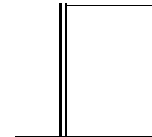


בישראל ב-1999 הסכימו כמעט כולם שיש לעבור לסדר יום חברתי, שהרי הם סברו כי מבחינה פוליטית הבעיה הפלסטינית כבר מאחוריהם. יש כבר רשות פלסטינית, דגל, המנון ושירים פלסטיניים, ולכן מה שמתרחש בשטחים הוא עניינם של הפלסטינים בלבד. אכן, הצד האפל של השיח בדבר זכות ההגדרה העצמית הוא חוסר האכפתיות וחוסר האחריות כלפי אותו אחר, הנהנה כביכול מזכות זו.

אבל אז פרצה האינתיפאדה השנייה וטפחה על פניהם של רבים. היא שינתה את תפיסותיהם ואת אמונותיהם של רבים מן הישראלים, שהחלו להאמין ש"אין עם מי לדבר", שאי-אפשר לסמוך על הפלסטינים ושאין סיכוי לשלום אמיתי בדור הזה, וזאת בניגוד למה שסברו לפני האינתיפאדה. אבל בעניין אחד היתה המשכיות בין שתי התקופות: רוב הישראלים ראו בשטחים — לפני האינתיפאדה השנייה ולאחריה — מקום הניצב מחוץ לאחריות הפוליטית והמוסרית של ישראל. לתפיסתם, מה שקורה בשטחים מתרחש "שם". במובן זה, רעיון ההפרדה ליווה הן את תהליך השלום והן את תהליך המלחמה. האינתיפאדה לא נתפסה בתור התנגדות מזוינת של עם הנתון לכיבוש, אלא כמלחמה עם אויב חיצוני, עם מדינה זרה. ובמלחמה הלוא כל האמצעים כשרים: האחר הוא אויב הנמצא מעבר לגבול, מחוץ לקולקטיב הפוליטי המדומיין, ולכן איננו חייבים לו דבר. בניית החומה נועדה לא רק להשליט סדר ביטחוני, כפי שהצהירה ישראל, אלא גם להשליט סדר מושגי-תבוני, הקובע כי "כאן" יש נורמות ואילו "שם" יש מצב חריג, כאן יש חוק ושם יש כוח. המשותף לתהליך השלום ולבניית החומה הוא עקרון ההפרדה, המבקש להוציא את הפלסטינים מן התודעה



כיבוש, פוליטיקה ומוסר

ראיף זרייק

הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת חיפה; מכון ון ליר בירושלים

חנין, דב, מיכאל ספרד, ושרון רוטברד (ערכו). 2004. משפטי הסרבנים, בבל, תל-אביב. לוי, גדעון, 2004. אזור הדמדומים: חיים ומוות תחת הכיבוש הישראלי, 1988–2003, בבל, תל-אביב. רוץ-פורר, לירן, 2003. תסמונת המחוסם, גוונים, תל-אביב. שולמן, דוד, 2007. תקווה מרה: מיומנו של פעיל תעאויש, 2002–2006, עם עובד, תל-אביב.

ב-15 השנים האחרונות נעלם לו אט-אט נושא הכיבוש מבימת הדיון הציבורי. תחילה היה זה בשל תהליך השלום שהתנהל בשנים 1993–2000, ולאחר מכן היה זה בשל תהליך המלחמה — האינתיפאדה השנייה. בשנים שלאחר החתימה על הסכם אוסלו רווחה בקרב ישראלים התחושה שהשלום כבר כאן והמדינה הפלסטינית כבר קמה. רבים חשבו: "ברוך שפטרנו מעולו של הכיבוש". העובדה שבמהלך שנות אוסלו התפשטו ההתנחלויות ותהליך הפקעת הקרקעות רק הלך וגבר לא העסיקה כמעט איש. בבחירות שהתקיימו

הישראלי במהלך התקופה. את הספר פותחת כתבה מדצמבר 1988, תקופת האינתיפאדה הראשונה, והכתבה החותמת את הספר פורסמה בנובמבר 2003, ימי האינתיפאדה השנייה. לוי כותב בפתח הדבר:

כמה תמימה היא הכתבה הראשונה וכמה אכזרית היא האחרונה, סימני שאלה מפנים מקומם אט אט לסימני קריאה, ספקות לעובדות ניצחות, לחישה הופכת לצעקה. העיון בפרקי אזור הדמדומים מעלה אפוא תמונה של הידרדרות, ההרג ההמוני שהחליף את שבירת העצמות, הכתר שהחליף את הסגר, הטנקים בסמטאות הערים שהחליפו את הג'יפים, הפלאשט שהחליף את רימון העשן, החיסולים ההמוניים שהחליפו את המעצרים, האפאצ'י שהחליף את האם 16, הריסות הבתים הסיטונאיות שהחליפו את החיפושים הליליים, החישוף שהחליף את הבידוק והאש החיה על הילדים שהחליפה את ירי כדורי הגומי (שם, 18).

ממד הזמן מאפשר לנו לחוש עד כמה כאבם וסבלם של תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה נעשו רחוקים ועד כמה הציבור הישראלי נעשה אדיש. לא רק חומה פיזית נבנתה במהלך השנים, אלא גם חומה מושגית, המגבילה את תחום האחריות וקובעת כי השטחים הם "שם" ולא "כאן". ככל שחולף הזמן גם קולו המוחה והמתריס של לוי נעשה חד ובטח יותר: "המחסום שלא נותן לילודת לעבור הוא מחסום קטל. הוא פוגע באזרחים חפים מפשע, ככפיגוע התאבדות, אינו מבחין בין נשים לילדים, שלא לומר ילודים" (שם, 680).

ולהעלים את עקבות הכיבוש: אם יש שלום – אין כיבוש, אבל גם אם יש מלחמה אין כיבוש. מצב של כיבוש מתאפיין בבהירות רעיונית ומוסרית: מול הכובש החזק ניצב נכבש חלש. במצב מלחמה שני צדדים שווים רבים ביניהם, והאחריות המוסרית על המריבה מתחלקת בין שני הצדדים. על כן מבחינה מושגית ומוסרית המלחמה מסיימת את הכיבוש והוא נעלם. זוהי אחת מנקודות המבט האפשריות לבחינת ארבעת הספרים שלפנינו. כולם מזכירים לחברה הישראלית – כל ספר בדרכו – שהכיבוש לא נעלם: לא תהליך אוסלו (השלום) ולא החומה (המלחמה) יצליחו להעלימו. הוא עודנו קיים וגורם עוול יומיומי לאוכלוסייה הפלסטינית. כל הספרים הנסקרים עוסקים בכיבוש, אך הם עושים זאת בדרכים שונות ובעזרת ז'אנרים שונים. בכל אחד מן הספרים המחבר מתמקם באופן שונה כלפי מושאו: לעתים הוא רק מדווח, לעתים הוא נוטל חלק פעיל במאורעות ומדווח בין היתר על פעילותו שלו, לעתים הוא מחזיק בעמדה אתית מפורשת אך אין לו עמדה פוליטית ברורה, לעתים אין לו לא זו ולא זו, ולעתים הוא מחזיק בשתייהן. ההשוואה בין הספרים היא קרקע פורייה לדיון ביחסים בין הפוליטיקה לאתיקה ובטיבן של פעולות התיעוד והעדויות (ראו גבעוני 2006, 222). ספרו של גרעון לוי, אזור הדמדומים (2004), הוא ספר עב כרס ובו כ-800 עמודים. הקריאה בו עמוסה ומכבידה. הכריכה השחורה כמו מזהירה את הקורא ומכינה אותו לקראת הקריאה בספר. הספר מבוסס על המדור שפרסם לוי בעיתון הארץ במשך 15 שנה בעקבות ובעקשנות מעוררות הערכה. לצורך עריכת הספר בחר לוי כתבה אחת מכל חודש וכך הוא פורש בפני הקורא את סיפורו של הכיבוש

גיבורי הכתבות של לוי הם הפלסטינים הנתונים בכיבוש, ולא הוא עצמו. במובנים רבים הוא מנסה להיות עֵד, לספר את סיפורם ולהשמיע את קולם של אותם אנשים שישראלים מן השורה מעדיפים לשכוח. לוי מתעד מכלי ראשון. הוא אינו נוכח באירועים עצמם, אבל הוא מגיע לזירה כדי לתעד את העדות הישירה מפי מי שנכח. הוא אינו שוכח להביא מדי פעם את גרסת דובר צה"ל ואף אינו ממהר לשפוט, אבל אין זה הופך אותו לניטרלי: כאדם הוא מחויב לצאת נגד העושה והעוול שהכיבוש גורם לפלסטינים וכעיתונאי הוא מחויב למקצוע שלו, הדורש ממנו לספר את הסיפור כהווייתו ככל האפשר. בכתיבתו של לוי הכיבוש אינו מושג משפטי או פוליטי, אלא מציאות והימצאות באזור הדמדומים שבין חיים למוות.

קשה לקרוא את הספר כולו, אבל טוב עשה לוי שלא ויתר לנו הקוראים ופרסם ספר עב כרס כזה. גם העמודים שלא קראנו, הפשעים שלא ידענו עליהם, הקורבנות שלא הכרנו את שמם – כל אלה נמצאים שם.

תקווה מרה: מיומנו של פעיל תעאיוש,¹ ספרו של דוד שולמן (2007), הוא ספר מסוג אחר. הספר מורכב מקטעי יומן המתעדים את ארבע שנות פעילותו של שולמן בתנועת תעאיוש, פעילות שהתרכזה רובה בשטחים הפלסטיניים במהלך אינתיפאדת אל־אקצא. כפי

ששולמן כותב, "זוהי עדות אישית לחלוטין" (שם, 11), ועל כן במובן מסוים אין זה ספר על הפלסטינים וגם לא על הכיבוש, אולם הקריאה בו חושפת הרבה ממעללי הכיבוש בכלל וממעשי המתנחלים בפרט. הספר מתרכז בפעילותו של פעיל במאבק נגד הכיבוש, בהתלבטותיו ובחוויותיו. כיאה ליומן, הספר מספק פרטים מדויקים על זירת האירוע וממקם אותה בזמן ובמקום, כאילו כדי להוסיף מהימנות לתיעוד האירועים.

המתנחלים מככים בספרו של שולמן והוא נוהג לתלות בהם את עיקר הרוע. הוא מרבה להשתמש במונחים גדושי מוסרית כגון "רוע", "מעשה שטני" או "כנופיית המתנחלים" (ראו שם, 27, 32, 33, 44, 48). אף שהוא מודע למורכבות המצב, דבריו מתאפיינים בבהירות. שולמן מציג מדי פעם את הפלסטינים בתור "ידידים" ש"לא פגעו באיש", כנראה בניסיון להפוך אותם לאנושיים בעיני הקורא. לנוכח המציאות הישראלית העושה דה־הומניזציה לפלסטינים מדי יום, זהו ניסיון מובן וחשוב. בתרבות פוליטית צבאית ומאצ'ואיסטית, שהחתימה למוסריות נחשבת בה לחולשה, מן הראוי להשיב היבטים מוסריים אל הדיון הציבורי. עם זאת, ניסיונו של שולמן נראה לעתים מהול במידה של דה־פוליטיזציה הגובלת בתמימות. כך אנו קוראים למשל: "הרועים קוראים לנו לאכול.

¹ תנועת תעאיוש היא תנועה פוליטית הפועלת בעולם פוסטמודרני שזנח את הפוליטיקה. התנועה מנהלת מעין מלחמת גרילה נגד הכיבוש – מפעם לפעם היא עורכת הפגנה, פורצת מחסום או יוזמת מבצע של הספקת ציוד רפואי לכפר כלשהו. עבודתה של התנועה נקודתית, אך יש לה ראייה כוללת. מדובר בפוליטיקה בלי דוגמטיות, בספקנות בלי ציניות סבילה ומשתקת. מבחינה זו ספרו של שולמן הוא תיעוד מצוין של פעילות פוליטית אקטיביסטית חשובה בעידן של ארגונים לא ממשלתיים ואינטרנט.

אינה נעוצה בכך שהחייל המסוים העומד מולך הוא פושע או שביצע מעשה רע, ועל כן ראוי לו שייפגע. הפגיעה באויב בשעת מלחמה אינה סוג של ענישה פרטנית. ברור גם שמצב מלחמה אינו מקנה הרשאה לפגוע באויב ללא הבחנה. ודאי שיש להבחין בין אוכלוסייה אזרחית לחיילים, ויש להתאים את התגובה למידת הסכנה הנשקפת, אולם בין כל אלה לבין עניין הרוע או האשם הפרטי אין ולא כלום.

ספרו של שולמן מעורר תהיות על טבעה ועל טיבה של הפעולה הסולידרית של בן העם הכובש כלפי בן העם הנכבש. בספרו של לוי אין אותו המתח שאנו חשים בו בקוראנו בספרו של שולמן. שולמן, בתור גיבור הספר, נע בין רצונו למקם את עצמו כיהודי-ישראלי לבין ניסיונו לצאת ולחבור ולו לרגע לפלסטיני הנכבש. תנועת המטולטלת הזו של שולמן מזכירה את הפרדוקסים שדיבר עליהם אלבר ממי, שאין להם פתרון מן המוכן (Memmi [1957] 1991). כל פעולה סולידרית מסוג זה משחזרת במידת מה את יחסי הכוח שבין שני הלאומים ועלולה ליצור דמות של גיבור ומציל ולעומתה דמות של קורבן אולטימטיבי. מעידים על כך הציטוטים הבאים: "זה שנים שהוא מושיט לכפרים כאן סיוע מעשי רב ומגוון, בלתי נלאה" (שולמן 2007, 31); "באנו 15 איש לעזרתם" (שם, 31); "בשום אופן לא נתפנה מבלי לפתור את בעיית הפלסטינים העצורים (שם, 39-40); "תפקידנו לא הסתיים... הפלסטינים עדיין עצורים במחנה צבאי סמוך" (שם, 41); "לאנשים האלה, תעאיוש חשוב כמו חמצן לאדם טובע" (שם, 43); "ידידינו הפלסטינים מבוהלים... הם נראים מיואשים" (שם, 35); "הם כואבים, הם מפוחדים" (שם, 44).

אנחנו מקלפים מידינו את כפפות הפלסטיק. שוטפים את שאריות הרעל מן האצבעות. אנחנו רעבים, יש לחם – אותה פיתה מחוספסת, טרייה של המערות, גם חומס בשמן זית, ועגבניות וטונה ותה, הכול נשטח לרגלינו בפשטות ובנדיבות המדהימות של האנשים האלה" (שם, 57). במקום אחר הוא מספר כי הלחם באזור המערות הוא "יותר טעים מכל לחם שטעמתי אי פעם, הפת הפשוטה והלא מתובלת הזאת" (שם, 36). שולמן משתמש לא אחת בביטוי "ידידינו הפלסטינים" (שם, 30, 35), וכדי להדגיש את הפן האנושי שלהם הוא אינו שוכח לספר לנו על פלסטיני שהושיט לו מטרייה בשעת גשם וביקש כי תישאר אצלו (שם, 52).

לאורך הקריאה בספר לא היה ברור לי איזה תפקיד נורמטיבי ממלאות נחמדותם, נדיבותם ואנושיותם של הפלסטינים. נראה כי שולמן אינו מבחין תמיד בין אויב פוליטי-ציבורי לאויב אישי. בהקשר זה אין צורך להזדקק להוגה שנוי במחלוקת כגון קרל שמיט (Shmitt 1996); די לעיין בהגות הליברלית (Weber 1958; Hampshire 1978). כדי שנתמוך בדרישתם הצודקת של אחרים לעצמאות ולחופש, אין הם צריכים להיות חברים או ידידים באופן אישי, וכדי שהפגיעה באחר תהיה לגיטימית אם כי מצערת מאוד, אותו אחר אינו חייב להיות אויב אישי וגם לא רשע. האתיקה בזירה הציבורית שונה מן האתיקה בזירה הפרטית, כשם שהידידות והאויבות הפרטיות שונות במהותן מאלה הציבוריות.

הרטוריקה בדבר פגיעה בחפים מפשע מחטיאה לעתים את המטרה. במקרה של מלחמה בין שני צבאות מקובל לחשוב שפגיעה בחיילי האויב היא מובנת, שלא לומר מוצדקת. ההצדקה

לא על אתיקה. מסה זו, המנסה להשהות ולדחות כל שיפוט אתי וערכי, מזמינה את הקורא להתמודד עם מציאות המחסום במלוא אכזריותה. העיסוק בפוליטיקה פוגע לעתים בפן האתי ומפריע לנו לראותו ולהעריכו, אבל בספר זה הן הפוליטיקה והן האתיקה עלולות להפריע לנו לחוות את חוויית המחסום במלוא מערומיה. הקורא בספר חש כמי שמהלך על חבל דק מעל תהום, בעולם מפחיד וחסר נורמות ששולטים בו כוח בלי אתיקה, סקס בלי ארוטיקה. בספרו של רון-פורר אין רוע זדוני המופעל בכוונה תחילה. אנשים טובים יכולים לעשות מעשים רעים, שכן מצב הכיבוש כולו הוא מפעל של רוע. רון-פורר רואה עצמו בתור רובוט בשירותה של המערכת: "השתמשותם בי כמו ברובוט ורק עכשיו באיזה חוף בגואה על חצי הופמן התחבר לי הכול וראיתי מה ניסיתם לעשות לי" (שם, 3). נשאלת השאלה למי בדיוק הוא מתכוון באומרו "השתמשותם" או "ניסיתם" – האם הוא פונה ליחידה, לצבא, לחברה או למדינה? רון-פורר כותב על מסכת ההתעללויות בפלסטינים במחסום בתור שותף ובתור עד, או בתור שותף שהפך לעד, אבל הוא איננו "עד מדינה". הוא עד שאינו מנקה את עצמו מאשמה, אלא מעיד נגד עצמו: הוא מספר על ההשפלות שהשפיל את הפלסטינים ועל המכות שנתן סתם לשם ההנאה שבדבר. מעבר למסכת ההתעללויות עצמה של החיילים בתושבים הפלסטינים, מה שמצמרר בספר הוא הלך הרוח הנפשי המתלווה למעשיהם: "אחד החיילים התקרב אליו ונתן לו בעיטה בכבטן/ הערבי התקפל מכאב וחרחר כולנו גיחכנו זה היה מצחיק" (שם, 49); "הכי מצחיקות התמונות שהוא צילם כשתפסו מבוקש רציני במחסום, הם הצטלמו כאילו הוא דג שהם דגו

ברור לי שספרו של שולמן מופנה לקורא היהודי ונועד לעורר בו אהדה כלפי הפלסטינים ולעודד סולידריות עמם – מטרות חשובות כשלעצמן. עם זאת, כפי שכבר לימדנו עמנואל קאנט, יחסנו לאחרים צריך לנוע בין קצוות (Kant 1991). בתור נדבך בסיסי עלינו לכבד את האחר ואת רצונו ולא לפגוע באוטונומיה שלו. הכבוד במובנו זה אינו מטיל חיובים פעילים אלא רק איסורים. אולם אין בכך די; חלה עלינו גם חובת סולידריות, שפירושה לעזור לאחר לממש את רצונו ולא רק לכבד אותו. תמיד קיים החשש שמא מאחורי כיבוד רצונו של האחר תסתתר אדישות לגורלו, ושמה רטוריקת הכבוד תשמש כדי לפטור אותנו מחובת הסולידריות. קאנט מלמד שגם בשעה שאנו ממלאים את חובת הסולידריות, אל לנו לשכוח את החובה הראשונה – הכבוד לאוטונומיה של האחר, שהרי סולידריות בלי כבוד עלולה לגבול בפטרנליזם. עלינו לאזן בין שתי החובות הללו ולנסות להימנע תמיד משני הקצוות: חוסר אכפתיות מצד אחד ופטרנליזם מצד אחר. אינני משוכנע ששולמן שומר בספרו על איזון זה, בשונה מפעילותו בשטח. למקרא הספר מתעוררת לא אחת אי-נחת ועולה תחושה מסוימת של פטרנליזם. עם זאת, יש להדגיש, החשש מפני הפרת האיזון העדין הזה אינו יכול לשמש אליבי להימנעות מפעולה. מוטב לפעול ולנהוג בסולידריות, על אף המתיחות וחוסר האיזון העלולים להיות כרוכים בכך – כפי שעולה מן הספר – על פני אדישות כלפי האחר וחוסר פעולה. לעומת ספרו הרגיש של שולמן, המנסה להחדיר ממדים מוסריים לפוליטיקה הישראלית, מסתו מעוררת הזעזוע של לירן רון-פורר, תסמונת המחסום (2003), אינה מסה על פוליטיקה וגם

שונא אותם ממש. לעתים הוא מכבדם ולעתים הוא בז להם. רון-פורר הוא חייל מן השורה, סתם חלק מן המערכת.

תהליך ההתבהמות אינו מתרחש בשוליים; הוא שולט במרכז ההווה הצבאית וסוחף את כולם. כדי להתקיים ולתחזק את עצמו, תהליך ההתבהמות נזקק בו בזמן למנגנון הצדקה ולמנגנון הדחקה. "אבל אנחנו כולנו אנשים טובים שם בפלוגה, אנחנו לא נאצים שנהנים להכאיב לערבים" (שם, 22). אנשים יכולים להתבהם גם בלי שכוונותיהם רעות. בחינה יתרה של כוונותיהם של אנשים עשויה להטעות ולהסיח את הדעת ממעשיהם. אנשים חסרי כוונות זדון יכולים לעשות מעשים איומים ונוראים. במובן מסוים, הספר מספק כתב הגנה לחייל במחסום, באומרו שאמנם מעשיו של החייל רעים, אך הוא אינו נוהג כך מתוך רוע. יש כאן מעין בנאליזציה של הרוע (ראו Arendt 1992, 276–280 [1964]). במובן אחר, הספר הוא כתב אישום נגד המערכת כולה כמכונה המייצרת רוע.

רון-פורר נוקט עמדה קוטבית לזו של שולמן. גישתו מבנית וקולקטיבית והוא אינו משלב בדיון שום רכיב מוסרי וכמעט שום רכיב אישי. מי שחש מידה מסוימת של אי-נחת בקוראו את ספרו של שולמן עשוי להתגעגע אליו לאחר קריאת ספרו של רון-פורר.

אף שרון-פורר תורם תרומה חשובה בהציגו את הבעייתיות של המערכת בכללותה ובהתמודדותו הישירה עם החוויה במלוא מערומיה, הקורא נותר בתחושת אי-נחת לנוכח אובדן כושר השיפוט המוסרי העולה מן הספר. זאת בניגוד לספרו של שולמן, שבו הפוליטיקה היא כמעט שלוחה של המוסר והיחיד הוא מעין שופט מוסרי בכל שאלה,

ביום או משהו... אני מבין אותו, רוצה שישארו לו מזכרות שיזכירו את התקופה המטורפת הזאת" (שם, 34); "בעטתי לו ממש חזק בתחת והוא עף פנימה כמו שתכננתי/ הם צעקו שאני משוגע על כל הראש וצחקו ואני הרגשתי מאושר" (שם, 52, ההדגשות שלי); "שחר נעמד מעל הערבי, הוציא את הזין שלו והתחיל להשתין לערבי על הראש... איזה מטורף השחר הזה, כמה שהוא קטן ורזה, ככה הוא ערמומי" (שם, עמ' 61–62).

מדהים לקרוא מה גורם לחיילים לחוש מאושרים ואילו דברים מצחיקים אותם. כמעט כל חייל עלול למצוא את עצמו במצב כזה, וכך אפילו ליפקין, חברו של רון-פורר ליחידה, שהוא "דווקא מהחיילים היותר רגועים בפלוגה, כמעט לא הרביץ לערבים ודיבר אתם יפה תמיד" (שם, 25), מצא את עצמו מעורב בירי מיותר ברגלו של ילד פלסטיני.

רון-פורר מספר על דרך מקורית שמצאו החיילים להתעלל בקבוצת פלסטינים. הם לימדו אותם את שירו של זוהר ארגוב, "אלינור", וחייבו אותם לשיר: "איזה קטע, לראות את הערבים האלה שרים שיר של זוהר ארגוב. כמו סרט" (שם, 18). כשאדם שר הוא מבטא מצב רוח אינטימי ורגיש. לכן לחייב אדם לשיר — ועל אחת כמה וכמה לחייבו לשיר שיר שאינו מכיר — פירושו לחייבו להיפרד מקולו. כאשר מכים אדם הוא בוכה, אבל זהו בכיו שלו, בקולו שלו. לכפות על אדם לשתוק זהו דיכוי, אבל להכריחו להשתמש בקולו בניגוד לרצונו — זו השפלה. הזרות הנוצרת בין האדם לקולו יש בה משום בגידה, והוא כבר אינו מזהה את עצמו.

רון-פורר אינו צדיק ואינו רשע, אינו איש שמאל ואינו איש ימין, אינו אוהב ערבים ואינו

גישה אחרת בפילוסופיה הפוליטית, שקרל שמידט למשל נמנה עם המחזיקים בה, מדגישה את הקונפליקט ורואה בהוויה הפוליטית הוויה בין-קבוצתית ולא בין-אישית. לפי גישה זו, הפוליטי אינו נגזר מן המוסר ואינו בבחינת טפיל עליו, אלא הוא קיים בפני עצמו. יש "כאן" ומולו "שם", "אנחנו" ו"הם", ותמיד מרחפת סכנה של מלחמה בינינו ובינם. האפשרות של מלחמה המחייבת הקרבה היא תנאי לקיומו של התחום הפוליטי, המאפשר למלא את החובה המוסרית המופשטת בתוכן מהותי, ענייני ומסויים.

גישה זו מאדירה את מושג הגבול החוצץ בינינו ובינם, בין האדם באשר הוא לבין האזרח השייך לקולקטיב פוליטי. היא מאדירה את הדינמיקה בין קבוצות, מעדיפה אותה על פני הדינמיקה בין פרטים ומבכרת את הפוליטי על פני המוסרי. כאן המוסר מניח את קיומה של הספרה הפוליטית ולא להפך. הבעייתיות בגישה זו נעוצה בחוסר יכולתה להמשיג את החובות שלנו – מזעריות ככל שיהיו – כלפי אלה שמעבר לגבול, ואת החובות החלות במצב מלחמה, המטילות מגבלות על דרך ניהול המלחמה. אם כן, הגישה הראשונה, הליברלית-אוניברסלית, מתקשה להתמודד עם מושג הגבול, ואילו הגישה השנייה מעצימה אותו עד שהיא מתקשה להבין מדוע יש לנו חובות כלשהן כלפי אלה שמחוץ לגבולות המדינה. הגישה הראשונה מאדירה את המוסר על פני הפוליטי ואילו השנייה מאדירה את הפוליטי ודוחקת את המוסר; הגישה הראשונה מדגישה את היחסים הבין-אישיים ואילו זו השנייה מדגישה את היחסים בין הקבוצות. האמת, כמו במקרים רבים אחרים, נמצאת בין שתי הגישות. בניגוד לסברה של רבים מן

ואילו המבנה הפוליטי ויחסי הכוח נדחקים לשוליים. למעשה, כל אחד מן הכותבים מעורר סוג אחר של בעייתיות. שולמן מקנה תפקיד מופרז לפרט ולמוסר האינדיבידואלי, עד כדי היעלמותו של הממד הפוליטי הקולקטיבי, ואילו אצל רון-פורר הפרט והמוסר נעלמים, שכן הכול נתפס כחלק מן המבנה הפוליטי.

ההנגדה בין שולמן לרון-פורר מדגימה מתח המאפיין את הפילוסופיה הפוליטית מאז ומעולם. הגישה הליברלית האוניברסלית מעניקה קדימות אפיסטמולוגית ונורמטיבית ליחיד בתור בן אדם, בלי קשר למוצאו הלאומי או האתני. היחיד הוא סוכן מוסרי ובעל כושר שיפוט מוסרי מובהק. במרכז הבימה ניצב היחיד ולא הקבוצה האתנית או הלאומית, ואילו המדינה ושאר צורות ההתאגדות החברתית נועדו לשרת אותו. מבחינה פילוסופית, מגישה זו נובעות הכפפת הקבוצה ליחיד והכפפת הפוליטיקה למוסר. כוחה של גישה זו נעוץ באוניברסליות שלה ובכך שהיא מדגישה את המוסר ואת הפרט, אבל אלה הם גם מקורות החולשה שלה. גישה זו מתקשה להצדיק את מושג הגבול בין אלה שהם חלק מן האומה לבין אלה שמחוץ לה. היא מתקשה גם להבהיר במישור התיאורטי את המעבר החד בין האוניברסליות של האדם המופשט לבין מושג האזרח הקונקרטי השייך לאומה מסוימת, ועל כן קשה לה להתמודד תיאורטית עם ההבחנה בין חובותינו זה כלפי זה כאזרחי המדינה לבין חובותינו כלפי כלל האנושות. על פי הגישה הליברלית האוניברסלית, חובותינו כלפי כל בני האדם באשר הם שוות באופן עקרוני. גישה זו מתקשה להסביר ולהצדיק מושגים כגון פטריוטיות ומלחמה ואת ההבחנה בין האנשים שבתוך הגבולות לבין אלה שמחוץ להם.

המאבק לסיזיפי כמעט, והוא מחייב כוחות נפש רבים. אני מדגיש זאת כדי להחזיר את הממד האינדיבידואלי לפוליטיקה, ממד שכמעט נעלם אצל רון-פורר. לעומת רון-פורר, שאיבד כמעט לגמרי את כושר השיפוט הערכי והמוסרי, הסרבן מחזיר את אפשרות השימוש בכושר זה ככלי במאבק הפוליטי. הסרבן מצליח להדגים שילוב מעניין של שיבת המוסר לפוליטיקה, אך זוהי חזרה מפוכחת שאינה מעלימה עין מקיומו של הפוליטי. הסרבן אינו מסתפק בטיהור מצפוננו ותו לא, אלא הוא מנסה להשפיע על תפיסת המציאות הפוליטית של אנשים אחרים ועל ידי כך לחולל שינוי פוליטי ולהציל את חייהם, את כבודם ואת רכושם של אחרים. שולח המסר הוא אדם פרטי ולכן זהו מעשה פרטי, אבל הוא שולח את המסר שלו לכלל הציבור ואגב כך הוא מבקש מן הציבור כולו התייחסות למעשיו הפרטיים. הפרדוקס הוא שכדי שהסרבן יצליח במשימתו הפוליטית-מוסרית עליו "להפסיד" במאבק המשפטי. מבחינת הסרבן, ריצוי העונש הוא חלק מן המעשה הפוליטי-מוסרי שהוא מבקש להביא לידיעת הציבור. ה"הפסד" המשפטי קושר אותו חזרה אל הפוליטיקה בלי שהוא נטמע בה. במובן זה, הסרבן הוא אזרח ולא רק קוסמופוליטן; הוא מכיר בקיומו של הגבול הפוליטי, אבל אינו מתבלבל בין היותו אזרח לבין הפיכה לפטריוט עיוור. להיות אזרח אין פירושו לשכוח את חובותינו כלפי אלה שמעבר לגבול. הסרבן מזכיר לנו שאנו בו בזמן יצורים פוליטיים ויצורים מוסריים.

הקריאה בספרים אלה יחדיו מעוררת שאלות רבות על מוסר ופוליטיקה, על אויבות וחברות פרטיות וקולקטיביות; אבל בראש ובראשונה היא מזכירה לנו שהכיבוש עדיין קיים.

הליברלים, איננו חופשים ממש. אנו פועלים תמיד בתוך מסגרות ומערכות של אילוצים, המגבילות אותנו מבחינה מבנית ומושגית ומצמצמות את כושר השיפוט שלנו. עם זאת, לעולם איננו אנוסים בתוך המבנה (structure) עד כדי אובדן מוחלט של כושר השיפוט, ואיננו כפופים לחלוטין לערכיה ולדרישותיה של הקבוצה שאליה אנו משתייכים. תמיד נותר בידינו חופש תמרון, מוגבל ככל שיהיה, לעשות מעשה במסגרת הגבולות שאנו נתונים בהם — מעשה שלא רק שיציל את המצפון שלנו — היינו מעשה מוסרי טהור, אלא גם יציל חייהם ואת רכושם של אחרים — היינו מעשה בעל אופי פוליטי.

כאן אנו מגיעים לדיון בספר הרביעי בסדרה, משפטי הסרבנים, המספר את סיפור משפטם של חמישה סרבני שירות שנשפטו יחדיו (חגי מטר, מתן קמינר, שמרי צמרת, אדם מאור ונעם בהט) וכן את סיפור משפטו של יונתן בן ארצי, שנשפט בנפרד בגין סירוב לשרת מטעמים פציפיסטיים. בספר מובאים עדויות הנאשמים, סיכומי התביעה וההגנה, פסק הדין וגזר הדין. גדי אלגזי הקדים מבוא לספר, ובו סקר את ההיסטוריה של תופעת הסירוב מימי תנועת ברית שלום בשנות העשרים של המאה ה-20. אלגזי עומד על שני הקשיים העיקריים הכרוכים במאסר בגין הסירוב. ראשית, המדיניות שלפיה אם החייל הסרבן יביע נכונות לשתף פעולה עם המערכת, ולו באופן מועט, הוא ישוחרר מיד, שכן הכוונה היא לשבור את רוחו. ושנית, העובדה שלסירוב המצפוני אין קץ: גם לאחר שסיים החייל את תקופת המאסר, תמיד אפשר לדון אותו לתקופה נוספת. במובן זה הזמן עומד מלכת והיום החולף אינו נמנה בהכרח. הצירוף של שני הקשיים האלה הופך את

ביבליוגרפיה

- גבעוני, מיכל, 2006. "במחוזות העדות: על סדרת 'תעודה' של הוצאת עם עובד בעריכת אילנה המרמן", תיאוריה ובקורת 28 (אביב): 222–231.
- Arendt, Hannah, [1964] 1992. *Eichman in Jerusalem: Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Hampshire, Stuart (ed.), 1978. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, 1991. *Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Memmi, Albert, [1957] 1991. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.
- Shmitt, Carl, 1996. *The Concept of the Political*, trans. George Schwab. Chicago: Chicago University Press.
- Weber, Max, 1958. "Politics as Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, eds. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press. □