקר שלושה גושים גדולים שצברו ניסיון היסטורי: היה שמאל קומוניסטי, היה שמאל סוציאל־דמוקרטי, והיה שמאל אנרכיסטי. זה מאגר עצום של ניסיון, של כשלונות, של זוועות, וגם של הישגים גדולים (יצחק בן־אהרן אמר פעם כי לא ברית־המועצות היא המודל החשוב ביותר שהשמאל יצר, אלא יום העבודה בן שמונה השעות).

אופייני, ממש אופייני, שאילוז לוקחת עבר היסטורי ומשאירה ממנו רק רעיון (אחד מני רבים). שכן יש בלימודי התרבות נטייה חזקה למחוק את ההיסטוריה ולהשאיר ממנה רק איברים מדולדלים של רעיונות.

היסטוריה, כידוע, אינה רק בעיה של האתמול; היא גם בעיה של היום. אילוז רוצה להמשיך הישגים באמצעות עבודה אינטלקטואלית ופוליטית. לכן אין מנוס מלשאול אותה: אילו הישגים? קומוניסטיים? סוציאליסטיים? אנרכיסטיים?

האם היא מוכנה ללמוד מן העבר כדי לא לחזור על טעויות שנעשו? היא לא מוכנה. כי אי־אפשר ללמוד מן העבר מבלי ללמוד היסטוריה ולכבד היסטוריה. מתוך קריאה שקדנית

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בטקסטים רבים של לימודי התרבות, אני מעיד כי המסורת השמאלית שממנה הם שואבים יותר מאשר מכל מסורת אחרת – אם אין הם שואבים רעיונות רק מניטשה או מפוקו – היא זו של הסוציאליזם האנרכיסטי. האם מישהו מכיר מחקר טוב, ומצוטט הרבה בלימודי התרבות, על מגבלותיו, על כשלונותיו וגם על יופיו של הסוציאליזם האנרכיסטי (באוקראינה, בספרד, בראשיתם של הקיבוצים)? לימודי התרבות אינם מעוניינים בהיסטוריה של עצמם. איך, אם כך, יוכלו הם לעשות היסטוריה?

רורטי, שאילוז מזכירה אותו, מציע לראות את לימודי התרבות עצמם כהמשך וכפיתוח של תנועות הסטודנטים של שנות השישים, ושל הטראומות שלהן. טוד גיטלין, שגם אותו היא מזכירה, מציע לקרוא את הרעיונות של פוקו על רקע כשלונה של תנועת המחאה האירופית של שנות השישים.[3] ייתכן שהם צודקים וייתכן שהם טועים, אבל הם מנסים לחשוב על השמאל, וגם על השמאל של לימודי התרבות, באופן היסטורי. אילוז, לעומת זה, חושבת – במאמר זה לפחות – על איזה צדק מופשט, בלתי־היסטורי, שמתקדם בחלל הריק. כוונתו של צדק זה ראויה, אבל בלי כבוד אל העבר לא ייבנה סדר־יום פוליטי שפניו אל העתיד.

5.

אילוז ניגשת אל ההיסטוריה בלי היסטוריה. היא משאירה מן ההיסטוריה – במקרה הטוב – רק את ההיסטוריה של הרעיונות. אבל מכיוון שהיא ביקשה למקד את הוויכוח בסדר־יום פוליטי, חסרים לדעתי במאמרה רעיונות שניתנים ליישום, ולא רק בגלל העדרו של המימד ההיסטורי.

הרעיונות שלה, כמו גם של תשעים ותשעה אחוזים מאנשי לימודי התרבות (בעלי האוריינטציה האמריקאית, וזו גם האוריינטציה של אילוז), הם רעיונותיו של פוקו. והם חוסמים את הסיכוי לעבודה פוליטית.

אילוז כותבת כי לדידה, לימודי התרבות אינם עוסקים בשאלה מה אנחנו יכולים לדעת על העולם, אלא בשאלה מהם "השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע". מהן אותן מערכות ידע? היא מצטטת את פוקו: הידע הוא "אמצעי שליטה". כדי שנוכל לבנות סדר פוליטי מן התובנה הזאת צריך שנקבל תשובות על שאלות שפוקו מסרב, עקרונית, לענות עליהן: איפה נמצאת השליטה? האם אפשר להגביל את השליטה? האם אפשר להחליף שליטה רודנית בשליטה סובלנית? האם יש ערך לדמוקרטיה, למדינת־רווחה, לבחירות, לרפורמה במס? אצל פוקו השליטה היא טוטלית, מפוזרת עד אין קץ, חסרת מרכז וחסרת אלטרנטיבה. בעיקר חסרת אלטרנטיבה.

הדמוקרטיה היא בעיניו עוד סוג של שליטה. ומדינת־הרווחה היא בעיניו עוד מסווה לשליטה, ובחירות הן עוד הונאה של שליטים, ורפורמה במס היא החלפה של שליטה בשליטה מתוחכמת יותר. מי שמאמין כי עם כלי מחשבתי כזה אפשר להרחיב את טווח הצדק צריך להיות מסוגל להציע לאנשים צדק כסדר־יום פוליטי. ופוקו מציע להם רק כוח, והסוואות כוח, והונאות כוח. לכן כתב רורטי כי חסידי פוקו לא חיים בעולם פוליטי, אלא בטירה גותית שיש בה שד בלתי־נראה ובלתי־מנוצח שנקרא "כוח", ויש בה מלאך טהור־לנצח שנקרא "האחר".

---

3 Gitlin, Todd (1995). *The Twilight of Common Dreams*. Henry Holt.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לכן גם כתב מייקל וולצר שפוקו "מקהה את רגישותם של קוראיו לפוליטיקה".[4] וולצר מצטט את פוקו: "הכוח אינו דבר מה שרוכשים אותו, חוטפים אותו, או מתחלקים בו... כוח מופעל מאינספור נקודות." ועל רעיונות כאלה אומר וולצר:

> פוקו הוא מהפכן לא מוצלח. הוא מהפכן לא מוצלח משום שהוא לא מאמין במדינה סוברנית או במעמד שליט, לפיכך אינו מאמין בהשתלטות על המדינה או בהחלפת המעמד. הוא לא מאמין במהפכה דמוקרטית מפני ש־DEMOS אינו קיים בעולמו הפוליטי.

"אין ספק", מוסיף וולצר, "שלאנרכיזם יש רגעים משלו במחשבתו" של פוקו. אבל אנרכיסטים האמינו בעולם אחר, ולכן יכלו להציע לאנשים שינוי, תחליף, תקווה. לא כך פוקו. הוא לא "מדמיין, מעבר לסוברניות ומשמעת, איזו מערכת שונה לחלוטין מזו הקיימת".

עם רעיונות כאלה אפשר להוסיף מעט מאוד לסדר־היום של השמאל בכלל, ושל השמאל הישראלי בפרט. ובתמורה למעט שאפשר להוסיף לוקחים מן השמאל הרבה: את ההבחנה בין היסטוריה לתדמיות של היסטוריה, ואת האלטרנטיבה למנגנוני הכוח. (בלי התמודדות עם השאלה, הקשה והמביכה מאוד, מה אנחנו יכולים לדעת על העולם, השאלה מהם "השימושים החברתיים וההשפעות המעשיות של מערכות ידע" תתפורר לנו בין האצבעות; בלי אלטרנטיבה לסדר־היום של הימין, שמבוסס על מנגנוני כוח, אנחנו מחזקים את סדר־היום של הימין.)

6.

אני אינני הראשון לְהבחין באופי הא־היסטורי של כיוון מחשבה זה. לא מזמן פרסם מישל קונפינו מאמר מפורט על המגמה המחשבתית של לימודי התרבות.[5] הוא כותב שלא במקרה יש במגמה זאת, שוב ושוב, התעלמות מגורמים היסטוריים. בעיניו, התעלמות זאת היא לב העניין. בעיניו, לימודי התרבות, בנוסח הפוסטמודרני ובהשפעת הוגים דוגמת פוקו, הם "this antihistorical trend of thought". והוא מסביר כי הנטייה האנטי־היסטורית נובעת ישירות מן המחשבה שאילוז מסתמכת עליה ומצטטת אותה:

> Foucault rejects history because it assumes "reality, identity, and truth". By the same token historical discourse and historical writing melt entirely and disappear (or do not exist at all except as figments of imagination and representational fallacies), since historical discourse without a referent reality is nothing but fiction. Foucault formulated this sophism by starting from the otherwise correct (and not novel) idea that "historical discourse is also part of history," but he deduced from it the perverse and untenable

4 וולצר, מייקל (1997). "הפוליטיקה הגלמודה של מישל פוקו". מקרוב, 1, 116–130 (פרק מתוך: *The Company of Critics*, Peter Halban, 1988).

5 Confino, Michael (2000). "Some Random Thoughts on History's Recent Past". *History and Memory*, Fall–Winter 2000, 29–55.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> proposition that this fact dissolves basic certainties and assumptions in historical writing such as reason, logic, power, social relationships, the human body and in fact, the human being.

אילוז מציעה סדר־יום פוליטי בלי היסטוריה, ותוך טשטוש מכוון, אידיאולוגי, של מה שאפשר לקחת מן ההיסטוריה. קונפינו מצטט את לינדה קולי, שכותבת:

> To stand up and declare what history can achieve is fully as important as pointing out its limitations and duplicities. In this century, in particular, millions of men and women have died because they or others have believed fabrications about the past fed them by politicians, by journalists, by fanatics – and by bad historians as well. If historians have any public function at all, and they should have, it is to point out that the past cannot be entirely mocked: that some truths can be ascertained amidst the myths, the memories, and the doubts.

.7

ועדיין, אילוז – על־פי הדברים המעניינים שהיא כותבת – אינה רוצה ברעיונות הנוקשים ביותר של פוקו (פוקו עצמו מעניין הרבה יותר מן האידיאולוגיה הכוללת של פוקו). היא בהחלט רוצה בהמשכיות בין הישגי השמאל בעבר לבין סדרי־יום חדשים ומתבקשים. ולא מיותר לחזור ולומר שזה הבסיס המשותף לה ולי, ורק אחר־כך מופיע הוויכוח בינינו. אבל מכיוון שהיא מעניקה הגנה גורפת ל"לימודי התרבות", היא מחייבת את עצמה להתמודד לא רק עם גרסתה שלה ללימודי התרבות (שקרובה לזו שלי), אלא גם עם מגמות מרכזיות בתחום. ואני לא חושב שהתמודדות זאת, או הוויכוח הפנימי הזה בין גרסות שונות של לימודי התרבות, נמצאים במאמר. החשבון שהיא עורכת איתי היה משכנע יותר, ומקדם יותר את הפוליטיקה של השמאל, אילו נלווה אליו חשבון פנימי בתוך לימודי התרבות.

אילוז מתעלמת מכך שלימודי התרבות, כפי שהתקיימו זה עשרים שנה באקדמיה האמריקאית וזה כעשר שנים באקדמיה הישראלית (והם הולכים ונסוגים בשנים האחרונות), רחוקים מאוד מן התמונה שהיא מציירת. הם לוו באגרסיביות רבה משני סוגים. הסוג האחד הוא ההכפשה השיטתית של המחקר האקדמי שקדם ללימודי התרבות, כאילו רוב־רובו היה שיתוף־פעולה של אינטלקטואלים עם מנגנוני הכוח; כאילו מדובר באינטלקטואלים שבגדו, כמעט כולם, בעצמאות מחשבתם ובגדו בחובתם הביקורתית. הייתה כאן דלגיטימציה מקצועית שיטתית. אם אילוז רוצה המשכיות בעבודה של חשיפת אי־הצדק, איך תיתכן המשכיות בין עבדים נרצעים של "השיטה" לבין הביקורתיים הראשונים עלי אדמות?

הסוג האחר של ההכפשה היה פוליטי, ולא אקדמי. בקרב "לימודי התרבות" יש מגמה חזקה מאוד לתאר את השמאל בארצות הדמוקרטיות בדרך דומה לתיאור הפרופסורים ה"ישנים" באוניברסיטות: כמשתף פעולה עם "השיטה". יותר מזה: לימודי התרבות פיתחו מגמה להתנפל *רק* על השמאל. הימין לא מעניין. הימין לא מתחזה. בימין אין מה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"לחשוף". אבל את השמאל "הכוזב" – אותו צריך לשנוא, להאשים, להכפיש. איפה כאן המשכיות העבודה?

איפה כאן עבודה פוליטית בכלל? כי אם אנשי לימודי התרבות קנו מפוקו את הנטייה לחשוב שהפרלמנט הוא מסווה לכוח, שהאיגודים המקצועיים הם הונאה של הכוח, ושמדינת־הרווחה היא שקר של הכוח, אם כך לא רק העבודה שהושקעה בעבר במנגנונים בולמי־הכוח האלה היא בגידה סמויה, אלא גם העבודה שאפשר להשקיע בעתיד תהיה בגידה סמויה. לכן טען וולצר שפוקו "מקהה את רגישותם של קוראיו לפוליטיקה".

כאשר הפרויקט של לימודי התרבות נעשה לפרויקט חסלני ושבוי בדמיונות קונספירציה, הוא נהפך לפרויקט של אינטלקטואלים בלבד. הוא התחיל בכך שהוא בודד את הביקורת של האינטלקטואל מן הרצף המחשבתי וההיסטורי שלה, והוא המשיך בכך שהוא בודד את האינטלקטואל מן החברה, האחוזה כולה בחטא האינסופי של הכוח.

אין זה מקרה שלימודי התרבות קיימים רק באוניברסיטות כמעט, ושבזירות הפוליטיות הקובעות – קודם־כל בפרלמנטים – הם מגלים נוכחות דלה מאוד, גם מכיוון שהם מזלזלים באופן עקרוני בפרלמנט, וגם מכיוון שהם מצמצמים את הפוליטיקה אל תחום מומחיותו של האינטלקטואל – התודעה והרפלקסיה, המבורכת, שלה על עצמה. ואחר־כך הם מקרינים בוז כלפי רוב הישגיהם הסוציאליים (מדינת־הרווחה) והזהותיים (הגדרה עצמית לאומית) של האנשים בחברה הרחבה, והם מטפחים זהויות שאינטלקטואלים בעיקר יכולים ליהנות מהם.

כמו פמיניזם בלי הדגשה של שוויון כלכלי, כמו מזרחיות שיכולה להרשות לעצמה לשנוא מערביות (רק מכיוון שהיא תיאורטית ומתעלמת מן המציאות של חיים משותפים למזרחים ולאשכנזים). אילוז מזכירה את הקשת הדמוקרטית המזרחית. הדגשתי בספרי שגם אני מסיר את הכובע לפני הקשת על חוק הדיור הציבורי שעבר בלחצה (ובקואליציה של מזרח ומערב בכנסת). אבל כאשר הקשת מטפחת חומה סקטוריאלית בין מזרחים לבין מערבים בישראל, אין לי כלפיה לא כבוד ולא תקווה לסדר־יום טוב של השמאל.

לכן רמז רורטי כי יש בלימודי התרבות אינסטינקט דתי־נזירי ביסודו: לא הרצון של האינטלקטואל הפוליטי להתערב בחברה כדי לתקן אותה, אלא הרצון של האינטלקטואל, שהתאכזב מן הפוליטיקה, להתנזר מן החברה ולהיטהר ממנה. אילוז רואה בזה המשך של השמאל. יורגן הברמאס ראה בזה "שמרנות חדשה".[6]

8.

אילוז צודקת בהחלט כאשר היא אומרת כי "...הקפיטליזם [עבר] אחרי מלחמת־העולם השנייה למידע, ידע ותרבות". אך לא כולו עבר. לבורסה, לצבא ולממשלה יש עדיין, פה ושם, תפקיד קל כלשהו בקפיטליזם (וגם את זה אילוז כותבת במאמר). ובכל־זאת היא צודקת באשר להתרבותם הגדולה של המידע והתרבות. וזה, כאמור, הפתח לסיכוי של השמאל להתעשר מחוקרי תרבות וממאבקי־תרבות. אבל בתנאי.

בתנאי שהם יחקרו. בתנאי שלא נקבל מהם אידיאולוגיה שיודעת מראש מה היא רוצה למצוא (כוח). מחקר טיפוסי של מדעי התרבות עושה מסלול מעגלי כזה: הוא נפתח

6 הברמאס, יורגן (1997). "המודרנה, פרויקט שלא נשלם". בתוך: עזמי בשארה (עורך), הנאורות – פרויקט שלא נשלם? (ע' 99–119). הקיבוץ המאוחד.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בשאלות טובות וחשובות, כגון מהם דפוסי ההורות החדשים שנוצרו בסוף המאה העשרים, או מה הקשר בין מוסיקה לבין הגירה; אבל אחרי מאתיים עמודים של מאמץ מחקרי עיקש, המחקר מגיע, להפתעתו ולהפתעתנו, למסקנה החתרנית שהורות היא כוח, ומוסיקה היא כוח, והגירה היא כוח. והרי את זה ידענו מראש, לפני שיצאנו לדרך!

מלבד זה, אם התרבות היא כולה כוח, למה לעסוק בה כתרבות? לימודי התרבות אימצו לעצמם אידיאולוגיה שרואה בתרבות רק מסווה לכוח; זאת אומרת – הם אינם מאמינים שיש משהו מוצק ואמיתי שהוא אכן תרבות; זאת אומרת – הם אינם מאמינים במושא המחקר שלהם. זו הסיבה לכך שבלימודי התרבות יש – פעמים רבות – מעט מאוד תרבות.

הסיבה לכך היא שלימודי התרבות – שוב, אם נקבל את התמונה הכוללת, הכוללת מדי, שאילוז מציירת – הם מאוד־מאוד דוגמטיים. וגם בזה הם מאוד־מאוד בלתי־היסטוריים. כי אם יש רעה חולה אחת שהיכתה במחשבה ובמעשה של השמאל למן המהפכה הצרפתית, על כל שלושת הזרמים שלו, זו הדוגמטיות.

דוגמטיות מתחילה מהנחת המבוקש. כיום, מדעי התרבות מנפיקים מאות ואלפי עבודות שיש בהן הנחת המבוקש. החוקר יודע מראש (הוא קרא אצל פוקו) מה יש בתרבות. ואז רק נדמה לו שהוא בודק תחום מציאות מסוים, תחום תרבות מסוים, תחום מידע מסוים. למעשה הוא חולף על־פני התחום, או משתמש בתחום, בדרכו אל אישור האידיאולוגיה שלו. חוקר הספרות פרדריק קרוז קורא לזה "שיח של אשרור עצמי", ומוסיף:[7]

> אותה מתודה, שהיא כביכול הטלת ספק מתמיד, עומדת בפני סכנה של גלגול לטכניקה זחוחת דעת של יצור ביקורתי סידרתי, אשר במסגרתו הפכה העמימות, או אי המוחלטות של משמעות, לפֶטיש. לסוג סטנדרטי בפני עצמו של משמעות. אבל זה בדיוק מה שקרה באוניברסיטאות האמריקאיות, והתוצאה הבלתי נמנעת היא שהדה־קונסטרוקציה נחשבת עתה בדרך כלל למשעממת.

וגם בתחום השיעמום צבר השמאל ניסיון היסטורי. הרבה מאוד דברים, כך למדנו במשך השנים, יכולים להרחיב את סדר־היום של השמאל. שיעמום – לא.

ושיעמום עם איפור אידיאולוגי, עם טרמינולוגיה מבושמת, עם סיסטמות ופרוצדורות ומתודות – את החבילה הזאת השמאל מכיר היטב מעברו. פעם היו אומרים "דיאלקטיקה" והיו פותרים את רוב הבעיות. כיום אומרים "הבניה" ופותרים יותר בעיות. פעם היו אומרים "בסיס ובניין־על". כיום אומרים "שיח והדרה". איני אומר זאת משום שאין הבניות, וגם לא משום שאין הדרה (גם דיאלקטיקה הייתה גם הייתה), אלא משום שלימודי התרבות מעודדים (לא מחייבים) להפנות את המבט מן השאלות הקשות של התרבות אל התשובות המוכנות־מראש של האידיאולוגיה.

אילוז רוצה "לזהות את ההליך שבמסגרתו מוסכמות מסוימות נבחרות בשיטתיות כדי

---

7 קרוז, פרדריק (1998). "סופו של העידן הפוסט-סטרוקטוראליסטי". מקרוב, 2, 82–95 (פרק מתוך: *The Emperor Redressed: Criticizing Critical Theory* (ed. D. Eddins), The University of Alabama Press, 1995).

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לייצג את העולם, ולהבין את הדרכים שבהן ייצוגים אלה משקפים את נקודת־המבט של אחדים ואינם מייצגים בצורה הולמת את נקודת־המבט של אחרים".

ואילו פרדריק קרוז, כאשר הוא סוקר את נוף לימודי התרבות הרחב, מוצא מעט מאוד זיהויים של משהו בעולם, והרבה מאוד אישורים שהאידיאולוגיה נותנת לעצמה, הרבה מאוד מחמאות שנקודת־המבט של החוקר נותנת לנקודת־המבט של החוקר:

> תובנה (insight) היא כמדומה, תפיסה אינטואיטיבית של משהו ממשי, המקדימה את הבנתו המודעת. אבל מה שעומד כאן לדיון הוא לבטח לא תובנה, כי אם ציווי מתודולוגי. למעשה, ציווי מתודולוגי בעל שלוש פנים: לתפוס כל שאלה חברתית או ביקורתית במונחי "שיח", כ"שדות קרב סמיוטיים"; להתייחס לכל יצירות הספרות כטקסטים, הפותחים את עצמם למשמעויות נזילות ובלתי קבועות; ושלישית, להתייחס לכל הטקסטים כ"מכילים בתוכם את זרעי חורבנם שלהם". במובן החמור של המילה, שום תובנה אודות הספרות לא הוזכרה כאן. צבירי הסימנים והחתרנויות אינם אלא תוצרים של נקודת המבט הפוסט־סטרוקטוראליסטית עצמה.[8]

9.

יש לי עוד דוגמה, פרטית, לדוגמטיות של לימודי התרבות, והדוגמה היא מאמר התגובה הארוך והמפורט של אילוז על ספרי פלורליסטים בעל כורחם. המאמר אומר כך: היה שמאל ישן, ויש לימודי תרבות חדשים. וקלדרון משתייך לשמאל הישן כי: (א) הוא רוצה שוויון בכלכלה, ולא בתרבות; (ב) הוא מסתמך רק על התרבות המערבית; (ג) הוא מאמין רק בשיח אוניוורסלי, ולא בשיח של ערבים, של מזרחים, של נשים ושל קבוצות אחרות; (ד) הוא דורש אמות־מידה אחידות לחלוטין לצדק; (ה) הוא מאמין רק בשיח רציונלי.

כל חמש הטענות האלה מופרכות; והן מופרכות משום שאילוז קראה לצערי את הספר שלי דרך המשקפיים האידיאולוגיות שלה שמסתירים את העיקר שבו.

לגבי טענה א, נכון שאני רוצה שוויון כלכלי, אבל כל קורא סביר של הספר שכתבתי יגלה מייד שהתיאורטיקאי המשפיע ביותר על הטיעונים שבספר, והמצוטט ביותר, הוא צ׳רלס טיילור. וטיילור אינו מדבר כלל – לפחות לא בדברים שאני הבאתי ממנו – על שוויון כלכלי (אחרים שימשו לי השראה לעניין השוויון הכלכלי). הוא מדבר רק על פוליטיקה של הכרה (recognition), הכרה תרבותית במובהק, בין קבוצות שונות בחברה ובין חברות שונות.[9] לכל אורכו של הספר אני עוסק בטראומות הגירה, בדת, בלאומיות, בעלבון, בסליחה, במשפט, במוסיקה, בציור, בספרות, הרבה בספרות. ואלה תופעות מובהקות של תרבות, לא של כלכלה. לכל אורכו של הספר אני מדגיש ששוויון כלכלי הוא הכרחי, אבל בהחלט לא מספיק. לכל אורכו של הספר אני אומר שנוצרו בחברה הישראלית קבוצות שהן באופן מובהק לא רק כלכליות, אלא גם תרבותיות, ומי שלא יתייחס אל הייחוד התרבותי שלהן לא יוכל לעשות עבודה פוליטית.

---

8 שם, ההדגשות במקור.

9 Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition* (ed. A. Gutman). Princeton University Press.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לגבי טענה ב – שאני מסתמך רק על התרבות המערבית – הספר נפתח בא"ב יהושע, וברומן שעוסק במטען התרבותי של יהודי צפון־אפריקאי הפוגש במטען התרבותי של יהודים צרפתיים וגרמניים. הספר דורש אוטונומיה תרבותית לערבים אזרחי ישראל. יש בו גם מאמר ארוך על המטען התרבותי שמביאים איתם עולי ברית־המועצות־לשעבר. הספר נחתם במאמר על ז'קלין כהנוב, שהייתה יהודייה מצרית, והמאמר מבהיר שאם יש דרך מחשבה שאני קרוב אליה יותר מאשר אל אחרות, זו דרך מחשבתה של כהנוב. האם אילוז קראה את הספר? או שמא היא קראה יחד עם הספר, עמוד מול עמוד, את אוריינטליזם של אדוארד סעיד, והקריאה בספר האחד הסתירה לה את הקריאה בספר האחר?

לגבי טענה ג, רק הדוגמטיות של לימודי התרבות חושבת במונחים של או...או: או מחשבה אוניוורסלית לגמרי או מחשבה פרטיקולרית לגמרי של קבוצות נפרדות לגמרי. כשם שאני מביא בספר הרבה מרעיונותיו של צ'רלס טיילור, כך אני מביא גם הרבה ממייקל וולצר. הוויכוח של וולצר עם פוקו מתבסס כל־כולו על כך שמבט אוניוורסלי בלבד, אחיד ומרוחק, אינו צודק מוסרית ואינו יעיל פוליטית. יחד עם זה, אני טוען כי בידוד מוחלט של קבוצה אחת או של דרך מחשבה אחת הוא גם אשליה, בעולם שיש בו מגעים וגשרים רבים כל־כך, וגם – בסופו של דבר – קבלת דרך המחשבה של הימין. שכן הימין, ולא השמאל, מאמין בהפרדה מוחלטת בין קבוצות בחברה, בין דתות, בין מעמדות, ולפעמים גם בין גזעים. גם אנשי לימודי התרבות וגם סוציאל־דמוקרטים עוסקים באי־שוויון בין צבעים. ההבדל הוא שאנשי לימודי התרבות שמים את הדגש בצבע, ואילו סוציאל־דמוקרטים שמים את הדגש באי־השוויון. שני כיווני המחשבה הללו עוסקים בריבוי הפנימי והקונפליקטואלי בחברה, אך ההבדל הוא שלימודי התרבות רואים רק מגזרים, ולא את הצורך האמיתי בסולידריות שתחבר בין מגזרים (אחרת אין בסיס לדרישה הראשונה של כל מגזר: שוויון, ואין סיכוי פוליטי לבנות קואליציה בין מגזרים שתשיג את השוויון). מה־גם שלימודי התרבות אינם רואים כמעט את האויב המשותף לכל המגזרים: השוק.

ואם יש צורך בראיה נוספת לדרך הקריאה של אילוז, הרי היא זו: פלורליסטים בעל כורחם מכוון כל־כולו לקרוא לפלורליזם, להכרה בריבוי, וגם לגשרים בין הקבוצות השונות. בתיאורה של אילוז את הספר, המלה פלורליזם אינה מופיעה כלל. למה? כי הפלורליסט מפריע לדיכוטומיה הדוגמטית של חלק נכבד מלימודי התרבות. הפלורליזם רוצה גם כבוד להבדלים בין בני־האדם וגם כבוד למכנים המשותפים ביניהם. בשביל אידיאולוגיות מבוצרות – זה יותר מדי.

טענה ד היא שאני דורש אמות־מידה אחידות לחלוטין לצדק. זו טענה שאילוז עצמה יודעת כי היא אינה נכונה, אלא שנוח לה להמשיך לטעון אותה. היא עצמה מזכירה את ספרו של וולצר "ספֵירות של צדק"[10] – ספר שמפתח את הטיעון כי אמות־מידה אחידות לחלוטין של צדק הן סוג של אי־צדק, ספר שמפתח את המחשבה שבכל ספֵירה של חיים יש לפתח אמות־מידה ספציפיות לאותה ספֵירה (שאינן אטומות לחלוטין לאמות־המידה הספציפיות לספֵירות האחרות, אבל בהחלט שונות מהן). הספר שלי כולל, לדוגמה, את המאמר "לא הכל סיפור אחד" – על הסופרת, המזרחית במובהק, רונית מטלון – והמאמר מושפע עמוקות מרעיונותיו אלה של וולצר. הוויכוח שאני מנהל עם האקטיביזם השיפוטי

10 Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. Basic books.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

של אהרן ברק מושפע גם הוא מן הרעיונות הללו, וכך גם הדרישה לאוטונומיה תרבותית לערבים בישראל. מכאן נובעת גם ההתקפה השיטתית בספר על מדיניות כור ההיתוך של שנות החמישים (שוב – זהו נושא מרכזי בספר שאינו מוזכר כלל אצל אילוז). הציטוטים שאני מביא מרעיונותיו של ישעיהו ברלין, על חתירתו לפלורליזם ועל ההבדל בין פלורליזם לבין רלטיביזם – גם הם באותה רוח. שוב, אין אלה דברים סמויים בספר שכתבתי, וגם לא דברים שאילוז אינה מכירה את מקורותיהם המחשבתיים, אלא פשוט דברים שאינם מסתדרים עם האידיאולוגיה שלה.

מייד בפתיחת הספר אני מביא ציטוט שאהבתי כל־כך אצל ברלין, שאיני מתאפק מלחזור עליו כאן:

> אחת ההנחות העמוקות ביותר של המחשבה המדינית המערבית היא הדוקטרינה, שכמעט לא קמו עליה עוררים בתקופת שררתה הממושכת, שקיים איזה שהוא עיקרון אחד ויחיד אשר לא די שהוא קובע את מהלך השמש והכוכבים אלא גם מכתיב לכל מי שנשמת חיים באפו התנהגות נאותה.[11]

ברלין תוקף את "המתכונת המוניסטית המאחדת הזאת", ואני, הקטן, אחריו. לימודי התרבות מציעים מתכונת מוניסטית חדשה.

טענה ה היא שאני מאמין רק בשיח רציונלי. למה פתחתי את הספר בחמש מסות על סיפורים ועל שירים, על סקס ועל מוסיקה, על דמיונות ועל סיוטים ועל חלומות, אם אני מאמין רק בשיח רציונלי? למה הגעתי לכל הדיון באידיאות רק בחלק השני, רק אחרי שעברתי דרך האמוציות?

אבל חיבור בין מימד אמוציונלי בכתיבה לבין מימד רציונלי, אין זאת אומרת לערפל את ההבחנה בין בדיה אומנותית לבין מציאות לא־בדויה. טובי המשוררים ידעו את זה. קיטש אמוציונלי שלא מכבד מציאות הוא לא ביטוי של אמוציות – הוא המרה של אמוציות בסנטימנטליות. לכן אני מצטט בספר את הוויכוח שהברמאס מנהל עם פוקו, ועם רבים מחסידי לימודי התרבות, על טשטוש הגבולות שבין החברה לבין האומנות.

> כל הנסיונות לבטל את הפרש הגבהים בין האמנות לבין החיים, בין הבדיון להוויה, בין המראית למציאות... הנסיונות להכתיר הכל לאמנות וכל אדם לאמן; לבטל את כל אמות המידה, להשוות שיפוטים אסתטיים לביטוין של חוויות סובייקטיביות – נסיונות אלה, שבינתיים נותחו לעומקם, ניתן להבינם היום כניסויי אִי־גָיוֹן.[12]

לכן גם החלוקה שאילוז עורכת בין שמאל ישן – כלכלי, מוניסטי, רציונלי – לבין שמאל חדש – תרבותי, פלורליסטי, אמוציונלי – היא חלוקה שקיימת רק באידיאולוגיה הקפואה שלה, לא במציאות. טיילור והברמאס, וולצר וגיטלין, לא נשארו אטומים לטעויות, למחסומים, למונוליתיות, שהיו בשמאל הישן. הם גם לא דחו כמה רעיונות טובים שפוסטמודרנים העלו: דגש בפלורליות, דגש בתרבות. השמאל שאני רוצה

11 קלדרון, נסים (1986). נגד הזרם (ע' 130–135). תל-אביב: עם עובד.

12 יורגן הברמאס, לעיל הערה 6.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

להשתייך אליו למד מלימודי התרבות ומקיים איתם דו־שיח. לכן הוא שמאל חדש יותר מן השמאל של לימודי התרבות, שחוזרים על הרבה מן הטעויות הישנות הנושנות של השמאל (דוגמטיות, למשל; דטרמיניזם, למשל), ואגב כך גם מאמצים משהו מן האינסטינקטים הישנים מאוד של הימין (עוינות בין תרבויות, למשל; פולחן הכוח, למשל; פיצול בין קבוצות חלשות, למשל; הכפשה כוללנית של מסורת הנאורות, למשל). אילוז כותבת שהיא מעוניינת בדו־שיח בין לימודי התרבות לבין מסורות השמאל וחידושיו. אבל היא לא מקיימת אותו.

10.

לעניין הלאומיות. "פוליטיקת הזהות", אומרת אילוז, "סימנה... את קיצה של סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה". האם היא אומרת את זה גם לפלסטינים? האם היא שומעת את מה שהמילים שלה אומרות, כיום, לאחר עשרה חודשים שבהם הפלסטינים שופכים את דמם למען "סולידריות שתחומה על־ידי שטח או אומה"? הזהות שהם בוחרים לעצמם לא שמעה כנראה על "פוליטיקת הזהות" של אילוז. התרבות שלהם לא קראה עדיין כנראה את הרעיונות של לימודי התרבות על כך שבא הקץ על הסולידריות התחומה על־ידי שטח או אומה.

אילוז נמנעת לפחות מן הטיעון הפטרנליסטי, שרבים מחסידי לימודי התרבות משמיעים אותו, שהפלסטינים הם ילדים של ההיסטוריה, שהם יתבגרו, שמחר יבינו גם הם כי הלאומיות היא רק "מדומיינת", רק "מובנית" ורק "דכאנית".

גם בעניין זה אילוז מתווכחת לא איתי, אלא עם מישהו מוכר מאוד מעברו הישן של השמאל. זה היריב שהדוגמטים ממציאים כנגטיב של הדוגמה שלהם. זה השד שמשלים השלמה מלאה את המלאך בטירה הגותית.

"לא ברור לי", היא כותבת, "איך קלדרון יכול בעת ובעונה אחת לגנות את 'פוליטיקת הזהות' ולרומם את אחת הגרסות הבוטות (ולעיתים העקובות מדם) שלה." (שימו־לב ל"פייפר" האופייני של לימודי התרבות. הוא תקין לגמרי מן הבחינה האקדמית: טיעונים, הנמקות, ציטוטים, הערות־שוליים – הכל "כמו שצריך". ופתאום, בין השורות, יופיע בו הטיעון השקול, האקדמי, שבר־הפלוגתא של הכותבת אינו אדם שמחזיק בדעה אחרת לגבי הדרך להשיג צדק, אלא הוא איש־דמים. המילים "עקובות מדם" מושחלות אל הטקסט באלגנטיות רטורית שהייתה ראויה להערצה, אלמלא הייתה אוטומטית כל־כך בחוגים מסוימים של לימודי התרבות.)

אילו קראה אותי, ולא את האויב הנוסחאי של לימודי התרבות, הייתה אילוז יודעת שכתבתי את הספר כדי שהשמאל יכבד את הפוליטיקה של הזהות, אך מבלי שיעשה ממנה פולחן. כתבתי כי סולידריות של מזרחים או של דתיים או של הומוסקסואלים היא חשובה; שהיא חשובה מכיוון שכל סולידריות היא חשובה; אבל בתנאי שהיא לא נהפכת לפירוק של החברה ולחיסול הסולידריות; בתנאי שזהות אחת לא מתעלמת מזהויות אחרות ולא מתבצרת מפני זהויות אחרות; ובתנאי שהפירוק לא משרת את השוק.

אילוז מוצאת אצלי טענה ש"סולידריות יכולה להיות רק לאומית". שוב, את הטענה הזו היא רואה מהרהורי־ליבה בלבד. אני כתבתי את ההיפך. אני כתבתי שסולידריות *אינה יכולה* להיות *רק* לאומית; שלבני־אדם יש זהויות רבות, ואם לא נכבד את הסולידריות המעמדית, הדתית והמינית שלהם, תישבר גם הסולידריות הלאומית שלהם.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אבל כתבתי שלבני־אדם יש זכות להגדרה עצמית; שהם עצמם קובעים מהי הסולידריות הרצויה להם, מהם צירופי הזהויות הרצויים להם, ומה המשקל השונה והמשתנה שהם רוצים להעניק לכל זהות.

ואז הוספתי כי לפי מיטב שיפוטי, הן אצל פלסטינים והן אצל ישראלים אני רואה כיום צורך עצום בסולידריות לאומית. צורך, ולא כפייה; צורך, ולא אשליה. וכשם שאני נאבק כדי לכבד את הצורך הלאומי אצל הפלסטינים, אני נאבק כדי לקיים את הצורך הלאומי של יהודים־ישראלים (ואת השוויון האזרחי, הכלכלי והתרבותי של הפלסטינים אזרחי ישראל).

יתרה מזו, לפי מיטב שיפוטי, הן אצל פלסטינים והן אצל ישראלים, כל המינים האחרים של הסולידריות – הנחוצים מאוד, והיקרים מאוד לאנשי שמאל, כגון הסולידריות הכלכלית והתרבותית – כולם מותנים בכבוד שנרחש לסולידריות הלאומית. ואצל שני הצדדים – דווקא משום שהלאומיות היא חדשה, ודווקא משום שהיא הותקפה ועברה טראומות – יש סיבות היסטוריות לכך שרבים כל־כך זקוקים לה.

כל זה כעת: כל זה בתנאים של כיבוש ישראלי, מלחמת מאה שנים, שפיכות־דמים, הכחשה הדדית של הלגיטימיות הלאומית של הצד האחר, זכרונות טריים של אנטישמיות וזכרונות טריים של "נכבה". בתנאים אלה אין שום סיכוי לפוליטיקה שמאלית של הכרה בלאומיות הפלסטינית בלי הכרה בלאומיות היהודית־הישראלית, שהיא הציונות. אין לי ספק כי ההכרה בלאומיות הציונית הייתה, במשך שנים רבות, הדרך היחידה לקיים בישראל פוליטיקה שמאלית של הורדת רמת האלימות ושל הפחתת הדם שנשפך על יסוד הכרה בלאומיות הפלסטינית. אפשר לדרוש משהו בשביל הזולת רק אם מכבדים אותה דרישה אצלך עצמך. ומי שמטיח האשמות על תמיכה בגרסות העקובות מדם של הלאומיות, מוטב שישאל את עצמו אם אין זו דווקא ההכחשה של אחת משתי הלאומיויות שנושאת באחריות לשפיכות־הדמים. ואם לימודי התרבות בישראל תורמים להכחשת הלאומיות, הם עושים לישראלים־היהודים בדיוק מה שהימין הישראלי עושה לפלסטינים: בז לסולידריות שלהם, בז להגדרה העצמית שלהם.

כל זה כיום. אבל אילו חשבתי ש"סולידריות יכולה להיות רק לאומית", לא הייתי מסיים את הספר במסה על חלום: חלום על סולידריות אחרת – אולי ים־תיכונית, אולי דומה יותר לאיחוד האירופי – שבה היסוד הלאומי ילך ויפחת, ויסודות אחרים – של זהות, של שוויון, של פלורליזם – יגברו. אני לא חסיד של הלאומיות כשלעצמה, והבהרתי זאת היטב. העולם הרב־לאומי של ז'קלין כהנוב הוא החלום שלי, ולא אף אחד מן העולמות החד־לאומיים שאני מכיר. הניסיון לימד – באירופה לפחות – שאם תוקפים את הלאומיות ובזים לה, היא מגיבה בדרכים "עקובות מדם"; אבל אם מכבדים אותה – בכל הצדדים – אנשים מוכנים, אחרי תקופת רגיעה, להגדיר את עצמם מחדש גם בדרכים שאינן רק לאומיות.

כבר כעת יש סולידריות שצועדת אל מעבר ללאומיות (סולידריות התערבותית־צבאית כדי להפסיק טבח, כמו בקוסובו, או דיפלומטית בנוסח הסכם אוסלו), ויש סולידריות בתוך הלאומיות (אזרחית, דתית, מעמדית, מינית, משפחתית). אפשר להגביר את הסולידריות ולפתוח את גבולותיה. אבל לימודי תרבות שאינם מכבדים את תרבות ההגדרה העצמית רק מרחיקים אותנו מן התקווה הזאת.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"ואם אין לנו תרבות משלנו, בחיי, נשיג לנו תרבות!" לימודי תרבות כמחקרי שוק*

אליהוא כ"ץ**

"אתה יהודי, נכון?" שאל נהג המונית השחור אחרי שהחלפנו דברים בעלמא על מזג־האוויר בשיקגו. "כן," עניתי, "איך ידעת?" "לא משנה," אמר, "מה שאני רוצה להגיד זה שאנחנו מקנאים בכם. יש לכם היסטוריה ארוכה ותרבות משלכם. אתם כותבים ספרים ומופיעים בסרטים. ואתם מלוכדים. למה השחורים לא יכולים להיות כאלה?" "מפני שאתם אמריקאים במאה אחוזים," השבתי, "אתם לא שונים ממי שהגיע על סיפון המייפלאואר – פרט לצבע עורכם." "אתה טועה," הוא ענה, כשהוא רומז לכשלון האינטגרציה הבינגזעית, "אנחנו כן שונים; אנשים גורמים לנו להרגיש שונים. ואם אין לנו תרבות משלנו, בחיי, נשיג לנו תרבות!"

זמן קצר לאחר־מכן החלה לידתה־מחדש של התרבות השחורה: "האנגלית השחורה" עמדה במוקד של דיון ציבורי; קמו מחלקות ל"לימודי שחורים" במכללות ובאוניברסיטות; עוולות העבדות, סיפורה של מלחמת־האזרחים ותולדות הג'ז הוצגו בספרות ובטלוויזיה, והתווית התקינה־פוליטית "אמריקאי־אפריקאי" הייתה לנחלת רבים.[1]

הסיפור על נהג המונית היה בוודאי מוצא חן בעיני אוה אילוז (וגם, אגב, בעיני קורט לוין). היא הייתה רואה בעין יפה את העמידה על זהות אתנית לשמה, רוצה לומר, לא רק מפני שהאוניוורסליזם האמריקאי לא הצליח להביא את החירות והצדק שהבטיח. אולם אין לשכוח כי צעד זה לקראת כבוד והערכה עצמית צבר תנופה במחיר: (1) ויתור על חלום אחר – חלומו של מרטין לותר קינג על שוויון ועוורון־צבעים; (2) ההמצאה, יצירתית ככל שתהיה, של בידול תרבותי חדש, מפוקפק מבחינה היסטורית; (3) נסיגה מהחתירה לביטול ההפרדה הבינגזעית ולצמצום הפערים הכלכליים, שנותרו כמעט ללא שינוי; (4) עלייתם של תת־זרמים תרבותיים נוספים, כגון תנועת השחורים המוסלמיים, שאינם ראויים פחות לזכויות, אבל צועדים לפי הקצב של מתופפים אחרים.

אילוז מעלה טיעון אמיץ בנסותה לאתר המשכיות בין מה שהיא מכנה השמאל הישן והשמאל החדש (אף־על־פי שהיא מתכוונת בעצם לשמאל־חדש חדש). מהטיעון שלה אפשר להקיש כי יש שתי דרכים המובילות לשוויון ולצדק. האחת, שהיא מייחסת לשמאל הישן, היא האתיקה האוניוורסלית של האזרחות, המציעה שוויון בין יחידים ומתעלמת במידה זו או אחרת מזהויות אחרות – אתנית, מגדרית או דתית; לדידה של אילוז, השמאל הישן

---

* "And if we don't have a culture, by God, we'll get one!"

הטקסט להלן משקף במידה רבה את הדו־שיח ביני לבין הד סלע בעת ששקדנו על חיבור "דו"ח ברכה: מדיניות תרבות בישראל". אני מודה להד גם על עזרתו בתרגום המקור מאנגלית לעברית.

** פרופסור אמריטוס לסוציולוגיה ולתקשורת באוניברסיטה העברית בירושלים, ופרופסור בבית־הספר לתקשורת על־שם אננברג באוניברסיטת פנסילוניה.

1 לצערי, איני בקי בהשתלשלות האירועים הללו בהיסטוריה האפריקאית־האמריקאית של הזמן האחרון.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מיצה את עצמו לאחר שנחל הצלחה ניכרת במאבק לשוויון כלכלי (אבל לא לסוגים אחרים של שוויון). הזירה של מאבקים כאלה היא כמובן מדינת־הלאום, שלעיתים קרובות משמשת, מניה וביה, מסווה לזכויות־יתר ולשליטה כלכלית ואחרת.

הדרך האחרת לקראת צדק ושוויון, טוענת אילוז, היא דרכו של "השמאל החדש", שיחד עם בעל־בריתו האקדמי, "לימודי התרבות", מחיל את האידיאלים של השמאל הישן על תחומים רחבים שבהם קיימים עדיין אי־שוויון וזהויות מודחקות. על־פי השקפה זו, כבוד עצמי אינו חשוב כמו שכר הוגן – הוא חשוב יותר (בהיפוך סולם העדיפויות הידוע של מאסלו).[2] האסטרטגיה של השמאל החדש היא לחשוף את פרצופה האמיתי של ההגמוניה החבויה בשפה, ולעקור מן השורש את השנאה העצמית באמצעות פוליטיקה של ייצוג, המעניקה גישה למדיה ושפה מטוהרת לאותן קבוצות מדוכאות השואפות להיראות ולהישמע במאבקן על זכויותיהן. אסטרטגיה זו מצווה עלינו לחשוד ברטוריקה של הסולידריות הלאומית ולחשוף את ההטיות המובלעות במתודולוגיות של מדעי החברה.

הברית בין אקטיביזם פוליטי לבין העיסוק הבינתחומי הצעיר הקרוי לימודי תרבות היא נושא הדיון של אילוז. אפשר כמעט לומר שהיא רואה בלימודי תרבות "מחקר שוק" – סליחה על הביטוי – בשירותן של "פזורות תרבותיות" ונגד האוניוורסליזם והסולידריות של מדינת־הלאום.[3] בלהט תוכנית זו, אילוז אינה נותנת כמעט את דעתה לדברים הבאים: (1) שלימודי תרבות עוסקים במעין "הוצאה מהארון"; (2) שהם מחדירים בדלנות למרחב הציבורי המיוחל; (3) שרב־תרבותיות מזינה את עצמה ומניבה עוד ועוד תת־חלוקות; (4) שהקריאה לתקינות פוליטית בונה חומות, כלומר, כבוד הדדי ללא הבנה הדדית.

אדורנו והורקהיימר (Adorno & Horkheimer, 1973) היו מסכימים שההמלצה על "יחד" תרבותי עשויה להתגלות כמניפולציה הגמונית. בחיבורם על חרושת התרבות, הם יוצאים באזהרה מאיימת מפני הכוונה הטובה־לכאורה הגלומה בהופעה המשותפת של בני גודמן ורביעיית בודפשט. להזמין את הכל לחוש מיוצגים ולחלוק תרבות משותפת, אומרים אנשי פרנקפורט אלה, פירושו לחתור תחת התקווה ללכידות בקרב מעמד הפועלים – התקווה היחידה להגיע לתודעה לא־כוזבת, ובסופו של דבר, לשוויון. תרבות מעמדית, ולא רב־תרבותיות, היא שהעסיקה את אדורנו והורקהיימר, שמן הסתם לא היו רוחשים אהדה רבה כלפי טיפוח תרבויות מודחקות של קבוצות מסוגים אחרים. ייתכן שהם היו מגלים הבנה כלפי פמיניזם, או התנועה לזכויות ההומוסקסואלים או השחורים, אבל הם היו תופסים אותם בוודאי כמזיקים לסולידריות הדרושה לבלימת הקפיטליזם. ייתכן שהם היו מבינים את התפקודים הסוציופסיכולוגיים של הרב־תרבותיות, אבל הם לא היו בשום פנים מבלבלים בין האיכויות האמנותיות של תרבות גבוהה, תרבות עממית, תרבות פופולרית ותרבות מתועשת.

אין זה מפתיע כלל שרב־תרבותיות, לימודי תרבות והפרויקט הפוליטי שלהם איחרו להגיע לישראל. אדרבא, אפשר שאיננו "מוכנים" להם עדיין. הדבר נובע לא רק מכך שנותרה עוד עבודה רבה בחזית הכלכלית, כי אם גם מכך שבניין האומה טרם נשלם.

---

2 על־פי אילוז, רולס מציב בדיוק את סולם העדיפויות ההפוך. זהו ויכוח מעניין, המצדיק גם את תשומת־ליבם של חוקרים אמפיריים.

3 מחקר שוק מתמחה בגילוי – ולעיתים בהמצאה – של "צרכים" לא־מסופקים, ומצביע על הדרך לספקם. למותר לציין כי ספקי הסיפוקים הללו אינם פועלים בהכרח ממניעים אלטרואיסטיים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההיסטוריונים והסוציולוגים החדשים לא הקלו את המשא־ומתן לשלום, אבל הם תרמו לפחות משהו להבנת הישראלים את הצד האחר. בדומה לכך, ייתכן שגם לימודי תרבות ורב־תרבותיות מתקנים עוולות כאלה ואחרות, ומעניקים הכרה לקבוצות שסובלות, לא בצדק, מתת־ייצוג ומאי־השתלבות. אולם במקום לתעל עבודה זו למפעל המשותף הישראלי, לימודי התרבות מעדיפים חברה מפוצלת למובלעות, המוגדרות על־ידי צירופים שונים של עדתיות, דתיות וכן הלאה.[4] אך אפילו אם נניח כי השמאל הישן מיצה את מלוא יכולתו בהשגת זכויות כלכליות, וגם אם נחוש שהמפעל הציוני הפוליטי מילא את תכליתו או אף הגדיש את הסאה – מה בדבר המפעל הציוני התרבותי של הקמת מרכז רוחני? (אני נזכר שצחקתי למשמע חבריי ב־BBC המייעצים לטלוויזיה הפלסטינית: תנו לאלף פרחים לפרוח! תנועת שחרור לאומי – לרבות ישראל – אינה יכולה להרשות לעצמה כל־כך הרבה פרחים. מה שדרוש לה הוא מנה גדושה של סולידריות מכנית, שפה משותפת וקנון תרבותי ראוי לשמו.)

ייתכן שאין זה נכון להסיק שלימודי התרבות מעוניינים יותר בפירוק – גם אם בשם הצדק – מאשר בטיפוח הכרה הדדית ויעדים משותפים. ייתכן שעצתו של קורט לוין, שיהודים אמריקאיים יתרמו יותר לחברה האמריקאית – ולא רק לעצמם – אם יהיו בטוחים ובקיאים יותר ביהדותם, מבטאת גם את צורת החשיבה של לימודי התרבות הישראליים. אבל אי־אפשר לא לתמוה. קחו לדוגמה את השדולה למען תרבות מזרחית – הקשת הדמוקרטית. דובריהם טוענים – בצדק, על־פי דעת־הקהל בישראל – שהממסד התרבותי הפלה לרעה את האמנויות של יהודי המזרח. לצורך הדיון, נניח שהצדק עימם, אף כי לא היה מזיק להתבונן בכמה עובדות (ראו כ"ץ וסלע, 1999).[5] האם נובע מכך שצריך להנהיג מכסות עדתיות בתמיכה הציבורית באמנויות, או שיש להחליף את הוועדות המקצועיות (המעורבות מבחינה עדתית) של המועצה לתרבות בגופי ייעוץ הומוגניים מבחינה עדתית ("כי אתם אינכם יכולים לשפוט אותנו")?[6]

---

4 הדילמה הישראלית היא, כמובן, יצירת זהות לאומית שתקיף יהודים וערבים גם־יחד, מבלי לוותר על החלום הציוני לגבש זהות יהודית חדשה באמצעות תחיית התרבות העברית. חשיבה זו מובילה בהכרח להענקת אוטונומיה תרבותית לפלסטינים־ישראלים. המצדדים ברב־תרבותיות היו מחילים את רעיון האוטונומיה גם על עולים חדשים מחבר־המדינות (אף הם כ־20% מהאוכלוסייה), על חרדים, על מזרחים ("יהודים ערבים") וכן הלאה. מהלך כזה יוביל להתפוררות של החלום הציוני ואולי גם של המדינה. אולם לא המזרחים, לא העולים מרוסיה ואף לא הדתיים המודרניים אינם רוצים בכך. וגם הערבים מעוניינים לחלוק מתרבותם עם הישראלים היהודיים (ראו דיון בסוגיה זו אצל כ"ץ וסלע, 1999).

5 באופן רשמי, הוגשו למועצה לתרבות ולאמנות בקשות מועטות מאוד לתמיכה באמנויות מזרחיות. הטענה שהמועצה ומִנהל התרבות מעדיפים אמנויות אשכנזיות נשענת על הזיהוי של צורות תרבותיות מערביות – מוזיאונים, תיאטרונים, תזמורות סימפוניות – עם אירופה של האשכנזים. אך תוכנן של צורות אלה, כמובן, אין בו בהכרח משום אפליה. פרט למוסיקה קלסית, יש ייצוג לשתי העדות בקרב היוצרים, המבצעים והקהל גם־יחד. למרבה האירוניה, צורות אלה לא היו מוכרות ביותר בקרב רבים מבין העולים ממזרח אירופה בטרם באו ארצה. הסוגיה הרחבה השייכת לכאן היא אם על הממשלה לתמוך (גם) באמנות עממית.

6 75% מתוך מדגם מייצג של ישראלים יהודיים אמרו, למעשה, כי "איכות" אינה קריטריון מספק

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דוברים אחרים של קבוצה זו דוחים את ההעדפה שהביעו יהודים ישראליים – כולל רוב המזרחים – לתרבות בנוסח מערב־אירופי (לעומת תרבות מזרחית או ים־תיכונית), וקובעים כי העדפה זו הינה תוצר של מחקר מוטה או (כאשר טיעון זה קורס) תוצאה של שנים של שטיפת־מוח והנחלת שנאה עצמית. גם אם נסכים שיש הטיה באוניוורסליזם, ושקנון בעל דגש מערבי מציב את האשכנזים בעמדת יתרון, השאלה היא אם אנו רוצים לעצב יחד חברה חדשה ותרבות חדשה שיהיו נטועות בהסכמות בסיסיות על כיוונים תרבותיים, או שמא אנו רוצים לסגת למובלעות המבודדות של טרום־המדינה (אייזנשטאדט, 1989).[7]

קיימת כמובן דרך־ביניים. קוראים לה פלורליזם, ואני נוטה לחשוב שהיא *אינה* זהה לרב־תרבותיות. פלורליזם – לפחות על־פי ההגדרה המקובלת – פירושו ליבה משותפת של זהויות אזרחיות ותרבותיות, שפה משותפת, וסביבן מגוון של מחויבויות לזהויות אחרות. בפרפרזה על י"ל גורדון, "הֱיֵה רב־תרבותי בביתך, וישראלי (יהודי או ערבי) בצאתך".[8] אכן, יש כאן היררכיה. ההשקפה הפלורליסטית מניחה שניתן ורצוי לבנות בסיס רחב מאוד של זהות לאומית משותפת, ושנדבכי זהות נוספים (דתיים, עדתיים, מגדריים או מיניים) הינם בגדר ביטויים פלורליסטיים לגיטימיים. על־פי אילוז, לימודי

להקצבת תמיכה ממשלתית לאמנויות. משקל זהה כמעט יוחס לקריטריונים כגון: (1) התוכן צריך להיות מוסכם ולא להרגיז; (2) התוכן צריך לתת לכל עדה לבטא את עצמה; (3) התוכן צריך לתרום לגאווה הלאומית; (4) התוכן צריך לבטא ערכים יהודיים (לערבים: ערכים ערביים); (5) התוכן צריך למצוא חן בעיני כמה שיותר בני־אדם. משיבים ערביים ועולים חדשים מחבר־המדינות ייחסו משקל רב יותר ל"איכות בלבד". מקרב המשיבים היהודיים, 43% הסכימו ש"תרבות מזרחית מקופחת בתקציבים שהיא מקבלת". 60% מן הנשאלים ממוצא מזרחי סברו כך, אבל רק 30% מהנשאלים האשכנזיים. הדור השני של מזרחים מחזיק בדעה זו מעט יותר מבני הדור הראשון (האז, 1999).

7 65% מן המשיבים בסקר ברכה (האז, 1999; כ"ץ וסלע, 1999) הביעו רצון שהתרבות הישראלית תדמה לזו של ארצות המערב, דוגמת אנגליה או צרפת, ולא לזו של ארצות הים התיכון (יוון, ספרד) או של ארצות המזרח התיכון (ירדן, מצרים). 46% סבורים כי חיי התרבות בישראל כבר דומים לאלה המערביים. מחצית מהמזרחים מעוניינים אף הם בתרבות בנוסח מערבי (40% חושבים שזה כבר המצב), 35% מהם בוחרים בתרבות ים־תיכונית, ורק 15% מעדיפים אוריינטציה מזרחית. רק העולים החדשים מחבר־המדינות רואים בישראל מדינה מזרחית ורוצים שתהיה מערבית. לעומתם, הערבים סבורים שהמצוי הינו בסגנון מערבי ומביעים העדפה לתרבות מזרחית.

שנהב (2000) ויונה ושנהב (2000) תוקפים את מחברי דו"ח ברכה על כך שכפו על הנשאלים בחירה דיכוטומית, היוצרת הטיה. מדוע, הם מקשים, לא ניתנה לנשאלים האפשרות לבחור בשתי האפשרויות גם־יחד? אבל האמת היא שלנשאלים הוצעה בחירה בין *שלוש* תשובות, שאחת מהן – תרבות ים־תיכונית – מרמזת על תערובת של מזרח ומערב. אף־על־פי־כן, הבחירה השכיחה בקרב המזרחים הייתה בתרבות המערבית. התערובת שרוב הישראלים חפצים בה היא כנראה שילוב של תרבות מערבית עם אוריינטציה יהודית מסורתית (אבל לא דתית). ראו גם לוי, לוינסון וכ"ץ (1993).

8 יונה ושנהב (2000) מסכימים ש"מזרחי" הינו מושג מתוצרת־בית, תגובה על ההגמוניה הישראלית. אולי הדבר כך, אבל זו אינה סיבה טובה לתת למושג זה משנה תוקף. מעניין לראות כיצד קבוצות שסבלו מדעות קדומות מנציחות לעיתים קרובות את התוויות הסטריאוטיפיות שהודבקו להן.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התרבות חשדניים כלפי היסודות האוניוורסליים, ולהוטים כנראה לשנות את סדר העדיפויות כך שהזהויות ה"משניות" – והפזורות הבינלאומיות שלהן – יקדימו את הסולידריות הלאומית הפורמלית. זוהי שאלה ערכית, לא רק תפקודית. האם עלינו לסייע למדינת־הלאום להיעלם? כמעט הכל יסכימו שמדינת־הלאום אינה יכולה להתיימר להיות רעיון מתקדם – למעשה, הציונות הייתה רעיון אנכרוניסטי במאה העשרים, והיא לבטח כזו במאה העשרים ואחת. אבל האם אנו רוצים באמת לזנוח את הרעיון הזה, אחרי שהתאמצנו כל־כך, ולהפקירו לחסדי האינדיווידואליזם, הגלובליזם והתיאורטיקאים של הרב־תרבותיות? הבה נעמיד זאת להצבעה.

יתר על כן, יש אירוניה בכך שהקשת הדמוקרטית הניפה את נס המזרחיות במקום לערער על התווית הזו עצמה. ככלות הכל, היו אלה האליטות הפוליטית והאקדמית שיצרו באופן מלאכותי שתי עדות יהודיות, מטעמים של נוחות או אינטרס. מדוע לימודי התרבות והפרויקט הפוליטי שלהם צריכים להנציח את השטות הזו? התשובה, מתעורר החשד, היא שהשימוש בתווית "מזרחי" הינו בעצמו משחק כוח, שחוקרים ופוליטיקאים בוחרים לשחק בו במקום לפרק תווית זו.

ובאשר לייצוג, הרשו לי לסיים בהצעה מתודולוגית, שאני מקווה כי אינה נגועה בהטיה. בעיית הייצוג יכולה להיבחן מחדש באורח מועיל במונחי אמרתו של אברהם לינקולן: OF the people, BY the people, FOR the people. למשל, כאשר הומוסקסואלים או לסביות מיוצגים, בתוכניות טלוויזיה למשל, על־ידי מי שאינם הומוסקסואלים ולמען מי שאינם הומוסקסואלים, קיימת סכנה של ייצוג מסולף, שכן קבוצת הרוב מתארת את האחר למען עצמה, מבלי שתנסה לגלות כיצד האחר חש בקשר לכך. ואכן, הומוסקסואלים היו קורבן לסטֶריוטיפים של בדרנים ולדמגוגיה של פוליטיקאים. אחת החלופות היא להעניק להומוסקסואלים את האמצעים לשוחח בינם לבין עצמם. אפשר, למשל, להציע להם ערוץ בכבלים, שבו יוכלו לדבר כאוות־נפשם על־אודות עצמם, על־ידי עצמם ולמען עצמם. אבל בכך תיוותר קביעת הדימוי הרחב יותר של ההומוסקסואלים בידי הרוב, העוין לעיתים קרובות. התשובה היא איפוא לספק את האמצעים הדרושים לכך שהומוסקסואלים יוכלו לספר על־אודות עצמם, על־ידי עצמם, למען הכלל.[9] לכן טענתי בזמנו שיש יותר דמוקרטיה בערוץ יחיד – שבו הכל מדברים עם הכל – מאשר בריבוי ערוצים פרטיקולריסטיים.

באופן אידיאלי, בפוליטיקת ייצוגים צודקת, צריך שנספר את סיפורינו זה לזה, ושנשאל אחרים כיצד הם רואים אותנו ("על־אודותינו, על־ידיהם, למעננו"), כדי שנוכל להמשיך יחדיו במלאכת סיפורנו המשותף, תוך שאנו שוזרים בו את הווריאציות השונות.

מקורות

אייזנשטאדט, ש"נ (1989). החברה הישראלית ותמורותיה. ירושלים: מאגנס.

האז, ה' (1994). האם תרבות ישראל ים תיכונית בעינינו. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.

9 ראו יישום של סכֶימה זו אצל: Gross, 1998.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

האז, ה' (1999). "תרבות הפנאי בישראל 1998" (סקר ברכה). פנים, 10, 106–134.
יונה, י' ושנהב, י' (2000). "המצב הרב־תרבותי". תיאוריה וביקורת, 17, 163–188.
כ"ץ, א' וסלע, ה' (1999). דו"ח ברכה: מדיניות תרבות בישראל. ירושלים: מכון ון ליר.
לוי, ש', לוינסון, ח' וכ"ץ, א' (1993). אמונות, שמירת מצוות וחיים חברתיים בקרב היהודים בישראל. ירושלים: קרן אבי־חי.
שנהב, י' (2000). "האליטה השלטת מפחידה מפני הרב־תרבותיות בשם 'הטוב הכללי'". הארץ, ספרים, 7.6.00, ע' 4.

Adorno, T.W. and Horkheimer, M. (1973). "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception". In J. Curran, M. Gurevitch and J. Woolacott (eds.), *Mass Communication and Society* (pp. 349–383). Beverly Hills: Sage.

Gross, L. (1998). "Minorities, Majorities and the Media". In T. Liebes and J. Curran (eds.), *Media, Ritual and Identity* (pp. 87–102). London: Routledge.

Lewin, K. (1948). *Resolving Social Conflicts: Selected Papers on Group Dynamics* (edited by G.W. Lewin). New York: Harper.

Maslow, A.H. (1954). *Motivation and Personality*. New York: Harper.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:02:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ישראל יעקב יובל שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים
תל־אביב: עם עובד. תש"ס. 318 עמודים.

העוסקים בחברה הישראלית רגילים לוויכוחים בין סוציולוגים "חדשים" ו"ישנים", המשולבים גם בפולמוס בין היסטוריונים "חדשים" ו"ישנים", ואשר נודע להם גם מימד פוליטי־עכשווי. ויכוחים אלה נוגעים בבעיות בוערות בהווה הישראלי, ובמיוחד ביחסי ישראל–ערב ובנושא השואה והתפוצה היהודית.

והנה, באמצע שנות התשעים נגלה פן חדש לוויכוח בין היסטוריונים וסוציולוגים "ישנים" ו"חדשים": למעגל הדיון נוספו היסטוריונים העוסקים בתקופות קודמות, ובפרט בימי־הביניים היהודיים. היסטוריונים אלה מתבוננים באופן חדש על תופעות חשובות בהיסטוריה היהודית, ונוטים לערוך רוויזיה בהבנת יהדות אשכנז של ימי־הביניים. יהדות אשכנז אינה נתפסת עוד כחברה סגורה אל מול רוב נוצרי עוין, אלא כחברה הנתונה בדו־שיח, גם אם מר ומתנגח, עם אוכלוסיית הרוב.

בין המלומדים השותפים לראייה זו בולט בארצות־הברית איוון מרקוס, שכתב על טקסי ילדות יהודיים ועמד על האופן שבו הם מושפעים ומגיבים על נהגים נוצריים מקבילים. מי שפעיל בישראל במגמה חדשה זו הוא ג'רמי כהן, שהראה כי בכרוניקות הקדושים היהודיים של מסעי־הצלב יש הדים למוטיבים צלבניים ואף לדמויות של קדושים נוצריים. חוקר אחר עמד על התפתחות היחס למקומות קדושים יהודיים, וחוקר נוסף מצא אצל יהודים בימי־הביניים התייחסות מורכבת של משיכה ודחייה אפילו כלפי הסמל הנוצרי המרכזי – הצלב. אך הבולט מבין ההיסטוריונים החדשים של ימי־הביניים הוא מחבר הספר שלפנינו.

בשנת 1994 עורר יובל, פרופסור להיסטוריה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים, סקנדל זוטא בין עמיתיו כאשר פרסם מחקר שהשתמע ממנו כי עלילות־הדם בימי־הביניים לא היו רק פרי רשעות אירציונלית, אלא נבעו, לשיטתו, גם ממעשים של קדושי מסעי־הצלב עצמם לנוכח מעניהם. הללו הדהימו את הנוצרים כאשר, במקום להיכנע לתביעה להתנצר, הרגו את ילדיהם והתאבדו. מעשים אלה, שנתפסו אצל יהודי הדורות כקידוש־השם וכמעשה נשגב, נתפסו לפי התיזה של יובל כמסייעים לדימוי של היהודים כמי שנכונים למעשי רצח פולחניים. יתרה מזו, על־פי יובל, היהודים עודדו בכך עלילות־דם. כאמור, בצד תגובות חיוביות, עורר מחקרו של יובל תגובות שליליות נרגשות.

בספר שלפנינו יובל מפתח תיזות מסוג זה, לרוב באופן מתועד ומלומד, ומציב ראייה היסטורית מקיפה חדשה. הספר עוסק בנושאים מהותיים רבים, ביניהם: (א) יחסם של היהודים אל הנוצרים; (ב) יחסם של היהודים אל המוות לנוכח האיום הצלבני; (ג) ההבעה הסמלית של היחס לנצרות בטקסיות היהודית, ובפרט בחג הפסח. נסכם כעת את התיזות העיקריות של הספר בנושאים אלה.

בנושא יחסם של היהודים אל הנוצרים, יובל טוען כי יהדות אשכנז, בניגוד לקהילות יהודיות אחרות בימי־הביניים, נושאת ראייה אסכטולוגית של "גאולה נוקמת", קרי, דימוי עתיד שבו יושמדו הגויים (בניגוד לדימוי אסכטולוגי אחר של "גאולה מגיירת", שבו יכירו הגויים בטעותם ויתחברו לישראל). בליטורגיה האשכנזית, טוען יובל, מזרזים את האל

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לגאול ולנקום במהלך אחד. רעיון הנקמה מופיע אומנם גם במקורות מתקופות קודמות לימי־הביניים, אך באשכנז "הפכו את הקריאה הקדומה לנקמה מתקוות לב לזעקת קרב" (ע' 117). המחבר טוען כי ניתן להצביע על "ריטואל קללה אשכנזי" נגד הנצרות בסדרי התפילה בימי־הביניים (ע' 139–141). בעוד שחוקרי ליטורגיה "ישנים" נוטים לראות בנוהגי הריטואל שיובל מתאר תגובה יהודית על העוינות הנוצרית, יובל מצביע על נתונים הסותרים לדעתו ראייה זו: מקור הריטואל קודם לשיא העוינות הנוצרית (החל בתקופת מסעי־הצלב), וכן ריטואל הקללה האשכנזי ממוסד ונעדר ספונטניות. הריטואל, לדעת יובל, מושרש בתרבות של יהדות אשכנז באופן עמוק מכדי שיוכל להיות תגובה בלבד על מעשי הסביבה.

בנושא היחס אל המוות לנוכח אתגר הצלבנים, המחבר מצביע על "אידיאל של הקרבה עצמית" שהתפתח באשכנז על יסוד הלך־מחשבה שלפיו מוות של קדושים יניע את האל לנקום־לגאול. הכרוניקות, לפי ניתוחו של המחבר, מעידות שגם במעשי ההריגה וההתאבדות של היהודים היה מרכיב־יסוד טקסי לא־ספונטני. המחבר מראה בטיעון מבריק שמעשי הקדושים נתפסו בהמשך הדורות בצורות הפוכות: לפי תפיסת היהודים, מעשי ההרג נעשו כדי למנוע את הילדים היהודיים מליפול לאבדון דתי בידי הנוצרים. אצל הנוצרים נתפסו אותם מעשים כרצח של מי שנמשכו לנצרות, שנעשה על־ידי הורים שמנעו מהם את גאולת נפשם. כך נהפכו ילדים יהודיים, שהיו קדושים בעיני היהודים, למרטירים בעיני הנוצרים. מעשי היהודים לנוכח הצלבנים עוררו זעזוע אצל הנוצרים, וכתוצאה מכך התפשטה הדעה שיהודים מסוגלים לרצח פולחני בהקשר של אמונה אסכטולוגית. המועד המובהק לביטוי אמונה אסכטולוגית היה בחגי הפסחא/הפסח, וכך נסללה הדרך להתפשטות עלילות־הדם, במיוחד בעונת החג, באזורים שבהם פעלו הצלבנים (התפשטות שהחלה כחמישים שנה אחרי מסע־הצלב הראשון). הטיעון הבסיסי של המחבר הוא שקיימת קִרבה במישור ההתנהגותי בין יהודים ונוצרים. הנוצרים בימי־הביניים, מתוך תמימות והיתממות כאחד, מעוותים את המשמעות של מעשי היהודים ומסיקים מהם מסקנות מבעיתות.

נושא נוסף שהספר עוסק בו הוא, כאמור, תולדות חג הפסח. חג זה שינה את אופיו עם אובדן מעשה הקורבן אחרי חורבן בית־המקדש. הן היהודים והן הנוצרים הקדומים עמדו אז לנוכח האתגר כיצד לחוג חג גאולה בעידן של חורבן, וכמענה פיתחו שתי הקבוצות סִיפֵּר (narrative) מקביל ומתנגש. היהודים הבליטו את סיפור גאולת מצרים ופיתחו את נוסח ההגדה, ואילו הנוצרים הקדומים פיתחו את סיפור חייו של ישו המושיע ומותו בחג הפסח. התיזה של יובל בדבר הקִרבה המתנגשת של היהדות והנצרות עולה גם בניתוח זה: התיאולוגיה היהודית בפסח עוסקת בצדקת האל, ואילו התיאולוגיה הנוצרית מבליטה את צדקת המושיע. במקום הקרבת קורבן הפסח, אלה אוכלים מצה בתור לחם־עוני, ואלה אוכלים לחם־קודש (הוסטיה) בתור גוף המושיע. המחבר מוצא הקֶבלה מתנגשת בפרטים רבים נוספים הקשורים לחג. לדוגמה, הוא מציין דמיון בין השלבים של מנהג האפיקומן בליל־הסדר לבין השלבים המקבילים בטקס לחם־הקודש (במיסה). הסיפֵּר הנוצרי מדבר על עונת הצליבה־הגאולה הנוצרית של הפסח כעל המועד שבו המיטו היהודים על עצמם את חורבן בית־המקדש. היהודים, לעומת זה, פיתחו בפסח את מוטיב הגאולה מידי הנוצרים. היהודים בימי־הביניים אף הציבו את "השבת הגדול" (המבטא גאולה עתידית) לעומת "יום א של הדקלים" (המציין את נבואת החורבן של ישו). הספר עשיר בניתוחים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כאלה של פרטי ריטואל וסיפורי אגדה, המניעים את המחבר לדבר על "דיאלוג סמוי" ועל "הפנמה של שפת היריב" אצל יהודי ימי־הביניים. על יסוד עיונים למדניים ועשירים בפרטים, המחבר מגיע למסקנה כי לסמלים יהודיים רבים, הן מילוליים והן מוחשיים, יש תכונה של קִרבה לסמלים נוצריים. קִרבה זו מאפשרת לדמיונם של נוצרים רבים להיאחז בסמלים היהודיים באופן מעוות ומבעית. כמו במקרה של קידוש־השם, גם טקסי האפיקומן וטקסים אחרים (מנהג עירוב חצרות שבמסגרתו מציגים מצה נקובה בבית־הכנסת, עשיית חרוסת שבמסגרתה מופיע יין אדום, הגעלת כלים לפסח שבמסגרתה מופיעה יורה רותחת) יכולים להצית את דמיונו של נוצרי לכיוון של עלילות בדבר חילול לחם־קודש ורציחה טקסית.

הספר מעורר שאלות חדשות וישנות, ותוקף אותן בדרך רעננה. להלן אסכם אחדות מביניהן: בתקופת התַּנָּאים השתרש נוהג שאין להעלות על הכתב תורה שבעל־פה. גם כאשר בוטל האיסור, נותר יחסם של חז"ל לכתיבה אפולוגטי. מדוע תרבות כה אוריינית כתרבות חז"ל תנסה לקיים איסור מוזר זה? שאלה אחרת: בני העם האדומי עברו גיור ליהדות בתקופת החשמונאים, ומאוחר יותר היו לוחמי חירות עזים נגד האימפריה הרומית. והנה, המקורות הרבניים, מחז"ל עד לימי־הביניים, מזהים את אדום דווקא עם רומא והנצרות. מדוע? שאלה שלישית: אחד ממאפייניה הייחודיים הבולטים של יהדות אשכנז בימי־הביניים, ובפרט במאה השלוש־עשרה, היה שהיא לא הצמיחה כמעט תנועות משיחיות. היא מיעטה לעסוק בחישובי קץ, והייתה בה רתיעה מעלייה לארץ־ישראל (בניגוד לקהילות מקבילות אחרות). מדוע התהווה ייחוד זה? ועוד: המחבר מעלה שאלות רבות בקשר לליטורגיה של חג הפסח. מדוע לא מופיע בהגדת הפסח הטקסט המקראי הראשי בספר שמות המספר על יציאת מצרים? מדוע מופיע במקומו בליטורגיה טקסט קצר, ולכאורה בלתי־מרשים, מספר דברים ("פרשת הביכורים")? ותמיהה אחרת לגבי נוסח ההגדה: מדוע ההגדה מעצימה את דמותו של לבן הארמי, הלא־רלוונטי לכאורה, ומגמדת את דמותו של פרעה, שהיה הרשע העיקרי בסיפור? ולבסוף: מה פשר ההצהרות הדרמטיות המופיעות בנוסח ההגדה (כגון זו של רבן גמליאל על האופן שבו ראוי לקיים את הטקס)?

המחבר מתמודד עם שאלות אלה, ועם רבות אחרות, לפעמים על־ידי השערות בלבד אך לרוב על־ידי תיעוד מפורט ומלומד.

מדען חברה יתעניין במגמה הכללית המדריכה את הספר: צמיחת היהדות אחרי חורבן הבית השני כהתפתחות שבאה בצל אתגר חסר תקדים – צמיחתה של דת־אחות, הנצרות הקדומה, המתמודדת אף היא בשאלת החורבן. בעמידתה לנוכח אתגר הנצרות נזקקה היהדות לשפת סמלים משותפת עם הנצרות, וזו התשתית שהזינה ואפשרה את היריבות בין הדתות. יובל טוען כי נהגים יהודיים רבים בעת העתיקה ובימי־הביניים הינם תגובה על נהגים נוצריים קדומים, וכי מתנהל דו־שיח עוין בין הדתות בשפת סמלים שמוכרת למתמודדים.

כאן מעלה יובל טענה מתודולוגית מקורית וחשובה: רוב ההיסטוריונים מחזיקים בדעה שכאשר מנהג יהודי או טקסט ליטורגי יהודי מוכרים לנו רק ממקור מאוחר, וכאשר קיים נוהג נוצרי דומה המוכר לנו ממקור קדום, צריך להניח שהנוצרים שאבו ממקור יהודי, אלא שזה אבד. כלומר, הנחת־היסוד היא שהנצרות מגיבה על היהדות. לדעת יובל, לעומת זה, סביר יותר במקרה זה להניח שהנוהג הינו במקורו נוצרי, וכי העדר תיעוד

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יהודי קדום ביחס לנוהג זה נובע מהעובדה שאצל היהודים הוא נוצר מאוחר יותר, כלומר, היהודים הושפעו מהנוצרים. הרציונל לעמדת יובל טמון בשיקול סוציולוגי בדבר טיב היחס בין רוב למיעוט: כאשר יהודים חיים כמיעוט, סביר להניח שיש משקל כבד להשפעת הרוב על המיעוט, אלא אם כן הוכח אחרת. לדעת יובל, אין לשלול מראש אפילו השפעה חד־כיוונית על המיעוט היהודי. המחבר נוקט אם כן עמדה בשאלה כבדת־המשקל של מקוריות היצירה היהודית לעומת הדו־שיח שלה עם סביבתה. הנחות בכיוון של דו־שיח ואף של השפעה נוצרית חד־כיוונית היו במוקד העיון ההיסטורי היהודי במאה התשע־עשרה ובראשית המאה העשרים. אחר־כך, במשך כחמישים השנים לאחר השואה, שלטה ראייה היסטורית־לאומית שהבליטה את האוטונומיה של ההיסטוריה של היהודים והיהדות. עתה, בעבודתו של יובל, נעה המטוטלת שוב לכיוון הראייה של המאה התשע־עשרה. אם מניחים שטקסים יהודיים מאוחרים הינם תגובה על נהגים נוצריים, אזי יש בנהגים נוצרים אלה כדי לשפוך אור על נהגים יהודיים. זאת, בניגוד לאופנים היסטוריים מסורתיים יותר שבהם יהודים חוקרי נצרות מעיינים בחומרים שלהם כדי לגלות בהם עקבות לנוהג יהודי קדום, או כדי לפרש מקורות נוצריים בעזרת מקורות יהודיים.

ראיית המחבר בדבר הקדימות של נהגים וטקסטים נוצריים שונים מתחברת גם להנחה סוציולוגית אחרת. יובל עומד נכונה על אופי המרחב העירוני בימי־הביניים, הקטן והדחוס, ששונה ממרחב מטרופוליני מודרני גדול, ושרק הוא מאפשר לקהילות החיות בו מידה גדולה של פרטיות וסגירות. בעיר של ימי־הביניים, קִרבת בית־הכנסת לקתדרלה הביאה לידי כך שהכל יכלו לשמוע ולהתרשם מהנעשה אצל השכן. קִרבה זו בין יהודים ונוצרים הזרימה מידע וגם הזינה אי־הבנות ביחס למידע זה. כך העצימה הקִרבה את החשדנות והעוינות.

הספר משקף, כביטויו היפה של המחבר, "מבט מפויס של המחקר החדש" על היחסים בין היהדות והנצרות (ע' 34). הוא אופייני כנראה לדור של חוקרים שמביט ממרחק של חצי מאה על הזעזועים הגדולים של יהדות המאה העשרים. "המבט המפויס" קשור אולי גם למודעות לשינויים הגדולים שעברו על הכנסייה הקתולית בכל הנוגע ליחסה אל היהודים אחרי תקופת השואה. הבעת דעה על הניתוחים שבספר מבחינת תוכנם ומהותם אינה בסמכות מי שאינו מומחה ספציפי לתקופה. די לי לציין באופן כללי שספר רהוט ומעמיק זה ראוי לעיונו של כל מי שעוסק באנתרופולוגיה של סמלים ויהדות. הספר מהווה גם תעודה מעניינת לאופנה הנוכחית במפגש בין האסכולות השונות של היסטוריונים וסוציולוגים.

שלמה דשן
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יהודית ט' שובל ועופרה אנסון העיקר הבריאות
ירושלים: מאגנס, ספריית אשכולות. 2000. 446 עמודים.

ספרן של יהודית שובל ועופרה אנסון, העיקר הבריאות, יזכה בוודאי אצל הקורא הבקי, החוקר והמדען, בתגובה "סוף סוף". "סוף סוף" יש לנו ספר המביא סקירה רחבה ברמה מדעית, תוך שימוש בכלים אקדמיים נאותים, של נושא הבריאות ומערכת הבריאות מנקודת־מבט חברתית בישראל. למעשה, מאז יצא לאור ספרם של משה ליסק ודן הורוביץ, מיישוב למדינה (תל־אביב, 1977) – המביא מנקודת־מבט מקרו־היסטורית ומקרו־סוציולוגית את התפתחותה החברתית־הפוליטית של מדינת־ישראל ושל החברה הישראלית – לא התפרסמה בארץ עבודה מדעית בהיקף דומה.

אכן, מדובר בספר חלוצי המתייחס לסוגיה של בריאות וחברה בישראל בהקשר רחב, הכולל מגוון של נושאים מרכזיים בתחום זה. למעשה, המחקר הישראלי בתחום הסוציולוגיה והבריאות עסק מעט מאוד, מנקודת־מבט מקרו־חברתית ומקרו־היסטורית, בסוגיות של מדינה, בריאות וחברה. רוב החוקרים מעדיפים לבחון סוגיות ספציפיות שייחודיות לתחום התמחותם, ונמנעים מלעסוק במחקר רחב־יריעה הדורש מיומנויות מורכבות וידע רחב עד־מאוד, ואשר טומן בחובו תמיד סכנה של "תפסת מרובה לא תפסת". מבחינה זו, ספרן של שובל ואנסון מצליח לענות על הדרישות.

מטרת הספר, כפי שכתבו המחברות, היא "לתרום להבנת הגורמים החברתיים המשפיעים על הבריאות באמצעות ניתוח סוציולוגי של מצב הבריאות ושל מערכת שירותי הבריאות בישראל" (ע' 13). המחברות אכן מקיימות את הבטחתן.

מה כולל ספרן של שובל ואנסון, מה תרומתו וייחודיותו מעבר לרמה העקרונית והמבורכת של הדיון בנושא? הספר כולל שלושה־עשר פרקים נושאיים שלדעת המחברות הינם מרכזיים להבנת צמיחתה של המערכת והתנהגותה בתחום הבריאות. את הגישה המנחה של הספר הן מציגות בהתחלה:

> רבים מאנשי המדע גורסים כי בכדי להגיע להישגים בתחום הבריאות יש צורך בשינוי חברתי מרחיק לכת, שינוי ברמה המקרו חברתית... על פי הגישה המקרו חברתית הגורמים המרכזיים בקביעת הבריאות ואפיוני מערכת הבריאות הם תהליכים פוליטיים, המבנה החברתי, ערכים והנחות יסוד תרבותיות, ואילו הביולוגיה של היחיד, התנהגותו, עמדותיו ותפיסותיו, למרות חשיבותם מרכזיים פחות מנקודה זו. (ע' 13)

אכן, הדיון בספר מצליח להוכיח גישה זו.

על־פי קביעה זו בחרו שובל ואנסון לדון בהתפתחותה ההיסטורית של המערכת החל במאה התשע־עשרה ועד הקמת המדינה, בקשר הייחודי בישראל בין דת לבריאות, בחוק ביטוח בריאות בישראל, בהיבטים הסוציולוגיים של הבריאות – זִקנה, נשים, תמותה, תחלואה, תזונה, סמים וכולי; ומהצד האחר של המתרס הן בחרו לדון בסוגיה המרכזית של מערכת הבריאות – כוח־האדם הרפואי והפָּרַ־רפואי, הישראלי כצרכן בריאות, והקשר שבין עלייה, עולים ובריאות. כמו־כן התייחסו שובל ואנסון לסוגיות חדשניות, כגון עמדת הציבור כלפי התפתחותם של שירותי רפואה משלימה, ונתנו תיאור מקיף של מוסדות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פילנתרופיים וארגוני צרכנים/חולים/קבוצות־תמיכה ועוד, הפועלים בתחום מערכת הבריאות. אלה אכן נושאים מרכזיים להבנתה של מערכת הבריאות הישראלית. יחד עם זה, אין אלה כל הנושאים שהיה כדאי לשלב בספר ממין זה.

שלושה נושאים מרכזיים לא קיבלו ביטוי רחב דיו, והיה מן הראוי לשלבם בספר כפרקים כשלעצמם, ולא תוך כדי דיון בנושאים אחרים. הנושא הראשון הוא האידיאולוגיה החברתית־הבריאותית של מדינת־ישראל והשינויים שעברה לאורך חמישים שנות קיומה של המדינה. אידיאולוגיה זו העדיפה ביטוח אימהות וילדים (1954) על ביטוח בריאות (1995), ולדברי ח"ש הלוי, היא הושפעה במידה רבה מטראומת השואה ומהעלייה הגדולה שלאחריה. אידיאולוגיה זו היא שקבעה את סדרי העדיפויות החברתיים־הבריאותיים בשנות המדינה הראשונות, והיא זו שהשפיעה במידה רבה על כיוון התפתחותה של מערכת הבריאות.[1] המחברות דנות אומנם לכל אורך הספר בסוגיות אידיאולוגיות שונות, אבל היה כדאי לקבצן לכלל פרק מבוא אחד שיסביר לקורא הלא־בקי את הרעיונות שעמדו ועומדים בבסיס התפתחותה של סוגיית הבריאות בישראל.

הנושא השני שמצריך לטעמי דיון רחב יותר הוא המוסד לביטוח לאומי, שהינו מכשיר מרכזי בכל הקשור לבריאות וחברה בישראל, החל ברעיונות־היסוד שעליהם הוקם המוסד וכלה במגוון פעילויותיו והשפעתו הן בתחום החקיקה והן בתחום המימון של שירותי בריאות וסיעוד.

נושא שלישי שהיה כדאי להרחיב עליו את הדיבור, מתוקף היותו מאושיות האידיאולוגיה החברתית־הבריאותית של ישראל, הוא מנגנון הרפואה המונעת – הכולל בין היתר חיסונים וטיפת־חלב – וכן עמדות האוכלוסייה כלפי שירותים אלה וכלפי המוסדות המעניקים אותם, והשפעתם של מוסדות אלה על קביעת סדרי העדיפויות הלאומיים ועל הקונסנזוס הלאומי הקיים בנושא. היה ראוי כי נושא זה יוצג בפרק השלישי, העוסק בהתגבשות משרד הבריאות בישראל.

נושא נוסף, מעט צדדי יותר, שהיה כדאי להציגו בספר הוא סוגיית המגזר הבדווי, והיה כדאי לעשות זאת בנפרד מהדיון הכולל שערכו אנסון ושובל בנושא בריאות וחברה בקרב ערביי מדינת־ישראל. ייחודה של הקהילה הבדווית שווה־ערך לייחודה של הקהילה האתיופית, ואף־על־פי שאין זה נושא כוללני, אלא נושא יחידני החורג מאופי הדיון בספר, היה כדאי לתת לו ביטוי נפרד דווקא לנוכח המחקר הרב המלווה אוכלוסייה זו והשינויים הרבים שהיא עברה ושעליה לעבור עוד בתחום הבריאות.

אך כאמור, אלה חסרונות חלקיים בלבד המבטאים במידה רבה את עמדתה האישית של מחברת סקירה זו. ככלל, מן הראוי לברך ולשבח את המחברות שובל ואנסון על הספר החלוצי שהוציאו לאור, ספר שישמש ללא כל ספק מקור מידע מרכזי לתלמידים, לאזרחים מן השורה ולחוקרים בתחום שיבקשו להרחיב את הדעת ולקבל תמונה רחבה ביחס לסוגיית הבריאות בחברה הישראלית. ועל כך יישר כוחן.

שפרה שורץ
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

1 הלוי, ח"ש (1979). "הארגון הפלורליסטי של מערכת הבריאות בישראל". בטחון סוציאלי, 17, 7–20.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן־כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה וסילביה פוגל־ביז'אוי מין מיגדר פוליטיקה
הקיבוץ המאוחד, קו אדום. 1999. 400 עמודים.

כותרת הספר מין מיגדר פוליטיקה – כך, ללא סימני פיסוק שיגדירו את היחסים בין שלושת המושגים העומדים במרכז הדיונים שבספר – מהווה ייצוג מהימן של נקודת המוצא שלו: מין, מגדר ופוליטיקה שלובים וסבוכים זה בזה, אף לא אחד מהם קיים בנפרד מהאחרים, וכל אחד מהם מותנה על־ידי האחרים. פוליטיקה הינה לעולם מגדרית, ואף פעם לא "ניטרלית"; מגדר נתון תמיד במִדרג של יחסי כוח, וגבריות ונשיות אינן "אוניוורסליות"; ומין אינו נפרד ממגדר ומפוליטיקה, ואינו נתון באופן "טבעי" בעולם, אלא מובנה אף הוא על־ידי התרבות ואינו נפרד ממנה.

שבעת המאמרים שבספר חושפים את רשת היחסים בין שלושת המושגים האלה, וממשיכים ומפרקים גם את אשליית האחדות של כל אחד מהם. אין "נשיות" אחת, או האישה, והשוני בין האישה המזרחית לאישה האשכנזית, בין האישה היהודייה לאישה הפלסטינית, אינו רק שוני אתני או לאומי או דתי, אלא גם שוני מעמדי שיש לו השלכות פוליטיות. באותו אופן, פוליטיקה תלויה לא רק בזמן ובמקום, אלא גם במוסכמות מומצאות לגבי הנשיות והגבריות, שהינן כשלעצמן ישויות פוליטיות. בהתאם לכך, כל מאמר נמתח על־פני כמה ערוצי טיעון, עשיר בהיבטים, ולכן חיוני לא רק להבנת נושאו הספציפי – "משפחות בישראל" או "המיגדור בעולם העבודה" – אלא להבנת אופן המחשבה של התיאוריות הפמיניסטיות בכלל, המשמעות המקיפה שיש להן על כלל המחשבה על־אודות העולם, והשפעתן על כלל תחומי הידע, ולא רק על אלה שנבחרו להיבחן בספר זה.

כך, כל מאמר מהווה הן קריאה ממוקדת בסוגיה ספציפית, תוך שימוש בנורמות דיסציפלינריות מקובלות לבחינתה, והן העמדה לדיון של אותן נורמות דיסציפלינריות עצמן וחשיפת המגדריות שלהן. הדיון בעולם העבודה, למשל, אינו מסתפק במִניית מספר הנשים בכל מקצוע או באומדן של מידת ההערכה שמקצוע "נשי" זוכה בה לעומת מקצוע "גברי", אלא פורש את אמות־המידה המאפשרות לנווט נשים וגברים למקצועות מסוימים, וכן ממשיך וחוקר את האינטרסים שבבסיס אמות־מידה אלה, לדוגמה: אם "מיומנות" הינה סוג של אמת־מידה לניווט מקצועי, יש לשאול כיצד נקבעת "מיומנות", מי מחליט מהי המיומנות הנדרשת, למי יש אותה, ובראש ובראשונה, מדוע דווקא "מיומנות" הינה אמת־המידה הקובעת? האינטרסים שנחשפים נגועים במגדריות בכך שהם משרתים ייצור וקיבוע של סטריאוטיפים מגדריים, ויותר מכך – משום שהם עצמם תולדה של סטריאוטיפים מגדריים, גבריים ונשיים כאחד. היות ש"התיאוריות המשמשות אותנו להסבר אי השיוויון הזה [בין המינים] אינן מספקות" (ע' 212), כפי שדפנה יזרעאלי מראה, יש לבחון את התיאוריות המסבירות עצמן מפרספקטיבה שכוללת את ההיבט המגדרי, ולא מפרספקטיבה ששופטת אותו כ"לא־רלוונטי" לאיזו "אוניוורסליות אנושית" של שוק העבודה, שכביכול מותנה רק בשיקולים כלכליים, מעמדיים ולאומיים.

כל מאמר מכיל גם דיון בהיבט הישראלי של נושאו. כך, בישראל, "המשפחה היא עניין ציבורי־פוליטי במובהק, ורק לאחר מכן עניין פרטי־אישי" (ע' 114), טוענת סילביה פוגל־ביז'אוי, ומאירה בכך לא רק את היחס "בין משפחתיות לפוסט־מודרניות", כשם

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מאמרה, אלא גם את מעמדן של הלאומיות והאזרחות במדינת־ישראל: "ההגמוניה של הדין הדתי קשורה ישירות לקונפליקט היהודי־ערבי, בתוך גבולות ישראל ומחוץ לגבולותיה" (ע' 144), ולכן "מוסד המשפחה הוא עניין לאומי מובהק, לפני שהוא עניינו הפרטי של האזרח" (ע' 114). על־מנת להגיע לדיון שחוקר את "מוסד המשפחה בהקשר של דיני האישות, הפיתוח הכלכלי והריבוד המגדרי, המעמדי־עדתי־לאומי, המאפיין את החברה" (ע' 164), פוגל־ביז'אוי כופרת בגישה המקובלת המעמידה דגם משפחתי נורמטיבי מערבי (אשכנזי) ובוחנת הכל מולו. כפירה זו במוסכמות מחקריות מובילה לטענות חלופיות לא רק ביחס למשפחה בישראל, אלא גם ביחס למאפייני החברה הישראלית בכללותה, ובראשן מבט אחר על מקום האזרחות, מקום האתניות והשפעת המגדר על שניהם בתפיסה העצמית של החברה בישראל. קריאת המבנה המשפחתי מפרספקטיבה של מעמד האישה בתוכו מובילה גם לקריאת המשפחה, המעמד והאתניות בכלל לאור סיפֵּר־העל הציוני הלאומי – אבל לא מתוכו – ובעקבות זה גם להטחת ביקורת בנורמות על כך שהן מכפיפות את עצמן לסיפֵּר־העל הלאומי במקום לבחון את האופן שבו סיפֵּר־העל הלאומי מתנה ומבנה את שאר הסיפֵּרים – של המגדר, של האתניות ושל האזרחות.

אבל לא רק עמדות מחקריות מסורתיות עומדות למבחן. מנאר חסן, בדיונה על "הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", חושפת כיצד מושג עכשווי דוגמת "רב־תרבותיות" יכול ליהפך לכלי דיכוי אף־על־פי שהוא משמש בדרך־כלל לתיאור מצב־עניינים פתוח ואנטי־מִדרגי (בניגוד ל"פלורליזם", שמציע זכויות בתוך סדר מִדרגי). גם כאן, בחינת השאלה בדבר המפגש "בין הפוליטיקה שמקורה בפטריארכיה לבין זו שמקורה במדינה" (ע' 269) מפרספקטיבה הבוחנת את האופן שבו הפוליטיקה נגועה במגדריות מובילה להרחבת הדיון הרבה מעבר לשאלת "הפוליטיקה של הכבוד", כשם המאמר: בשם "רב־תרבותיות" וכיבוד ה"אחר", המדינה מנהלת, לטענת חסן, סחר־חלפין – בתמורה לצייתנות מדינית היא מעניקה את החירות לבצר את הדיכוי הנשי בחברה הנתונה לשליטתה הקולוניאלית. המאמר, שעיקר דיונו עוסק בשאלה "מדוע נשים ולא גברים מוקרבות למען 'כבוד המשפחה'", ואשר מסקנתו היא "שזה זול יותר" להקריב אישה מאשר גבר (ע' 302), מוביל לתובנות חלופיות לא רק ביחס למגדר, אלא, שוב, גם ביחס להבנת המושג אזרחות במדינת־ישראל ולהבנת היחסים המדינתיים הקולוניאליים, שנחשפים כנגועים אף הם במגדריות ובמקביל כמשרתים אינטרסים מגדריים.

גם האפשרות לפריצת דרכים וערוצים חלופיים, למרות הדיכוי ובמסגרתו, הינה חלק מפוליטיקה מגדרית. גם חנה הרצוג וגם אריאלה פרידמן מראות כיצד שימוש בסטריאוטיפים נשיים מאפשר פעילות מחוץ למסגרות הפורמליות: הן בתנועות חוץ־פרלמנטריות, כגון תנועות השלום, והן בפוליטיקה הנתפסת כשולית, כגון הפוליטיקה המוניציפלית או דרך ערוץ הנחשב ל"נשי" – הערוץ ההתנדבותי.

מאמרה של פרידמן עוסק בתפיסת הנשים "את הפמיניזם, בטעות, כקריאה לביטול נשיות, כוויתור על אטרקטיביות, כדרישה להיות כמו הגברים" (ע' 36), ובהשלכותיה של תפיסה שגויה זו על בחירתן בפוליטיקה "ביתית", שהמאבק לשלום מייצג אותה, לנוכח תחושת אין־אונות ציבורית. פרידמן מצביעה על יחסי־הגומלין הנוצרים, בסופו של דבר, בין הפעילות "מן השוליים" לבין מרכז התודעה הישראלית. כניסתן של נשים אל המרחב הדואלי של ביטחון – שגם הוא גברי אך שהן הצליחו לחשוף את הפן הנשי והפן האימהי המכוננים אותו (הביטחון כהגנה על נשים וילדים, כפעולה של בנים הנתונים בסכנה, וכן

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כצורת פתרון המעדיפה את ערך הניצחון על ערכים אחרים הנתפסים כנשיים) – לא רק הניבה תוצאות מעשיות, אלא גם שינתה את שדה השיח על־אודות ערכים כגון צבא, ביטחון ועוצמה. הפעולה מן השוליים לא רק מנתבת ערוץ לשותפות נשית בעיצוב העתיד החברתי, אלא היא גם מכשיר לשינוי ההגמוניה, שנאלצת לאמץ חלק מהערכים שהשוליים כופים עליה, ותוך כדי כך נהפכת לתודעה חברתית אחרת.

במקביל, גם העולם הנשי הפעיל עובר שינויים. הנרייט דהאן־כלב, במאמר על "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות", מצביעה על תהליך התפוררותה של התודעה השקרית של "אוניוורסליות" נשית וסולידריות מובנת מאליה, וחושפת לא רק את ההבדלים בין קבוצות של נשים, אלא גם את יחסי הניצול והדיכוי ביניהן. מעקב אחר ההיסטוריה של עליית מודעותן של פעילות פמיניסטיות למזרחיותן מאפשר לדהאן־כלב להתבונן גם היא בסיפֵּר־העל הלאומי הציוני לא מתוך גבולותיהן של הנחות־היסוד שלו, ולחשוף את מרכיבי הסיפֵּר הנתונים כ"מובנים מאליהם" ככלי להסתרה ולהדחקה של שברים ואי־התאמות בסיפֵּר־העל כולו. ההפרעה של המרכיב האתני המזרחי, ושל המרכיב המגדרי הנשי בתוכו, לשלמותו של הסיפֵּר הציוני האשכנזי מודחקת גם הודות לשיתוף־הפעולה של הנשים האשכנזיות: למרות בהירות מבטן המגדרי, הן עוורות מבחינה אתנית ואינן ערות לכך (או מתכחשות לכך) ששחרורן הכלכלי מתרחש במחיר המשכת דיכויה של האישה המזרחית, המספקת להן שירותי־תחליף נשיים (כעוזרת־בית, כמטפלת, כמנקה וכולי).

מאמריהן של דהאן־כלב ושל הרצוג מספקים, לצד חשיפה של מנגנוני דיכוי מגדריים, אתניים ופנים־נשיים, גם את הסיפור ההיסטורי והאקטיביסטי של הפוליטיקה של הנשים בישראל ושל הפוליטיקה הישראלית (כמו גם את ההיבט הצבאי שלה) כפוליטיקה מוטה מבחינה מגדרית ואתנית. לעומת זה, מאמרה של חנה נוה – שצירו הוא כתיבה נשית, קריאה נשית והקנון של הספרות העברית מפרספקטיבה מגדרית – מספק את התשתית התיאורטית המקיפה והמעמיקה ביותר שהתפרסמה בעברית. למרות הדיסציפלינה השונה, לא קשה להבחין בחלחולם של הסוגיות התיאורטיות, הפיתוחים התיאורטיים ונקודות־המבט החלופיות שהתיאוריות הפמיניסטיות של הספרות, הקולנוע, הפסיכואנליזה והפילוסופיה – אותם תחומים עיקריים שבהם הן פותחו – מציעות למחשבה המחקרית הפמיניסטית החברתית, המדינית והפוליטית. דרך המבט בספרות העברית, נוה מציגה קריאה ביקורתית ייחודית של הרגע הנוכחי במחשבה התיאורטית הפמיניסטית, קריאה שהינה בו־זמנית בהירה בייצוג התיאוריות וחפה מהתמסרות להן. נוה מציעה עמדה עצמאית, שנובעת מהיכרות מוחלטת בהיקפה ומיוחדת בעומקה, ביחס למקרה מסוים אחד: הספרות העברית, על המרכיבים המייחדים אותה. השילוב בין התיאוריות לבין השימוש בהן לניתוח המקרה הישראלי, תוך בחינתן לאור המקרה הפרטי, מתגלה כאופן הפעולה המחקרי הביקורתי שמייחד את הספר כולו. פרק זה הינו מודל יוצא־דופן להצלחתה של פעולה מחקרית כזו להאיר הן את המקרה הפרטי, הן את הקשרו הכללי והקשרים רחבים מעבר לו, והן את התיאוריה עצמה, שכמיטב המסורת של התיאוריות הפמיניסטיות, אינה חדלה לבחון את עצמה, לחשוף את הסדקים שבה ואת השקרים שהיא נכנעת להם, ולהשתנות.

אורלי לובין
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:03:44 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פנינה להב ישראל במשפט: שמעון אגרנט והמאה הציונית
תל־אביב: עם עובד. 1999. 437 עמודים.

מיכאל קרן אמנון זכרוני: פרקליט אחר
תל־אביב: הד ארצי. 1999. 375 עמודים.

נעמי לויצקי כבודו: אהרן ברק – ביוגרפיה
ירושלים: כתר. 2001. 406 עמודים.

העולם המשפטי זכה להתעשר בזכות שלוש ביוגרפיות שהתפרסמו בשנים האחרונות על דמויות בכירות בו. אולם זכייה זו הינה זכייה של החברה כולה, כי בסיפורי־החיים של השופט שמעון אגרנט, של השופט אהרן ברק ושל עורך־הדין אמנון זכרוני יש חומר רב ורב־חשיבות על מדינת־ישראל, על אופייה הבסיסי ועל פרשיות שונות (פוליטיות, בטחוניות, ציבוריות) שהעסיקו אותה לאורך השנים. מדובר אומנם במשפטנים, וחלקים ניכרים בשלושת הספרים עוסקים בתיאורים של תיקים שהתבררו בבית־המשפט, אך הן התיקים עצמם והן שלושת המעורבים באותם תיקים משקפים היבטים משמעותיים של החברה – מאבקים שהתחוללו ואשר נתוניהם הובאו לפתחו של בית־המשפט, משברים שהתרחשו ואשר הדיהם הובאו לבירורם של שופטים, מעשים שאירעו ואשר השלכותיהם דרשו פתרון שיפוטי.

כל שלושת הספרים יחדיו אין בהם כדי לתת תמונה שלמה של תולדות המדינה, אך אין להבין את תולדותיה בלי התייחסות לאשר נאמר ומפורט בספרים אלה. מעיון בספרים אלה ניתן להגיע להבנה חודרת יותר בסוגיות עיקריות בחברה, כגון: דת ומדינה, ענייני ביטחון ומרות המשפט (הוא שלטון החוק המהותי), מיהו יהודי ומהי יהדות, עימותים פוליטיים וקשיים חברתיים, יחסים בין דתיים לחילונים, בין אשכנזים לספרדים, בין יהודים לערבים, בין פלסטינים לכוחות הביטחון, בין ציונות ליהדות.

שניים מן הספרים עוסקים בנשיאים של בית־המשפט העליון (אגרנט וברק), ואחד בעורך־דין (זכרוני); שניים נכתבו על־ידי אנשי אקדמיה (להב, משפטנית מאוניברסיטת בוסטון, וקרן, איש מדע המדינה), ואחד על־ידי עיתונאית (לויצקי); שניים נכתבו על אנשים שמכהנים עדיין בתפקידם (ברק וזכרוני) ואחד על אדם שהלך לעולמו בטרם התפרסם הספר (אגרנט). שלושת הספרים פורשים לפנינו יריעה מגוונת – כל מחבר וגישתו, על־פי מקצועו, וכוונתו; וכל דמות וסיפור־חייה המיוחד – פליט־השואה שהגיע מאירופה לאחר המלחמה כילד צעיר (ברק), ציוני מסור שהשלים את לימודיו בארצות־הברית ואז הגשים את החלום הציוני שלו (אגרנט), ויליד הארץ שנאבק לא לשרת בצבא מטעמי מצפון (זכרוני).

ובכן, רצוי שספרים אלה (כל השלושה) יזכו בהתעניינות לא רק אצל משפטנים (שלהם אולי הם מיועדים במידה מסוימת, במיוחד ספרה של להב), אלא גם אצל אנשי מדעי החברה, כי ניתן להחכים מעיון בהם. הכתיבה בכל אחד מהם בהירה, התיאורים מרתקים, והתוכן מעורר מחשבה.

בטרם אתייחס לעיקרי הדברים של כל ספר, רצוי להעיר כמה הערות כלליות. עולם המשפט אינו עולם סגור; הוא משולב היטב בחברה, משקף את הנעשה בה ומושפע ממנה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דומני כי במשך זמן רב לא הכירה האקדמיה המשפטית בישראל דיה בעובדה זו, אולם בשנים האחרונות חלה תמורה ממשית בסוגיה זו, והעיסוק המשפטי – בהוראה, במחקר, ובכתיבה – מרבה להיעזר בנתונים סוציולוגיים ואף בתיאוריות ממדעי החברה והרוח. הביוגרפיות מבהירות היטב כי אי־אפשר להבין את הפסיקה של בית־המשפט מבלי להכיר את השופטים, על השקפותיהם ואישיותם. במקומות אחרים, ובמיוחד בארצות־הברית, כתיבת ביוגרפיות הינה חלק מובן מאליו מן העיסוק האקדמי בתחום המשפט – חלקן נכתבות על־ידי משפטנים אולם דומני שרובן נכתבות דווקא על־ידי היסטוריונים. הללו יודעים כיצד לדלות את מירב הנתונים הנחוצים, ובכך מספקים חומר חשוב ביותר לניתוחים משפטיים. כמה מן הדמויות הדגולות במשפט האמריקאי זכו אפילו בכמה ביוגרפיות כל אחת, והמנסה להבין את משמעותו של פסק־דין תקדימי או את הפרשנות של סעיף בחוק או בחוקה ייטיב לעשות אם יעיין ביסודיות בביוגרפיות אלה. דרכן ניתן לעיתים לפענח נעלמים וחידות בפסקי־דין, ולפעמים ההבנה לגבי המצב המשפטי עשויה להשתנות לחלוטין בעקבות קריאתן.

הספר שיעורר כנראה את העניין הרב ביותר הוא זה שיצא לאור אחרון, ספרה של לויצקי על נשיא בית־המשפט העליון אהרן ברק. התעניינות צפויה זו נובעת כמובן מהמעמד הבכיר שהוא ממלא כעת, אולם עוד יותר מכך מזכות הבכורה שיש לו כאדם שבאופן מתוכנן ומודע מטביע את חותמו על המשפט הישראלי, ובמקביל על החברה הישראלית כולה, הן בפסיקתו והן בערכים שבאים בה לידי ביטוי. מעמדו של ברק התחזק בשנים האחרונות בעיני ציבור מסוים – חילונים בעלי אמונה ליברלית – כמשקל נגדי להתגברות כוחם של גורמים דתיים, חרדיים בעיקרם, כאשר בית־המשפט העליון נראה כמבצר האחרון שיגן על הערכים הדמוקרטיים במדינה שנמצאת בנסיגה ככל שמדובר בחברה דמוקרטית, מודרנית, מתקדמת.

לויצקי ערה להיבט זה ומתחילה את ספרה בהתייחסות לקרע שנפער בין ברק לבין חלקים ניכרים במחנה הדתי, קרע שקשה לדעת אם ניתן לאחותו ואשר מתבטא בביקורת חריפה נגד פסיקתו, באיומים על חייו (ולכן הוא מלווה לכל מקום בשומר־ראש) ובהפגנות נגד המוסד שהוא עומד בראשו. ברק עצמו, על־פי תיאורה, נפגע מיחס זה ומתקשה להבין את פשרו. מבחינתו, כאיש חילוני, הוא מגלה כבוד לדת ואף הציע למנות רב חרדי (שאינו משפטן כלל) לכס המשפט בדרג העליון, אך הצעתו הנדיבה נדחתה. יתרה מזו, כמה מבין החלטותיו היו לטובת דתיים, והוא בעצמו מזכיר תדירות את היות מדינת־ישראל מדינה יהודית, ואפילו, אם כי לעיתים רחוקות יותר, את תרומתה של היהדות לערכים אוניוורסליים.

אולם דווקא בעניין זה לא השכיל ברק להבין (וגם המחברת כשלה להבין) כי אין בכך די. האמת היא שברגע שברק פעל למען פעלתנות שיפוטית, הוא עלה על דרך ללא מוצא מבחינת יכולתו להידבר עם חרדים. אולם, לעומת זה, לא היה שום צורך להגיע לעימות עם חברו ועמיתו (הן מן האקדמיה והן מן השיפוט) השופט מנחם אלון. לויצקי מתארת את המתח ביניהם, שתחילתו עוד מחוק יסודות המשפט שהתקבל בשנת 1980 ואשר הדגיש את הצורך לפנות (בהעדר פתרון בחקיקה ובפסיקה לנושא הנידון) למורשת ישראל, תחת לפנות, כפי שהיה מקובל עד אז, למשפט המקובל (החוק באנגליה, או בארצות־הברית בעיקר). השופט אלון גילה להיטות בנסיונו לפרש את מורשת ישראל כמשפט עברי ולהצדיק את הפעלתה של שיטה זו, בעוד שהשופט ברק גילה הסתייגות מכך. לויצקי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מזכירה עימות זה עוד בתחילת הספר, אולם מתעלמת מהיבט חשוב ביותר בחוק הזה, שגם אלון וברק התעלמו הימנו, והוא שהחוק קובע כי יש לפנות למורשת ישראל (תהא זו המשפט העברי, לשיטתו של אלון, או מושג רחב בהרבה, לשיטתו של ברק) אך ורק בכפוף לארבעה עקרונות שהינם אולי תמצית הדמוקרטיה – חירות, צדק שלום ויושר. לויצקי אינה מזכירה חלק משמעותי זה של החוק, ובכך חוזרת בעצם על התעלמות דומה של אלון וברק. בכל משפט שבו התעמתו ביניהם, התמקדו השניים בשאלה אם יש צורך להפעיל את החוק ולפנות למורשת ישראל, ומעולם לא נדרשו לניסיון לפרש את משמעותם של העקרונות חירות, צדק, שלום ויושר במורשת זו. לשיאו הגיע העימות ביניהם במשפט שעסק בהסדרים פוליטיים בין מפלגות (משפט ג׳ורג׳בסקי). לויצקי מתארת מקרה זה כעימות על רקע סוגיה של שפיטות, אולם דומני כי הביטויים הבוטים ביותר בפסקי־דינם, ובמיוחד בזה של אלון, היו על רקע אובדן הסבלנות של אלון כלפי אי־רצונו של ברק לתת דריסת־רגל, ולו הקטנה ביותר, למורשת ישראל במשפט הישראלי. אפילו כאשר ברק דואג להזכיר את ערכה הסגולי של מורשת ישראל, הוא מציג זאת רק בהקשר של ערכים אוניוורסליים, וגם זאת, מבלי לתת דוגמה מתוך מורשת זאת – מן התנ״ך או מחז״ל.

סיפור אחד, שלויצקי מתארת בכמה משפטים קצרים, מבהיר זאת היטב. מדובר במשפט שבו נידונה זכותו של אסיר לסרב לעבור חוקן בשם זכותו לפרטיות. במקרה זה התעניין ברק (על־פי תיאורה של לויצקי) אצל רב בדבר גישתו של המשפט העברי לסוגיה, ונאמר לו על־ידי אותו רב כי היהדות אינה מכירה בזכות זו. ברק החליט אז לא לפעול על־פי היהדות, ובמקום זה הסתמך על פסיקה אמריקאית, אולם: (א) באותו משפט אמריקאי שעליו הסתמך ברק דובר בדעת מיעוט, ולא בהלכה שהתקבלה; (ב) חברו להרכב, השופט חיים כהן, הגיע לאותה מסקנה (שיש לאסור חדירה לגופו של אסיר) אך דווקא בהסתמך על המשפט העברי, שהשופט כהן מומחה בו אם כי כאדם לא־דתי; (ג) לימים התפרסם אף מאמר של משפטן אמריקאי־יהודי, שבו תהה הלה מדוע הסתמך ברק על דעת מיעוט אמריקאית, בעוד שההחלטה הישראלית הינה מתקדמת יותר ממילא מאשר המצב המשפטי בארצות־הברית. השופט אלון לא ישב במשפט זה אך הצטיין בכמה החלטות ליברליות ומתקדמות מאוד בנושאים שקשורים לזכויות אסירים, חרף גישתו השמרנית לרוב, תוך שהוא שואב דווקא ממורשת ישראל. לעומתו, ברק ושותפיו־לשיפוט החילוניים הצטרפו לגישה זו של הקלה כלפי אסירים ועצורים רק לאחר קבלת חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו.

אם כן, המחדל שהתרחש בשנות השמונים הינו של שני שופטים דגולים, בין המובילים במשפטנות הישראלית, האחד דתי והאחר חילוני. במקום העימותים ביניהם, יכלו השניים לשתף פעולה בניסיון ליצור מצב חדש (וחדיש) שבו תתקבל מורשת ישראל בתרבות המשפטית הישראלית – והכללית – על־פי העקרונות חירות, צדק, שלום ויושר. אך שניהם גם־יחד (וכל אחד לחוד מעמדתו־הוא) החמיצו את האפשרות הטמונה בחוק יסודות המשפט 1980. דומני כי ברק שילם על כך לימים בעימות שפרץ בינו לבין המחנה הדתי בכללותו.

לגבי עולם אחר – העולם הבטחוני – היה ברק נכון להתעמת, למשל: בעניין החנינה למעורבים בפרשת קו 300 (שבו היה בעמדת מיעוט נגד החנינה), במקרה של הגירוש ההמוני של ארבע מאות וחמישה־עשר המחבלים (שבו היה בעמדת מיעוט נגד הגירוש, אך

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בסופו של דבר נכנע והצטרף לפסק־הדין שניתן בשם כל השופטים יחד) ובנושא העיניים (שבו כנשיא בית־המשפט העליון דאג לאסור עיניים במתקני השב"כ, אם כי רק לאחר שהתיר זאת בכמה פסקי־דין שונים וספג ביקורת על כך הן בישראל והן בחוץ־לארץ, הגם שלא ברור עד כמה השפיעה עליו ביקורת זו). אך דווקא לנושא זה לא נדרשה לויצקי.

יחד עם זה, יש להדגיש שלויצקי מביאה שפע של נתונים לגבי פסקי־דין אחרים ולגבי האווירה הכללית השוררת בבית־המשפט העליון. היא חושפת סודות (למשל, טיוטות של פסקי־דין שלאחר כתיבתן חזרו בהם השופטים – ברק ואור בעניין הגירוש, והשופטת מרים בן־פורת בעניין קו 300, שליתר דיוק התלבטה בין שתי גרסות שהוכנו בשבילה על־ידי המתמחים); כמו־כן היא מתארת את המתח העצום שנוצר בין נשיא בית־המשפט העליון שמגר לבין ברק על רקע פרשת קו 300 (בטרם הסכים ברק לוותר על עמדת המיעוט שלו) ואת הדרך שבה שופט נוסף, שלא היה כלל בהרכב, התגייס לנוכח המתח שאיים לערער ולכער את היחסים בקרב השופטים, ודאג לפשר בין שני השופטים ולהביאם לידי הידברות ובסוף לידי פשרה (שלפיה יצטרף ברק אל הרוב ואילו שמגר ימתן את פסק־דינו). ההחלטה כשלעצמה הייתה אומללה, לפי דעתם של כל הפרשנים כמעט, ומוטעית כנראה מבחינה משפטית, ודברים אלה מובהרים היטב על־ידי לויצקי. יחד עם זה, למרות דברים רבים שהיא מגלה לאורך כל הספר, היא משאירה את קוראיה בתהיות רבות באשר לזהותו של השופט האלמוני שעשה דבר שלא ייעשה כאשר התערב במשפט שבו לא היה בהרכב.

לסיכום, בספר זה יש אומנם מחדלים ומגרעות, אך בסך הכל מדובר בספר מרתק וככל הנראה מהימן, ובספר־חובה לכל משפטן ואף לאנשי מדעי החברה.

קו ישיר קושר בין אהרן ברק לבין שמעון אגרנט, נושא עבודתה של פנינה להב. שניהם היו נשיאים של בית־המשפט העליון במשך תקופות ארוכות, ובזכות למדנותם ואישיותם השפיעו השפעה מכרעת על מוסד זה ועל המתרחש בתוכו; ברק היה, לפני מינויו לשופט, היועץ המשפטי לממשלה, בעוד שאגרנט היה בעברו יושב־ראש ועדה שהתבקשה לבחון ולהגדיר את סמכויותיו של היועץ המשפטי; שניהם כיהנו כחברים בוועדות חקירה ממלכתיות שהוקמו על־מנת לבחון היבטים בעייתיים של מלחמות מעוררות מחלוקת – אגרנט כיושב־ראש הוועדה שנקראה על־שמו ואשר חקרה את מלחמת יום־הכיפורים, וברק כחבר בוועדת כהן שבדקה את חלקה או את אחריותה של ישראל בטבח שנעשה במחנות־הפליטים סברה ושתילה, על־ידי בעלות־בריתה הפלנגות הנוצריות, במהלך מלחמת לבנון; שניהם היו מעורבים בשני משפטים מרכזיים הקשורים לשואה – אגרנט במשפט אייכמן, וברק במשפט דמיאניוק; שניהם היו חסידים של שיטת המשפט האמריקאית, על החוקה הכתובה שבה, על הביקורת המשפטית שמאפיינת אותה (במובן של סמכות שיפוטית של בית־משפט רגיל לבטל חוק), ועל הדגש שהיא שמה בזכויות אדם, דגש שמהווה על־פי הבנתם את יסודה של השיטה; ושניהם נאבקו, באופן אישי ומקצועי, להבין את מהותה ומשמעותה של היהדות – ברק, כאמור, בעימותים עם הממסד האורתודוקסי ועם המחנה החרדי בהיותו שופט פעלתני, ואגרנט עוד בילדותו כאשר, כדברי להב, "נאלץ להתמודד עם משמעותה של היהדות, עם כובד־ידו של הממסד האורתודוקסי ועם המחיר שמשלם אדם על היותו שונה" (ע' 28).

התמודדות זאת עם משמעות היהדות הייתה הרת־גורל לגבי אגרנט, כי על־פי להב, בחר אביו להעתיק את מגוריו מהעיר לואיוויל בקנטקי המרוחקת לשיקגו התוססת, בין

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

היתר בעקבות עימות קשה בינו לבין "הממסד האורתודוקסי בלואיוויל", לאחר שכמורה לעברית נתפס אביו במעשה של חילול שבת על־ידי פרנסי הקהילה, בעוד שהוא היה בדעה כי "על היהדות לחדש ולהתחדש כדי להתאים את עצמה למהפכת המודרניות הסוחפת את העולם". בשיקגו החל בנו, שמעון, ללמוד משפטים באחת האוניברסיטות המובילות בארצות־הברית, אוניברסיטת שיקגו, שם ספג את מיטב המסורת המשפטית האמריקאית. שילוב זה של בית ציוני וחינוך משפטי אמריקאי (בניגוד לכל עמיתיו כמעט בבית־המשפט העליון, שעברו את הכשרתם המשפטית באירופה) חברו יחד – עוד קודם לעלייתו ארצה – וסייעו בהמשך בתרומתו הייחודית למשפט הישראלי, כשופט הבולט הראשון אולי שאימץ גישות אמריקאיות אל תוך השיטה המשפטית הישראלית. דבר זה בא לידי ביטוי, למשל, בקביעת ערכה של דעת מיעוט, שיכולה בבואה העת, במקרה מתאים יותר, ליהפך להלכה תקדימית; או בעמידתו על חשיבותו של חופש הדיבור בהורו לשלטונות, בבג"צ המפורסם של קול העם, לבטל את הצו לסגור עיתון זה (וכן עיתון ערבי, שניהם בטאונים של המפלגה הקומוניסטית) שהוטל לאחר שפורסמו מאמרי ביקורת חריפים (לפי קנה־המידה של אותם ימים) נגד הממשלה. במשפט זה התקיימו שני מרכיבים של השיטה האמריקאית – שימת הדגש בחופש העיתונות (שלקוחה מן החוקה האמריקאית), ושינוי הלכה, בהינתן שזמן קצר קודם לכן לא התערב בית־המשפט בסגירה קודמת של העיתון. משפט זה נחשב לאחד החשובים בתולדות המשפט הישראלי, ורוחו השפיעה בוודאי בהמשך על עיצוב השקפתו המשפטית של ברק.

במאמר מוסגר אוסיף שלטעמי יש הגזמה בערך שייחסו שני השופטים לשיטת המשפט האמריקאית. שיטה זו מקורה בחוקה המכירה בעבדות, והיא בא לידי ביטוי כיום, בתחום הפלילי למשל, בענישה חריגה יחסית לכל יתר הדמוקרטיות בעולם, כגון שימוש רב בעונש מוות, כולל לצעירים ולאנשים בעלי מוגבלויות, או בעונש מאסר־עולם ללא אפשרות לזכות אי־פעם בשחרור, או בעונש מאסר ממושך על מעשים פעוטי־ערך. לכך יש להוסיף את הפוליטיזציה הקיצונית של המערכת המשפטית, הן במינויי השופטים והן בתוכן ההחלטות, כאשר בבחירות האחרונות בין בוש וגור פעל בית־המשפט העליון באופן ברור בהתאם להשתייכות הפוליטית של השופטים (רוב של שבעה רפובליקאים מול שני דמוקרטים). זאת ועוד, בזמן שהתקבלה ההחלטה בעניין קול העם, הייתה ארצות־הברית בעיצומו של מאבק נגד הקומוניסטים, כולל הוצאת המפלגה אל מחוץ לחוק ומאסרם של חברי המפלגה.

אולם באהדתו של אגרנט לחוקה האמריקאית (בעצם, לתרבותה של ארצות־הברית), היה פן שאין אצל ברק. מאז ומתמיד נאבק אגרנט בשאלה של נאמנות כפולה – כציוני שהחליט להגשים את אמונתו באמצעות עלייה, וכאדם שהעריך את התרבות האמריקאית שבה התחנך. להב מספרת, למשל, על לבטיו כאשר החליט לוותר על האזרחות האמריקאית עוד בתקופת היישוב. לבטיו אלה ליוו אותו גם אל תוך כותלי בית־המשפט, למשל בעת בג"צ שליט – אותו קצין שהיה נשוי לאישה לא־יהודייה ואשר נלחם, במאבק משפטי ובהצלחה חלקית, לרשום את ילדיו כיהודים בתעודת־הזהות על־אף ההלכה האורתודוקסית בנושא. להב מתארת את שיקוליו של אגרנט במקרה זה באופן הבא:

> בעיני אגרנט היה עניין שליט המקרה הקשה ביותר שנאלץ להתמודד איתו במהלך כהונתו כשופט. הוא נקרע בין כמיהתו לאשר את האוניברסליות, האינדיווידואליזם וחופש המצפון לבין הכרתו שראוי לשמור על ייחודה של

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> היהדות כסממן לאומי. האיום האפל של פילוג שב לרדוף אותו: פילוג בין דת ללאום, בין יהדות לציונות, בין המחנה הדתי לחילוני, בין חבריו השופטים... (ע' 276)

בהמשך להב כותבת כי אגרנט נזכר בקרע שהתרחש עוד בהיותו בארצות־הברית בין שני מנהיגים של הציונות, ויצמן מכאן וברנדייס מכאן (השופט היהודי הדגול שכיהן אז כמנהיג התנועה הציונית באמריקה) – קרע שגרם לפרישתו של ברנדייס ממנהיגות התנועה – ולידו בקרע שנפער כמעט בינו לבין אביו סביב גישתם כלפי הציונות, ואז היא מעירה, מתוך הרהוריו הנוגים של אגרנט: "האם יש גשר בין היהדות למודרניות?"

אך קרע זה על רקע קורות־חייו האישיים לא היה חריג. אגרנט נאלץ להתמודד גם עם המתח בין אותה אוניוורסליות ואותה ליברליות (שינק כנראה מן התרבות האמריקאית) לבין מסירותו למדינה שמתמודדת עם בעיות בטחוניות. וכאן, בסופו של דבר, גברה לפעמים הציונות – הדאגה למדינה – על הערכים הכלל־אנושיים. בע' 267 להב בוחנת, כלשון כותרת־המשנה, את השאלה "מדינה יהודית או מדינה דמוקרטית". תשובתו של אגרנט לסוגיה זו הייתה הרעיון של "דמוקרטיה מתגוננת", פתרון שיישם אגרנט בכמה מקרים קשים להכרעה. כאן נעזר אגרנט בדוגמות היסטוריות, כולל מגרמניה הווימרית ומארצות־הברית, למודת־הניסיון בעקבות מלחמת־האזרחים. היישום היה בפרשת ירדור, שבה נפסלה מפלגת אל־ארד מלהתמודד בבחירות. שוב נקרע אגרנט בין נטיות מנוגדות, וזאת זמן קצר לאחר שהחל לכהן כנשיא בית־המשפט העליון. להב מסכמת כי גישתו של אגרנט גובשה "...לא רק על רקע הסכסוך הישראלי־פלסטיני אלא גם על רקע המתח בין המחנה הדתי לחילוני וגם על רקע העובדה שאגרנט צעד צעדים ראשוניים בתפקידו כנשיא בית המשפט העליון" (ע' 270), וכי נתון אחרון זה חייב אותו לשאוף לפתרון של פשרה בין עמיתיו לשיפוט.

ובכן, להב מבהירה היטב שלא רק "מלוא כל הארץ משפט", כדברי ברק, אלא ששופטים הינם בשר ודם, ולא רק למדנותם קובעת, אלא גם הרקע האישי שלהם, השקפת־עולמם וההשלכות של החלטתם. בכך יש הוכחה לחשיבותם של ספרי ביוגרפיות. ספרה של להב מפלס דרך חדשה, ויש לקוות שאחרים ילכו בעקבותיה. הוא יסודי ביותר ועמוק ביותר (כולל מפתח נושאים שחסר בספרה של לויצקי, שהסתפקה רק במפתח שמות). המשפט בישראל זקוק לסדרה שלמה של ספרים כאלה – ולא רק של שופטים, אלא גם של משפטנים בכירים, וספרו של קרן על זכרוני יוכיח זאת.

אין ספק שאגרנט וברק נמנים עם השופטים בעלי ההשפעה הגדולה ביותר על המשפט בישראל, במיוחד בחידושים שהם החדירו למשפט, ואין ספק שזכרוני הינו בין הדמויות החשובות בקרב עורכי־הדין שתרמו, מן הצד האחר של המתרס, תרומה ייחודית למשפט הישראלי. בחירה טובה בחר קרן כאשר החליט להתמקד בו. בעוד ששופטים אינם יכולים לבחור את הנושאים שבהם יתעסקו, אלא תלויים בסוג התיקים המוגשים לפתחם, עורך־דין יכול לעצב את דפוסי עבודתו – אומנם לא על־ידי הודעות מפורשות, במתכונת של מעין פרסומת, אך באמצעות הדמות שהוא יוצר לעצמו בעיני הציבור. במקרה של זכרוני, דמות זו החלה להצטייר עוד בטרם נהיה לעורך־דין ועוד בטרם החליט להיות משפטן. במהלך שירותו הצבאי נעשה זכרוני סרבן, עקב היותו פציפיסט, ופרשייה זו עוררה בשעתה התעניינות רבה כאשר הובא לדין ונשלח למאסר (שנהפך לאשפוז כאשר פתח

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בשביתת־רעב עוד בטרם התקבל גזר־הדין). קרן פותח את ספרו בתיאור מאבקו של זכרוני, שבסופו של דבר הוכתר בהצלחה כאשר הותר לו לשוב הביתה בהוראה מפורשת של הדרג הפוליטי, וכאשר לאחר־מכן הושגה מעין פשרה.

דוגמה זאת חשובה לקרן לא רק בשל השלכתה על עיצוב דמותו של זכרוני, אלא גם כי יש בה משום גילוי מובהק ומרשים של חברה אזרחית, שמהווה מסגרת נאותה להבנת פעולותיו הענפות והמגוונות של זכרוני. לדידו של קרן, אין בישראל חברה אזרחית חזקה, דהיינו, מסגרת שבה פועלים מחוץ למסגרות רשמיות וממוסדות – למשל, מסגרת של פוליטיקה מחוץ למפלגות ומאבקים מול הממסד. בעצם, כל עורך־דין שפעיל במאבקים למען האזרח הפשוט או בשם ארגונים התנדבותיים מול השלטונות מהווה דוגמה של מעשים בתחום החברה האזרחית. במקרה של זכרוני הדבר בולט במיוחד, כי נתח כה גדול מהייצוג המשפטי שלו (בין כותלי בית־המשפט ואף מחוץ לו) היה מן הסוג הזה, אם כי קרן דואג להדגיש כי משרדו של זכרוני פועל גם בנושאים אפורים של הכנת חוזים, סכסוך בין שכנים ודברים פעוטי־ערך דומים, אם גם חשובים לצדדים המעורבים, והוא מקדיש אף פרק לתיאור היבט זה של עבודת זכרוני כעורך־דין רגיל. אך עיקר הספר מוקדש כמובן למאבקיו הציבוריים, כולל כניסתו לפוליטיקה, על־אף הסתייגותו מעיסוק זה. פעמיים היה זכרוני מועמד לחבר־כנסת, פעמיים במקום לא־בטוח אך גם לא רחוק מן המועמדים שהתקבלו: פעם ראשונה ברשימת "כוח חדש – העולם הזה", בראשותו של אורי אבנרי; ופעם שנייה במפלגת "של"י – שלום ושוויון לישראל", שהורכבה מכמה רשימות מן השמאל. בהקשר זה היו לזכרוני קשרים רבי־שנים עם אורי אבנרי, הן כמשפטן שפעל כיועץ משפטי והן כאיש־ציבור שמילא תפקידים בארגונים, כולל במועצה לשלום ישראל–פלסטין, שהייתה בין הגופים המעטים שקשרו קשרים עם אש"ף הרבה לפני תהליך אוסלו ואפילו לפני שמפגשים כאלה נאסרו על־פי החוק. מדובר בשתי דמויות (אבנרי וזכרוני) מורכבות ופעלתניות, ובמהלך השנים היו היחסים ביניהם מורכבים אף הם, וקרן מיטיב לתאר זאת בפירוט מעניין וברגישות ראויה.

כעורך־דין היה זכרוני קשור לפרשיות רבות, כולל, כמובן, באותם נושאים שנידונים בספרים על אגרנט וברק – דת ומדינה, חופש הדיבור, סוגיות בטחוניות וזכויות של פלסטינים בשטחים. בכל התחומים הללו ידע זכרוני לא רק לייצג את העותרים והמתדיינים, אלא גם להעלות טיעונים מקוריים ויצירתיים ולנהל את הדיון מתוך הכרה של ההיבטים הכלליים יותר. מבחינה זאת זכה זכרוני בביוגרף נאמן לגישתו, כי בכל נושא ונושא, בכל פרק ופרק, בכל התדיינות והתדיינות, השכיל קרן לתאר את הרקע הפוליטי והחברתי ואת משמעותם והשלכותיהם של המאבקים, כאשר כאמור, הרעיון של חברה אזרחית מהווה נקודת מוצא לספר, ועובר כחוט־השני לכל אורכו, ממש עד לסיומו.

ספר זה, שדן בעיקר בנושאים משפטיים, תורם באופן ממשי בהאירו היבטים שונים וחשובים של החברה הישראלית כמעט למן היווסדותה של המדינה, שכן זכרוני היה סרבן (ראשון) עוד בשנות החמישים המוקדמות, ועד לימים אלה שבהם הוא ממשיך לפעול בתחום המשפטי והציבורי. הספר כתוב בסגנון קריא ומלא תובנות סוציולוגיות.

לסיכום, שלושת הספרים הינם חיוביים ביותר – חגיגה של ביוגרפיות. יש לקוות שאין בכך משום סיכום של עשייה, סוף פסוק. יש לקוות כי גם אחרים – משפטנים, מדעני החברה ועיתונאים – ייטלו קולמוס וילכו בעקבותיהם. יש שופטים ועורכי־דין נוספים שתרמו בעבר ותורמים כיום, בעשייתם המשפטית ובפעולותיהם הציבוריות, לעיצובה של

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

החברה בישראל, וכל מידע בדוק עליהם, המושתת על מחקר יסודי, יוסיף להבנת החברה הישראלית. ואם בביוגרפיות עסקינן, אולי יש מקום, ולו בכתב־עת סוציולוגי, להעלות הרהור מסוים: האם אין מקום להידרש לסוג זה של כתיבה גם לגבי מלומדים בתחום מדעי החברה – כפרטים או כקבוצות או כאסכולות? מבחינה זו, הספרים הללו מהווים אתגר לא רק לגבי משפטנים, אלא גם לגבי סוציולוגים, אנתרופולוגים וחוקרים מתחומים אחרים של מדעי החברה.

ליאון שלף
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:09 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מלכה שבתאי **בין רגאיי לראפ: אתגר ההשתייכות של נוער יוצא אתיופיה בישראל**. תל־אביב: צ׳ריקובר. 2001. 294 עמודים.

מלכה שבתאי, המגדירה את עצמה כאנתרופולוגית יישומית, הציבה לעצמה מטרה הנושאת שליחות: לחקור ולקדם את מעמד העולים מאתיופיה בישראל. גם כותרת ספרה הקודם – "הכי אחי: מסע הזהות של חיילים עולים מאתיופיה" (1999) – מלמדת בבהירות על התמקדותה בפרויקט זה. שבתאי חוזרת במחקריה למגמה שזה כבר איבדה את מרכזיותה בתחומי האנתרופולוגיה הישראלית. מחקר ההגירה – "עלייה" של יהודים, ובמיוחד מארצות "העולם השלישי" – היווה בזמנו את שלב הפתיחה של מקצוע האנתרופולוגיה בארץ. אך כיום אין בנושא זה פיתוי לגבי חוקרים אמביציוזיים המחפשים שדות חדשים לפיתוח תיאורטי, שיניבו פרסומים בנושאים, בטרמינולוגיה ובבימות שיוקרתם בטוחה יותר.

אך לצד בחירתה בנושא זנוח, המחברת מייצגת בכתיבתה מגמה שיש לה דווקא תומכים חשובים באנתרופולוגיה בת־ימינו – גישת ההתמסרות האישית למען הנחקרים, דהיינו, בסוגה (genre) של האנתרופולוגיה המחויבת (committed anthropology). החוקרים שמונח זה מתייחס אליהם באים בדרך־כלל מבחוץ, מחברת־שפע מערבית, ופוגשים בנחקרים שמנוצלים על־ידי מעמדות קפיטליסטיים ובעלי עוצמה פוליטית השולטים בברוטליות במשאבים חומריים ואנושיים. דוגמה לכך ניתן למצוא במחקרה של האנתרופולוגית האמריקאית ננסי שפר־יוז בברזיל (*Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, 1992).

שבתאי מגויסת למחקר האתיופים בישראל, ומחפשת דרכים לקרב אותם ואת בעיותיהם אל תודעתם של אזרחי המדינה היהודיים, שאצל רובם הסתיימה ההתעניינות בתמונות המרגשות של ירידתם מהמטוסים בעודם צועדים בדממה עטויים בגלימות לבנות. רוב האתיופים יושבו במקומות פריפריאליים המרחיקים אותם ממרכזי האוכלוסייה המבוססת של הערים הגדולות.

מחקרה מעיד על כישורים מעולים, ואולי אף יוצאי־דופן, של התקרבות לעולמם של הנחקרים. הצעירים והצעירות בני עדה זו חשים נוח בחברתה ומדברים איתה בגילוי־לב על חוויותיהם היומיומיות ועל תקוותיהם לעתיד, נושאים שהינם לעיתים תכופות כואבים ואינטימיים. את רובם פגשה שבתאי במועדונים למוסיקה ולריקודים במרכז הארץ ובמקומות אחרים שבני־הנוער האתיופיים מגיעים אליהם. מאות מביניהם באים לכאן כדי להשתתף במופעי המוסיקה השחורה של הרגאיי והראפ, שמקורם בעיקר מג׳מייקה ומריכוזי השחורים בארצות־הברית. אתרי מחקרה קשים לשהייה ולתצפית למי שמקפיד על בריאות אוזניו ועל צחות עיניו וריאותיו.

שלושים ושלוש נערות ועשרים ושמונה נערים בגילאים שלוש־עשרה עד שמונה־עשרה מהווים את האוכלוסייה שנצפתה ורואיינה באופן מעמיק על־ידי המחברת ועוזריה. שבתאי נותנת להם לדבר בלשונם. שיחות אלה מהוות מפגש מעניין, מפתיע ולעיתים מדכא עם המתרחש במועדונים ומחוץ להם אצל מי שעוזבו עם הוריהם את אפריקה "הנחשלת" כדי למצוא את עצמם בשולי החברה הישראלית מבחינת מצבם המשפחתי, החברתי והכלכלי. המחברת רואה את משיכתם של בני־הנוער האתיופיים למוסיקה השחורה כביטוי למצב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הניכור שלהם בחברה הישראלית וכאמצעי לעיגון של זהות קהילתית, מחד גיסא, ושל הזדהות עם שותפים רחוקים, מאידך גיסא, כשחורים החווים את הקשיים של מיעוט בחברת הרוב הלבנה. מסקנותיה לגבי תקוות האינטגרציה בחברה הישראלית קשות לעיתים, ולדבריה:

> הזהות השחורה היא זהות מאומצת, פוסט־מודרנית, ואילו הזהות הישראלית שאמורה היתה להיות זמינה ורצויה, נראה כי הוחמצה בתהליך ואולי אף אבדה מערכה כתוצאה מהאידיאולוגיה של הניכור וההשפעות הנובעות מההזדהות עם המוזיקה השחורה ופרשנותה... יתכן אפילו שכוחה וערכה של הזהות היהודית יתערערו ובני נוער אלה ימצאו במצב חמור של משבר זהות וניכור. (ע' 146)

הספר מתאר את המשיכה, שקשה לעמוד בפניה, הגורמת לנערים ונערות צעירים מאוד להגיע בכל דרך בשעת לילה מאוחרת (ובמיוחד בימי שישי) למועדונים המרוחקים ממקומות מגוריהם. לעיתים תכופות הם מגיעים וחוזרים בטרמפים מבלי להתחשב במידת הסיכון. הנערות במיוחד יוצאות לעיתים תכופות ללא ידיעתם והסכמתם של ההורים או של האחראים במסגרות החינוך, כשהן נוטלות איתן בהיחבא את הבגדים הצמודים והחושפניים שילבשו בטרם ייכנסו למועדון. הריקודים משדרים ארוטיקה בוטה, ובתוספת של שתייה, עישון וקשרים מזדמנים עם אורחים במועדונים (אתיופים, ישראלים אחרים, בני מיעוטים ואפריקאים), משתררת אווירת חופש המשכיחה את מצוקות היומיום.

המפגש במועדוני המוסיקה עם בני הקהילה האתיופית חשוב להם במיוחד, ונותן לדברי המחברת אווירת "בית" נוחה יותר מזו שהשאירו מאחוריהם. כך, למשל, מתבטאת תלמידה מצטיינת ממסגרת חינוכית יוקרתית:

> לפעמים יש לך צורך להיות עם אחרים מהעדה שלך. אני מרגישה שבחברה הישראלית את צריכה תמיד להוכיח שאת טובה, להיות כמו כולם, להתנהג כאילו את נמצאת ב"היי סוסייטי" ובתכלס, זה די נכון... (ע' 154)

שבתאי מודאגת מתהליכי הניכור הבאים לידי ביטוי בריתוק הנוער האתיופי למועדוני המוסיקה השחורה. אך לצד זה היא רואה גם את המימד התרפויטי הטמון בניצול נכון של אמצעי ביטוי אלה. בעייתם של נערים ונערות אלה אינה נעוצה רק בפערים ביחס לציפיותיה של החברה הקולטת ובתחושת הזרות או אף הנחיתות שהם חווים כשחורים בחברת לבנים, אלא גם בקשיים המאפיינים את משפחות־המוצא, שלעיתים תכופות אינן יכולות לספק בארץ את "הבית" התומך. ספרה בא לדרבן את שירותי הרווחה ואת כל מי שקשור למערך החינוכי לבחון את המתרחש בקרב אוכלוסייה פגיעה זו.

יש להעיר שחלקים אחדים של הספר, ובמיוחד החלק הראשון, כתובים בסגנון של דו"ח מחקר, דבר הפוגם בזרימה הנוחה של הדיון. כמו־כן, שיטת עריכת הטקסט בפסקות קצרות או ארוכות המופרדות ברווח גדול זו מזו מפריעה גם־כן לשטף הקריאה. אך מעבר לליקויי המבנה והעריכה של הספר, מצוי בידינו מסמך ייחודי שבחלקו הגדול מדבר ישירות מפיהם של בני־הנוער יוצאי משפחות אתיופיות. לנוכח הנתונים המדאיגים שהמחברת מציגה בראשית הספר, על־אודות שיעור הנשירה מבתי־הספר של ילדים יוצאי

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אתיופיה ועל העלייה בשיעור הפשיעה בקרב אוכלוסייה זו (נתונים המקבלים חיזוק מפרסום של משרד החינוך ממאי 2001 על בחינות־הבגרות, הארץ, 15.5.2001, ע' א7), ראוי מאוד שהספר יעורר את תשומת־הלב המתבקשת. יש לקוות גם שספרה יעודד מחדש את עניינם של חוקרים צעירים לחזור לנושאי ההגירה בקרב קבוצות ("עדות") שונות במרחב הישראלי. בשדות־מחקר אלה יש בדיעבד פוטנציאל בלתי־נדלה של תרומות תיאורטיות ויישומיות.

משה שוקד
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:30 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יאיר אורון כולנו יהודים גרמנים – רדיקלים יהודים בצרפת בשנות השישים והשבעים. תל־אביב: עם עובד בשיתוף עם אוניברסיטת תל־אביב ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, סדרת זהות יהודית בחברה משתנה. 1999. 288 עמודים.

הספר עוסק בזהותם של סטודנטים יהודיים בצרפת בשנות השישים הסוערות, ובשינויים שחלו בזהותם היהודית בשנים שלאחר־מכן בשנות השבעים. הוא נכתב מנקודת־ראות ציונית שמאלית (מפ"מית).

אני חולק עם המחבר נקודות מוצא ביוגרפיות אחדות וחלוק עימו בתפיסת־עולם: גם אני יליד הארץ, הוריי אינם ניצולי־שואה אבל משפחותיהם נספו בשואה, גם אני הייתי חניך "השומר הצעיר" וחבר קיבוץ. השאלות שהטרידו את המחבר כתוצאה ממלחמת ששת־הימים – "על משמעות קיומנו בארץ ישראל, יחסנו אל האחר, הערבי, הלא יהודי, יחסינו עם התפוצות וכמובן, יחסנו לשואה" – הטרידו גם אותי עוד לפני המלחמה, אבל זה כנראה רק בגלל הבדל גילים מסוים ביניינו.

כולנו, בוגרי תנועות־הנוער ה"חלוציות", שאלנו את השאלות הללו. לא, לא אנחנו שאלנו את השאלות הללו, הן נשאלו לתוכנו על־ידי המדריכים: הולעטנו בשאלות הללו, הובלנו דרך פעולות, וידויים, משפטי חברים, ויכוחים אל תוך הלילה. סילקנו את מי שסירב להתעסק בשאלות אלה ואת מי שהיה לו סדר־יום אחר. התחבטנו בשאלות אלה בדיונים לקראת קבלת סמלי בוגרים של התנועה ובסמינריונים בגבעת־חביבה. מי שנשאר – הגיע בהצלחה לתשובות שהתנועה דרשה ממנו. קיבלנו תו־תקן, זהות – עשינו חור בחולצה כדי שנוכל לענוד את סמל הבוגרים (תו־התקן) של התנועה, ולפי החור בחולצה, גם בלי הסמל, ידענו מי "משלנו". יצאנו להגנה (לנח"ל) ולהגשמה (לקיבוץ). רוב מכריי מאז מתלבטים עדיין, כמו אורון, ב"שיח לוחמים" – יורים ובוכים ב"שלום עכשיו", ובסוף, ולא חשוב מה קורה, תמיד מצביעים, ותמיד בעד "מועמד־הבית". זהות מכוננת!

ציר ההתלבטות המרכזי ב"השומר הצעיר", בחוץ־לארץ ובארץ, היה תמיד בין הציונות לבין הסוציאליזם ואחוות העמים, או כפי שאורון מנסח זאת:

> ...מערכת היחסים הסבוכה בין היהודי והאוניברסלי, בין "המהפכה הציונית" ובין "המהפכה האוניברסלית"... המתח בין מאפייני הזהות היהודיים הפרטיקולריסטיים ובין מאפייני הזהות האנושיים־אוניברסליים. (ע' 8)

"השומר הצעיר" התלבט, מתלבט ("לא נוציא את הערמונים מן האש בשביל האימפריאליזם האמריקאי" – מבצע סיני, 1956) ותמיד גומר בפנים: בצד הפרטיקולריסטי־הלאומי ("נפל הפור!"). "השומר הצעיר" היה מכוון תמיד אל אותו נוער יהודי שהתלבט בין ציונות למרקסיזם – חלקם פרשו מהציונות כאשר גילו את הסתירות בין הציונות של מפ"ם והסוציאליזם הלאומי שלה.

אורון נשאר בשאלות של "השומר הצעיר", שהוא מחפש להן תשובה אצל מי שהיו פעילי שמאל יהודיים בצרפת בשנות השישים והשבעים. בספר קודם שלו (זהות יהודית־ישראלית, ספרית פועלים, 1993) אפיין אורון את הזהות היהודית־הישראלית החילונית

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כמושפעת בעיקר מן השואה, מהקמת מדינת־ישראל וממלחמות ישראל. השואה והסכסוך הישראלי–הערבי הינם גם הצירים המרכזיים שעל־פיהם הוא מנסה לאפיין ולהסביר את זהות השמאל היהודי בצרפת.

אני לא עמדתי במתח המקודש בין הקוטב הפרטיקולרי והאוניוורסלי, לא מצאתי מנוחה נכונה בתווך הדק הזה שבתוכו הייתי אמור לדשדש, מתוח, כל חיי. הייתי רועה־צאן וכבשה שחורה. גיליתי את שרידי הכפר הפלסטיני שעליו ישב קיבוצי. מזכיר הקיבוץ החליט בשבילי שאני קומוניסט, וכך – בעוד איני משוכנע שאני אכן מה שהוא אומר עליי – מצאתי את עצמי משולח מגן־העדן היוקרתי והבלעדי שלערבים אין בו מקום. הגעתי לאוניברסיטה העברית ולמפלגה הקומוניסטית. מהקומוניזם של ברית־המועצות לא התרשמתי אבל מצאתי במפלגה מסגרת של חברים יהודיים וערביים שנאבקו יחד למען חיי שוויון במולדתם של שני העמים. בשנת 1965 התפלגה המפלגה. הסכסוך הישראלי–הערבי, שהחריף בשנים שלפני 1967, חלחל פנימה, והאוניוורסליזם לא החזיק מעמד אל מול הלאומיות. הערבים הלכו עם טובי וחביבי, וכל היהודים כמעט הלכו עם סנה ומיקוניס. נשארנו בחוץ, קומץ סטודנטים שסירבו לנקוט צד מכיוון שה"יחד" (האינטרנציונליזם) היה לנו העיקר.

במלחמה ההיא, שפתחה גם לאורון את ההתלבטות, הייתי עדיין בין "משחררי ירושלים". חוויתי, כמו כל מי שגדל בארץ, את המלחמה הראשונה שנטלתי בה חלק: את חבריי נהרגים, את האויבים הראשונים שהרגנו, את הפליטים בגשר אלנבי, את הכיבוש, את החיפושים והמעצרים הראשונים [illegible]. ראיתי בגולן את הפליטים הסוריים נסים מקוניטרה וראיתי את תחילתה של מלחמת ההתשה. באותה שנה גמלה בי, כמו ברבים מחבריי לדעה, ההחלטה לצאת מן הארץ. קיבלתי את אות־המלחמה (עוד סמל בוגרים) בהר הצופים, שם נאם רבין את נאום ה"ביטחון על־ידי שלום". הייתי בין מקימיו של ארגון בשם זה, שהיה המבשר של "שלום עכשיו". הגעתי לצרפת בסוף מאי 1968, לקראת סוף "המהפכה", ונטלתי בה חלק קטן. הכרתי אז, וגם אחר־כך, חלק ממנהיגי הסטודנטים. היו שם עוד ישראלים – לא רבים, אבל היו. כל חבריי שיצאו באותם זמנים מן הארץ השתתפו גם הם ב"מרידות סטודנטים", ונטלו חלק פעיל בשמאל הרדיקלי בגרמניה, בבריטניה ובארצות־הברית. כולנו השמאלנו בהשפעת חוויותינו אז.

אורון, לדבריו, לא התכוון לכתוב עוד ספר על השמאל הרדיקלי, וגם לא על הרדיקליות כתופעה יהודית. ד"ר אורון, מתוך הבעייתיות וסבכי הזהות שהוטבעו בו, מחליט "שלפעילים היהודים בשמאל הקיצוני הייתה באופן מודע ובאופן בלתי מודע, בעיית זהות יהודית". לכן, "המחקר מבקש לבחון את בעייתיות המרכיב היהודי בזהותם ובקשר בין הרדיקליות למרכיב היהודי של הזהות". "ספור העלילה שלנו", כותב אורון, "הוא ספור נפתולי וסבכי זהותו היהודית של הרדיקל השמאלני היהודי" (ע' 15). הספר כולו עוסק בהדגמת הנפתולים על־ידי קטעים ארוכים וערוכים של ראיונות אישיים ושל קטעים מספרים וממאמרים שכתבו יהודים שנטלו בצעירותם חלק, מי מרכזי יותר ומי צנוע יותר, באירועי סוף שנות השישים והשבעים בארגוני שמאל רדיקלי בצרפת. אורון מביא רק מדברי יהודים שמתלבטים בקשר ליהדותם – אין אחרים בספרו.

באותו קיץ של 1968 נסעתי לגרמניה וגם שם נטלתי חלק, עם יהודים ולא־יהודים, בהפגנות של ה־SDS ושל קבוצות שמאל רדיקלי אחרות. לקראת פתיחת שנת הלימודים הגעתי ללונדון ונרשמתי לדוקטורט ב־LSE בדיוק כאשר פרצו שם מהומות הסטודנטים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והאוניברסיטה הושבתה למשך חודשים ארוכים במסגרת מאבק לסולידריות עם וייטנם ונגד האוטוריטריות של שלטונות האוניברסיטה. בעצתו של מורי מירושלים, אריק כהן, החלטתי לכתוב את הדוקטורט על הסטודנטים והשמאל הרדיקלי בבריטניה. לפרנסתי שימשתי, בין היתר, עוזר־מחקר לפרסי כהן (Percy S. Cohen) מ־LSE, שאסף בשנות השבעים את החומר לספרו *Jewish Radicals and Radical Jews* (Academic Press, 1980).

היה זה מחקר בינלאומי ראשון מסוגו על זהויות של יהודים צעירים. כתבתי את הפרק בספר על בריטניה. ספר זה הינו הבסיס לרעיון המרכזי שאורון משתמש בו בספרו: ההבחנה האנליטית שעשה כהן בין "יהודים רדיקליים" ו"רדיקלים יהודיים".

גם את כהן עניינה אז שאלת הזהות, אם כי "זהות" עוד לא הייתה אז באופנה כפי שהיא כיום. את תשומת־ליבו משכה התופעה שאצל חלק מן הצעירים היהודיים הרדיקליים שהיו פעילים באותן שנים בארצות אירופה וארצות־הברית תפסה שאלת יהדותם חלק מרכזי יותר, בעוד שאצל אחרים היא תפסה חלק שולי בלבד. חלק מהפעילים היהודיים הגדירו את עמדותיהם מתוך זיקה ליהדות ולנושאים יהודיים, וחלק לא. "רדיקלים יהודיים" הוגדרו כאלה שמרכיב הזהות היהודית אצלם הינו מרכזי – שהם רדיקלים בגלל יהדותם, כפועל־יוצא ממנה. לעומתם, "יהודים רדיקליים" הוגדרו כאלה שעובדת יהדותם נתפסה אצלם כלא־קשורה לרדיקליות שלהם, שלא תפסו ולא הסבירו את פעילותם כנובעת מכך שהם יהודים או ממה שעבר עליהם ועל משפחותיהם כיהודים.

אורון אינו משתמש במושג באותו אופן שכהן משתמש בו. אצלו אין זו היפותיזה שיש לגלות במציאות מה מידת תוקפה והיקפה. הוא קובע מראש – באופן לא־אמפירי – שליהודים שהיו פעילים בשמאל הרדיקלי הייתה בעיית זהות יהודית (לכו־ל־ם). הוא מגביל מראש את ההתייחסויות שהוא מביא בראיונות ובקטעים מספרים וממאמרים רק לאותם יהודים שחיפשו בשנות השבעים, או אחר־כך, קשר בין פעילותם להיותם יהודים. מה עם האחרים? אצל אורון אין כלל כאלה! אין בספר מדגם מייצג; הראיונות, כמה עשרות, נבחרו בגלל התאמתם להשערה, כך שאין כל אפשרות לטעון שהמרואיינים מייצגים את כל הטיפוסים בקבוצה הנבדקת. בעוד שכהן מבחין בין טיפוסים שונים, אורון אינו מסתכל במה שאינו תואם את מה שהוא רוצה למצוא. ההבחנה בין "יהודים רדיקליים" לבין "רדיקלים יהודיים" הולכת לאיבוד כאשר חוקרים רק את אלה שהיו או נהיו ברבות הימים "רדיקלים יהודיים". קריאת הספר של אורון יוצרת תמונה מגמתית שלפיה לא נותרו כאלה (הם פשוט אינם מופיעים) שיהדותם אינה ציר מרכזי בשבילם. "היהודים הרדיקליים" (האינטרנציונליסטים, הקוסמופוליטים, המתבוללים) נהפכו ברבות הימים ל"יהודיים". באופן זה הספר נהפך לספר אידיאולוגי־מגמתי (אילו היה נכתב בצרפתית, ולא בעברית, היה הספר מעורר ללא ספק פולמוס רחב יותר); הוא נהפך לספר החֹזרה בתשובה – שובם הביתה של הבנים האובדים, נצחון היהדות על האינטרנציונליזם.

בעוד שאת אורון עניינו הנפתולים היהודיים של הרדיקלים ממוצא יהודי, עניינה אותי בעבודת הדוקטורט שלי סוגיה אחרת: אי־ההלימה בין התיאוריות המרקסיסטיות הקלסיות לבין הרדיקליזציה של "תנועות חברתיות חדשות" והאופנים שבהם ניסו המרקסיסטים למיניהם (בבריטניה היו באותה תקופה יותר משלושים קבוצות טרוצקיסטיות וכן מספר לא־קטן של קבוצות מאואיסטיות ואנרכיסטיות) להתמודד עם הפער שהלך ונוצר בין התיאוריה והמעשה. כל אחד מגיע למחקר עם השאלות שהוא נושא עימו מקודם. ראינו

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אותם דברים אבל חיפשנו תשובות לשאלות אחרות. גם אני ראיינתי יותר ממאה צעירים בולטים בשמאל הרדיקלי. גם בין מרואייניי היוו היהודים חלק לא־מבוטל, וגם אצלי היו בין מרואייניי היהודיים בנים של ניצולי־שואה ובני פליטים שהגיעו לבריטניה לפני פרוץ מלחמת־העולם השנייה או אחריה, שלחלקם היו קרובי־משפחה בארץ ואשר רבים מביניהם ביקרו בה. (גם מקרב הלא־יהודים היו לא־מעט שביקרו בארץ ואף שהו תקופה מסוימת בקיבוץ.) הם לא ניסו להתכחש ליהדות הוריהם או ליהדותם, אבל רק אצל מיעוטם תפס הנושא מקום חשוב בזהותם. אני נמצא עדיין בקשר עם רבים מבין מרואייניי־מכריי מאז, ואיני מוצא ביניהם אף לא אחד כמעט שיהדותו נהפכה לפעילה. ייתכן שבריטניה שונה מצרפת ומגרמניה אבל ייתכן גם שאורון מוצא את מה שהוא רוצה למצוא.

אורון מדגיש את חוויית השואה כמרכזית ברדיקליזם של היהודים, בבחינת "לא עוד" ו"הפשיזם לא יעבור". נושא זה היה חשוב בזהות הרדיקלית לא רק אצל יהודים. גם בין הרדיקלים הלא־יהודיים בגרמניה היה זה נושא מרכזי. גם בבריטניה – שלא נכבשה – הוא תפס, ועדיין תופס, מקום חשוב. דווקא בנושא זה יש נקודות שיתוף בין יהודים ולא־יהודים שחשובות ליצירת זהות אוניוורסלית מתקדמת. לא צריך להיות יהודי כדי להיות נגד פשיזם וגזענות, ולחלופין, הרבה יהודים הינם גזעניים ופשיסטיים.

אורון מחלק את הדור היהודי הרדיקלי של שנות השישים והשבעים לניצולי־שואה ולבני ניצולים, ומייחס את הפעילות הרדיקלית למשתנה זה. לעומת זה, אין הוא מייחס חשיבות רבה למשתנה אחר: הערכים הרדיקליים והשמאליים של בית ההורים – נושא שחוזר שוב ושוב בדברי מרואייניו. מחקרים רחבים שנעשו עוד בשנות השבעים הוכיחו קשר חזק וחיובי בין עמדות ההורים לעמדות ילדיהם, למשל: Kenneth Keniston, *Youth and Dissent*, 1971.

חסרון בולט נוסף בספר הוא שאין בו כמעט חלק תיאורטי, ואף לא תיאור של המתודולוגיה של הראיונות. מקטעי השאלות שנמצאים בספר מתקבל הרושם שאורון מכוון את מרואייניו לדבר על מה שהוא רוצה, ושואל רק שאלות המאששות את מה שהוא רוצה להוכיח.

באותם ימים סוערים יצאו מנהיגי תנועות־הנוער הציוניות באירופה במסע נגד "השמאל החדש", והגדירו את עמדתו הנחרצת נגד הכיבוש ונגד הציונות כאנטישמיות ו/או כשנאה עצמית יהודית. הם ניסו, ככל יכולתם, למנוע את התחברותם של צעירים יהודיים לתנועות הסטודנטים. "השומר הצעיר" במיוחד, שרבים מחניכיו היו קרובים בדעותיהם למרקסיזם ובמיוחד לטרוצקיזם, ניסה ליצור פעילות בדלנית יהודית בכל אירוע, והדגיש את ההופעה כקבוצה יהודית, ולא יחד עם לא־יהודים. אני וחבריי הישראליים באירופה חיפשנו אז את הקשר ללא־יהודים, ובמיוחד לערבים ולפלסטינים בעלי השקפות דומות לשלנו.

בצרפת התחלנו להוציא את כתב־העת *KHAMSIN*, שהמשיך אחר־כך להתפרסם בבריטניה ושימש במה לדיונים על המזרח התיכון של אנשי שמאל רדיקליים ישראליים, פלסטיניים, מצריים, עירקיים, סוריים, לבנוניים, אירניים ואלג'יריים. הקשרים הללו מתקיימים עד היום.

המרואיינים של אורון מיתנו במעט את מהפכנותם ואת שלילתם את ישראל. עם קריסתה של ברית־המועצות והשינויים שחלו בסין, השתנו כיווני הרדיקליזם. נוצרו תנועות חברתיות חדשות במקום המפלגה הקומוניסטית והמפלגות המהפכניות הקטנות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שמשמאלה. ובכל־זאת, היהודים הרדיקליים אינם כאן בארץ, למעט יהודים ספורים שנהפכו לדתיים והצטרפו להתנחלויות. הרדיקלים נשארו לא־ציונים. מספטמבר 2000, כאשר פרצה אינתיפאדת אל־אקצא, היו רבים ממבקרי ישראל באמצעי התקשורת בצרפת יהודים מקרב אותה קבוצת־גיל כמו במחקרו של אורון, והם שמרו על עמדתם נגד הכיבוש ונגד אי־השוויון האזרחי בישראל. רובם שמרו גם על עמדות שוויוניות בנושאי חברה וכלכלה. במונחים ישראליים הם מצויים מרחק רב שמאלה ממר"צ.

אורון הינו חסיד של זהות יהודית־ישראלית, לא של זהות ישראלית שאליה חתרו וחותרים כנענים, אנטי־ציונים, א־ציונים, פוסט־ציונים וסתם ליברלים (י' בובר וי' אגסי, למשל). מבחינת רוב בעלי הזהות היהודית־הישראלית ב"שלום עכשיו", גם המאבק לשלום צריך להתנהל על־ידי תנועות נפרדות של יהודים ושל ערבים אזרחי ישראל. בעלי זהות יהודית־ישראלית מבית־מדרשה של מפ"ם (י' באואר וש' בנדור, למשל) אף התנגדו בשעתו לתנועה החילונית בישראל והקימו במקומה את התנועה החילונית־היהודית; אני מזכיר זאת משום שאת אותו "בידול אתני" שעשו תנועות השמאל הציוני בחוץ־לארץ נגד פעילות משותפת עם "גויים", הן עושות כעת גם בישראל ביחס לפעילות שהייתה יכולה להיות משותפת ליהודים ולערבים.

מתוך היכרות עם ספריו האחרים של המחבר, נראה לי שהוא מתלבט בכנות בתכנים של זהות יהודית חילונית בארץ, וכאדם ציוני הוא מתלבט בדמיון ובשוני בין זהות יהודית חילונית בארץ לבין זהות חילונית יהודית בתפוצות. נושא האדישות כלפי השואה ואדישותה של התנועה הציונית כלפי שואות של אחרים העסיק אותו – ובדין – והוא כתב עליו ספר חשוב (י' אורון, הבנאליות של האדישות – יחס הישוב והתנועה הציונית לרצח־העם הארמני, דביר, 1995) רבים במקומותינו ממהרים להוקיע אחרים שמפֵרים זכויות אדם אבל מצדיקים או נאלמים אל מול ההפרות הבוטות שלנו של החוק הבינלאומי וזכויות האדם. הבנאליות של האדישות של אורון מספק חומר למחשבה וביקורת על צביעות וגישה מכשירנית למוסר.

איני יודע אם הוגן לתהות על מטרתו של ספר. מכל מקום, קשה להתייחס לספר זה כאל עבודה מדעית המנסה להיות אובייקטיבית – הספר, מעניין ככל שיהיה, משקף השקפה פוליטית המנסה להצדיק את עצמה. למותר להוסיף שהמבקר, אני, חולק עליה – אבל זו כבר מחלוקת בתוך "השמאל"!

אבישי ארליך
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:04:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עדי אופיר (עורך) זמן אמת – אינתיפאדת אל־אקצא והשמאל הישראלי
ירושלים: כתר. 2001. 319 עמודים.

בעקבות הפתיחה של עדי אופיר לקובץ שערך, ניתן לומר של"זמן אמת" יש שני מובנים עקרוניים ואחד נסיבתי: המובן העקרוני הראשון הוא המיידיות והעדר הפרספקטיבה; המובן העקרוני השני הוא שהזמן נטול מסכות, שקיימת חשיפה של הדברים כהווייתם; המשמעות הנסיבתית היא שהדברים נכתבו ערב הבחירות האחרונות שבהן הביס שרון את ברק. עדי אופיר מציין את כל שלושת המובנים הללו לשבח. האומנם?

הרקע לכתיבת הספר הוא משבר השמאל היוני בישראל בעקבות פריצתה של אינתיפאדת אל־אקצא. רוב הכותבים בספר נמנים עם הגרעין הקשה של מחנה השמאל. ליתר דיוק, רובם נמנים עם הכותבים הקבועים בתיאוריה וביקורת. מבחינתם, זהו משבר מדומה או משבר של מי שאינו נמנה באמת ובתמים עם שורות השמאל. לא חסרים בספר יסודות של "אמרנו לכם", "תמיד ידענו שדרך זו, שאתם הנבוכים הצעתם, לא תוביל לשלום ולפיוס", "צדקנו". אך העובדה שמאמרים לא־מעטים בקובץ נכתבו בסערת־נפש וטבולים ברגשות מוכיחה שאין מדובר במשבר מדומה. על עומק המשבר יעיד גם רצונם של כמה כותבים להגיע לקתרזיס באמצעות הזעקה "אמרנו לכם". בין אם הם רוצים בכך ובין אם לאו, המשבר כולל גם את הגרעין הקשה של ה"יונים". העובדה שהם "ידעו" ו"צדקו" לא סייעה בידם לשמר את שלוות־נפשם לנוכח המעבר הדרמטי משיחות קמפ־דייוויד לאינתיפאדת אל־אקצא. אלמלא אחזה הטלטלה גם בהם, לא היה קובץ זה בא לעולם.

הקובץ נועד לתת קריאת־כיוון לשמאל הנבוך ולהציע לו תפיסה פוליטית חלופית לזו שקרסה עם פרוץ האינתיפאדה השנייה. קריאת־כיוון אכן ניתנת בספר. אולם האם המקום לעשות זאת הוא בספר או בעמודי הדעות בעיתון? מה מותר הספר מן העיתון? אורך חייו של העיתון היומי הינו קצר. העיתון נוצר כדי שידפיסו עליו תחזיות לעתיד, שכן עד שתתברר תקפותן כבר יודפסו עיתונים חדשים רבים. מה שאפשר וחובה לעשות בעיתון יומי קשה לעשות בספר. היה ניתן לצפות שלאחר הבחירות לראשות הממשלה ייקרא הספר שוב לפני פרסומו, ויוצאו ממנו התחזיות וההערכות שנכתבו לקראתן. קצת מביך לקרוא כיום מאמרים המתייחסים למועמדותו של נתניהו ולנצחונו על אהוד ברק.

הקובץ מציע מאמרים מעטים מדי המציגים ידע חדש וניתוח מקורי. וכדרכם של קבצים, הוא אקלקטי מדי וחלק מהטיעונים המופיעים בו חוזרים על עצמם לעייפה. אף־על־פי שכל הכותבים הוכיחו את יכולתם המחקרית בעבר, מאמרים מעטים מדי בקובץ נכתבו מזווית־ראייה מחקרית. התפיסה הפוליטית שהקובץ רצה לפרוש לפני קוראיו נותרת מרוחקת, אווירירית, א־פוליטית וא־היסטורית במובן המוחשי של מונחים אלה. עיסוק במשמעויות המוחשיות של ההיסטוריה והפוליטיקה מחייב טיפול פרטני ומדוקדק שאינו קיים בקובץ. במקום זה קיימת בו פנייה למֵטָהיסטוריה ולמֵטָפוליטיקה. לעיתים הקורא פוגש אף מאמרים שנכתבו בגישה נורמטיבית, כמאמריהם של חנן חבר ("הערה על עמדת האינטלקטואל הישראלי", שבו הוא קורא לאינטלקטואלים הישראליים לשרת את עמם באמצעות הידחפות "לעמדה שדוברי הימין כבר הגדירו כבגידה"; ע' 196) ושל רון כוזר ("יומן סירוב").

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

זמן אמת הינו כנראה זמן מתעתע מכיוון שחסרה בו פרספקטיבה מינימלית והמידע בו מוגבל. לכן אין הספר דן בשאלה מה השתבש בשיחות על הסדר־הקבע כשאלה היסטורית־פוליטית. גם קריאת־הכיוון ליונים הנבוכות לקויה. חסר דיון בשאלות דוגמת היכן טעינו (אנו, ולא "הנבוכים ההם") ועד היכן טעינו? האם הלכנו שולל אחר תקוותינו? האם לערפאת לא היה חלק בכך שהלכנו שולל? האם תהליך אוסלו היה חזיון־תעתועים מהחל ועד כלה? אם כן, מדוע הציפיות בקרב שני העמים היו כה גבוהות, ומדוע האכזבה בקרבם מהנפילה לתהומות הלחימה והייאוש כה גדולה? האם לדעת הכותבים יש בשלוּת לשלום בצד הזה ובצד ההוא של העימות?

כמה מאמרים בקובץ יעמדו לאורך זמן? מעט מדי לטעמי. אציין שלושה.

יואב פלד משלב במאמרו ("אל תהיו צודקים, היו חכמים") גישה אנליטית עם הצעה פוליטית. ביסוד גישתו האנליטית עומד הגורם הכלכלי, המתבטא בשני דחפים מתחרים בציונות: הדחף הקולוניאלי והדחף הדמוקרטי, שהינו גם דחף דה־קולוניאלי. ההצעה הפוליטית של פלד היא לא לחפש את הצדק הגמור, אלא את אי־הצדק שאפשר לחיות איתו, כגון הבנות ביילין–אבו־מאזן.

ירון אזרחי ("אינתיפאדת ההתנחלויות ומחנה השלום הישראלי") מציע לראות את הוויכוח עם הימין הישראלי כוויכוח בין סיפֵּר אנכרוניסטי הבנוי סביב המושג "עמידה" לבין סיפֵּר הפיוס של השמאל. מכאן מתבקשת מייד ההשוואה בין הסיפֵּר המרכזי בצד הפלסטיני – ה"צומוד" (עמידה איתנה) – לבין הסיפֵּר של הימין הישראלי. האם בצד הפלסטיני קיימת דיכוטומיה בין "צומוד" לפיוס כפי שהיא קיימת לדעת ירון אזרחי בצד הישראלי? על כך אין הוא משיב.

סלים תמרי ורימא חממי ("אנטומיה של עוד התקוממות") הניחו במאמרם יסוד למחקר משווה בין האינתיפאדה במהדורתה הקודמת לזו הנוכחית. מאמרם נכתב בשלב הראשון של ההתקוממות הנוכחית, והוא מכיל מידע מועט בלבד על האינתיפאדה כתופעה חברתית. תמרי וחממי מפזרים רק רמזים (דקים מדי לטעמי) של ביקורת על העדר יד מכוונת מלמעלה לאינתיפאדה. הם אינם מרחיבים את ביקורתם, וממילא חסרה התייחסות מצידם אל האינתיפאדה כאל אירוע מתגלגל ודינמי בעל פנים שונים. המחקר על הסיבות לפרוץ האינתיפאדה של 1987 נתן לנו הסברים והוכחות משכנעות על תהליכים כלכליים, פוליטיים וחברתיים־דוריים שעמדו בבסיסה של האינתיפאדה הקודמת. אין זה מוגזם לצפות מחוקרים ברמתם של תמרי וחממי לעשות זאת גם ביחס להתקוממות הנוכחית.

כללו של דבר, אין מדובר בספר מחקרי, אלא במקור ראשוני מעולה המתעד את הלך־הרוח הנוכחי בקרב קבוצה משמעותית בשמאל הישראלי. אין חוקר של החברה הישראלית שיוכל להתעלם מקובץ זה עת יבוא לנתח את שעבר ועובר השמאל הישראלי באינתיפאדת אל־אקצא.

מנחם קליין
אוניברסיטת בר־אילן

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Meron Benvenisti Sacred Landscapes: The Buried History of the Holy Land Since 1948

Berkeley: University of California Press. 2000. 366 pages.

לפנינו ספר חשוב המגולל בפרטים את פרשת מחיקתו של הנוף הערבי מהמרחב הישראלי. הספר מתנהל בשתי רמות: בראשונה, הוא מתעד בצורה עובדתית את התהליך ההיסטורי־הגיאוגרפי מזוויותיו השונות; בשנייה, הוא מגולל את סיפורו האישי של המחבר, מירון בנבנשתי, בן למשפחה ותיקה בארץ, ובעצמו שותף פעיל בתכנון ובפיתוח של המדינה (בעיקר בירושלים), כמו גם בעיצוב היחסים בין פלסטינים לציונים בארבעת העשורים האחרונים.

החלקים התיעודיים עוסקים בשלבים השונים ובצורות המגוונות שבהן מחקה מדינת־ישראל, היכן שרק יכלה כמעט, את הנוף הערבי. היא עשתה זאת, למשל, על־ידי הריסת רוב הכפרים והיישובים מבין הארבע מאות שנותרו "נטושים" לאחר מלחמת 1948, ועל־ידי בידוד, הפקעה, שינוי ייעוד ולעיתים גם הריסה של אתרים דתיים (נוצריים ומוסלמיים). בנבנשתי מאיר היבט נוסף: שינוי הדרגתי, אך עקבי, בנוף החקלאי של המדינה. כאן הצליחה הציונות – בשם המודרניזציה והקִדמה – לשנות בצורה קיצונית גם את האזורים שרוב האנשים חווים אותם כ"נוף טבעי", כלומר, את השדות, המטעים והגידולים המשתרעים לאורכו ולרוחבו של כל מרחב כפרי.

אחד הפרקים מאירי־העיניים בספר מתאר את תהליך "עִברותה" של המפה הישראלית. בנבנשתי מנצל בפרק זה את נגישותו לחומר מרתק, בזכות מעורבותו העמוקה של אביו – הגיאוגרף הידוע דוד בנבנשתי – בוועדות השֵמות שהוקמו בשנת 1949 במטרה לשרטט מחדש (כלומר, לייהד) את המפה הלאומית. בנבנשתי מדגים את כוחה של המפה בעיצוב התודעה הלאומית, ואת יכולתה לא רק לשקף "מציאות אובייקטיבית", אלא אף ליצור אותה. הוא מתאר היטב את השילוב האפקטיבי בין סטנדרטים מקצועיים לבין מחויבות ציונית בעבודתן של ועדות אלה, תוך דיון בדילמות מרתקות, כגון מקרים של מקומות שבהם שמות ערביים או בדוויים סתרו את "הידוע" לוועדה מהמיתוסים התנ"כיים, מצב שהצריך פשרות, שינויים או המצאות מקוריות. היבט נוסף הוא קבלתם של שמות ערביים תוך כדי עִברותם, אפילו במקומות ללא קשר מוכח או מיתי לעבר היהודי. במקרים אלה, בנבנשתי מוצא בדו"חות הוועדה שכנוע עמוק שכל מקום בארץ אוצר בחובו עבר יהודי, כפי שעולה ממלותיה של הוועדה עצמה: "אחרי ככלות הכל... יש להניח ששמות עבריים קדומים עוּותו וקיבלו צורות זרות... שמות אלה ייגאלו כעת..." (ע' 19).

פרקים אחרים של הספר עוסקים בתחילת ההתיישבות הציונית בארץ, שהמחבר מתאר אותה כ"כתמים לבנים". למרות שכנותם למאות הכפרים והיישובים הערביים, לא השכילו היהודים לחדור, לחוש או להתחבר אל אוכלוסייה ילידית זו, והקשר איתם מתואר כמבט דרך "קיר־זכוכית". לאחר־מכן בנבנשתי מתאר את מלחמת 1948, את ה"נכבה", את הבריחה הערבית ואת הטיהור האתני שבא יחד איתה ובעקבותיה (תוך המעטה, לדעתי, של תפקיד הכוחות הישראליים ביצירתה ובשימורה של בעיית הפליטים). כמו־כן הוא מתאר את מצבי הפליטוּת השונים שנוצרו בעקבות המלחמה, המלווים עד היום את החברה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:47 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הישראלית/הפלסטינית כצל מאיים. בנבנשתי מתמקד בניתוחו באזורים מסוימים, כגון עמק בית־שאן או הגליל, וכך מוסיף עומק לתיאורים הכלליים.

הפרקים הבאים עוסקים בתהליך הלאמת הקרקעות ובהקמת ההתיישבות היהודית בכל רחבי הארץ, ובמיוחד באזורי הסְפר, תוך כדי בירור שאלת דחיקתם לשוליים של המהגרים והפליטים המזרחיים, וכינון יחסיה הבעייתיים של האוכלוסייה הוותיקה (בעיקר אשכנזים בקיבוצים) עם ערי־הפיתוח ו"מושבי העולים". בנבנשתי מראה יפה כיצד נושאים אלה כרוכים בתהליך הצפנתו של הנוף הערבי, שנעשה בגופם של המתיישבים היהודיים באזורי הסְפר (רובם מזרחים), וכיצד דפוסי השליטה ואי־השוויון שנוצרו אז ממשיכים לפעפע בחברה הישראלית עד היום.

אך למרות אמינותם ובהירותם של הפרקים ההיסטוריים, ייחודו של הספר אינו בתיעוד ובניתוח, אלא בשילוב בין המימד התיאורי וההיסטורי לבין מעורבותו האישית של המחבר במאורעות ובתהליכים שהוא מתאר. הפן האישי עולה בבירור כבר בפרק הראשון, שבו מעיד בנבנשתי:

> ספר זה הינו ניסיון לספק תשובות לעצמי; לפתור לתמיד את השאלות שרדפו אותי במשך שנים... בזמן הקרוב, אלה מאיתנו שחוו בכאב את התהליך שבו "המקום עזב את המקום" [דימוי שלקוח מיזהר סמילנסקי – א' י'] ייעלמו גם הם, והנוף הקודם יימחק לחלוטין גם מהזיכרון הקולקטיבי של אלה שהצליחו לשנותו לבלי הכר... (ע' 5)

ההיבטים האישיים בספר מחלחלים אל רוב פרקיו, ומקנים לניתוח העובדתי והמסודר מימד של צער, אפילו קינה, הקשורה לאי־יכולתו של בנבנשתי (ושל אחרים בחוגים פוליטיים מקורבים) להאט, לכוון ואולי אף לעצור את הבולדוזר הדורסני שהשתלט על הנוף. בנבנשתי גם שוזר בטקסט ביד אמונה קטעים מיצירות ספרות ושירה (פרי־עטם של סופרים ומשוררים כגון ס' יזהר, אמיל חביבי או מ' דרוויש), המעצימים את התחושות האישיות של אובדן וצער. בנבנשתי מסיים בתיאור המאבקים שהתרחשו לאחרונה על שליטה בקרקע ועל שימור הנוף הכפרי, ומעיר באירוניה שהכפריים הפלסטיניים הקיימים עד היום בארץ מהווים, לפחות מבחינת הערכים הלאומיים והטריטוריאליים המנחים אותם, את "הציונים האחרונים".

למן סוף שנות הארבעים, על־פי תיאורו של בנבנשתי, החריב הבולדוזר הישראלי כמעט כל חלקה טובה מנופי ילדותו, שהיו ואינם. עקב קשריו עם האוכלוסייה הערבית עוד לפני 1948, ועקב עיסוקו הגיאוגרפי של אביו, חווה המחבר את הנוף הערבי בצורה אינטנסיבית, וכך נהפך אותו נוף לחלק מזהותו ומהסולידריות שהוא חש כלפי הארץ ותושביה. מכאן נובעים התיאורים הנוסטלגיים מעט של הנוף הערבי שנמחק, אך גם תחושות הכאב, חוסר האונים ואפילו הכעס לנוכח הנופים שנעלמו, תחושות שבנבנשתי מצליח להדביק בהם גם את קוראיו.

אצל רוב הקוראים יותיר הספר רשמים עזים, עקב המאורעות הדרמטיים המתוארים על־גבי דפיו, ועקב יכולתו של בנבנשתי לתארם בכשרון. אך לקוראיו של כתב־העת סוציולוגיה ישראלית כדאי גם לציין שהספר אינו חיבור מדעי במובן המקובל. בנבנשתי עשה אומנם מאמץ לכלול את ממצאיהם של מחקרים בתחום, אך הוא עשה זאת בצורה חלקית ולעיתים לא־מובנת (הוא אינו מסביר מדוע כלל מחקרים אחדים, ולא אחרים).

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:47 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בנבנשתי מסתמך בעיקר על מקורות שניוניים, כך שברוב הפרקים אין חומר עובדתי, ארכיוני או פוליטי שאינו ידוע לחוקרים בתחום, אם כי הוא ממזג את החומרים השונים בצורה קולחת ובהירה.

בהיבט האקדמי בולטת העובדה שהספר אינו מְפַתח או משתמש במסגרת הסברית או השוואתית, וחבל. מסגרת כזאת הייתה מאפשרת את הבנת התהליכים כנגזרים מכוחות היסטוריים וגיאוגרפיים שניתן לאתרם ולהבינם, ובעקבות זאת גם לבקרם בצורה עמוקה יותר. בדרך זו היה הקורא יכול להפיק יותר מהעובדות, באמצעות המשגה או השוואה שהיו מעניקות להן פרשנות ומשמעות. המקרה הישראלי דומה במובנים רבים למקרים אחרים של מדינות מתיישבים שבהן התפתחו סכסוכים אתניים, כגון סרי־לנקה, סרביה, צפון אירלנד או אוסטרליה, כך שהיה ניתן להאיר את עיני הקורא במידה רבה יותר באמצעות הידע הבינלאומי הרב שהצטבר במחקר, ובכך להעשיר את הדיון.

יש אומנם משהו מרענן בהתעלמות של בנבנשתי מההתנצחויות המחנאיות האופייניות לאקדמיה הישראלית, במיוחד בין היסטוריונים וסוציולוגים "חדשים" ו"ישנים", אך קיימת כאן גם בעיה. הוא מתעלם מרוב העבודה האקדמית שעסקה בניתוח ובפירוש של התהליך שהוא עצמו מתאר, ועבודה רבה נעשתה בתחום זה. בנבנשתי אינו מתייחס כלל לפרשנויות הקולוניאליות או האתנוקרטיות העולות, למשל, מעבודותיהם של אלייה זורייק, ברוך קימרלינג, גרשון שפיר, אמנון רז־קרקוצקין, אסעד גאנם או נדים רוחאנא, ואשר רואות בישראל, בראש ובראשונה, חברת מתיישבים אירופית. בנבנשתי אינו מזכיר גם את הזרם המרכזי באקדמיה הישראלית – המיוצג על־ידי חוקרי חברה כגון אניטה שפירא, יוסף גורני ומשה ליסק, ועל־ידי גיאוגרפים כגון אהרון קלרמן, שלום רייכמן וארנון סופר – המקבל כמובן מאליו את מימושה של ריבונות אתנית־יהודית בישראל/פלסטין, ומנתח את פרויקט ההתנחלות היהודית תוך התמקדות בתהליכים יהודיים פנימיים, לרוב ללא בירור השלכותיהם על נישול הפלסטינים או על פערים ומתחים בחברה היהודית.

התמודדות של בנבנשתי עם גישות אלה, ולו בקצרה, הייתה מוסיפה לספר נופך חשוב של עומק פרשני ורלוונטיות אינטלקטואלית. דווקא בעמדה שבה המחבר הציב את עצמו ניתן אולי להתחיל בדו־שיח בין הגישות השונות, המפצלות את הדיון הישראלי לשבטים־שבטים. אין הכוונה כאן לדיון תיאורטי לשם עצמו, כחלק משאיפה אקדמית ריקנית, אלא לחידוד הבנתם של התהליכים והאירועים המתוארים בספר. למשל, מה מניע – ויותר מזה, מה מצדיק – את פעילותו של הבולדוזר היהודי? מה עובר בראשם של אותם ישראלים המתיישבים בבית־אל, או של אלה העוסקים בהפקעה, בהרס ובנישול? מבנה־העומק של הזהות, המשטר והמהלך ההיסטורי חסרים כאן, וחבל.

אולם "המציאות העיקשת" (כפי שניסח זאת אנטוניו גרמשי) שנוצרה לאחר מאה שנות ייהוד חזקה מכל פרשנות, ומאתגרת את נסיונו של בנבנשתי "לצעוד בגשם ולהישאר יבש". גישה זו עולה מבין דפי הספר, שבהם בנבנשתי מנסה להישאר נאמן לערכי הלאומיות הציונית, תוך כדי ביקורת חריפה על המציאות שאותה יצרה תנועה זאת עצמה. ניסיון זה מתברר כבעייתי דווקא לנוכח פתיחותו של בנבנשתי לכתיבה אישית ולא־אקדמית. מהן ההשלכות המוסריות של פעילותו של הבולדוזר היהודי? מה השפעתו על הלאומיות הפלסטינית או על תחושותיהן וזהותן של קבוצות־שוליים יהודיות? כאן הקורא נותר מתוסכל עקב הדיון הלא־מספק בנושאים חשובים אלה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:47 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אין ספק שהספר שופך אור באומץ על התהליכים שעיצבו את הארץ, ומעלה לדיון, מבלי להתחמק, את רוב השאלות המרכזיות שישראלים וערבים, ציונים ופלסטינים, צריכים להתמודד איתן באומץ. מן הראוי שהספר יופיע גם בעברית, וללא דיחוי. מאז נכתב הספר פרצה כבר אנתפאדת אל־אקצא, והוכיחה – למי שהיה זקוק להוכחה – שהסכסוך על מרחביה ה"מיוהדים" של הארץ, שבנבנשתי מתעד אותו בפרוטרוט, מהווה עדיין את "המנוע" העיקרי של ההיסטוריה הטרגית המתרחשת בנופיה "הקדושים" של הארץ ההולכים ונמוגים אל מול עינינו.

אורן יפתחאל
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:05:47 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לחתוך בבשרה החי של דעת־הקהל

Jacob Shamir and Michal Shamir The Anatomy of Public Opinion. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2000. 301 pages.

"האנטומיה של דעת־הקהל" הוא שמו של ספר זה, והמטפורה האנטומית אכן יאה לו: ראשית, כי דעת־קהל, ממש כמו גוף חי, הינה בעלת מעגל חיים משלה – היא מתפתחת ונעה, שומרת על מאפיינים קבועים אך יש בה גם ממדים משתנים; שנית, כמו מבנה אנטומי, גם דעת־קהל הינה מערכת מורכבת מאוד בעלת פנים רבים ורכיבים חיצוניים אך גם בעלת גורמים פנימיים ונסתרים; לבסוף, כמו מנתח החותר באזמלו כדי לחשוף את סודות האנטומיה של הגוף החי, אלה שבאים לנתח ולהבין את האנטומיה של דעת־הקהל חייבים להצטייד באזמל מנתחים חד כדי לחדור בין השכבות הרבות, להאיר פינות שונות ולגלות את המנגנונים הפנימיים הנסתרים מן העין.

יעקב ומיכל שמיר מבקשים לחשוף את האנטומיה של דעת־הקהל. זה בהחלט אתגר לא־קל, במיוחד כאשר מרבית המאמצים והמשאבים בתחום זה הוקדשו ללימוד פניה החיצוניים בלבד של דעת־הקהל. מחקרים רבים וכספים רבים בדקו התפלגויות של דעות, העדפות ועמדות בעזרת סקרי דעת־קהל שטחיים. הם הסתפקו לרוב בגילוי מבנה עמדות, ולא העמיקו מעבר לכך, בין היתר כי "מחקר אנטומי" מצריך ניתוח עמוק יותר, ממושך יותר ויקר מאוד. מחקר אנטומי אינו מסתפק בסממניה החיצוניים של דעת־הקהל, כגון מספר המפגינים בכיכרות, מספר התומכים בממשלה, התפלגות הדעות בעד ונגד עמדות פוליטיות או סקרי הפופולריות של מפלגות ואישים. החתך האנטומי יעמיק אל מעבר לגילויים החיצוניים של דעת־הקהל ויבקש ללמוד את המנגנונים שמפעילים, מעצבים, מניעים ומתעלים דעת־קהל. איני חושב שספרם של יעקב ומיכל שמיר חושף את כל צפונותיה הנסתרים של מערכת מורכבת זו אך הוא בהחלט מאיר חלק מסוים, מעניין וחשוב, של האנטומיה הפנימית והנסתרת של דעת־הקהל. חלק מהכרתם של מנגנונים אלה קשורה לעבודת המחקר של המחברים: שמיר ושמיר מציגים בספר חלק ממחקריהם שפורסמו בעבר, ביניהם מחקרים על "בורות פלורליסטית", "ספירלת השתיקה", "אקלים דעה" ועוד. מכאן שאין בספר זה יומרה לפריצה מדעית חדשה או לגילוי מרעיש, אלא סקירת ממצאיהן של מסורות תיאורטיות ומחקריות שהעמיקו אל תוך נבכיה של תופעת דעת־הקהל.

חלקו הראשון של הספר בוחן את התהליך של הערכת דעת־הקהל על־ידי הקהל עצמו: מהם מקורותיו של היחיד הבא לאמוד את אקלים הדעה שמסביבו, את התפלגות דעותיהם של אחרים? עד כמה הערכה זו מדויקת? ומהי השפעתה של תפיסת היחיד את אקלים הדעה על עמדותיו? תהליך זה, שבו דעת־הקהל מוערכת על־ידי היחיד ומשפיעה על דעתו שלו, הינו אחד מצפונותיה החשובים ביותר של האנטומיה של דעת־הקהל. מסתבר כי יש הבדלים ניכרים בין אנשים שונים, כמו גם בין נושאים ותחומי דעה שונים, מבחינת הדיוק (או אי־הדיוק) של הערכת אקלים הדעה, וכי הפערים בין ההתפלגות הנתפסת לבין זו האמיתית עשויים להיות גדולים מאוד. כמו־כן, קיים קשר משמעותי בין הערכת אקלים הדעה לבין דעת היחיד עצמו, שכן רוב נחקריהם של שמיר ושמיר נטו להביע עמדות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שאותן חשבו לדעת הרוב. מכאן נובעת החשיבות הרבה בבדיקת אקלים הדעה, דהיינו, לא מה אנשים חושבים, אלא מה הם חושבים שאחרים חושבים. הפרקים הבאים בספר מתארים את התפתחותה של תפיסת אקלים הדעה מכתביו הקלסיים של לזרספלד ועד לעבודותיה של נואל־נוימן. הם מתארים את המתודולוגיה של בדיקת אקלים הדעה, ואת הגורמים המזינים את היחיד במידע על אקלים הדעה ומטמיעים בו את תפיסתו.

פרק מיוחד מוקדש ל"בורות הפלורליסטית" – אותו מצב שבו היחידים טועים בהערכת "אקלים הדעה" ושופטים בטעות כי דעת המיעוט הינה דעת הרוב. כאשר רבים שותפים לטעות זו נוצרת דינמיקה של "ספירלת שתיקה", שבה הרוב השקט נהיה שקט יותר כי הוא תופס את עצמו כמיעוט, ואז, בתהליך של ספירלה מתכנסת, הוא נהפך באמת למיעוט. מחקרים רבים חשפו תהליך זה במדינות שונות ולגבי נושאים רבים, והצביעו במקרים רבים על חלקה של תקשורת־ההמונים ביצירת "בורות פלורליסטית". למשל, במערכות בחירות שונות בגרמניה נמצא כי הציבור אינו מעריך נכונה את התפלגות התמיכה במועמדים, ונוטה לייחס תמיכה רבה יותר למועמד שהיה למעשה המועמד הלא־מועדף. גורם חשוב לכך היה "אקלים הדעה התקשורתי" והנוכחות הרעשנית יותר של מיעוט פעיל בשטח, שיצרו את אשליית הרוב. חשובה לא־פחות הייתה התוצאה: ספירלת השתיקה פעלה להשתקת הרוב הדומם, וכרסמה אט־אט בכוחו עד שמועמד המיעוט נהפך לבסוף למוביל. לדינמיקה חשובה זו יש השלכות רבות על פעילותם של גופים פוליטיים המבקשים – באמצעות נוכחות רועשת, מניפולציות של סקרי דעת־קהל ופעלתנות תקשורתית רבה – לעצב "אקלים דעה" מתאים להם ולעיתים אף לרתום את ספירלת השתיקה לטובת עמדתם, גם אם היא רק עמדת מיעוט. על רקע זה ניתן להבין היטב את "מלחמת הצמתים" של נושאי הכרזות, את ההחתמות על עצומות המוניות ואת ההסעות ההמוניות של מפגינים לכיכר רבין.

בפתיחת הספר המחברים מציינים את הנחותיהם העיקריות, וכולן מחזקות את המטפורה האנטומית, את הדמיון למערכת חיה ונושמת: (א) דעת־הקהל הינה מערכת חברתית שמתווכת, מתעלת ו"מעכלת" שינויים חברתיים, ובכך מסייעת להתאמה חברתית לשינויים; (ב) דעת־קהל הינה מערכת רב־ממדית שמורכבת מגורמים רבים; (ג) דעת־קהל הינה מערכת דינמית המתפתחת, בין היתר, בהתאם ליחסים הפנימיים שבין מרכיביה; (ד) הסביבה האינפורמטיבית משפיעה על הדינמיקה הפנימית של דעת־הקהל. מכאן שמחצית המאפיינים (וגם מחצית הספר) הם אותם ממדים ומרכיבים אישיים וחברתיים של דעת־הקהל, ומחציתם הם הדינמיקה – תהליכי השינוי, ההסתגלות או שמירת היציבות – של מערכת זו.

שמיר ושמיר עסקו בעצמם במחקרים שבדקו תהליכים דינמיים של דעת־קהל, וחלק מפרקי הספר מוקדשים לסקירת מחקרים אלה, שפורסמו קודם לכן בכתבי־עת מדעיים שונים. הממצאים שאובים ממחקר שבדק את דעת־הקהל הישראלית לגבי נושא "השטחים המוחזקים/הכבושים", וכלל מעקב רב־שנתי (1967–1995) אחר התנודות בדעת־הקהל הישראלית כלפי מסירת/החזרת השטחים. מעקב כה ממושך מאפשר לבדוק את השפעת הגורמים ה"סביבתיים", כגון האינתיפאדה או פיגועי הטרור, ואת השפעת "אקלים הדעה" כפי שהוצג בתקשורת הישראלית (נושא זה נבדק במחקרים אחדים שניתחו את תוכני התקשורת בסיקור האינתיפאדה). מחקריהם מצביעים על כמה מסקנות חשובות, ביניהן מורכבותה של הסביבה האינפורמטיבית של הישראלים לגבי נושא זה, הכוללת, מלבד

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

האירועים וההתפתחויות, גם את תיווכם התקשורתי ואת ריבוי הממדים או ה"שְׂטָחוֹת" (facets) של דעת־הקהל, כמו גם את היחסים הפנימיים, שאינם בהכרח הרמוניים וטבעיים, בין הממדים השונים.

ספר זה שונה מרוב הספרים העוסקים בדעת־קהל: הוא אינו מתרכז בפניה החיצוניים של דעת־הקהל, בגילוייה הפומביים או במדידת נטייתה של דעת־הקהל. הוא מבקש להאיר את האנטומיה הפנימית. המסע אל תוך פנימיותה של דעת־הקהל הינו מורכב וממושך, ולא יסתיים בספר זה. לכן אין בו מיפוי מלא ומושלם של כל נבכיה הנסתרים של מערכת הגורמים הפנימיים. אך יש כאן בהחלט חשיפה שיטתית, מתועדת ונתמכת על־ידי תיאוריה ומחקר, של חלק חשוב ממנגנונים אלה. גם מסע אנטומי של אלף שנים מתחיל בצעד ראשון.

גבי וימן
אוניברסיטת חיפה

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:14 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ronen Shamir The Colonies of Law: Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine

Cambridge: Cambridge University Press. 2000. 216 pages.

הניתוח המוצג בספרו של רונן שמיר משמש פרק חשוב בהיסטוריה החברתית של ישראל, העוסק במפגש בין המדינה הקולוניאלית, הלאומיות, המדינה שבדרך והנסיבות ההיסטוריות של התעצבות המשפט בתקופת המנדט. הספר פותח בחידה מרתקת שנגזרת משני סיפורים היסטוריוגרפיים שונים על החברה הישראלית. האחד הוא סיפור התעצבותם של המוסדות הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים של היישוב והאופן שבו הם גובשו לכאורה במאבק עם המדינה הבריטית תוך יצירת חלופה ציונית־יהודית לשליטה הקולוניאלית בפלשתינה־א"י. סיפור זה מתאר את תהליך גיבושה של הזהות הלאומית ואת בנייתם של המוסדות הלאומיים ואחר־כך של המדינה החדשה. הוא מוגדר בהיסטוריוגרפיה הקָנונית כמעבר מ"יישוב" ל"מדינה" (מה שמכונה "החברה הדואלית") תוך שימור מתמיד של פער כרונולוגי וקונספטואלי בין שניהם.

הסיפור האחר מעוגן באופן היווצרותה של מערכת המשפט הישראלית, שהינה המשך ליניארי של מסורת המשפט הבריטית. זו השאירה פרקטיקות ומוסדות פועלים המעוגנים במנהגים, במסורות, בתקדימים ובמערכת חקיקה מפותחת, שהמדינה אימצה אל חיקה כמעט במלואה עם תחילת תפקודה כגוף ריבוני. סתירה זו, טוען שמיר, אינה רק נחלת המערכת המשפטית. היא חלה באותו אופן גם על המערכת הכלכלית, מערכת החינוך, התיעוש, הצבא, שוק הנדל"ן, שוק העבודה, המערכת העירונית, הניהול והאדמיניסטרציה.

כך, בעוד שהתעצבותה של המדינה והחברה בישראל מעוגנים בירושה הקולוניאלית הבריטית, הסיפור ההיסטוריוגרפי אינו מתואר בכלים של המשכיות, אלא דווקא מתוך שינוי, התנגדות ודחיית הקיים. ספרו של שמיר מנסה להתמודד עם סכיזופרניה זו, ולהסביר תוך כדי כך את החלופות השונות שעמדו לפני זירת המשפט, את הסיבות לבחירת אפשרות אחת (הקולוניאלית) מבין כל האפשרויות הקיימות, ואת השפעתם של תהליכים אלה על האופן שבו אנו "זוכרים", "מדמיינים", "מספרים" ו"מתעדים" את המאבק הלאומי־היהודי בפלשתינה־א"י.

שמיר שואל את השאלה הבאה: האם ניתן להסביר את התעצבותה של התנועה הלאומית־הציונית ואת הקמת מוסדותיה מבלי להבין את התפקיד הפעיל שמילאה המדינה הבריטית בתהליך זה? הצבת השאלה בפרמטרים אלה מהווה נדבך במפנה היסטוריוגרפי חשוב הרואה את המדינה הבריטית לאו דווקא כמכשול, אלא כמקור חשוב להמשכיות המוסדית של המדינה הישראלית. במילים אחרות, יותר מדי נכתב על הבריטים ככובש זר, ומעט מדי נכתב על התשתית שהם הכינו למדינה. ניתוח זה מאפשר לשמיר גם להתמודד עם שאלות תיאורטיות נוספות על מעמדה של המדינה הקולוניאלית במזרח התיכון במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים, על הקשר בין קולוניאליזם ולאומיות, ועל הקשר בין המדינה לבין מה שייקרא בהמשך "החברה האזרחית". מחקר זה של שמיר, שמצטרף לכמה עבודות שהתפרסמו בעשור האחרון בכיוון זה, כגון עבודותיהם של שגב ובנבנשתי (בזירה הפוליטית) או של מצר, גרוס ומורג (בזירה הכלכלית), מאפשר

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לפתוח את הדיון, לפרקו מן ההטיות ההיסטוריוגרפיות ולעסוק בהיסטוריזציה מאוזנת יותר של מקורותיה של החברה הישראלית.

דבר חשוב ומעניין נוסף בעבודתו של שמיר הוא המתודולוגיה שבה הוא משתמש. הוא אינו מספר סיפור דטרמיניסטי ליניארי על תפקיד הקולוניאליזם. להיפך: הוא מעמיד מול מערכת המשפט הישראלית־הבריטית אפשרות יהודית שהייתה קיימת בתחילת המאה בעיקר בתל־אביב. מגוון האפשרויות ההיסטוריות מאפשר שונות קונספטואלית שהינה הכרחית כל־כך ואשר חסרה בהרבה מחקרים היסטוריים. זה למעשה החלק החזק של העבודה.

מערכת משפט־השלום העברי כללה שלושה רבדים שהאוכלוסייה היהודית עשתה בהם שימוש של ממש. מערכת זו נבדלה ממערכת המשפט המדינתית, ממערכת המשפט הדתית וממערכת המשפט ההסתדרותית, ועמדה כחלופה עצמאית שמוכנה להמריא ולהתמסד, אלא שזו נותרה כיום, לאחר כמה עשרות שנים, רק כאפשרות קאונטר־פקטואלית. המעניין הוא שהמוסדות הציוניים של היישוב העדיפו את המערכת המדינתית על המערכות החלופיות, עובדה שמחזקת את הטיעון בדבר ההמשכיות. שמיר מציג בפרק 8 דיון חשוב על המתודולוגיה שבה הוא משתמש, ומתמקד במיוחד במתח בין המימד האמפירי לבין המימד הנורמטיבי (הנוסטלגי כמעט) של האפשרות שהוא מציג, אפשרות שהייתה אמפירית בנקודת־זמן אחת ונורמטיבית באחרת.

שמיר מבקש מאיתנו לראות בתיאור האמפירי של מערכת המשפט העברי סוג של דמיון סוציולוגי מסדר שני, המשרטט חזון שהיה יכול להיות אפשרי בתנאים גיאופוליטיים אחרים. את האופציה שנבחרה ונהפכה למודל האמפירי יש לראות בתוך מטריצה היסטורית, חברתית ופוליטית. הוא מבקש לראות במערכת המשפט העברי "אפשרות מתה" שמשקפת את האפשרויות שלא מומשו, הדרך שלא נבחרה, אבל מייצרת גם פרספקטיבה שממנה אפשר לצפות באפשרות שמומשה ולהעלות שאלות וספקות לגביה, למשל, ביחס להתחלפות המטרות והאמצעים שבמסגרתה המדינה אינה רק מכשיר למימוש מטרות חברתית (פרקים 6 ו־7), אלא גם התגלמותה של האומה עצמה. כאן שמיר עורך כמובן הבחנה נחוצה בין לאומיות לבין מדינה. תהייה כזו הייתה יכולה לעלות כמובן גם מנקודת־המבט הדתית, שהייתה דוחה כנראה את הזיהוי בין הלאומיות היהודית והמדינה הישראלית, שכן מבחינתה, הלאומיות מעוגנת בסמלים ובפרקטיקות דתיים, ולא במדינה עצמה.

ספרו של שמיר פורץ דרך לא רק בשל הניסיון החדשני למפות את המהלכים החלופיים של מערכת המשפט, ולא רק משום שהתייצב בחזיתו של ויכוח היסטוריוגרפי, אלא גם (ובעיקר) משום שהוא מצליח להסיט את הדיון בקשר בין ציונות וקולוניאליזם אל אפיקים פוריים יותר. הדיון הקיים (למשל, גרשון שפיר ואורי רם אל מול משה ליסק ואניטה שפירא) נסב סביב השאלה אם הציונות הייתה תנועה קולוניאליסטית, ואם כן – מאיזה סוג. בעוד שהתומכים טוענים שהציונות מהווה דגם אחד מבין כמה דגמים אפשריים של קולוניאליזם, המתנגדים טוענים כי יש לעשות הבחנה בין קולוניאליזם לבין קולוניזציה. שמיר מוסיף מימד חשוב ומשמעותי לוויכוח זה. ההתמקדות בתפקידה הקולוניאלי של התנועה הציונית, הוא טוען, הובילה גם את ההיסטוריונים והסוציולוגים "החדשים" של החברה הישראלית לאמץ חלק מהנחות־היסוד הפרדיגמטיות שאפיינו את קודמיהם, ולהתעלם מתפקידו המרכזי של הקולוניאליזם בעיצובה של חברה זו.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דפוס הקולוניאליזם הדואלי ששמיר מאבחן מצביע על מצב שבו, מחד גיסא, הן יהודים והן פלסטינים נתונים לשליטה קולוניאלית בריטית, כאשר כל צד מאמץ חלק מן המודל הבריטי; ומאידך גיסא, התנועה הציונית עצמה פועלת כתנועת התיישבות קולוניאלית החותרת לבסס את ריבונותה באמצעות פרקטיקות של כיבוש אדמות, חקלאות ועיור. דפוס זה של קולוניאליזם דואלי הוא שעיצב בסופו של דבר את מערכת היחסים הסבוכה בין הקהילה הציונית לבין המדינה המנדטורית בפלשתינה, והוא שהיה אחראי, בין היתר, לעיצובה של מערכת המשפט הישראלית.

במובן זה, ספרו זה של שמיר מעצב סדר־יום חדש לחקר החברה הישראלית, ובעיקר לאלה מבינינו המתעניינים כמוהו בתפקידם של המעמד הבינוני, הפרופסיונלים והחברה האזרחית בעיצובה של המדינה הישראלית. הכיוון שבחר שמיר מקבל חיזוק, למשל, בעבודתה של מיכל פרנקל על־אודות מיסודו של הניהול הפרופסיונלי בחברה הישראלית למן המנדט.[1] כמו שמיר, גם פרנקל מוצאת כי מערכת היחסים המורכבת בין התנועה הציונית לבין הפרויקט הקולוניאלי הבריטי היא שעיצבה את יחסה של החברה הישראלית כלפי הניהול הפרופסיונלי. השפעתה של המדינה המנדטורית באה לידי ביטוי, בעת ובעונה אחת, בעידודן ובקידומן של פרקטיקות ניהול פרופסיונליות שאומצו על־ידי ארגונים תעשייתיים, כלכליים ומדינתיים שהיו בשליטה יהודית, ובהתנגדות שעוררו פרקטיקות אלה, לעיתים בתוך אותם ארגונים עצמם, בשל זיהוים עם השליט הקולוניאלי. מושג הקולוניאליזם הדואלי, והאופן שבו שמיר מציע לבחון את השפעתו על עיצובה של החברה הישראלית, מאירים איפוא פן נוסף בהבנת בינוי המדינה הישראלית כחלק מיחסי מערב–מזרח. מבחינת התנועה הציונית, המדינה הבריטית נתפסה לא רק כקולוניאליסטית, אלא גם כמייצגת את המערב הליברלי באופייה המשחרר שעימו ביקשה הציונות להזדהות, במיוחד בהקשר של המזרח התיכון. מסקנה זו נמצאת בדו־שיח תיאורטי עם הספרות הפוסט־קולוניאליסטית העכשווית – במיוחד בהקשר ההודי – המדברת על קולוניאליזם לא במונחים של סעיד (כלומר: אוריינטליזם בתפיסה בינרית קשוחה), אלא במונחי האמביוולנטיות שהיא מייצרת, כפי שהציע הומי באבא.

יהודה שנהב
אוניברסיטת תל־אביב

1 פרנקל, מיכל (2000). "ההיסטוריה הנעלמה של היד הנראית: המיסוד של שדה הניהול בישראל". חיבור לתואר דוקטור, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:36 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Haya Stier and Martha Tienda The Color of Opportunity: Pathways to Family, Welfare, and Work

Chicago and London: The University of Chicago Press. 2001. 289 pages.

הספר עוסק באוכלוסייה שאיננו מרבים להתעניין בה באמת, בוודאי לא במסגרת מחקרים רחבי־היקף – אנשים עניים. הטענה עשויה להישמע מופרכת לחלוטין, שהרי אנו מכירים מחקרים רבים העוסקים בפערי הכנסות ומנסים להסבירם, או בשיעורי אבטלה ובסוגיות השונות הקשורות לקו־העוני ולאלה החיים מעליו ומתחתיו; אך אני מתכוונת לעניין מסוג שונה – עניין באנשים העניים עצמם, בחייהם, בהתנהגותם ובתפיסותיהם.

ייחודו של הספר בכך שהוא מנסה להבין את הגורמים לעוני ולהעברתו מדור לדור. מחברות הספר מתעניינות באוכלוסייה, במהלך חייה וגם בתובנותיה, ויוצרות שילוב מרתק של תפיסה תיאורטית, מחקר אמפירי כמותי בנוי לתלפיות, ותיעוד תחושותיהם ותפיסותיהם של אנשים החיים בשולי החברה ואשר חווים את העוני.

הספר בוחן את התהוות העוני באזורים הפנימיים של שיקגו (Inner City). העניין הנוכחי במחקר העוני בארצות־הברית מונע על־ידי שני גורמים מרכזיים: התופעה הפרדוקסלית של עלייה באי־השוויון על רקע השגשוג הכלכלי בארצות־הברית של שנות התשעים, ובמישור האקדמי – הוויכוח על החשיבות היחסית של כוחות תרבותיים לעומת כוחות מבניים ביצירת התנהגויות לא־נורמטיביות המייחדות את העניים. התפיסה התרבותית מייחסת את העוני המתמשך לחוסר רצון לעבוד ולהעדפת קצבות תמיכה או מקורות הכנסה "לא־לגיטימיים" על עבודה "לגיטימית". ההסברים המבניים מתמקדים בהזדמנויות המוגבלות הקיימות באזורי העוני.

העניין המיוחד של המחברות בשיקגו נובע מכמה גורמים: ראשית, שיקגו הינה זירת עבודתו של וילסון (Wilson, 1987, 1991), המשמשת מוקד התייחסות מרכזי של המחברות; שנית, דפוסי המגורים של האוכלוסייה הענייה, המרוכזת באזורי עוני במידה רבה יותר מאשר אוכלוסייה דומה בערים אחרות בארצות־הברית. ריכוז זה הניע את החוקרים העוסקים בתחום לטעון שעניי שיקגו מפתחים תרבות ייחודית, וכי הם שונים מעניים באזורים עירוניים אחרים. כמו־כן, בשיקגו, בני קבוצות אתניות שונות – שחורים, לבנים ולטינים – מתחרים באותו שוק עבודה, עובדה שמסייעת בניתוח "השפעת הצבע" (בלשון המחברות) על "ההזדמנויות" – הסיכוי לרכוש תעסוקה או לשקוע בעוני.

הוויכוח בדבר החשיבות היחסית של הגורמים התרבותיים והמבניים בתופעת העוני, וכן הניתוח האמפירי בספר, מתרכזים בשלוש תופעות המאפיינות את אוכלוסיית העניים: עלייה חדה בשיעור המשפחות החד־הוריות הכוללות אימהות בלבד, שימוש רב בקצבות של שירותי רווחה, ואבטלה כרונית. תופעות אלה, מציעות המחברות, אינן מהוות סיבה לעוני, אלא אחד המנגנונים שבאמצעותם הוא מועבר מדור לדור. בהנחה שהעוני הינו תוצאה של הצטברות מאורעות, המחברות חוקרות את התהוות העוני תוך שימוש בגישת מהלך החיים (Life Course Approach). גישה זו מדגישה את התפקיד שיש להתנסות מוקדמת בנחיתות כלכלית ביצירת נחיתות כלכלית בשלבים מאוחרים יותר בקרב תושבי שכונות־עוני עירוניות. גישה זו מתמקדת בעיתוי ובסדר של המאורעות, היוצרים מסגרת שבאמצעותה ניתן להבין את הדרך שבה העוני עובר מדור לדור.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:57 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עיקר עניינן של המחברות הוא בתיעוד הבדלים אתניים וגזעיים בהנצחת נחיתות כלכלית. הן משוות בין ארבע קבוצות אתניות – שחורים, לבנים, פורטו־ריקאים ומכסיקאים – ובודקות קשרים בין השתייכות לקבוצה אתנית לבין מבנה המשפחה, השימוש בשירותי רווחה והיווצרות תנאים לא־שוויוניים בשוק העבודה. על רקע הוויכוח הקיים בין החוקרים בתחום, השאלה המנחה את העבודה כולה היא עד כמה נוצרת תרבות ייחודית של דיירי אזורי העוני בשיקגו, הבאה לידי ביטוי בדפוסי הכניסה לחיי משפחה, בהזדקקות לתמיכתם של שירותי הרווחה ובהשתתפות בכוח העבודה.

אחד החידושים המשמעותיים בעבודה, בניסוחן היפה של המחברות, הוא הניסיון להבחין בין אנשים עניים לבין מקומות עניים: לא כל האנשים העניים מתגוררים באזורים עניים, ולא כל המתגוררים באזורי עוני מוגדרים כעניים. כדי להשיג הבחנה זו הן משוות את המדגם המרכזי שלהן – תושבי פנים־שיקגו שהינם הורים לילדים – למדגם ארצי של תושבים עירוניים ולמדגם ארצי של תושבים עירוניים עניים.

הניתוח האמפירי שיטתי מאוד ומשכנע מאוד. כל הניתוחים האמפיריים מתחילים בתיאור הבדלים בין הקבוצות האתניות השונות בשלושת המדגמים, ונמשכים בניתוחים רב־משתניים המיועדים להסביר את ההבדלים. המעבר מהחלק התיאורי לניתוח הרב־משתני כולל תמיד הסברים חלופיים אפשריים לאותם הבדלים. הניתוח הרב־משתני עצמו, אף־על־פי שהוא מתוחכם מאוד, מוצג בבהירות רבה, בדרך־כלל באמצעות תיאורים גרפיים, וגם מי שאינם מצויים בשיטות המתוחכמות, ואולי גם אינם אוהבים אותן כל־כך, יוכלו לקרוא, להבין, להחכים, ואני מאמינה שגם ליהנות.

כמתבקש מגישת מהלך החיים, הניתוח האמפירי מתחיל בניתוח הרקע המשפחתי והכלכלי של הנחקרים. פרק זה מתמקד בהשלכות של הרקע המשפחתי על הישגי ההשכלה של הנחקרים ועל הכניסה לחיי משפחה, ובהשלכותיהם של אלה על חיי הנחקרים המבוגרים. המחברות מתארות שני דפוסים של כניסה לחיי משפחה – הדרך המקובלת של נישואים והדרך הפחות־מקובלת של לידות ללא נישואים. המחברות מוצאות שהשימוש בדרך הלא־מקובלת של כניסה לחיי משפחה באמצעות לידה שכיח יותר בקרב שחורים ובקרב נחקרים שגדלו בתנאי עוני, גם לאחר פיקוח על גורמים רלוונטיים אחרים. חיים במשפחה חד־הורית מגדילים בתורם באופן משמעותי את הסיכוי להקמת משפחה חד־הורית. לידות ונישואים בגיל ההתבגרות מגדילים את הסיכויים של נשירה מבית־הספר ואי־השתתפות בכוח העבודה, המובילים בתורם לחיי עוני. רצף מאורעות זה שכיח יותר בקרב נשים.

מוקד שני של המחקר הוא השימוש בשירותי רווחה. נושא זה רגיש בהקשר האמריקאי, אך לא רק בו, על רקע הביקורות הטוענות כי שירותי הרווחה מעודדים חוסר תעסוקה ולידות מחוץ לנישואים, וכתוצאה מכך מנציחים את העוני. גם כאן, השאלה המנחה את המחברות היא אם ההזדקקות לתמיכתם של שירותי הרווחה מאפיינת קבוצות אתניות מסוימות. המחברות מוצאות השפעה עצמאית של השתייכות אתנית על פנייה לשירותי רווחה רק בשיקגו, שם הזדקקות השחורים לשירותים אלה עולה על זו של בני הקבוצות האחרות, גם לאחר פיקוח. ממצא זה עשוי להתפרש כסימן להיווצרות תרבות של תלות בתמיכתם של שירותי הרווחה. המחברות אינן מקבלות פרשנות זו, אלא מייחסות את הממצא לאפליה נגד השחורים בשיקגו, הגורמת לכך שהם חיים בתנאים קשים במיוחד היוצרים הזדקקות מוגברת לשירותי רווחה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:57 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאורך הספר כולו, המחברות אינן משאירות ספק בדבר הסתייגותן מההסבר התרבותי להבדלים שנמצאו בין תושבי פנים־שיקגו לבין תושבי אזורים אחרים. לטענתן, ההזדמנויות המוגבלות, האפליה והתנאים הקשים הם היוצרים בקרב השחורים תושבי פנים־שיקגו התנהגות לא־נורמטיבית. טענה זו אינה משכנעת תמיד, והמחברות, המודעות לכך, מתייחסות אליה כאל טענה טנטטיבית עד לפרק 6, המוקדש לבדיקה אמפירית של אפשרויות התעסוקה בשיקגו הפנימית. הממצאים מלמדים כי השחורים בשיקגו נמצאים במעמד נחות בכל הקשור לשוק העבודה בהשוואה לשחורים באזורים עירוניים אחרים. פיקוח על משתני הון אנושי מבטל את ההבדלים בין הקבוצות האתניות, אך לא בין המינים ולא בין אזורי המגורים. סיכוים של תושבי פנים־שיקגו להשתלב בשוק העבודה נמוך באופן משמעותי מזה של תושבי אזורים עירוניים אחרים. רמת ההשכלה אינה מסבירה את ההבדלים בין הקבוצות האתניות, שכן לגברים שחורים בשיקגו שנות לימוד רבות יותר מאשר למכסיקאים ולפורטו־ריקאים. נחיתות הגברים השחורים נובעת ממקור אחר – הניסיון בעבודה. לצבירת ניסיון בשוק העבודה יש תפקיד מרכזי בקביעת המיצב בשוק העבודה, והגברים השחורים מתקשים בצבירת ניסיון זה. המחברות מסיקות מכך שדפוסי התעסוקה של תושבי שיקגו אינם מצביעים על העדר רצון לעבודה, אלא על הזדמנויות תעסוקתיות מוגבלות ועל אפליה כלפי שחורים ופורטו־ריקאים. המחברות מציגות עדויות לקיומה של אפליה סטטיסטית, כאשר מעסיקים נוטים להעסיק לבנים ומכסיקאים יותר מאשר שחורים, ובמידה מסוימת גם יותר מאשר פורטו־ריקאים.

המסקנה החשובה ביותר שהמחברות מגיעות אליה היא שבשיקגו לא התפתחה תרבות ייחודית ונטייה בסיסית להתנהגות חריגה, והדפוסים הייחודיים המתגלים הינם תוצאה של גורמים אחרים – עוני והזדמנויות תעסוקתיות מוגבלות. התנסות מוקדמת של חיים בעוני, יותר מאשר השתייכות קבוצתית, היא ה"צובעת", כלשון המחברות, את ההזדמנויות הכלכליות של שחורים, לבנים, מכסיקאים ופורטו־ריקאים. ההיסטוריה המשפחתית של השחורים, ובמידה מסוימת גם של הפורטו־ריקאים, בצירוף עם אפליה, לא הכינו אותם למאבק בשווקים המשתנים של העבודה והדיור, והם נשארים מרוכזים בשכונות עניות במיוחד שבהן ההזדמנויות התעסוקתיות מצומצמות ביותר. כך, השפעות שנראות כמצביעות על התפתחות תרבות מקומית הינן, למעשה, השפעות של חיים בעוני עמוק ומתמשך. באופן דומה, דפוסי הקמת המשפחה של נשים שחורות בשיקגו דומים לאלה של נשים שחורות בערים אחרות. כלומר, גם כאן אין רואים התפתחות של תרבות ייחודית באזורי העוני של שיקגו. המסקנה דומה גם לגבי פנייה לשירותי רווחה. המחברות מצאו שתושבי שכונות־עוני פונים בבקשות לסיוע בדומה לעניים באזורים עירוניים אחרים. יתר על כן, הממצאים מלמדים שלמרות שיעורי האבטלה הגבוהים וההזדקקות הנרחבת של תושבי פנים־שיקגו לשירותי הרווחה, הם מעדיפים תעסוקה יציבה על תמיכה כלכלית.

המסקנה, המבוססת על הניתוח האמפירי הסטטיסטי, מקבלת חיזוק מהציטוטים המובאים מפי תושבי פנים־שיקגו עצמם. ציטוטים אלה מלמדים על הבנה רבה של המציאות שהם חיים בה, של האפליה שהם נתונים בה, ושל הגורמים הנדרשים כדי להגיע להצלחה כלכלית. כל הנחקרים ציינו את חשיבותה המרכזית של ההשכלה בקביעת הסיכויים להתקדמות בחיים. הנחקרים ציינו גורמים נוספים, כגון אפליה, רקע משפחתי והיכרויות עם אנשים מתאימים, אך לדבריהם, כל הגורמים הללו הינם משניים להשכלה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:57 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לסיכום, מדובר בספר חשוב ומעניין, שאין ספק לגבי תרומתו לתחום. במקומותינו, עומק ותחכום נמצאים לעיתים במתאם שלילי עם בהירות הכתיבה, אך לא במקרה זה – בצד חשיבותו ותחכומו, הספר כתוב בבהירות רבה, הוא מאורגן למופת וקריא מאוד.

במהלך קריאת הספר חזרה ועלתה בי התקווה לראות עבודה דומה בישראל. אין ספק שבישראל מדובר בהקשר שונה ובשאלות שונות, אך יש בוודאי מקום לחקור תופעות של עוני מתמשך המועבר מדור לדור, תוך התייחסות להשפעות שיש בהקשר זה להרכב המשפחה (אם כי לאו דווקא משפחות חד־הוריות), לחיים באזורי עוני, להזדקקות מתמשכת לסיוע של שירותי רווחה, ולאבטלה.

מקורות

Wilson, William J. (1987). *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, William J. (1991). "Studying Inner City Social Dislocations: The Challenge of Public Agenda Research". *American Sociological Review*, *56*, 1–14.

חנה איילון
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:06:57 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1. Susan Martha Kahn **Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel**

Duke University Press. 2000. 223 pages.

2. Susan Sered **What Makes Women Sick: Maternity, Modesty and Militarism in Israeli Society**

Brandeis University Press. 2000. 191 pages.

.1

ספרה של סוזן קאן עוסק בפן מעניין של הדיון, המתמשך והמורכב, על־אודות השלכותיהן התרבותיות, החברתיות, הפוליטיות והמוסריות של טכנולוגיות רבייה, ובתנאים לאימוצן של טכנולוגיות אלה ולהטמעתן בסדר הרבייתי והשְׁאֵרותי הקיים.

הספר מבוסס על מחקר אתנוגרפי שנערך בישראל בשנים 1995–1997. הממצאים מבוססים על ראיונות עם נשים וזוגות תוך כדי טיפולי פוריות, וכן עם רופאים ועובדים נלווים, במרכז ירושלמי לטיפולי פוריות. כמו־כן נערכו ראיונות עם רבנים ופוסקים המשמשים פוסקי הלכה וקובעי מדיניות בממסד הדתי והפוליטי הישראלי, וכן נבחנו מקורות הלכתיים שעל בסיסם נעשו הפסיקות. לבסוף נבדקה המדיניות הרשמית כלפי סוגים שונים של טכנולוגיות רבייה, ונבחנו השיחים הציבוריים המתקיימים בישראל בסוגיות אלה. קאן התמקדה במיוחד בארבע טכנולוגיות רבייה: הפריה מלאכותית, הפריה חוץ־גופית, תרומת ביציות ופונדקאות.

הציווי הרבייתי, טוענת קאן, הינו עיקרון מרכזי בתודעה ובהגדרת ההשתייכות הקולקטיבית והזהות האישית בקהילה הישראלית היהודית. ציווי זה מוטמע פוליטית, היסטורית ודתית תוך התייחסות להמשכיות הקולקטיב היהודי והלאומי ולאיום המתמשך על המשכיות זו. קאן טוענת שצווים משולבים אלה לגבי המשכיות הקולקטיב היהודי ניזונים ומתוקפים בשיחים רווחים על מקורותיו של האיום להמשכיות זו. בין שיחים אלה היא מציינת את שיח "האיום הדמוגרפי", את שיח "האיום הקיומי" ואת שיח "המחויבות ההיסטורית לאחר השואה" כשיחים מרכזיים המתווספים למצווה הדתית של "פרו ורבו". לטענתה, הֶקשר חברתי־פוליטי ותרבותי זה מסביר את הפתיחות, הנכונות, המהירות וההיקף שבו אומצו טכנולוגיות הרבייה בישראל. נוסף על כך הן נתמכות גם על־ידי מדיניות ציבורית מאפשרת, גיבוי כספי מלא של המדינה, ומאמץ פרשני עקבי ומתמשך של הממסד הדתי לשם מתן הכשר לשימוש בטכנולוגיות אלה, ובעיקר לילדים ש"יווצרו" באמצעותן.

ביחס לטיעון הרווח בדבר האיום המפרק הגלום בטכנולוגיות אלה – על "הסדר המשפחתי", על "מוסד האימהות", על הגדרת מקורותיה ומהותה של האימהות, על יחסי השְׁאֵרות ועל הנורמלי והטבעי בסדר הרבייתי – אומרת קאן, בהתבסס על ממצאיה:

> ההחדרה והשימוש בטכנולוגיות רבייה חדשניות לחברה מסורתית, תומכת־לידה, שבה נישואים נשלטים על־ידי הממסד הדתי, מייצרת בהכרח דרמה חברתית מורכבת. שהרי טכנולוגיות אלה מאתגרות גישות מושרשות כלפי הקשר המובן מאליו בין נישואין ורבייה. המקרה הישראלי

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:22 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> הינו איפוא יוצא־דופן גם בהקשר זה, ומעלה שאלות לגבי המאמץ הבלתי־נלאה של הממסדים הדתי והחילוני כאחד לנסח הסדרים הולמים לשימוש בטכנולוגיות אלה.
> מעקב אחר מאמץ זה חושף לפני העוקב נקודות הלימה והסכמה רבות בין ההלכה היהודית לעמדה ולחקיקה החילוניות הליברליות. מפתיעה במיוחד ההסכמה וההלימה בין העמדה ההלכתית והעמדה החילונית לגבי הענקת הזכות לנגישות לטכנולוגיות ולשירותים הנלווים לנשים לא־נשואות. (ע' 85)

לדעת קאן, אפשור זה של אימהות לא במסגרת נישואים, בחיבורו לתפיסה היהודית ההלכתית לגבי יחסי שארות, חותר ומאתגר את הגישה (העמדה, ההשקפה) המקובעת שנישואים הינם המסגרת הבלעדית לרבייה ולהולדה. בהקשר זה קאן מוסיפה: "שינוי המיקום של ההתרחשות הרבייתית, מן הפרטי אל הציבורי ומהזוגי אל המרפאה, מחייב שינוי לגבי ההגדרות והמשמעות המיוחסת ליחידה המשפחתית ולמעמדה ומקומה בתהליך הרבייה." שאלות ותובנות אלה מחייבות מעקב אחר תהליכים עתידיים בחברה הישראלית היהודית.

מאידך גיסא ובמקביל, תוך שהיא מנתחת את התמודדותו של הממסד הדתי היהודי עם ערעור הקשר בין רבייה לזוגיות ממוסדת בנישואים, ותוך שהיא בוחנת את ה"משא־ומתן" שרבנים מזרמים שונים מנהלים עם המקורות ההלכתיים לגבי מתן ההכשר לשימוש באמצעי רבייה אלה, קאן חושפת את הבעייתיות במעמדו של האב או במעמד האבהות בהקשר הרבייתי ההלכתי, ואף יותר מכך, את הבעייתיות הנעוצה במתן הכשר לעובר ולילד העתידי במנותק מן ההקשר האבהי.

בהמשך קאן בוחנת את הבעייתיות בהגדרת האימהות ובזיהויה של האֵם, כפי שהיא נחשפת בהתמודדות ההלכתית עם הטכנולוגיה של תרומת ביציות ופונדקאות. קאן מצביעה על השילוב המורכב בין הגנטי לבין ההריוני, כבסיס העולה מפסיקתם של הרבנים ומהתדיינותם לגבי תרומת ביציות ופונדקאות.

כחוקרים רבים אחרים הבוחנים את דפוסי ההתמודדות של חברות שונות עם החדרתן של טכנולוגיות חדשניות, גם קאן מצביעה על כך שהתמודדות זו חושפת ומעלה מבנים תרבותיים עמוקים שאינם חלק מהמובן־מאליו המקובל. במקרה הישראלי היא עושה זאת לגבי הממסד הדתי היהודי, ומצביעה על מגוון האפשרויות הטמונות בהתמקדות בתהליכים אלה ובחשיפתם ל"עינם הבוחנת" של חוקרים עתידיים.

בעוד שקאן מיטיבה לתאר התמודדות זו של הממסד הדתי היהודי, היא מותירה את השדה והמרחב החילוניים בלתי־חשופים ובלתי־מטופלים כמעט. נכון אומנם שהשאלות המסקרנות במיוחד והמאתגרות תיאורטית הן אלה המתייחסות לממסד הדתי ולאוכלוסייה הדתית והחרדית בישראל, שאימצו את הטכנולוגיות האלה בהתלהבות בלתי־מסויגת. אולם בפרסומה זה קאן משאירה ללא מענה את השאלות שהעמידה בפתח ספרה גם לגבי המגזר החילוני. ניתן לקוות שיימצאו החוקרים שיהיו מעוניינים למלא חֶסר זה ולפקוח את עיניהם כמו גם את עינינו בסוגיה זו. שאלות נוספות שנותרות ללא מענה נוגעות בהקשר המגדרי של תהליכים אלה, והן מנוסחות בעיקרן כשאלות לחוקרים ולמחקרים עתידיים.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:22 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

קאן מונה שאלות אחדות שהיא רואה אותן כמתבקשות ממצאיה לגבי תהליכי ההטמעה המהירים של טכנולוגיות הרבייה בישראל, לגבי היקפם המתרחב של המרכזים לטיפולי פוריות ולגבי גידולה המתמיד של אוכלוסיית המטופלות: האם חלופה זו של הפריה תחולל שינוי בהתייחסותן של נשים ישראליות למוסד הנישואים? האם היא תניב התייחסות שונה אל הגוף, אל האימהות ועוד? על שאלות אלה ניתן להוסיף עוד רשימה ארוכה של סוגיות שראויות לבחינה בהקשרן הישראלי ואשר יש בהן אתגר לחוקרים ישראליים.

ספרה של קאן מהווה תרומה חשובה לכמה תחומים של העשייה האקדמית הסוציולוגית־האנתרופולוגית בישראל. תרומה זו חשובה לחשיפתו ולהבהרתו של פן נוסף בהתמודדותו של הממסד הדתי בישראל עם הפוסטמודרני ועם הטכנולוגי, והיא חשובה לתיאור ולניתוח של ההתייחסות וההטמעה של טכנולוגיות חדשות, במיוחד לכל העוסקים בבעייתיות של טכנולוגיות רבייה ובהקשריהן התרבותי, הפוליטי והמגדרי.

הספר כתוב בצורה קריאה, שוטפת ומרתקת.

.2

סוזן סֶרֶד פותחת את ספרה באמירה שהספר כולו עוסק בבנייתם ובתיקופם של טיעונים שנועדו לתת הסבר לעובדה הבאה: "Israeli women are sicker and die younger than their counterparts in other Western countries". סרד מצהירה כי ספר זה נועד לחשוף את הפרקטיקות התרבותיות שמשפיעות, במישרין ובעקיפין, על מצב בריאותן הבעייתי של נשים בישראל.[1]

סרד מתמקדת בספרה בשני טיעונים מרכזיים להסברת התופעה של שיעורי תחלואה גבוהים במיוחד בקרב נשים יהודיות בישראל: הראשון, הכללי, טוען כי כל מבנה מגדרי פטריארכלי משפיע לרעה על מצב בריאותן של נשים; והשני גורס כי הדפוס הפטריארכלי הישראלי היהודי משפיע על מצב בריאותן של נשים יהודיות בדרכים ייחודיות.

לשם בניית הטיעון השני בחרה סרד להתמקד בסוגיות ובמוסדות ישראליים ייחודיים, כגון: עידוד הילודה, הנורמליזציה של מרכיב הצבאיות בסדר החברתי ובשיח הישראלי, והמיסוד הפוליטי של מעמד הרבנים והרבנות; כל זאת במובחן מטיעונים העוסקים במחיר הבריאותי של כפל התפקידים הנשיים – תעסוקה ומשפחה – שהרי כפל זה משפיע על בריאותן של נשים באשר הן, ולא רק בישראל.

טיעונה המרכזי של סרד הוא שמצב בריאותן הירוד והבעייתי של הנשים בישראל הינו תוצר ישיר ועקיף של פרקטיקות ואידיאולוגיות מגדריות מפלות, ומהווה מרכיב נתון בפרויקט המגדרי הישראלי. עוד היא טוענת כי מבחינה דיאלקטית, מצב בריאותן הירוד והבעייתי של הנשים בישראל מהווה גם נדבך לתיקוף של מעמדן הנחות ושל המבנה המגדרי הקיים.

1 סרד מתייחסת למעשה לאוכלוסייה היהודית בלבד.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:22 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאחר שהיא מביאה נתונים סטטיסטיים ואפידמיולוגיים משווים לגבי מצב בריאותן של נשים בישראל ובארצות מערב אחרות, החיפוש אחר ההסברים נעשה על־דרך השלילה. היא משווה תחילה בין תוחלת החיים של נשים ישראליות לבין זו של גברים ישראליים, ובין התמונה האפידמיולוגית של מצב התחלואה בקרב נשים ישראליות לבין זו של גברים ישראליים. בשני צירי השוואה אלה, הנשים הישראליות מצויות במצב נחות הן בהשוואה לנשים במדינות המערב והן בהשוואה לגברים ישראליים.

סרד שוללת הן את ההקשר הגנטי והן את ההקשר המערכתי־השירותי כהסברים אפשריים לתופעה, ומעלה הסבר הקושר בין חולי ומגדר כשתי קטגוריות מכוננות ומסמנות גוף ומובָנות חברתית המזינות זו את זו. המאפיין את ישראל, לטענתה, הוא חלחולה של קטגוריה אחת אל תוך האחרת בתהליך הבניית הגוף. חלחול זה מייצר בדיעבד דפוסים תרבותיים בעלי עוצמה ואמינות מְתַקפים.

סרד מצביעה על התפיסה המגדרית של היהדות כעל אחד המקורות החשובים להבניית הנשיות הישראלית, הנתמכת ומחוזקת גם על־ידי הגישה הציונית החלוצית המתמקדת בכינונו של הגבר הישראלי. בהקשר תרבותי זה, נשים ישראליות־יהודיות מפנימות, כחוויה מרכזית ומשמעותית, את גופיותן כנחותה.

נוסף על כך, סרד טוענת כי קיימת אי־הלימה עד כדי תחרות בין מוסדות מְמַגדרים שונים בישראל לגבי התביעות הנורמטיביות מנשים: הממסד הדתי תובע טוהר וצניעות; הממסד הפוליטי – ילודה ואימהות; כלכלת הצריכה ממסגרת אותן כאטרקטיביות וכצרכניות בלתי־נלאות; והממסד הרפואי – כמועדות למחלות וכזקוקות לניהול ולפיקוח מקצועי מתמיד.

בפרק הראשון סרד עוסקת בהצגה ובניתוח של השיחים הממסדיים המרכזיים על־אודות הגוף הנשי והאימהות. בפרק השני היא מתמקדת בחוויותיהן של נשים כאימהות, ובמקומם ובעוצמתם של מוסדות חברתיים שונים בעיצובן של חוויות אלה כחוויות המייצרות חרדה וספק לגבי תקינות גופן ותחושותיהן, ומעצימות את תלותן במקורות סמכות כרבנים, רופאים ואחרים. לשם חיזוקם של ממצאים וטיעונים אלה, סרד מוסיפה את חוויותיהן של נשים עם קשיי פוריות וכן של אלה המתמודדות עם "דילמת ההנקה".

בפרק השלישי סרד עוסקת בנשים בהקשר של הממסד הצבאי, וכן בשיח ובתחיקה לגבי שירותן של נשים בצה"ל. טענתה המרכזית היא שבתרבות הצבאית הישראלית הנשים מכוננות כמועדות להיאנס. ממקום זה היא ממשיכה ובוחנת גם את תופעת האונס בישראל ואת התרבות האלימה כלפי נשים בכלל.

בפרק הרביעי היא עוסקת בהתנהגויות הטקסיות הדתיות ובשיח הדתי לגבי הגוף הנשי "המפריש", כגון בנידה ובתביעה הבלתי־מתפשרת להיטהרות במקווה, כמסמלת את מהותו הלא־טהורה של הגוף הנשי, וכפועל־יוצא היא מצביעה על הפרקטיקות הדתיות המייצרות מערכת שמנהלת את הגוף "המפריש" הזה ומפקחת עליו, על כל המשמעויות הסמליות הדוחות הגלומות בגוף זה.

בפרק החמישי סרד בוחנת את מקומה של התקשורת בכלל, והישראלית בפרט, בכינון הגוף הנשי האולטימטיבי, כאשר פנינה רוזנבלום משמשת לה כדגם בכינון זה, המשלב מאפייני גוף, עבודה על הגוף והצלחה בעולם העסקים הגברי. הפרק מסתיים בדיון בתופעת האנורקסיה כתוצר הקיצוני של תהליכי כינון אלה.

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:22 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בפרק המסכם סרד מצביעה על העוצמה הממלכדת המצויה במבנה "שְׁלוב־הכלים" המוסדי והתרבותי הזה, המצמצם מאוד את האפשרויות להתנגדות ולפרקטיקות חתרניות שיוכלו לחולל שינוי מבני ותרבותי משמעותי של מבנה מגדרי זה.

זהו ספר חשוב מבחינת תרומתו לגוף־הידע הגדל של עבודות העוסקות בחשיפתו של המבנה המגדרי הישראלי ושל הכוחות הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים המייצרים אותו, מתקפים אותו ומבטיחים את המשכיותו. בספרה עשתה סרד גם עבודה שיטתית של קיבוץ המחקרים והפרסומים שנעשו בישראל בעשרים וחמש השנים האחרונות בכל אותם הֶקשרים שהיא עוסקת בהם. קיבוץ פרסומים אלה מהווה כשלעצמו תיקוף משמעותי לטיעוניה, אך גם תורם תרומה חשובה לראייה כוללת ונדירה של העבודה המתמשכת והשיטתית הנעשית על־ידי חוקרות ישראליות רבות בתחומים אלה.

משום כך מפליא שסרד, כאשר היא דנה בבעייתיות של השינוי המגדרי המבני והתרבותי בישראל, אינה רואה בפעילות אקדמית זו אפיק ונדבך חשובים ביצירתה של מודעות ותובנות ביחס לפרויקט המפרק את המבנה המגדרי הקיים.

סרד הרחיבה והעמיקה בספרה את הבנתנו ביחס למבנה המגדרי הישראלי וביחס למקומו המרכזי של הגוף הנשי כזירה להתרחשויות המעצבות של נשים ישראליות, תוך מתן מקום לחוויות מעצבות נשיות ולקולן של נשים בהקשרים אלה. מאידך גיסא, חסר בספר טיעון משכנע, הן תיאורטי והן אמפירי, שיעשה את החיבור המצופה בין האפידמיולוגיה של תחלואת נשים בישראל לבין המלכודים המגדריים שבהם נשים נמצאות או מוצאות את עצמן, אלא אם כן סרד מניחה שמצבי מלכוד כשלעצמם מהווים קרקע פורייה לתחלואה רבה יותר.

דלילה אמיר
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:22 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכלכלה המדינית של פלשתינה/ארץ־ישראל

Deborah Bernstein Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine. Albany, New York: State University of New York Press. 2000. 277 pages.

Jacob Metzer The Divided Economy of Mandatory Palestine. Cambridge, New York: Cambridge University Press. 1998. 275 pages.

בשנות השמונים חל מפנה מרחיק־לכת בגישתה של הסוציולוגיה הישראלית לפלסטינים. בהמשך לביקורת קיימת של אנטי־ציונים רדיקליים, פיתחו אנשי אקדמיה, כגון הנרי רוזנפלד וברוך קימרלינג, חלופות לתפיסה הקיימת של תקופת היישוב, ומאוחר יותר של מדינת־ישראל, כבועה יהודית שהתפתחה באופן נפרד ואוטונומי מה"ילידים" של פלשתינה, ולאחר־מכן מהמיעוט הלאומי הערבי של המדינה. היה זה הקונפליקט הערבי–היהודי, שנבע באופן בלתי־נמנע מהקולוניאליזם הציוני, שעיצב את המאפיינים הייחודיים של הסדר הפוליטי והחברתי של "החברה היהודית" בפלשתינה ולאחר־מכן בישראל.

הניסוח הרהוט ביותר של ההשקפה החדשה הוצג על־ידי גרשון שפיר בספרו משנת 1989. שפיר טען ששורשיה של הבדלנות היהודית נעוצים בתגובה של כוח העבודה היהודי המאורגן על התחרות הכלכלית הערבית, תגובה שחוזקה על־ידי האינטרס של התנועה הציונית בבניית מובלעות יהודיות של אוטונומיה כלכלית וטריטוריאלית. בניגוד לגישה הרווחת, שלפיה רעיונות פוליטיים ועיליתות פוליטיות הם הכוח שעיצב את החברה הישראלית, שפיר וסוציולוגים ביקורתיים אחרים (כולל הכותב) מתעקשים לטעון כי קונפליקטים חומריים בין יהודים לערבים – קונפליקטים שהתפתחו באופן בלתי־נמנע מפרויקט ההתיישבות הציוני – הם שהובילו את מנהיגותם של הפועלים לכיוון מיליטנטי אבל פרגמטי של בדלנות אתנו־לאומית. היה זה מעל הכל מאבקם של החלוצים לברוח מהתחרות עם כוח העבודה הערבי הזול שהניע אותם לאמץ את מה שזאב שטרנהל אפיין מאוחר יותר, בצורה פרובוקטיבית, כגרסה המקומית של הנציונל־סוציאליזם האירופי.

שני הספרים הנסקרים כאן חייבים להיקרא בהקשר של היסט אינטלקטואלי זה. דבורה ברנשטיין הייתה חלוצה של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל, במיוחד בעבודות שעמדו על המקורות האינטרסנטיים של יחסי שליטה וקיפוח בין קבוצות של ישראלים יהודיים: אשכנזים ומזרחים, גברים ונשים. סימן־ההיכר של עבודתה של ברנשטיין היה היזהרותה מפני הכללות אגרגטיביות. כיום, עשור לאחר שפיר ושלו, היא בחרה לחזור אל סוגיית הבדלנות הלאומית/הלאומנית של הפועלים היהודיים, חמושה באותה העדפה לספציפיות, במחקר שמתמקד בנקודה אחת במרחב תלת־ממדי: השוואה בין ענפים (ציר ההקשר) בתקופה המנדטורית (ציר הזמן) בחיפה (ציר המקום). בהינתן שעבודתה הינה ביסודה היסטוריה של פועלים (labor history) בהשראה סוציולוגית, היא גובלת בשדה של ההיסטוריונים. שדה זה כולל לא רק את עבודתה המוקדמת והקלסית של אניטה שפירא

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

על המערכה על "עבודה עברית", אלא גם את ספריהם של זכרי לוקמן ודוד דה פריס שנכתבו לאחרונה ואשר מקיפים חלק משמעותי מהנושאים שברנשטיין מעלה. למרות צפיפות זו, שאיפותיה של ברנשטיין צנועות. ספרה אינו מציע פריצת־דרך פרדיגמטית; במקום זה הוא תורם תוספות ותיקונים למורשת האנליטית וההיסטוריוגרפית. עם זה, עבודתה הזהירה, שקולת־הדעת והאינפורמטיבית יכולה לשמש מדריך מעולה למתחילים ומקור עשיר בפרטים ובניואנסים לפרופסיונלים שבינינו.

בעוד שברנשטיין שואפת ביודעין למקם את עבודתה כתרומה לדיון המתנהל בין הסוציולוגים הביקורתיים, ספרו של יעקב מצר מפיץ תחושה חזקה של אי־נחת אל מול האסכולה הביקורתית. כמבקש לכתוב היסטוריה כלכלית מהימנה של פלשתינה בתקופה שבין שתי מלחמות־העולם, מצר חש צורך להכיר בעבודתם של סוציולוגים וחוקרים "זרים" אחרים, אך דאגתו העיקרית היא "לעשות סדר בעובדות". עבודתו מהווה תוכנית מחקר ארוכת־טווח שנעשית ברובה בשיתוף־פעולה עם חוקרים אחרים (שהבולט ביניהם הוא עמיתו, נחום גרוס). התוצאה היא ספר שישמש לקוראים רבים מראה־מקום שאליו יוכלו לפנות בעת הצורך, יותר מאשר ספר שהקורא חש צורך לכלותו בנשימה אחת.

***

כפי שצוין, ספרה של ברנשטיין *Constructing Boundaries* הינו מחקר על פועלים יהודיים וערביים בחיפה בתקופת המנדט הבריטי. ליבו של הספר הוא השוואה מתוכננת היטב בין ארבעה ענפים: שני ענפים במגזר הפרטי – בנייה ותעשייה – כאשר בראשון היו היהודים המעסיק העיקרי של כוח עבודה ערבי; ושני ענפים במגזר הציבורי (שבו נאבקו היהודים לבסס ולהגדיל את נוכחותם) – הנמל ומסילת־הברזל – כאשר האחרון היה האתר היחיד שבו נעשה ניסיון משמעותי ליצור סולידריות בין עובדים ערביים ליהודיים (כפי שתועד בספרו של לוקמן – *Comrades and Enemies*). המחקרים על ארבעת הענפים מעניינים ומרתקים. אני מוצא במיוחד שני פרטים ראויים לציון: האחד הוא הקשר שברנשטיין מבחינה בו בין העוינות היהודית כלפי העובדים הערביים לבין מחזור העסקים, קשר שמנוגד לכאורה לאינטואיציה, ולפיו גדלה העוינות דווקא בזמנים של שגשוג (בגלל סיבות המוסברות בעמודים 93–94 של הספר); הפרט האחר הוא השוני בהיקפה ובצורתה של החדירה היהודית לשני מקומות העבודה שנוהלו על־ידי הממשלה המנדטורית (ואשר היו משמעותיים מאוד ליחסים בין העובדים היהודיים והערביים). שוני זה נגרם כתוצאה מחוסר האפשרות של קבלנות־משנה בענף מסילת־הברזל, שהגביל את המידה שבה יכלו ההסתדרות והמוסדות הציוניים לאכוף מתן שכר־עבודה גבוה ליהודים באמצעות לחצים פוליטיים וסובסידיות לעובדים.

עבודתה של ברנשטיין מונעת על־ידי שלוש מטרות תיאורטיות ופרשניות. ראשית, היא מבקשת לצעוד אל מעבר לקוצר־הראייה המאפיין את חוקריה של תנועת העבודה הישראלית, כולל ה"ביקורתיים" שביניהם, הנוטים להתעניין בצד הערבי אך ורק אם הוא השליך על הצד היהודי. ברנשטיין חותרת לגישה כוללנית, המנסה להציג את העובדים הערביים כמושא מחקר בעל ערך כשלעצמו, ולהראות כיצד הם הגיבו באופן פעיל על האתגרים שהציבו העובדים היהודיים. זוהי מטרה ראויה, ומאמציה מניבים פרי. אולם

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הסיפור שברנשטיין מציגה מסופר עדיין דרך עיניים יהודיות יותר מאשר דרך עיניים ערביות, במידה מסוימת פשוט משום שהנתונים והמקורות, הראשוניים והשניוניים, הינם במידה ניכרת יהודיים – אפילו אלה הנוגעים במצבם של העובדים הערביים.

השאיפה השנייה של ברנשטיין היא לחשוף טווח רחב יותר של מגעים ושיתופי־פעולה בין יהודים לערבים מזה שהתגלה עד כה על־ידי החוקרים. בהתבוננות מקרוב במגוון של אתרי תעסוקה, מחקרה ממקסם את היקף השונות האפשרי, ומכאן נובעת יכולתה לגלות סולידריות, ולא רק התנגדות, מצד העובדים היהודיים בעלי השכר הגבוה. למרבה הצער, ואף־על־פי שברנשטיין אינה מודה בכך תמיד באופן מלא, ספרה מאשר שהפסימיסטים (כולל רוב התיאורטיקאים של שוק העבודה המפוצל) צדקו. התארגנויות ומאבקים יהודיים־ערביים משותפים היו לא רק נדירים, אלא גם היוצא־מן־הכלל המעיד על הכלל.[1] הֶסבֵרה של ברנשטיין למגעים ולשיתופי־הפעולה המוגבלים בין שני הקטבים הלאומיים דומה להסברים שהוצעו במחקרים ביקורתיים בעבר. אף־על־פי־כן, היא מבקרת עבודות אלה על כך שנכנעו לרדוקציה כלכלית, ברואם את הבדלנות היהודית בעיקרה כתגובה על תחרות כלכלית מצד העובדים הערביים. למעשה, כפי שברנשטיין מנסחת זאת בצורה תמציתית:

> Economic separation thus was a priority of Jewish labor which reinforced the overall Zionist goal, and was in turn reinforced by it. (p. 211)

לב הספר של יעקב מצר, פרקים 4–6, נגזר מעבודתו הידועה על ההבדלים המבניים בין המגזרים היהודי והערבי ועל השפעתו של המגזר הציבורי הבריטי והציוני על רווחתם הכלכלית של שני המגזרים. (פרקים 2–3, על דמוגרפיה, נראים כחדשים בספר זה, אך הם אינם ממוקדים, הם תיאוריים בעיקרם, והם אינם מעלים הפתעות.)

הקוראים השונים, בהתאם לתחומי העניין שלהם ולהיכרותם המוקדמת עם הספרות, יעריכו בצורה שונה את החלקים האמפיריים בספר. לגבי קוראים כמוני, הבקיאים בעבודתו המוקדמת של מצר ובמקורות הקשורים אליה, הערך המוסף של הספר טמון בהקדמה שלו, שבה מצר מתווה את נקודת־מבטו האנליטית, וכן באחרית־הדבר בסופו של הספר, שבה הוא נוגע בכמה מהפרשנויות המוצעות על־ידי סוציולוגים ביקורתיים. עקב נדירות התופעה של דו־שיח בין כלכלנים לבין סוציולוגים, זוהי התפתחות מבורכת. אך בו־בזמן, כפי שאני מקווה להראות, דו־שיח זה הינו גם מוגבל וגם מבלבל.

מצר קובע בתחילת הספר כי מטרתו לספק "an orderly exploration of Palestine's economic record" (ע' 13). בכך הוא מתכוון לאיסוף של מספרים שאמורים לייצג את ההיסטוריה של המשק, מלווה בפרשנות בהתאם לאמיתות הקָנוניות של הכלכלה. הן המצאת המספרים והן פרשנותם תלויות באופן מכריע בהנחה התיאורטית והמתודולוגית שהקהילה היהודית והקהילה הערבית היו שונות זו מזו ברמת התפתחותן הכלכלית ובמנוע שהניע את צמיחתן הכלכלית, וכי הן היו מנותקות זו מזו עד כדי כך שיש לנתחן כשני "סקטורים" נפרדים, ולא כחלקים משולבים זה בזה של משק אחד.

---

1 לפרטים, ראו במיוחד את הסיכומים בעמודים 47, 186, 205 ו־212–213. כמו־כן, ראו את חקר המקרים רב־הערך המוצג בעמודים 132–138.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מצר מראה בנקודות אחדות כי הוא מודע היטב לעובדה שבחירה אנליטית זו הינה בעלת היסטוריה ארוכה של השתזרות עם הקונפליקט הציוני–הפלסטיני. הציונים טענו תמיד כי התפתחותו הכלכלית של היישוב – כמו התפתחותו הפוליטית – התרחשה באופן עצמאי וברמות גבוהות יותר מאלה של הקהילה הערבית המקומית כתוצאה מהמודרניות היהודית והעדפתם האידיאולוגית לאוטונומיה. ההשקפה הערבית הנגדית טענה, מאז ומתמיד, שהנוכחות הציונית בכלכלתה של פלשתינה (ובפלשתינה באופן כללי) הייתה נטע זר שנכפה על־ידי האימפריאליזם הבריטי, שניצל וכילה את המשאבים של המקומיים ושעבד אותם למטרות הציונות. בדיוק בגלל עימות זה, גילתה ברנשטיין זהירות כאשר הציגה בספרה רק הכללות אמפיריות שאינן ניתנות לערעור כ"עובדות", ונהגה בפרשנויות הנגדיות של שני הצדדים כב"נתונים" (data) שראויים להצגה ולניתוח. בניגוד לכך, מצר מתעקש שלא רק העובדות יכולות וחייבות להתבסס על ראיות אמפיריות חד־משמעיות, אלא גם הפרדיגמות המתאימות לפירושן. אך בעוד שהוא מבטיח לעבוד על "a practical – even *ad hoc* basis", בפועל מסקנותיו נותנות יחס מועדף לפרשנות הציונית על זו הערבית כמעט בכל הנקודות השנויות במחלוקת שהוזכרו לעיל. הוא מצביע על הפער בהתפתחותם של שני המגזרים (לדוגמה, תלותם הרבה יותר של הערבים בחקלאות), על אי־ההתאמה בין מחזורי העסקים שלהם, ועל הרמה הגבוהה של ההפרדה הכלכלית ביניהם כעל עדות לשני משטרים כלכליים שונים המתקיימים בצוותא. בסופו של הספר (ע׳ 204) הוא אף מנסה לשכנע את קוראיו, מתוך עמדה כלכלית גרידא, כי הציונות הועילה לפלסטינים (בכך שעזרה להם ליהפך למודרניים יותר ולהעלות את רמת החיים שלהם).

איש אינו יכול להתווכח עם הטענה שהיה פער גדול בין המבנה והתנאים הכלכליים של הקהילה הערבית לבין אלה של הקהילה היהודית בפלשתינה. השאלה המכרעת היא מה הייתה מידת האינטראקציה ביניהם ואיך ניתן להסביר זאת. הפרשנות הא־פוליטית־האובייקטיבית של מצר נשענת על הדעה כי הערבים והיהודים היו שחקנים רציונליים־כלכליים שביקשו לנצל את יתרונם היחסי (ע׳ 10). מה שאחרים יכולים לראות כניצול או כתלות נהפך בדרך זו ל"טבעי". מצר מסביר כי בהינתן הפערים בין שני הצדדים במשאבים הכלכליים, במודרניות ובתנאי ההיצע והביקוש הפרטניים, היה ניתן לנבא שהערבים יחליפו קרקעות, עבודה, חומרי בניין ותוצרת חקלאית תמורת מוצרים ושירותים פרופסיונליים, שעה שהם נהנים מ־"demonstration effects" ומהעברה של כספים מהמגזר היהודי העשיר והמתקדם יותר. אילו התוצאות הכלכליות היו נקבעות באמת על־ידי היד הנעלמה של השוק, ואילו אכן הייתה לשחקנים במגזר הכלכלי הנחשל האפשרות לנהוג באופן "רציונלי", אזי לכוח, לכפייה, לתלות, לניצול ולמאבק לא היה כל מקום בסיפור.

מצר היה רוצה שנאמין שהבנותיו נוצרו מתוך חיפוש ללא משוא־פנים במטרה למצוא את ההתאמה הטובה ביותר בין מסגרת אנליטית לנתונים אמפיריים. מבקרים עוינים יראו זאת כרציונליזציה צפויה וכאובייקטיביזציה של הפרשנות ההיסטורית שמועדפת על הציונות. אני מאמין, שכמו דור המייסדים המגויס של האקדמיה הישראלית, נקודת־המבט של מצר יכולה להיות מובנת כתוצאה של סינרגיה בין הפנמה עמוקה של תפיסת־עולם פוליטית לבין אימוץ גישה תיאורטית מקובלת. אבל יחד עם זה, הוא אינו תמים לגמרי. בנקודות מסוימות נראה כאילו מצר עושה מאמצים מודעים לשכנע את קוראיו שהוא אינו

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

משרתה של התעמולה הציונית. הספר מיידע אותנו כי מחברו נמצא בקשרים טובים עם הכלכלן ההיסטורי Roger Owen – חוקר שהאקדמיה הישראלית ראתה אותו בעבר כשטן בהתגלמותו. נוסף על כך, באמצע פרק הסיכום, מצר מתוודה שליבו בשמאל, אף־על־פי שהמיקוד שלו בכלכלה ומחויבותו הבלתי־ניתנת לערעור לאובייקטיביות עשויים להעיד לכאורה שהוא תומך בגרסה הציונית של ההיסטוריה. להלן ה־mea culpa שלו:

> [I]n strict aggregate economic terms... the Jewish buildup in Palestine is likely, on average, to have benefited both Arab and Jews... [But] even if each and every one of Palestine's inhabitants had benefited materially from the Zionist enterprise, the success of the Jewish National Home had imposed sufficient non-material costs on the Arab community, by menacing its standing as a distinct, ethno-national identity in Palestine, to render the overall effect of the Zionist endeavor on the Arabs definitely negative. (pp. 204–205)

כלומר, אם מצר כאזרח פרטי מודע באופן מלא לנזק הבלתי־הפיך שהציונות עשתה לאינטרסים הלאומיים של הפלסטינים, אזי כיצד ניתן להאשים את מצר החוקר בקידום נקודת־מבט מוטה בדבר ההשלכות הכלכליות של הציונות? אבל מבחינה אנליטית, הגנה כזו מחטיאה את המטרה. השאלה הרלוונטית היא אם היסודות המוסדיים והדיסקורסיביים של החברה היהודית בפלשתינה ובישראל נבנו על אינטראקציות בין יהודים וערבים, כפי שהסוציולוגים הביקורתיים וההיסטוריונים החדשים טוענים בכל תוקף. אם כך, ללא קשר לנקודת־המבט המוסרית והפוליטית של מצר לגבי הקונפליקט הפלסטיני–הישראלי, גרסתו בדבר הפרדיגמה הכלכלית הדואלית מסתירה את המאפיינים החשובים ביותר של נושא מחקרו.

במרבית ספרו, מצר מתייחס רק בהרף־עין לגישות ביקורתיות, לרוב מתוך מילוי חובה של ציטוט עבודתם של חוקרים לא־אורתודוקסיים ומבלי להיכנס איתם לוויכוח.[2] סגנון זה משתנה באופן חד בפרק האחרון בספר, שבו מצר דוחה לראשונה, מתוך התרסה, את מודל ההתיישבות הקולוניאלית המועדף על־ידי הגישות הביקורתיות ביחס לציונות, אך בהמשך הוא גם תומך בו באופן חלקי. הדחייה נובעת מתצפיותיו המעלות כי לא היה בידי הציונים מספיק כוח אלים לכפות את העדפותיהם על שוקי הקרקע והעבודה (ע' 200–201). זוהי ביקורת מוזרה, בהינתן שקימרלינג ושפיר עמדו על כך שמאפיין זה, כמו גם מאפיינים מובחנים אחרים (אם כי לא בהכרח מיוחדים) של הציונות, מסבירים את האסטרטגיה והפרקטיקה הכלכלית המסוימת שאימצו העובדים היהודיים והתנועה הציונית. אבל מפתיע למצוא שעמודים מספר לאחר־מכן, שפיר מצוטט בחיוב בתמיכתו בטענה שאחרי שנת 1967 דמתה ישראל לקולוניאליזם האירופי (ע' 211). מצר בוחר

---

2 שתי טעויות קטנות מדגימות את שטחיותו של מצר בשילוב הגישות הביקורתיות: האחת היא שתי הפעמים שבהן הוא מאייה לא־כהלכה את שם משפחתו של Maxime Rodinson כ־Robinson (ע' 201 ו־263); הטעות האחרת היא ציטוטו מספרי משנת 1992 בקשר לנישולם של הפלאחים על־ידי המתיישבים היהודיים, נושא שלא נידון כלל בספר זה.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מטעמי נוחיות להשאיר בחוץ את טענתו המרכזית של שפיר במאמר המצוטט: שאת תחייתה של ההתיישבות אחרי כיבוש הגדה יש להבין כהמשך של הקולוניאליזם הטרום־מדינתי, אך בהקשר של "נורמליזציה" שהוחלה קודם לכן על־ידי הריבונות הישראלית.

העדר העקביות מצד מצר בולט עוד יותר כאשר הוא מנסח את הטענה החזקה הבאה בעד ייחודיותה של הציונות:

> Unlike the colonial-settler economy... the territorial buildup and economic edge of the Jewish settler in Palestine stemmed from their *own* comparative advantage in material, human and technological resources, and from the Jewish community's institutional structure and organizations, which were far better developed than those in the indigenous Arab community. (ע' 201, ההדגשה במקור)

טענה זו עומדת בסתירה למסקנות־מפתח מהותיות שהגיע אליהן מצר מוקדם יותר בספר, במיוחד למסקנתו בנוגע לתפקידה המסייע ההכרחי של המדינה הבריטית הקולוניאלית. השלטון הבריטי אִפשר את הייבוא המסיבי של תרומות פילנתרופיות ושל הון פיננסי ואנושי פרטי, שהעצימו את הפיתוח הכלכלי של היישוב, וכן העניק תנאים מועדפים לניצול משאבים אלה לשם קידום ההתיישבות היהודית (לדוגמה, ע' 106–108, 190, 194). בעמודים הבאים מייד לאחר הפסקה המצוטטת לעיל (ע' 202–203), מצר קובע זאת בעצמו. הוא מציין עוד, בדומה לשפיר, כי יהיו *כוונותיהם* של הציונים אשר יהיו, מדיניותם כלפי עבודה וקרקעות הייתה בעלת *השפעות* דומות לאלה שהיו למדיניות של הקולוניאליזם האירופי. שתי נקודות אלה מנוגדות באופן ברור לגישה המעוקרת של "יתרון יחסי", בכל הנוגע לקשרים הכלכליים בין הערבים ליהודים, שמאפיינת את החלקים האחרים בספרו של מצר. היה ניתן לקוות שהוא ישלים את "ההמרה" לנקודת־מבט ביקורתית בכך שיקבל את הפירוש הביקורתי ביחס למוסדות היישוב ולתנועה הציונית, דהיינו, שהתנאים הכלכליים שבהם התרחשה ההתיישבות היו *אנדוגניים* להתפתחות מוסדות אלה. עלותה הגבוהה של הקרקע והתחרות המאיימת עם הערבים בשוק העבודה היו תנאים הכרחיים (אם כי לא מספיקים) להתפתחותה של ההסתדרות ולהתהוות הברית בינה לבין התנועה הציונית. העובדה שמצר משאיר לסוציולוגים לאמץ תובנה זו, שהינה "כלכלית" דווקא במהותה, הינה אירונית.

לסיום, אין אנו יכולים להתעלם מסוגיות מתודולוגיות חשובות העולות מספרו של מצר. איני מתכוון לדבקותו התמימה באמפיריציזם, שכן אחרי ככלות הכל יש לה מקבילות גם באסכולות סוציולוגיות מרכזיות. השאלות שאני מבקש להעלות הן: האם נבון מצידו לבסס את הממדים האמפיריים של הספר אך ורק על מספרים? עד כמה מספרים אלה סולידיים? עד כמה פרשנותם עמומה? ניתן לענות על שתי השאלות הראשונות יחד. מצר מגלה אחריות ומזהיר את קוראיו לגבי הליקויים הרבים של מרבית המידע העומד מאחורי המספרים. ביודעו את העיקרון כי מדעני חברה, בעיקר אלה בעלי הנטיות ההיסטוריות, צריכים לעבוד עם המקורות שעומדים לרשותם, מצר ראוי להערצה בהשקיעו קרוב לרבע מאה במחקר־תשתית על הכלכלה/הכלכלות של פלשתינה. ומכיוון

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שהוא רחוק מגישה הבנייתית מבחינה אונטולוגית, אנו יכולים לסלוח לו על התעלמותו מהקשר הקרוב בין מספרים, רעיונות ואינטרסים.

אף־על־פי־כן, מאכזב לראות כי מצר אינו מסוגל לצעוד אל מעבר לדיכוטומיה (כפי שהוא רואה אותה) בין "נתונים" ("data") לבין סתם "סברה" ("conjecture") (ע' 107). אי־אפשר לבקש דוגמה טובה יותר לשבריריותה של הבחנה זו מאשר הדיון לפרטי פרטים הנמצא בנספח של הספר, המראה כיצד נבנו הסדרות המספריות (לדוגמה, ראו את ההסבר בדבר הנתונים על־אודות תפוקתו של מגזר השירותים בע' 233). מצר מודה כי רבים מבין המספרים שהגיע אליהם מתבססים על מידע "מוטל בספק" (ע' 98), "חלקי ואימפרסיוניסטי" (ע' 103) וכדומה, אך אם כך, מדוע אין הוא מצרף לשימוש השיטתי במספרים גם שימוש שיטתי במקורות ארכיוניים, כפי שעשתה ברנשטיין? (אולי משום שהשימוש במקורות ראשוניים כופה נטל כבד מדי על החוקר?) זאת ועוד, לנוכח העובדה כי פרק המקורות הממצה של מצר אינו כולל ולו מקור אחד הכתוב בערבית, האם לא היה הכרח לערוך מחקר ראשוני לפחות על המגזר הערבי?

ליקוי מתודולוגי נוסף מצוי בפעמים שבהן נכנע מצר לפיתוי למסגר נתונים דו־משמעיים בשפה חד־משמעית. דוגמה טובה לכך מצויה בדיון המוקדם שלו על מחזור העסקים במגזרים הערבי והיהודי. דפוסים מחזוריים לא־מתואמים הינם חלק מהעדויות בספר המכוונות לטענה הכללית הבאה:

> each of the two sectors went about its economic expansion, while not independent from one another, certainly with a different developmental regime. (p. 20)

מצר מציג ומנתח נתונים לגבי התוצר הכללי והתוצר לנפש, ומגיע למסקנה כי הן באמות־מידה גרפיות והן באמות־מידה סטטיסטיות הייתה חפיפה מוגבלת למדי בין המחזור של היהודים לבין זה של הערבים (ע' 21–22). אבל בהמשך (ע' 26) מצר מציין מקור מוחשי לחוסר סנכרון זה: ההשפעה שהייתה לקציר יוצא־הדופן (הדל או העשיר) בחקלאות הערבית בארבע מבין עשרים וחמש השנים שחקר. ניתוח חוזר שערכתי על הנתונים של מצר המובאים בטבלה A.22 חושף כי: (1) הסדרות לפי נפש של שני המגזרים מתואמות זו לזו טוב יותר מהסדרות הכלליות (מתאם פירסון של .57. אל מול .33); (2) גריעת ארבע השנים לעיל ועוד שנה "סוטה" נוספת (1926) מעלה את המתאם עד כדי .90 – פי שלושה כמעט מהערכתו של מצר. המסקנה ההולמת היא, אם כן, כי שיעור הצמיחה הכלכלית היחסית בשתי הקהילות נע באופן כללי באותו מחזור, למרות ההבדלים העצומים ברמת החיים, מרכזיותה הרבה של החקלאות אצל הערבים, ורגישותם של התנאים הכלכליים ביישוב היהודי לגלי העלייה.

אני תקווה כי חוקרים המחויבים לנקודות־מבט חלופיות לזו של מצר ינצלו את החלטתו הראויה לשבח לפרוש את נתוניו ושיטותיו לפני הציבור, ולא יסתפקו רק בוויכוח עימו ברמה התיאורטית, אלא גם יבחנו באופן זהיר את נתוניו ואת ההיקשים העולים מהם.

מיכאל שלו
האוניברסיטה העברית בירושלים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:07:48 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Nitza Berkovitch From Motherhood to Citizenship
Baltimore & London: John Hopkins University Press. 1999. 177 pages.

ספרה של ניצה ברקוביץ "מאימהות לאזרחות" מקטלג את התפתחות הסטנדרטים הבינלאומיים בהתפשטות התפיסה של זכות הנשים לשוויון הזדמנויות בעבודה. המחברת עוקבת אחר המעברים העיקריים שהתרחשו בדרך מאימהות לאזרחות. העסקת נשים הינה המוקד לבחינת המעבר לאזרחות משום שתחום התעסוקה היה התחום הראשון שבו התערבה המדינה כדי להסדיר את השתלבותן של נשים בחיים הציבוריים. המחברת מציגה את השינויים בכללים הנורמטיביים הבינלאומיים, במיוחד ב־ILO (הארגון הבינלאומי לעבודה) וב־CEDAW (האמנה לביעור כל צורות ההפליה נגד נשים), ופורשת לפני הקורא את הדיונים שליוו את קביעת הכללים הללו.

בניתוח ההתפתחות במאות התשע־עשרה והעשרים, המחברת מציגה שלושה שלבים. בשלב הראשון הופיעו אמצעי הגנה על נשים בכוח־העבודה. המחברת מתארת את הדרך שבה השפיעה האימהות בנושא מעמד האישה. המדיניות הייתה הגנתית והתבטאה בעיקר בהגבלת שעות העסקתן של נשים. ברקוביץ מביאה תיעוד מכמה מדינות המראה את המניע למדיניות. בצרפת, למשל, הייתה המדיניות אמצעי למניעת ירידה בילודה; במקומות אחרים הייתה הסיבה רצון למנוע נשים מלהתחרות בגברים. בשלב השני, בתקופה שבין שתי מלחמות־העולם, הופיעה בסדר־היום הבינלאומי הקריאה לזכות השוויון בעבודה בין גברים לנשים. שלב זה הביא בראש ובראשונה לידי הצגת הזכות לשכר שווה בעבודה ונטישת התפיסה של הגבר כמפרנס יחיד. בשלב השלישי, התפיסה בדבר הגנת האישה כאם מתנגשת מושגית עם תפיסת השוויון, והתנגשות זו מובילה לביטול ההגנות המיוחדות לנשים ולהחלפת זכויות אימהיות בזכויות הוריות.

זו נקודת התמורה של נשים מאימהות לאזרחות. ברקוביץ מציינת את השינוי של מאה ושמונים מעלות בתפיסת תפקיד האישה:

> Note the change from the notion of having provisions that allow women to work without threatening their maternal functioning; now it is not their work that should not threaten their family role but rather, their family roles should not hamper their equal access to employment and its benefits. (p. 133)

ייתכן, אך יחד עם זה נותר הצורך להעניק זכויות והגנות לנשים בשלבי היריון, ילודה והנקה. בעניין זה ברקוביץ מתייחסת אומנם לחובה המוטלת על מדינות מתוקף האמנה להגנת האימהות של ה־ILO להעניק חופשת־לידה לנשים, ברם, היא אינה מבליטה את ההבחנה הדרושה בין הגנה לגיטימית זו הקשורה לאימהות ביולוגית לבין אי־הלגיטימיות של הגנות מיוחדות המוענקות לנשים בלבד בהקשר של הורות סוציאלית.

המעבר מזכויות אימהות לזכויות הורות בא לידי ביטוי בחקיקת חופשת־הורות בשבע־עשרה מדינות אירופיות עד שלהי שנות השמונים. ישראל אינה נזכרת בהקשר זה, אף־על־פי שבתחום זה הייתה ישראל מהמדינות המובילות בהתוויית המדיניות. המחברת מסבירה שהמדיניות של מתן חופשת־הורות לא התכוונה רק לשיתוף בזכויות בין הגבר

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והאישה, אלא גם לשיתוף בחלוקת האחריות. כך, הן ה־Nairobi Forward-Looking Strategy for the Advancement of Women (מסמך שהתקבל בכנס העולמי של האו"ם בשנת 1985) והן ה־European Social Charter משנת 1989 מכריזים כי השותפות באחריות המשפחתית והעיסוקית הינה תנאי בל־יעבור להשגת שוויון אפקטיבי של הזדמנויות כלכליות.

המחברת מסבירה כי השתתפות נשים בכוח־העבודה משלבת אותן בהתפתחות החברה. מסמך שהתקבל בוועידה העולמית של האו"ם במקסיקו, בשנת 1975, אומר כך:

> The full and complete development of any country requires the maximum participation of women as well as men in all fields: the under-utilization of the potential of approximately half the world's population is a serious obstacle to social and economic development.

ברקוביץ מציינת כי ברטוריקה החדשה נשים מהוות "non-gendered resources". הביטוי מוצלח מאוד, אך חסר הניתוח הדה־קונסטרוקטיבי המתבקש ממנו, שהרי מסתבר מדבריה שהמעבר לשוויון והניסיון לאפשר לנשים להשתחרר מהאחריות המשפחתית הבלעדית מהווים לא רק התפתחות של צדק חברתי, אלא גם ניסיון ליברלי למקסם את השימוש במשאב האנושי של הנשים. על כך יש צורך לפתח מחשבה ביקורתית.

אחת התרומות של הספר היא גילוי הדרך שבה נורמות בינלאומית מתורגמות לשינויים משפטיים במדינות העולם. ברקוביץ מציינת כי במהלך תקופה קצרה התקבלה חקיקה במדינות רבות בנושא חופשת־לידה (במאה וחמש־עשרה מדינות) וכוננו משרדים ממשלתיים רבים לענייני נשים (בשלושים ושש מדינות). תבנית חקיקה זו נראית כפרי של לחצים נורמטיביים גלובליים. מסקנת המחברת היא כדלקמן:

> In general the formulation of this kind of machinery cannot be adequately explained by reference to internal processes or idiosyncratic historical or political events. The standardisation, prevalence and timing of the founding of "national machinery for the advancement of women" attest to the nation-states affirmation of the notion that such official buraecratic units are essential components of all states endorsing modern globally articulated visions of women and their position in society. (p. 166)

באשר להשפעה שיש לשינוי המשפטי על המציאות החברתית, המחברת מציינת כי אין לראות בהכרח זכויות פורמליות כערבות לשותפות שווה של נשים בשוק העבודה. נשים נשארות בשכבה הנמוכה ואינן מגיעות לעמדות־צמרת ברוב הארגונים הכלכליים והפוליטיים. הן נחשבות לאזרחיות אך נותרות אזרחיות מדרגה שנייה. יש לכך כמה הסברים, אך לדעת המחברת הכל מסתכם בכך ש־"the domestic sphere is still the woman's sphere" (ע' 173).

קריאת הספר גרמה לי סיפוק בכמה מישורים: תיעוד ההתפתחויות בארגונים בינלאומיים מהווה עזר מעשי למחקר ולניתוח של נושא האימהות, המשפחה ועולם

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

העבודה. ההשפעה שיש לקביעת נורמות בארגונים בינלאומיים על המדיניות במדינות העולם מעידה על יציבותם הבסיסית של עקרון השוויון בין המינים ושל ההכרה בצורך להתקדם לשיתוף־פעולה בין גברים ונשים בכל תחומי החיים.

יש לציין כי עמידתה של ברקוביץ על ההשפעה החיובית של קביעת הנורמות הבינלאומיות (ע׳ 119–122) עודדה אותי גם במישור המקצועי האישי, בהיותי אחת מעשרים ושתיים המומחיות והמומחה האחד בוועדת CEDAW. המומחיות מקיימות בוועדה שיח קונסטרוקטיבי עם כל אחת ממאה שישים ושמונה מדינות העולם החתומות על האמנה. תפקידנו לברר, להמליץ ולשכנע בעניין האמצעים המשפטיים, החינוכיים והחברתיים הדרושים ליישום החובה לביעור ההפליה נגד נשים בכל תחומי החיים, שאותה נטלו המדינות על עצמן עם הצטרפותן לאמנה. ממצאיה של ברקוביץ מחזקים את ידינו. יש לקוות שהמקום לאופטימיות לגבי השפעתה של האמנה יהיה לא רק במישור ההצהרתי והחקיקתי, אלא גם בתחום היישומי.

תולדות המאבק עד כה משאירות אותנו עם מלאכה כבדה לעתיד לבוא. הפיכת המעבר מאימהות לאזרחות כלכלית, מהכרזה משפטית למציאות חיים, תלויה בשינוי קיצוני ביותר של תפיסת העבודה והארגון החברתי. הספר שלפנינו מציג את ציוני־הדרך של העבר ומשאיר לעיוננו ולאחריותנו את מדיניות העתיד.

פרנסס רדאי
האוניברסיטה העברית בירושלים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכלה או הדרה – האם זו באמת השאלה? על ההשוואה בין תנועת השחרור הלאומית הדרום־אפריקאית לזו הפלסטינית

Mona H. Younis Liberation and Democratization: The South African and Palestinian National Movements.
Minneapolis: University of Minnesota Press. 2000. 264 pages.

שנות התשעים הראשונות היו שנות מפנה בתולדותיהן של שתיים מבין הוותיקות והמדוברות בתנועות השחרור של המאה העשרים: התנועה הדרום־אפריקאית בהנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי, והתנועה הפלסטינית בהנהגת אש"ף. התקוממויות עממיות שהתרחשו בשנות השמונים החזירו את כובד המשקל של ההתנגדות מהגלות לדרום־אפריקה ולפלסטין והובילו לפתיחת משא־ומתן בין הקונגרס הלאומי האפריקאי לשלטון הלבן ובין אש"ף לממשלת ישראל. בדרום־אפריקה וכתה קואליציה בראשות הקונגרס הלאומי ברוב מוחץ בבחירות ונהפכה לגורם הפוליטי המוביל בשלטון; בשטחים הכבושים הוקמה הרשות הפלסטינית בעקבות הסכמי אוסלו, שבמסגרתם הוכרז על הכרה הדדית בין ישראל לאש"ף, ונוסחה מתווה לנסיגה רב־שלבית ישראלית מהגדה המערבית ומרצועת־עזה. קשה אומנם לאמוד הצלחה כאשר מדובר בפרקי־זמן קצרים כל־כך, אך על פניו נראה כי התנועה הדרום־אפריקאית מימשה לפחות חלק ממטרותיה: שלטון המיעוט הלבן נפל, חוקי הגזע בוטלו, והשלטון הפוליטי נתון בידיה. (יעד מרכזי נוסף – חלוקה צודקת יותר של משאבים וכוח כלכלי – נדחק הצידה, לפחות בשלב הנוכחי.) לעומתה, התנועה הפלסטינית תקעה אומנם יתד במולדת, אולם דרכה אל יעד המדינה העצמאית הריבונית, ולו בחלק מפלסטין ההיסטורית, נותרה חסומה לפי שעה, כאשר ישראל מוסיפה לשלוט באדמות, בתנועה ובכלכלה.

הישגי שנות התשעים של שתי התנועות ויתרונה היחסי של התנועה הדרום־אפריקאית מהווים נקודת מוצא למחקר המשווה של מונה יונס, המבקש להשיב על שתי שאלות מרכזיות: (א) כיצד נסביר את עיתוין של ההצלחות, או מדוע נחלו התנועות הישגים דווקא בשלב מסוים ומאוחר של מאבקן, ולא בשלבים שקדמו לו? (ב) האם יש גורם/משתנה מרכזי שניתן לתלות בו את ההסבר למידות ההצלחה השונות?

החוקרת ביקשה להימנע מדטרמיניזם מבני, ומכאן הסתייגותה מהסברים ששמים דגש עיקרי בגורמים כגון דמוגרפיה, תמיכה בינלאומית או שלילתה, עוצמת המשטר וכדומה, ואשר מייחסים חשיבות מעטה לפעולתן של תנועות השחרור. מאידך גיסא ביקשה המחברת להימנע מהסברים המעניקים משקל־יתר לוולונטריזם ומתמקדים במנהיגותן של התנועות ובאידיאולוגיות המנחות אותן. גישתה מתרכזת ב"תהליך" – בהתייחסות־הגומלין לאורך זמן בין תנאים מבניים לבין פעולה פוליטית חברתית, כפי שזו באה לידי ביטוי בתולדותיהן של שתי התנועות. חרף המרחק הגיאוגרפי והשוני התרבותי, יונס מוצאת קווים משותפים במסלולן של שתי התנועות, הנובעים מכך ששתיהן החלו בהקשר גלובלי דומה והתאפיינו בשלבי התפתחות דומים. את השוני בתוצאה היא מייחסת להבדל בין שני טיפוסי הקולוניאליזם ההתיישבותי (settler colonialism) – הדרום־אפריקאי והציוני־הישראלי.

This content downloaded from 132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

האפרטהייד כמערכת מכילה (inclusive), הציונות כמערכת מדירה (exclusive), וכוחם/יכולת השפעתם (leverage) היחסיים של המוכלים (הדרום־אפריקאים) והמודרים (הפלסטינים)

מערכת המושגים של יונס נסמכת על שתי מגמות במחקר ובתיאוריה החברתיים־הפוליטיים־ההיסטוריים: חקר תהליכי דמוקרטיזציה וחקר תנועות חברתיות. היא רואה בתנועות שחרור לאומיות טיפוס "מורחב" (amplified) של תנועות חברתיות, כלומר, של התארגנויות קולקטיביות לשם השגת מטרות פוליטיות באמצעים חוץ־מוסדיים. בהקשר של התיישבות קולוניאלית, מאבקן מופנה נגד שלטונה של קבוצה שבאה מבחוץ ותובעת "ילידות". ברוב המקרים, תנועות שחרור לאומיות הינן קואליציות רב־מעמדיות, והנחת־העבודה של יונס היא כי הצלחתן מותנית בהיהפכותן ל"פרויקט של דמוקרטיזציה", במובן של גיוס (mobilization) ומתן ייצוג הולם לשורה רחבה ביותר של כוחות חברתיים בתוך האוכלוסייה המדוכאת, ובמיוחד למעמד הפועלים. הנחה זו משמשת אותה בבניית המודל להקבלה בין מסלולי ההתפתחות של התנועה הדרום־אפריקאית והתנועה הפלסטינית. בשני המקרים מדובר בשלושה שלבים עיקריים: שלב ההתהוות, שהונע וכוון בעיקר על־ידי אליטות; שלב ההתבססות, שהונהג על־ידי מעמד בינוני שעבר רדיקליזציה; ושלב ההתרחבות, שהתאפיין בהכלת היסודות העממיים, באימוץ ההנהגה הגולה כמנהיגות, ובדמוקרטיזציה של התנועה כולה. את הישגי שנות התשעים ניתן לייחס איפוא לדמוקרטיזציה שליוותה את השינוי ההדרגתי בהרכב המעמדי של התנועות ובמבנה היחסים שבין ההנהגה לבסיס העממי.

הקושי התיאורטי העיקרי הוא בקשירת תהליך ההתרחבות והדמוקרטיזציה שביסוד המודל להסברת מידת ההצלחה הרבה יותר של התנועה הדרום־אפריקאית. הספרות הקלסית על דמוקרטיזציה אינה מקדמת את יונס במידה רבה, היות שלטענתה, זו עוסקת בעיקר בניתוח תנאים מבניים המעודדים או מכשילים אימוץ נוהל שלטוני דמוקרטי, ומזניחה את הדיון בתהליכי התגבשותן של תנועות ומעמדות חברתיים כגורמים פעילים במאבק. תוך הסתייעות ב"תיאוריות של גיוס משאבים" (Resource Mobilization Theories), יונס מבקשת לברר מה המשאב שבו החזיקה תנועת ההתנגדות הדרום־אפריקאית ואשר לא עמד לרשות התנועה הפלסטינית.

אין מדובר במשאב המנופח על־ידי פרטים, דוגמת השכלה, מקצוע, הכנסה, נגישות לסיוע חומרי וכדומה, שכן במישורים אלה היה לפלסטינים או לחלקים לא־מבוטלים בקרב קהילות פלסטיניות שונות, מסיבות שעוד נשוב אליהן, יתרון מובהק על הדרום־אפריקאים. מדובר, לפי יונס, במשאב קולקטיבי שמקורו במיקומם היחסי של הדרום־אפריקאים בכלכלה הפוליטית הדרום־אפריקאית. משטר האפרטהייד הושתת אומנם על סגרגציה פוליטית וחברתית, אך כלכלתו הייתה "מכילה" (inclusive) במובן זה שהיא הייתה תלויה באופן מוחלט בניצולו של כוח־העבודה השחור הזול. מקומם של העובדים הדרום־אפריקאים במערכת הכלכלית העניק להם (בכוח לפחות) מקור כוח או עמדת השפעה (leverage) שלא היו לפלסטינים ביחס לכלכלה הישראלית. מפעל ההתיישבות הציוני בפלסטין היה קולוניאליזם התיישבותי מטיפוס מדיר (exclusive) ביחס לכוח העבודה הפלסטיני המקומי. גם כיבוש הגדה והרצועה בשנת 1967, שבעקבותיו נהפכו יותר מ־35% מכוח־העבודה בשטחים אלה לפועלים מהגרים בישראל, לא השעין את

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכלכלה הישראלית על עבודה פלסטינית, למעט במגזרים בודדים. מכל מקום, ההכלה החלקית לא תורגמה למשאב, בעוד שבדרום־אפריקה נהפכו פועלי התעשייה והמכרות המאורגנים, במרוצת הזמן, לחוד החנית של המאבק.

שלושה שלבי התפתחות בתולדותיהן של שתי התנועות לשחרור לאומי

א. משנות העשרה ועד 1948: שלב ההתהוות

דרום־אפריקה: בארבעת העשורים לאחר ייסוד "האיחוד של דרום־אפריקה" (Union of South Africa) על־ידי בריטניה (1910) הסתמנו קווי־המתאר של מדיניות ההפרדה והאפליה הגזעית שבאו לידי ביטוים המלא תחת שלטון האפרטהייד. השלטון נמסר ללבנים בלבד ומיזג בין ייצוג האינטרסים של הון המכרות הבריטי ושל ההון החקלאי האפריקנרי, בעוד שרוב האוכלוסייה השחורה תוחמה לשמורות/לאזורי מושב (reserves) בשטח כולל של כ־7% משטח המדינה, שנהפכו לעתודות כוח־העבודה במכרות הזהב והיהלומים, במפעלי התעשייה המתפתחת ובחוות החקלאיות הגדולות שבבעלות אפריקנרית. שנות מלחמת־העולם השנייה התאפיינו בגידול ניכר בתפוקה התעשייתית של דרום־אפריקה, ועימו הכפלה פי כמה מונים של מספר פועלי התעשייה הדרום־אפריקאיים. לצד מהגרי העבודה הזמניים/העונתיים, שהוסיפו להתגורר בשמורות, התהווה בהדרגה במרכזים העירוניים פרולטריון דרום־אפריקאי, שכלל שיעור הולך וגדל של פועלים מיומנים ומקצועיים.

יונס מתארת שני מסלולים מקבילים של התארגנות בקרב הדרום־אפריקאים בשנים הנידונות. הקונגרס הלאומי האפריקאי נוסד בשנת 1912. בראשית דרכה הייתה זו קבוצה קטנה שהורכבה מאינטליגנציה שחורה – מורים, אנשי כמורה, עורכי־דין ואחרים – וממנהיגים שבטיים מסורתיים, ואשר שמה לעצמה למטרה להגן על זכויותיהם המופקעות של האפריקאים. הם האמינו ברפורמות, הסתייגו ממיליטנטיות, לא ניסו להכות שורשים בקרב הפועלים ופעלו בעיקר דרך עתירות שהפנו לממשלה בלונדון. את המסלול המקביל סימנו המפלגה הקומוניסטית הדרום־אפריקאית (CPSA), שהחלה לצבור השפעה בשנות העשרים, והאיגודים המקצועיים. בשנת 1941 הוקמה "מועצת האיגודים המקצועיים הלא־אירופיים" (CNETU), שהייתה קשורה למפלגה הקומוניסטית ואשר מנתה בשנת 1945 מאה ותשעה־עשר איגודים ויותר ממאה וחמישים אלף חברים. אלא שהמסלול הלגליסטי הרפורמיסטי שהוביל הקונגרס ומסלול ההתאגדות והמאבק המקצועיים שהובילו האיגודים והמפלגה הקומוניסטית לא נפגשו בשלב זה.

פלסטין: בהקשר הפלסטיני, הגבול התחתון של התקופה הוא תחילת השליטה הקולוניאלית הבריטית בפלסטין־א"י, והגבול העליון הוא מלחמת 1948 וה"נכבה". הנחת־המוצא לדיונה של יונס בהתהוות התנועה הלאומית הפלסטינית היא שהתנועה הציונית, על מפלגותיה וזרמיה השונים, לא הייתה תנועת שחרור לאומית יריבה הנאבקת על קיומה ועתידה, אלא פרויקט של קולוניאליזם מיישב, משופע בהון, בטכנולוגיה ובמשאבי־אנוש, שנתמך על־ידי המעצמה האימפריאלית הבריטית והגיע בדרך מרופדת להישגיו החומריים והמוסדיים השונים. ראייה זו הולמת את צורכי המודל התיאורטי שיונס העמידה, אם כי ספק רב אם היא תורמת להבנת ההיסטוריה. מכל מקום, במישור המבני

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עומדים במרכז ההתפתחות שהיא מתארת האקסקלוסיביות של מפעל ההגירה וההתיישבות הציוני ומדיניות הזיגזג המבטיחה־המפֵרה והמתגמלת־המקפחת־המסכסכת של השלטון הבריטי. גורמים אלה הינם הנושאים העיקריים באחריות לאי־פיתוחו של מגזר תעשייתי ערבי בפלסטין־א"י ולעיכוב התפתחותו של פרולטריון תעשייתי עירוני פלסטיני.

יונס מציגה שני כיוונים מנוגדים במרכז ההתנגדות הלאומית הפלסטינית בשלב זה: התארגנות פוליטית ומוסדית שבראשה ניצבו מנהיגים מבני המשפחות הנכבדות, ה"אעיאן", בעלי אדמות, נושאי משרות ממשלתיות ומחזיקים בעמדות דתיות, והתנגדות עממית שנושאיה היו פלאחים מעוטי אדמות או חסרי אדמות ומי שנושלו מאדמתם. הראשונים נעו במסלול שראשיתו כִּוונה אל השלטון הקולוניאלי ואל הבטחותיו לעצמאות ערבית, המשכו בהתפכחות ובניהול מאבק נגד ההגירה היהודית, ואחריתו בחבירה ליסודות הרדיקליים שעמדו מאחורי השביתה הגדולה והמרד של 1936–1939, כאשר הגיבור של יונס הוא מי אם לא עז־אדין אל־קסאם. כשלון האליטה הקרקעית־הדתית מוסבר על רקע הפלגנות והיריבות הפנימית בתוכה, וכן על רקע יחסי הפטרונות בין מנהיגיה – בעלי האדמות הגדולים – לבין בעלי האדמות הזעירים, האריסים ובעלי החוב בקרב הפלאחים, שהיו רוב מניינה של האוכלוסייה הכפרית.

ב. משנת 1948 ועד ראשית שנות השבעים: שנות ההתבססות

התנועה הדרום־אפריקאית: בעקבות עלייתה לשלטון בשנת 1948, חוקקה המפלגה הלאומית (NP) את חוקי האפרטהייד, וביניהם "חוק רישום האוכלוסייה", "חוק יישובם מחדש של השחורים", "חוק תעודות המעבר לילידים" ו"חוק חינוך הבנטו (השחורים)", שתחמו את אזורי המגורים של שחורים בערים, אסרו עליהם להחזיק ברכוש באזורים לבנים, והפרידו את החינוך. ה"בנטוסטנים" הוקמו על יסוד האידיאולוגיה של "ההתפתחות הנפרדת". כמו־כן נאסרו איגודים מקצועיים מעורבים, והמפלגה הקומוניסטית הוצאה אל מחוץ לחוק.

עוד בראשית התקופה הנידונה קמה הנהגה חדשה ורדיקלית לקונגרס משורות "ליגת הצעירים", שבין הבולטים בחבריה היו מנדלה וטמבו. בשנת 1955 נוצרה "ברית הקונגרס" (The Congress Alliance), שכללה גם את המפלגה הקומוניסטית ואת "קונגרס האיגודים המקצועיים הדרום־אפריקאיים" (SACTU). האידיאולוגיה של "הברית" אימצה קו אנטי־גזעני ומנוגד לאפריקניזם בדלני, והדגש הושם בארגון פעולות מחאה המוניות נגד חוקי ההפרדה והאפליה הגזעית.

הוצאת הקונגרס הלאומי אל מחוץ לחוק בשנת 1960 פתחה את פרק המחתרת הגולה ואת המאבק המזוין, שהניב הישגים דיפלומטיים וסיוע פוליטי וחומרי, במיוחד מצד ברית־המועצות וגם מצד מדינות סקנדינביה. אולם הדיכוי האלים וגלי המאסרים בדרום־אפריקה שיתקו לחלוטין כמעט, למשך יותר מעשור, את ההתנגדות המאורגנת בתחומיה. יונס רואה בשיתוק כישלון של הנהגת התנועה הלאומית, שלא השכילה לטפח התארגנות עצמאית "מלמטה" בקרב מעמד הפועלים.

התנועה הפלסטינית: הפליטות והפיזור במדינות הערביות חשפו את הפלסטינים גם להזדמנויות חדשות לרכישת השכלה ופרופסיות, ללחצים פוליטיים לשיתוף־פעולה עם חלק מהמשטרים "המארחים", ולהשפעותיהם של הזרמים המרכזיים בלאומיות הערבית של התקופה. הכוח החברתי והפוליטי העולה בנסיבות החדשות היה, לפי יונס, "המעמד

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הבינוני" הפלסטיני (אלא שזיהוי השכבה ההולכת ומתרחבת של בעלי ההשכלה הגבוהה בקרב הפליטים עם "מעמד בינוני" בהקשר זה הינו מוטעה ומטעה). היא מציינת את תרומתה של אונר"א לקידום השכלת הפליטים ואת הביקוש הגדול לבעלי־מקצוע פלסטיניים במדינות המפרץ כגורמים שהעלו רבים על מסלול ההשתלבות הכלכלית והרחיקו אותם מהמאבק הפוליטי. שיטות הקואופטציה של המשטר ההאשמי העניקו לאחרים נגישות לאפשרויות כלכליות ופוליטיות, משרות ומינויים. האופציה הרדיקלית של שנות החמישים וראשית שנות השישים יוצגה על־ידי הנאצריזם ועל־ידי זרמים לאומיים אחרים שנשאו את דגל האחדות הערבית, דוגמת "תנועת הלאומיים הערביים", שסחפו אחריהם פלסטינים רבים. הלאומיות הפלסטינית, ששמה דגש בהישענות הפלסטינים על כוחם שלהם במאבק לשחרור, נהפכה לחלופה ממשית רק בשנות השישים, לאחר כשלון האיחוד המצרי–הסורי ובמיוחד לאחר המפלה הערבית בשנת 1967. שני ביטויים מובהקים לנצחונה של מגמה זו היו הארגון מחדש בשורות אש"ף (1969) ואימוץ המאבק המזוין כאמצעי מרכזי במאבק.

לפי יונס, לא האחדות הערבית ולא המאבק המזוין הושיעו את הפלסטינים, והסיבה העיקרית לכך נעוצה ב"הדרה", כאשר בהקשר של התקופה הנידונה מושג זה מציין את הניתוק וההפרדה הפיסית־הגיאוגרפית והכלכלית בין רוב־רובם של הפלסטינים לבין אדמתם. מכך נובע כי כיבוש הגדה והרצועה בשנת 1967, שכפה "אינטגרציה" תחת שלטון ישראל, היה תנאי הכרחי ליצירת הזדמנות חדשה.

ג. מאמצע שנות השבעים ועד שנות התשעים הראשונות: שלב ההתרחבות והתחזקות היסוד העממי

התנועה הדרום־אפריקאית: שלב זה בהתפתחותה של תנועת השחרור התאפיין בצמיחתם המזורזת של מאות התארגנויות קהילתיות־עממיות ושל איגודים מקצועיים מיליטנטיים, בהתלכדותם במסגרת חזית פעולה משותפת ובחבירתם לתנועת התנגדות אחת תחת הנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי. תמורות אלה התחוללו על רקע גידול של הפרולטריון הדרום־אפריקאי העירוני, וכן עלייה בשיעור פועלי התעשייה ובשיעור הלומדים בבתי־ספר תיכוניים ובמוסדות להשכלה גבוהה בקרב השחורים. הביקוש של ההון הגדול לכוח־עבודה מקומי סדיר ומיומן ולשוק מקומי מתרחב עמד ביסוד הרפורמות של סוף שנות השבעים, שכללו את מגורי־הקבע של השחורים בעיירות (ה־townships) ואת זכותם להתאגדות מקצועית. במקביל המשיכו השלטונות במדיניות של העברת "אוכלוסייה אפריקאית עודפת" לבנטוסטנים, ובמסע דיכוי נרחב שכלל סדרת "חיסולים" של מנהיגים פוליטיים.

נקודות־ציון מרכזיות בתהליך ההתרחבות וההתלכדות של תנועת ההתנגדות היו הקמתם של "החזית הדמוקרטית המאוחדת" (UDF) בשנת 1983, ושל "קונגרס האיגודים המקצועיים הדרום־אפריקאיים" (COSATU) בשנת 1985 – שתי מסגרות אנטי־גזעניות ו"חוצות־גזע" שהיו מזוהות באופן לא־רשמי עם דרכו של הקונגרס הלאומי אך שמרו על אוטונומיה. "החזית", שעמדה מאחורי סדרה ארוכה של השבתות והפגנות מחאה, איגדה מאות ארגונים – ביניהם ועדים קהילתיים, איגודים מקצועיים, תנועות־נוער, ארגונים כנסייתיים, ארגוני נשים ואחרים – שהתאפיינו במנהיגות צעירה, בדמוקרטיה פנימית ובכושר התארגנות סביב בעיות חמורות של האוכלוסייה. התשתיות הארגוניות הענפות

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והעצמאיות של "החזית" ושל "קונגרס האיגודים" הן המסבירות, לדעת יונס, את הצלחת הברית בינם לבין הקונגרס הלאומי האפריקאי והמפלגה הקומוניסטית, ברית שהובילה בשלהי העשור להבסת האפרטהייד.

התנועה הפלסטינית: שלב זה בתולדות התנועה הלאומית התנהל במקביל בגלות, שם ידעו אש"ף והארגונים הפלסטיניים שנות שגשוג ולאחריהן מפלה קשה, ובשטחים הכבושים, שם צמחה תשתית רחבה של מוסדות וארגונים עממיים שיצרו בסיס להתקוממות העממית של סוף שנות השמונים – האינתיפאדה. הסכֵימה של יונס אומרת: אש"ף והארגונים המרכיבים אותו בגלות הצליחו אומנם להקים "מדינה בתוך מדינה" (מנגנון ביורוקרטי, זרוע צבאית, מוסדות פוליטיים ושירותים חברתיים) אך נשארו ארגונים צנטרליסטיים ופטרנליסטיים. הסיבה לכך נעוצה בעיקר בתלות הכפולה שנוצרה: תלותם של הארגונים במימון ובתמיכה של המדינות הערביות, ותלותה של אוכלוסיית הפליטים בשירותים, בתעסוקה ובסיוע שסיפקו הארגונים. באותו זמן סבלה התנועה הלאומית בשטחים מפיצול של כל מוסדותיה על בסיס שיוך ארגוני־פוליטי ומתלות ב"כספי הצומוד". עם זה, הוועדים העממיים המקומיים שצמחו "מלמטה" ייחדו את תנועת ההתנגדות בשטחים והבדילו אותה מן הארגון בגלות. כוחם נחשף בשלב הראשון של האינתיפאדה אך נבלם בהמשך, כאשר ההנהגה בגלות נטלה לידיה את המושכות.

יונס תולה את עיקר ההסבר לאפקטיביות המוגבלת של התנועה הלאומית בשטחים בחולשתו של מעמד הפועלים, שלא נהפך לגורם בעל משקל ויכולת תמרון במסגרת המאבק לשחרור מהכיבוש. התעסוקה בישראל הושתתה על הגירת־עבודה יומית של עשרות אלפי פועלים, רובם כפריים, שהועסקו על בסיס זמני או עונתי והשתכרו לפי שעה, ועל האיגודים המקצועיים הפלסטיניים נאסר לפעול במקומות עבודתם. לעומת זה, בתחומי השטחים נפגעה ההתאגדות המקצועית מן הירידות בין הפלגים הפוליטיים השונים ומהאסטרטגיה שלהם, שנתנה קדימות למאבק הלאומי על המאבק המעמדי. בניגוד מובהק לעמיתיהם המאורגנים מדרום־אפריקה, שנהיו לשותפים בהסדר הפוליטי שהושג, מעמד הפועלים הפלסטיני לא זכה בייצוג במשא־ומתן בין אש"ף לישראל.

***

מחקרה של יונס יסודי, מקיף ועושה שימוש במגוון רחב מאוד של מקורות שניוניים כמו גם במספר גדול של ראיונות שקיימה המחברת בדרום־אפריקה ובפלסטין. עם זה, לא כמו התיזה המקורית שהיא מעמידה, ההשוואה ההיסטורית מחדשת מעט, מרבה למחזר פרשנויות קיימות, ונוטה להכללות שטחיות דווקא בצמתים ההיסטוריים היותר־מורכבים. למשל, אימוץ האסטרטגיה של "פלסטין הקטנה" על־ידי אש"ף בשנת 1974 היה נקודת מפנה בתולדות התנועה הלאומית הפלסטינית, ששיקפה את נכונותו העקרונית של הזרם המרכזי בתוכה להקים מדינה בשטחי הגדה והרצועה (לצד ישראל, ולא במקומה). יונס מייחדת לכך שורות ספורות בלבד למרות המשמעות הגורלית של הכרעה פוליטית זו לתיזה שלה: אם נשתמש בלשונה, אש"ף בחר בפתרון "אקסקלוסיבי", כלומר הקמת ישות לאומית נפרדת, ודחה את הפתרון ה"אינקלוסיבי" של ישות אחת משותפת. למי שטוענת שמקור צרתם של הפלסטינים היה באקסקלוסיביות של המפעל הציוני יש כאן בעיה.

מאכזב לא־פחות הוא המקום המצומצם יחסית שמוקדש לדיון במעמדות הפועלים

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הדרום־אפריקאי והפלסטיני בכלל, ובהתפתחות תנועת הפועלים וההתאגדות המקצועית בדרום־אפריקה בפרט, לאורך שלושת שלבי ההתפתחות הנסקרים. תחום זה היה אמור להיות "הערך המוסף" במחקרה של מי שהציבה את מושג המעמד בלב המודל התיאורטי שלה, וחבל שאין זה כך. חיסרון זה בולט עוד יותר על רקע נטישת האוריינטציה הסוציאליסטית על־ידי הנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי מאז עלה לשלטון, והימנעותו מפגיעה בהון הגדול, שנותר כבעבר בידי המיעוט הלבן. נראה איפוא (לפחות על פניו) כי כוחה ויכולת השפעתה (leverage) של תנועת הפועלים הדרום־אפריקאית לא היה בהם כדי למנוע את התפנית ימינה במדיניות החברתית של השלטון החדש שבו היא שותפה ואשר היה אמור לייצג את תביעותיה. אפשרות כזו לא נרמזה אפילו בניתוח של יונס.

אך את הבעיה העיקרית אני מוצאת בתיזה עצמה. הניסיון לתלות את חולשתה וכשלונותיה של תנועת השחרור הפלסטינית באקסקלוסיביות של הציונות ביחס לכוח־העבודה הפלסטיני אינו עומד במבחן המציאות. פליטים ומהגרי־עבודה פלסטיניים חיו ועבדו במדינות הפזורה תחת משטרים פוליטיים וכלכליים שונים, והיה מן הדין להתבונן על התמונה בכללותה. אילו עשתה זאת, הייתה יונס מוצאת כי תנועת הפועלים וההתאגדות המקצועית היו ונותרו החוליה החלשה במסלול התפתחותה של התנועה הלאומית הפלסטינית בכל מקום שבו תקעה יתד. יתר על כן, אילו הרחיבה את היריעה למדינות הערביות עצמן, הייתה יונס מגלה בוודאי תמונה דומה, הן מבחינת תהליכי פרולטריזציה "מעוכבים" או "שלא הושלמו", והן מבחינת חולשתה של תנועת הפועלים וייצוגה השולי, אם בכלל, במשטר הפוליטי. מאידך גיסא, מוטעה להקיש מחולשתם של ארגוני הפועלים הפלסטיניים על חולשת התנועה הלאומית בכלל. לא רק המאבק המעמדי הוזנח על־ידי רובם הגדול של מרכיבי תנועה זו, אלא גם מאבקים חברתיים נוספים, ובראשם המאבק לשינוי מעמדן של נשים. אך נחשלות זו – שמקורותיה המבניים והאחרים מצריכים מחקר נוסף – לא מנעה אותה מלגייס משאבים חברתיים מגוונים ולייצר משאבים פוליטיים וארגוניים מרשימים. התנועה הצליחה גם לתרגם משאבים אלה להישגים מדיניים לא־מבוטלים בזמן שבו הקונסטלציות האזוריות והעולמיות היו מיטיבות יותר מאלה המכתיבים את תנאי פעולתה הנוכחיים.

מאיה רוזנפלד
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.211 on Thu, 18 Feb 2021 18:08:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms