

יואב פלד ועדי אופיר (עורכים) ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית?
ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2001. 397 עמודים.

הספר ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית? דן בשני נושאים: מהי חברה אזרחית, ואם חברה כזו מתפתחת בישראל. רוב הכותבים שותפים לדעה כי המושג ניתן לשני פירושים שונים – פירוש מצומצם ופירוש מרחיב – וכי החברה האזרחית בישראל מתפתחת, אם בכלל, בעיקר במובן הצר שלה.

חברה אזרחית היא מעין תחום "שלישי" המובחן מן המערכת המדינתית ומן השוק הכלכלי, או תחום "רביעי" אם מוסיפים למיון גם את התחום הפרטי או המשפחתי, או אפילו תחום "חמישי" אם מבדילים אותו גם מן הקהילה המסורתית או מן הלאום. אך הדיונים הנוכחיים על החברה האזרחית מתמקדים בעיקר בהבדלה המשולשת הראשונית – זו שבין המדינה, השוק והחברה האזרחית. המושג הצר מבחין את החברה האזרחית מן המדינה, אך מזהה אותה עם השוק; המושג הרחב מבדיל את החברה האזרחית גם מן המדינה וגם מן השוק. רן הירשל מגדיר את שתי הפרשנויות של המושג באופן ממצה: בלב הגדרתה של החברה האזרחית במובן הצר, קיימות "כלכלת שוק קפיטאליסטית כמפתח להתנערות משליטת המדינה בספירה הפרטית, חקיקה כלכלית תואמת והטפה לזכויות [המגינות] על הספירה הפרטית מפני דריסת הרגל של המדינה..." לעומת זה, החברה האזרחית במובנה הרחב נתפסת כתחום אוטונומי שבו מתפתחים "פלוראליזם פוליטי מהותי, תנועות חברתיות ביקורתיות, אלטרנטיבות של ממש לאידיאולוגיה ההגמונית, דיון ציבורי אמיתי... זכויות קולקטיביות וכן רב-תרבותיות מוגנת" (ע' 307).

במובנו הצר, המושג "חברה אזרחית" משרת את הימין הניאו-ליברלי המבקש לפרק את מדינת-הרווחה; במובנו הרחב הוא משרת את השמאל הפוסט-מרקסיסטי המבקש חלופה מודרנית-מאוחרת לאוטופיות המודרניסטיות שכשלו והכזיבו. כך או כך, המושג "חברה אזרחית" מחזיר אותנו אל הרעיון הליברלי הוותיק של "חירות שלילית", חירות משעבוד, לאחר שנכחנו כי הנסיונות לממש "חירות חיובית" הובילו לאסונות חסרי-תקדים. המושג "חברה אזרחית" מביע אם כן את השאיפה לא לפוליטיקה חלופית, אלא לחלופה א-פוליטית. באופן אידיאלי זוהי פוליטיקה שהינה מעבר לימין ולשמאל, מעבר לקהילות המסורתיות ומעבר לארגונים המודרניים. מצד אחד, זהו מושג שמביע התפכחות (בוגרת) ממהפכנות טוטליטרית, ימנית או שמאלנית, אך מצד אחר, זהו מושג שמביע התעלמות (ילדותית) מתנאי הקיום שלו עצמו.

באופן מעשי, החברה הקרובה ביותר לדגם החברה האזרחית, בכל אחת מפרשנויותיו, היא החברה שבה חיים המעמדות המבוססים בחברות המערביות, העשירות והדמוקרטיות. אך חלקת אלוהים הקטנה הזאת ("וילה בג'ונגל") מתוחזקת באמצעות תאגידי עושי תבל, מדינות שצבאותיהן חובקים עולם ותרבויות ממוסחרות ענפות. לנוכח זה, האם המושג "חברה אזרחית" מציע סדר-יום מספק מנקודת-ראות דמוקרטית? האם יש בידינו כיום מושג עדיף מנקודת-ראות דמוקרטית? התשובה לשתי השאלות היא – ספק רב.

קשה לומר שעדי אופיר רואה את המושג כמספק, אבל הוא רואה אותו בהחלט כחיוני בעולם של ה"פוסט". אופיר רואה בחברה האזרחית מוקד מוסרי שרק ממנו ובזכותו ניתן לבקר ולהגביל את התחומים האחרים. מבחינתו, החברה האזרחית אינה "תחום" נוסף

(זנוח) של המבנה החברתי, אלא פרקטיקה שיש לנקוט, מעשה שיש לעשותו. ייחודה של החברה האזרחית הוא שהתביעה לכלליות ולפומביות מתרחשת בה ברמת מוכנות נמוכה, הדינו, בהיותה "אוסף ארעי ומשתנה של רשתות התקשרות ותקשורת" (ע' 147). למעשה, המאבק המתמיד על עצם תיחומה של חברה אזרחית הוא שמכוון חברה כזו:

חברה אזרחית היא אוטופיה הנמצאת בקצה אחד של ספקטרום – כלליות לא-מוכנת, פתוחה ושקופה. היא המקום הטוב שבו ניתן לאסוף ולגייס משאבים, חומריים וסימבוליים, ולתעל אותם למאבק גלוי במערכות המוכנות. (ע' 155)

אגב, אופיר משחזר כאן במידה רבה את ההבחנה של האברמס בין מערכות הניתוב (רציונליות מכשירנית) לבין עולמות החיים (רציונליות תקשורתית), אך להבדיל מהבראמס, לרציונליות מבחינת אופיר אין מעמד מיוחד מחוץ לאסטרטגיות של המאבקים הקונקרטיים.

הפרקטיקה הקרויה "חברה אזרחית" נדרשת כיום דווקא מפני שהמערכות מקיפות כליל את המרחב החברתי. החברה המודרנית התאפיינה בהפרדת מערכות (דיפרנציאציה) – מדינה, שוק ותקשורת – אבל בהבעת בהגברת יחסי-הגומלין והתלות ההדדית ביניהן (דה-דיפרנציאציה), מה שמאפיין את החברה הפוסטמודרנית. בזו האחרונה "אין מקום פנוי מן המדינה (הכל בר-פיקוח ונתון לשליטה), מן השוק (אין דבר שאינו ניתן להסחרה) ומן המדיה (הכל בר-דיווח)... השילוב בין המערכות יוצר מעין רב-מערכת בסחרור חסר גבולות" (ע' 164).

וכאן מגיע העוקץ – סחרורה זו מייצרת "רעות" שאי-אפשר לשלוט בהן, אסונות שהינם בבחינת "תוצאות בלתי-מתוכננות" של הסחרור הרב-מערכתי היוצר שיבוש מערכות מתמיד. גם החברה האזרחית נהפכת לבלתי-אפשרית – כל פינות המרחב החברתי נפרצות, מופקעות ומושלכות אל הסחררה ואל הרעות שהיא מפציה. אך דבר זה נכון לגבי החברה האזרחית בתפיסתה כמוסד חברתי מובנה. אופיר מציע עלי-כך תפיסה בלתי-מוכנת של החברה האזרחית, ההופכת אותה לאפשרית שוב, אבל רק בהגדרתה כפרקטיקה של התנגדות. פרקטיקה זו אינה יכולה להיות מבוססת על תפיסה חיובית כלשהי (גישות מודרנית שפשטו את הרגל, כגון מהות האדם, התקדמות ההיסטוריה או האמת המדעית); היא יכולה רק לשלול. מה שמאחד אותה הוא לא תפיסת הטוב החברתי, אלא תפיסת הרעות החברתיות, אשר להן היא מתנגדת (אגב, כאן אופיר מתקרב לתפיסת ה"סירוב" וה"שליה" של הוגי-הדעות מאסכולת פרנקפורט, לאחר שהללו נואשו מן הבשורה התבונית ה"חיובית"). והנה התנגדות זו עצמה היא-היא האוטונומיה המבוקשת – "חברה אזרחית היא מובלעת של אתנחתא, מעין יציאה להפסקה, התחמקותם של אזרחים המבקשים רק רגע של שקט... כי הם רוצים לומר דבר-מה, או לעשות דבר-מה, או להיות עם מישהו, או להתמסר למשהו..." (ע' 173).

חברה אזרחית הינה אם כן אוטופיה לא-אוטופית – לא תוכנית לחברה טובה יותר ולאדם חדש, אלא חברה טובה יותר משום שאין בה תוכנית ומשום שהיא מניחה לבני-אדם לנפשם. אם תופסים את המודרניות כמאבק איתנים בין שלוש גישות כוללניות – הקפיטליזם המעמיד את השוק מעל לכל, הקומוניזם המעמיד את המדינה מעל לכל, והפשיזם המעמיד את הקהילה מעל לכל – אזי הקסם של המושג "חברה אזרחית", מבחינת

אופיר ואחרים, נעוץ בדיוק בכך שהוא מורה על תחום שנבדל מן התחומים הללו, תחום שאינו השוק, המדינה או הקהילה, אלא מעין תחום ציבורי שבו נפגשים בני-אדם של יומיום. המונח מביע אם כן את העייפות הפוסטמודרנית מ"פתרונות" מודרניסטיים למיניהם שרק מייצרים בעיות חדשות, ואת הכמיהה ל"הפסקה", כפי שמגדיר היטב אופיר. כאמור, רוב הכותבים האחרים בספר נוקטים גישה ביקורתית יותר ביחס למושג. לאה רוזן מבררת במאמרה את ההקשרים של המושג "חברה אזרחית" במחשבתם של לוק ומונטסקייה. היא קולעת למטרה כאשר היא מייחסת את ההתעניינות המחודשת במושג זה "להריסות האינטלקטואליות שהותיר אחריו ניצחונו הבוטה של הקפיטאליזם" (ע' 27), וקובעת כי הדיבור בלשון החברה האזרחית משקף את הסתגלותו של השמאל האקדמי במערב "לשפת המנצחים". זהו מעין דיבור על חלופה אך במושגים שאינם מתעמתים ישירות עם המדינה, השוק והלאומיות, אלא מבקשים לאתר תחום נוסף מחוץ לכל אלה. כפי שכותב גפרי אייזק (מצוטט אצל דב חנין), "החברה האזרחית מבקשת ליצור נווי מדבר בתוך השממה" (ע' 75). דב חנין סבור כי השיח על חברה אזרחית נועד לכישלון הן אנליטית, מכיוון שקשה לאתר תחום מבודד ומנותק כזה, והן נורמטיבית, מכיוון שגם מה שיכול לכאורה להימצא בתחום זה אינו פרוגרסיבי בהכרח. הוא שותף לדעה כי המושג "מבטא נסיגה של חוגים שמאלניים מסויימים מפרוייקט של שינוי חברתי כולל... ומסמן ויתור על מאבק בזירות קובעות" (ע' 77-78). בעקבות גרמשי הוא מציע הבנה אחרת של המושג "חברה אזרחית" – לא כתחום נבדל ומתבדל אידיאולוגית מן המדינה, הכלכלה והקהילה (לא כ"הפסקה"), אלא כמימד נוסף בין כל הממדים החברתיים הללו המעצבים את המציאות באופן משולב. דב חנין, המציע פרשנות מרקסיסטית לחברה האזרחית, ועדי אופיר, המציע פרשנות פוסטמודרנית לחברה האזרחית, רואים שניהם אותה כוליות רב-מערכתית משולבת, אך נבדלים בעניין אחד: הראשון רואה את החברה כמנגנון, וככזה הוא ניתן לתיקון אם לא להחלפה של ממש, ואילו השני רואה את החברה כמערכת שהטוב ביותר שניתן לעשות הוא להימנע מלהיסחף לתוכה.

אדם סליגמן עוסק גם הוא בהיסטוריה הרעיונית של המושג, ומעמת זה מול זה את דגם "המעלה האזרחית" הרפובליקאי מול דגם "החברה האזרחית" הליברלי, כפי שאלה התגבשו במחשבה המדינית המודרנית המוקדמת. בדגם הראשון החברה מורכבת מקהילה סולידרית, ואילו בדגם השני היא מורכבת מפרטים אוטונומיים. שני הדגמים לוקים בחסר: הראשון מאיים בטוטליטריות חברתית, ואילו השני מאיים בהתפרקות חברתית – דילמה דורקהיימית קלסית. אכן, דורקהיים הינו הגיבור האמיתי בסיפור, מי שניסה לרבע את מעגל הקיום המודרני ו"להגדיר את המידה הטובה באנשים פרטיים ובמנגנוני האינטראקציה הארגוניים [של] החברה האזרחית; ועם זאת, בהגדרה עצמה הוא בקש לשמר את כוח השכנוע המוסרי של מסורת המעלה האזרחית" (ע' 112). לדעת סליגמן, דורקהיים הצליח אנליטית אבל אנחנו נכשלנו מעשית ונותרנו עם בעיה ללא פתרון. המסקנה היא "שיש טעם להרביץ את תורתו של דורקהיים בקלוז" – לא בזכות הפתרון, אלא בזכות הבעיה.

המאמר של עוזי בשארה עוסק ביחסי-הגומלין בין האומה – בהגדרתה האזרחית "הטריטוריאלית" והחוקתית – לבין הלאום כקהילה היסטורית-תרבותית. הוא מציע כי האומה ב"מדינת כל אזרחיה" תכלול לאומים שונים. אך המושג "חברה אזרחית" מופיע כאן כמושג שאריתי. כדי שתתקיים חברה אזרחית, גם ל"לאומים", ולא רק למדינה, צריך

להיות מעמד מוגדר ומוגבל שיאפשר ליחידים לחיות מחוץ ללאומים ולנוע בחופשיות אל תוכם ומהם (אני מכנה זאת מודל דו־קומתי של דמוקרטיה: קומה של חדר־מגורים אוניוורסלי וקומה של חדרים פרטיקולריים, עם גרם מדרגות פתוח וחופשי לתנועה ביניהן). ללא "ערובה חוקתית" כזו, ההצעה הדו־לאומית (הקרויה בטעות "אזרחית") עלולה רק לחלק את הטוטליטריות של מדינת־לאום אחת לכמה אוטונומיות טוטליטריות קטנות יותר. אף אם במצבים מסוימים של דיכוי לאומי יכולה להיות להצעה כזו הצדקה מעשית, קשה לראות בה דגם אידיאלי לחברה מתוקנת.

האם מתפתחת חברה אזרחית בישראל? הפרקים העוסקים בשאלה זו מתאפיינים בדרך־כלל בספקנות רבה ביחס לייתכנותה או לאיכותה של חברה כזו בישראל, ובחלקם היא נתפסת אפילו כשיח אידיאולוגי המספק מסווה למבני שליטה קיימים או מתהווים. הפרק של דני פילק, העוסק במערכת הבריאות בישראל, חוזר להמשגה של גרמשי תוך ריקונה מן הדטרמיניזם והטלאולוגיות של מרקס, וטעינתה בתפיסת הכוח הדיסציפלינרי של פוקו (בעיקר בניתוח ה"מדיקליזציה" של הידע והטיפול הרפואיים). ניהול הרפואה עובר אומנם חלקית מידי המדינה לידי החברה האזרחית, אך רק במובן הצר של חברת שוק ממוסחרת, כחלק מהפרויקט ההגמוני הפוסט־פורדיסטי החדש. מכיוון שכך, מעבר כזה אינו מבטיח רפואה דמוקרטית יותר, אלא דווקא רפואה שוויונית פחות (במחקרים מאוחרים יותר ניתח פילק את הסתירות שב"הלאמת הבריאות" בישראל בתוך מסגרת תיאורטית זו).

הפרק מאת לב גרינברג עוסק במאבק בין ליברליזציה לבין דמוקרטיזציה שהתרחש, על־פי פרשנותו, בין אשכול ובן־גוריון. מאבק זה הסתיים לטענתו בכשלון תהליך הדמוקרטיזציה ובהתבססות הליברליזציה – חברת השוק (טענה העולה בקנה אחד עם דבריהם של כותבים נוספים בספר זה). גרינברג טוען גם כי הדיכוטומיה מדינה – חברה־אזרחית מחמיצה את הזירה החשובה המתווכת ביניהם – הפוליטיקה.

גם בפרק מאת יואב פלד וגרשון שפיר מוכנה של החברה האזרחית בישראל מצטמצם לתחום הכלכלי, דהיינו, למעבר מחברת־ספר לוחמת לחברה ליברלית סוחרת. עם זה, מעבר כזה מחייב לתפיסתם שינוי במשטר השילוב האזרחי בכללותו, דהיינו, מעבר מסוים לפחות לחברה אזרחית במובן הרחב. פלד ושפיר מציגים בפרק זה את פרדיגמת המחקר שלהם (שלאחרונה עובדה לספר: GerShon Shafir, Yoav Peled *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge, 2002). בתכלית הקיצור, על־פי פרדיגמה זו, החברה הישראלית מובנית על־ידי שתי מגמות מנוגדות: הדחף המדיר והדחף המכיל. תוצאת הניגוד הזה היא משטר אזרחות (הגדרה סוציולוגית של אזרחות הכוללת את התרבות הפוליטית וכן מערכת ה־סדרים ברמות שונות, כולל לא־פורמליות) המורכב משלושה דפוסים: הדפוס הליברלי של שוויון אזרחי רשמי, שבו המודרים הם הפלסטינים בשטחים הכבושים; הדפוס האתנו־לאומי, שבו למרות השוויון הליברלי היהודים "שווים יותר" מאזרחי ישראל הערביים; והדפוס הרפובליקאי, הממקם קבוצות על־פי תרומתן לחברה, ולפיכך ממקם את האשכנזים מעל למזרחים. השינוי החברתי המוחש בישראל בשנות התשעים הוא תוצאה של שילוב לחצים: לחץ מלמטה על־ידי הפלסטינים המתנגדים להמשכת הכיבוש; ולחץ מלמעלה על־ידי האליטה האשכנזית, שכיבוש זה והמשך משטר ה־ספר הלוחמני המתחייב ממנו כבר אינם משתלמים לה. צירוף זה הוביל למהלך השלום של הסכם אוסלו. אם נשאל מה הכשיל אם כן מאוחר יותר את הסכם אוסלו, ינתב אותנו

ההיגיון של פלד ושפיר למצוא תשובה חלקית לפחות במישור הרפובליקאי דווקא: הגורם המזרחי. המזרחים רק מתחילים לקטוף את הפירות של חברת-ההספר, שבעבר מיקמה אותם בתחתית, וכבר רוצים לגזול מהם את זכות-היתר הרפובליקאית ולהשליך אותם אל השוק הליברלי, שבו הם ממוקמים שוב בתחתית. ניתוח כזה מוצע הן על-ידי יואב פלד בניתוח של ש"ס (פלד, 2000) והן על-ידי יגיל לוי בניתוח של הרה"מיליטריזציה של ישראל, בספר שעומד להתפרסם (לוי, בדפוס). כדי ליצור קואליציית שלום רחבה ומכילה, היה על האליטות למתן את המפתח האתני כלפי הערבים אזרחי ישראל ולמתן את מפגעי הליברליזם הכלכלי כלפי המזרחים בישראל. נכון לשנת 2002, מכיוון שאליטות אלה פעלו להיפך בדיוק, הן מצאו את עצמן בקואליצייה המדירה של ממשלת מתנחלים היפר-רפובליקאית המנציחה את הספר הקולוניאלי.

הפרק מאת ניצה ברקוביץ עושה שימוש בפרדיגמה של משטר האזרחות של פלד-שפיר וכן בתיאוריות פמיניסטיות פוסט-קולוניאליסטיות העוסקות בהבדל בין הנשים "הלבנות" והנשים "השחורות", ובמקרה הזה בין היהודיות והערביות. ברקוביץ טוענת כי המתחים המוצלבים שבין העיקרון הליברלי לבין העיקרון הרפובליקאי ובין הדרת הערבים לבין הכלתם מגדירים גם את מעמד הנשים בישראל. מחקרים על לאומיות כבר הראו כי הנשים ממלאות תפקיד של "רחם לאומי". ישראל, המבקשת להיות יהודית (הערבים כמיעוט) ודמוקרטית (הערבים כאזרחים), נהפכת, כפי שביטא זאת אמנון רז-קרקוצקין לא מומן, למדינה יהודית ודמוגרפית. ככל שהיא דמוקרטית יותר (אבל יהודית), כך היא גם "דמוגרפית" יותר. על-כן הנשים היהודיות חיוניות, אבל בתפקיד מסוים מאוד. המקרה המנותח כאן הוא השיח סביב שתי חקיקות היסטוריות בענייני נשים: חוק שירות הביטחון (1949) וחוק שיווי זכויות האישה (1951). אצל ברקוביץ החברה האזרחית נעלמת כמעט לחלוטין. מרכיבים של עולם החיים, כגון משפחה, מין, הולדה ויחסי גברים-נשים, מובנים באופן נמרץ על-ידי המדינה.

הפרקים מאת שמיר והירשל בוחנים את המישור המשפטי, ומסקנותיהם לגבי החברה האזרחית בישראל אינן מרנינות. רונן שמיר עוסק ב"פוליטיקה של הסבירות", שהינה מעין מקבילה בתחום המשפטי ל"פוליטיקה של האובייקטיביות" בתחום המדעי, וכמותה היא מבטאת את תביעתם של המומחים (כאן השופטים) להיות הבוררים העליונים, חסרי הנטיות ומשוא-הפנים, במחלוקות חברתיות. החברה האזרחית מופיעה כאן בדמות "מעמד חדש", אך לא במובן המרקסי של בעלות על נכסי הון, אלא במובן הבורדיאני של בעלות על הון תרבותי. מעמד זה מבקש להטיל את סגנונו, אורחותיו ותפיסותיו על החברה כולה תחת מעטה של ניטרליות ושקיפות מקצועיים כביכול, תוך דחייה של תרבויות אחרות ושל תביעות של אחרים להכרה ולזכויות, בין שמדובר בפלסטינים מהשטחים ובין שמדובר בעובדי-כפיים ישראלים. באורח פרדוקסלי, הכרעת הדין ה"סבירה" מתחברת אל הפוליטיקה הפרועה של הכיכרות, שכן גם כאן וגם כאן נעשה שימוש בהכרעה חד-משמעית, סמכותית ודרמתית במקום שבו צריכים להיות משא-ומתן, דיאלוג ופשרה. במקום אחר טבע שמיר את הביטוי האוקסימורוני לכאורה "פונדמנטליזם ליברלי" כדי להביע רעיון דומה. לסיכום, עד כמה שבית-המשפט העליון מסביר-פנים לחברה האזרחית, הוא עושה זאת רק כלפי הפלג ה"סביר" בחברה זו, סביר על-פי הגדרתו את עצמו. מעבר לפשט של טיעונו של שמיר, אני ממליץ לקרוא אותו דווקא כדרש בזכות ה"סבירות", ולא נגדה. בפירוש כזה, הבעיה עם בית-המשפט העליון אינה בעצם הרטוריקה של הסבירות,

אלא דווקא בשימוש ה"בלתי־סביר" ברטוריקה זו כדי לבסס אינטרסים צרים. שמיר רומז לכיוון כזה כאשר הוא מצביע על כך ש"סביר" הוא תרגום "מכשירני" ל־reasonable האנגלי, כלומר, ל"תבוני". הבעיה, אם כן, אינה ב"תבונות" של בית־המשפט, כי אם בהעדרה. במילים אחרות, הבעיה אינה בכך שבית־המשפט מדבר במושגים של חברה אזרחית נאורה, אלא בכך שהוא אינו עושה זאת בנאמנות.

רן הירשל מבקר אף הוא את "המהפכה החוקתית" ואת בית־המשפט העליון, ובאמצעותו את החברה האזרחית המתהווה בישראל. הוא גורס כי בית־המשפט מטפח את הגישה הצרה לחברה האזרחית, כלומר, הוא דואג לביצור זכויות הפרט ורכושו מול המדינה יותר מאשר ליצירת מרחב ציבורי וזכויות קולקטיביות גם כנגד המדינה אבל גם כנגד השוק. תוך הצגת שורה ארוכה של פסקי־דין, הירשל מראה כיצד בית־המשפט פועל תוך שימוש בקוד כפול. מצד אחד, באופן היסטורי, בית־המשפט נאמן ללא סייג לאתוס הלאומי, היהודי והבטחוני של ישראל, ובמסגרת זאת הוא נוטה להעדיף את האינטרס הדומיננטי על עקרונות אחרים או על תובעים שאינם משתייכים לקבוצת הרוב, בעיקר פלסטינים אך גם נשים ועובדים. מצד אחר, בית־המשפט החל בשנים האחרונות לתמוך בכינונה של חברת שוק קפיטליסטית בישראל תוך ביצור זכויות הפרט בשוק החופשי, אבל כאמור, גם תוך כינון מרקם חוקתי סבוך המשמש תשתית לקפיטליזם התאגידי ולאתיקה העסקית הדרושה לו. בין שני הגיונות אלה – הגיון המדינה הלאומית והגיון השוק הפרטי – קיים מתח, והירשל צופה את חתרנותו של מתח זה ככל שתעמיק המהפכה הקפיטליסטית בישראל.

שמיר והירשל מדגישים את תפקידו הכפול של בית־המשפט העליון – הן כשומר־סף של הלאומיות היהודית בישראל והן כבן־לוויה של כלכלת השוק המתהווה בישראל. שניהם גורסים כי החברה האזרחית, כאתר של ציבוריות דמוקרטית ופולרליסטית, אינה נהנית מתמיכת בית־המשפט, והיא אף חשופה לפגיעתו. הדרך לחברה אזרחית אינה עוברת בבית־המשפט. דני רבינוביץ מעלה את האפשרות כי הדרך לחברה אזרחית עוברת בבית־התפילה – המסגד במקרה הנידון (אבל זה היה יכול להיות גם בית־הכנסת אילו היה בוחן את ש"ס). רבינוביץ מתאר כיצד התנועה האסלאמית הרדיקלית הקימה באום אל־פאחם חברה אזרחית לתפארת, הכוללת שירותי רווחה וחינוך, עד שנהפכה לבסוף לשלטון המקומי. אך האם נכון לדבר על חברה אזרחית במקרה של תנועה – אסלאמית או יהודית – שאינה מחויבת אידיאולוגית לערכי השוויון האזרחי המודרניים, אם לנקוט לשון המעטה? רבינוביץ מעלה את השאלה אם ניתן לחשוב על "פעולה" אזרחית שאינה נובעת מ"תודעה" אזרחית, ואם ניתן לקוות שמתוך שלא לשמה יצא לשמה, כלומר, שהפרקטיקה תנביע שינוי נורמטיבי. גם אחמד סעדי בוחן במאמרו את התפתחות החברה האזרחית בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל. הוא מצביע על קיומם של קרוב למאתיים ארגונים וולונטריים (NGOs) המטפלים בתחומי חברה ותרבות שונים. עם זה, סעדי מטיל ספק ביכולתם של ארגונים אלה להועיל בשינוי המציאות החברתית, ואף גורס כי הם עלולים לשרת את המבנה הלאומי הבלתי־שוויוני בישראל. מה שנחוץ לפלסטינים בישראל הוא "גיוס אידיאולוגי... לצורך התנגדות ולא לשם הישרדות" (ע' 344).

במאמר ההקדמה לספר מנתח שלמה בן־עמי את השינוי החברתי שחל בישראל בעשורים האחרונים, דהיינו, המעבר ממודל (כוזב בעיקרו) של כור־היתוך למודל רב־קבוצתי ורב־תרבותי. אך האחרון חסר מסגרת מאחדת. במקום ה"ישראליות" שדעכה,

בן-עמי מתאר מאבק בין שתי תרבויות פוליטיות המסומלות על-ידי הערים תל-אביב וירושלים. תל-אביב מגלמת את הישראליות המעודכנת ושוחרת ה"נורמליות" המאמינה במדינת ישראל כביישות משפטית אזרחית המהווה ציר מרכזי של זהות לאומית חילונית" (ע' 20), ואילו ירושלים מגלמת את ההתחפרות בשורשים דתיים-לאומיים ובשנאת הערבים. "השלום של תל אביב נתפס [בירושלים] כהתקפה על המסורת ועל השורשים, על מהותה היהודית של ישראל" (ע' 21). האליטות הפוליטיות הישנות של השמאל ושל הימין אינן מציעות דרך חדשה. השמאל מייצג את המעמד הבינוני-הגבוה ואינו יודע להתחבר אל העם, והימין מנצל את מצוקותיו. בן-עמי קורא לסדר-יום חדש המבוסס על שלום לאומי, על פלורליזם תרבותי ועל יתר שוויון חברתי. אכן דברים כדורבנות. חבל רק שכהונתו כשר תחת הנהגתו הכושלת של אהוד ברק (לאחר שכתב את המאמר הזה) גררה אותו, יחד עם ישראל כולה, לתהום פוליטית ומוסרית.

קשה לקרוא את בן-עמי בקריאה תמה, תוך התעלמות מההיסטוריה שחלפה מאז נערך הספר שלפנינו. דברים אלה נכונים גם לגבי הספר כולו. לספר שני פנים: זהו ספר על-אודות החברה הישראלית אך גם ספר מתוכה. הספר מבוסס על הרצאות שנישאו בכנס שנערך במכון ון ליר בשנת 1993, שבועות לאחר חתימת הסכם אוסלו. בעת פרסום הספר, בשנת 2001, ועוד יותר מכך בעת כתיבת סקירה זו, הסכם אוסלו וכל הכרוך בו – ליברליזציה כלכלית, דמוקרטיזציה חוקתית ודה-קולוניזציה לאומית – נהפך לאות מתה, ועימו מתים רבים אחרים. בתקופה האחרונה דומה שישראל עושה מהלך הפוך מזה המוצג בכותרת הספר, דהיינו, מחברה אזרחית שאולי החלה להתפתח, אף עם במובן צר ומוגבל, לחברה מגויסת לאומנית. ישראל, ואף חלק מן הפלסטינים, דבקים במגיה שחורה שעל-פיה "שלמות הארץ" עדיפה על שלמות בני-האדם החיים בה.

האם המהלך המבני וההיסטורי שספר זה מדבר עליו לא היה ולא נברא? האם הוא חלף ללא עקבות? בפתח-דבר לספר מטעימים העורכים, יואב פלד ועדי אופיר, כי "מהלך הארועים בחודשים הקרובים יקבע אם הספר שבידך הוא ביטוי למחשבה שהקדימה את זמנה והשכילה לראות למרחוק, או עדות מאלפת לרגע חולף בתרבות הישראלית, אפשרות שלא התגשמה, הזדמנות שהוחמזה" (ע' 10). החודשים כבר עברו. אבל אולי נקבל הארכה נוספת ואולי אף זיגוג היסטורי נוסף. אחרי ככלות הכל, כשם ששנת 1993 לא הייתה "קץ ההיסטוריה", גם 2003 אינה כזאת. מרקס לא "ניבא" את הכרחיותה של המהפכה הסוציאליסטית; הוא רק ניבא שאם זו לא תבוא, תומט ברבריות על העולם. ברוח זו יכולים "להתנבא" גם אלה הצופים התפתחות של חברה אזרחית בישראל – אם זו לא תבוא, תומט ברבריות על ישראל.

מקורות

לוי, יגיל (בדפוס). "צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל". תפ"ח – ידיעות אחרונות.

פלד, יואב (2000). חידה ושמה ש"ס. בתוך: י' פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות (ע' 52-74). תפ"ח – ידיעות אחרונות.

אורי רם

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב