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 שהעיליתות 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 ייִשָׁנו.

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 לקבָּלה, 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, מכשירים 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 קִיצה 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 הסכֵּימה 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 יתייצבו 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.

הסיפֵּר 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 כ*התנגדות*, 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 – כ*דיכוי* 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