

מאי ג'וסי

שיח של צדק ושיח זכויות במאבק הלאומי הפלסטיני

אני המדלגת דרך התקופה אל עבר הפרטים:
מענו של בית, גג, אורח, שכן שצריך לבקרו.

מוריד ברגותי

כוונתי במאמר זה היא לבחון השלכות מסוימות של הסתלקות מן הטענות לצדק בשיח הציבורי הפלסטיני ושל ניסוחן של טענות אלה מחדש, אגב כך, במסגרת שיח של זכויות. השלכות אלה כרוכות בכמה סוגיות הנוגעות לדבר או, ליתר דיוק, סוגיות מצטלבות שיש בהן אולי כדי לזרות או זו על זו. ברצוני לבדוק כיצד מתקשרת שפת הזכויות לשפת הצדק במסגרת הכללית יותר של הנאורות, ובה במידה לראות כיצד היא פועלת בתיאורים נרטיביים פלסטיניים. בהתייחס לכך, אעמוד על מתח מסוים הקיים במושג הצדק עצמו, ובאמצעות קריאה חלקית של ליוטאר מנקודת מבט ויטגנשטיינית אבחן את הדרך שבה פועל המושג ברמה התחברית.

בין זכות לצדק

מבחינה היסטורית נשענה תביעת האוניברסליות של הנאורות על דחייה פרוגרמטית של הפרטיקולריות, אלא שאוניברסליות זו התבססה על דיכוי הפרטיקולריות שלה עצמה. ברנותה של הנאורות, ה"אוניברסליות" שלה, הוגבלה לספירה הציבורית. מושג הספירה הציבורית נסמך על התוויית גבול בין הציבורי לפרטי, גבול שמנגנוני ההרחקה שלו הבטיחו כי ספירות העבודה והמשפחה, היו החומר של בני-האדם בחיבורם החברתי, נדחקו עתה אל הספירה הפרטית. הוא הרחיק אותם בישי-מזל שה"מטאפיזיקה של המידות" של קאנט דנה למעמד של נתינים [סובייקטים] גרידא – לא אזרחים – נתינים שקיומם "אינהרנטי טהור". הופעתה של הספירה הציבורית נתנה את האות להופעתה של הספירה הפוליטית (Kant 1970, 139). בהבחינו בין שימוש ציבורי לשימוש פרטי בתבונה, ניסה קאנט לגדר את שדה הפעולה הפוליטית. בניצול ציבורי של התבונה, הוא אומר, "כוונתי לשימוש שעושה בה מישוהו (כל אחד) כתורת מלומד בפני כל ציבור הקוראים" (שם, 55, ההדגשות במקור). סימני ההרחקה כאן ברורים. המדובר בתנועה כפולה העומדת בסימן של מאבק מעמדי כפול, מן הצד האחד – מאבקה של הבורגנות כנגד הפיאודליזם, ומן הצד האחר – המאבק של מעמד הפועלים המתהווה.

* מאמר זה נכתב במסגרת פרויקט המחקר: "אירופה במזרח התיכון: מושגי מפתח פוליטיים במפגש התרבויות", 1994-95, במכון ון ליר בירושלים. תרגמה איה ברייאר.

הזכות נעשתה לקטגוריה המוסרית המרכזית של המודרניות. הופעתו של המושג זכות מציינת את התקפתה של קטגוריית הצדק בבחינת השפה שנועדה להעלאת תביעות. כל מושג מהותי של צדק, או של החיים הטובים, נדחק עתה אל הספירה הפרטית. "הראוי מוגדר מעתה כאותו דבר שהכל אמורים להסכים לו באופן רציונלי כדי להבטיח שקט ורווחה אזרחיים" (Benhabib 1992, 275), כלומר הוא מוגדר באופן צורני, פרוצדורלי, ריק מבחינה תוכנית. תביעת הצדק השתרשה בפרטיקולרי.

הטעמתו של הפרטיקולרי בשיח הזכויות האוניברסליסטי ציינה הזחה והתקה של מושג הצדק אל התחום החברתי, שם הוא עתיד היה לספק למאבקים המעמדיים והחברתיים את צורתם ובה בעת את לשונם. תולדות המאבקים המעמדיים והחברתיים, המאבקים הגדולים של המאה ה-19, מלמדות כי הם נסובו בדיוק על האופן ועל המקום שבהם יש לשרטט את הגבול הציבורי/פרטי. תנועת הצ'ארטיסטים, המאבק על זכות הבחירה והתנועות המוקדמות להרחבת זכות הבחירה, או צמיחתם של האיגודים המקצועיים, למשל, שיקפו כולם מאבקים לשרטוט מחדש של הגבול. כל אלה התנהלו בשדה הזכויות. הצ'ארטיסטים, לדוגמה, קיבלו את הנחת-המוצא ה"אוניברסלית" של הקניין כסייג לזכות ההצבעה וטענו כי "פירות העבודה", כשלעצמם, אף הם בבחינת רכוש (Scott 1988, 62).

שיח הזכויות הוא שיח המניח את שקיפותו העצמית. מתוקף היות המושג "מן הטבע" או "נתון טבעי", מתוקף השרשרת הפוטנציאלית של שווי-ערך שהוא מציב, הופכת הזכות לרעיון מקובל, לדוקסה. "זכויות" אינן נזקקות להוכחה, כביכול, באותה מידה שאדם אינו נדרש להוכיח כי הוא "סובייקט", ומכאן כי הוא בעל זכויות לגיטימיות (ראו, למשל, את הוויכוח על "הזכות לחיים" בארצות-הברית, שלפיו ההווייה האנושית מתחילה עם ראשית החיים). עם זאת, באומרי כי שפת הצדק עקורה ממקומה, אין כוונתי לעקירה מוחלטת, מאחר שהצדק עדיין מוכל באופן הזכות באמצעות מושג השוויון. באמצעות זיקה זו מתנסח הצדק בצומת שבין הפרטיקולרי לאוניברסלי, המופיעים כאן כגורמים המתכוננים אהרדי ולא דווקא כניגודים. התביעה האוניברסלית לשוויון היא שמאפשרת לנכס את הזכויות כאמצעי מאבק, וזיקה זו היא שמאפשרת אוניברסליזציה באמצעות זכויות של תביעות שניסוחן פרטיקולרי. באורח זה פועלת שפת הזכויות להבניית הזהויות הפוליטיות, אך בה בעת היא תוחמת זהות זו במסגרתה של קטגוריה קבועה: פועל, אשה, פלסטיני וכ'. בריבוע שהיא מממשת את הפוטנציאל הרדיקלי שלה, היא חותמת את התחום שבו היא פועלת כתחום סגור, מקפיאה זהות מופשטת המחולצת מתוך תולדות חיים ממשיים שאותן והויות שונות משובצות בהן. השוויון מוחק אותן תולדות חיים ומייצר שוויון ערך.

אי-אפשר להפריד את שאלת הצדק בהקשר הפלסטיני מסוגיות של ייצוג ושליטה, סוגיות של השפעת הקולוניאליזם ומאוחר יותר של העקירה והנישול של הפלסטינים. ייצוג ה"אחר" בשני סוגי שיח לא-שווים כרוך באלימות, כפי שמציין טלאל אסאד, מאחר ששפות חלשות יותר נוטות להסכין עם שינוי-הצורה הנכפה עליהן בתהליך (Asad 1986, 157). האלימות המופעלת על ה"אחר" נעוצה בכוח הכופה על אחר זה להציג את עצמו במונחי של השיח השליט.

במעבר מהצגת העניין הפלסטיני כתביעת צדק לניסוח הסוגיה הפלסטינית בתור "זכות ההגדרה העצמית", טמונה ההכרה בשלטונו של אותו שיח המלווה בעיצוב-מחדש של הזהות הפלסטינית. באחסין מציין כי "השאפיפה לכונן שפה משותפת, [שהיא] בת-לוויתו של כל כוח, נלחמת בריבוי סוגי השיח. השפה המשותפת לעולם אינה נתונה אלא תמיד מושתתת מלמעלה, ומתנגדת בכל רגע מחייה להטרולוגיה אמיתית" (מצוטט אצל Willemen 1989, 24). העובדה שעיצובה-מחדש של הזהות הפלסטינית היא מעשה מודע למדי מתחוורת מן הנאום הפלסטיני בוועידת מרד (1991). "אינכם יכולים בשום אופן להכזיבנו כל עוד אנו שואפים לעקרונות ולאידיאליים שאתם דוגלים בהם, וכל עוד אנו נאמנים למטרנו", נאמר שם (ההדגשות שלי). מדובר כאן באופק כפול, בתשקיף של מתח מסוים הנבלם באמצעות הביטוי "כל עוד", שהחזרה בשנית עליו באה לתקן את רישומו הראשון. זה היה מהלך שכפה הסתגלות מכאיבה ל"אחר", אלא שהסתגלות זו נותרה מוגבלת לתחומיה של שפת הזכויות. מהלך זה גרר את ה"הפיכה לאחר" של הפלסטיני. כאן התחולל מעבר מתביעת צדק שהיתה בעלת לכידות פנימית והיו כרוכים בה סוג מסוים של ודאות וידיעה בלתי-מוכחת, אל הכרה בצורך של האחר בייצוג באמצעות שיח שיציג את שוויון הערך של שני

הצדדים במאבק. אחרי הכל, שוויון ערך הוא שפה אוניברסלית בעולם הנתון לשליטת השוק, והוא מאפשר, בלשונו של מרקס, זיהוי מידי של שפת הזכויות הטבועה בחותמו של חוק החליפין. אולם המחיר שיש לשלם על מיסוד שוויון הערך טמון בהרחקת ההקשר של אי-השוויון והדיכוי, הרחקה המעלימה בתורה את רישומה הנמשך של השליטה.

מנגד, התביעה לצדק מהותי מצריכה נרטיב היסטורי ואינה יכולה להסתפק בטיעון פרוצדורלי. היא מחייבת לספק תיאור של האופן שבו נגרם העוול; זהו דין וחשבון שכרוכה בו ידיעה של העוול. ידיעה זו, של מהו עוול, היא שנשמטת ומודחקת. כדי שיוכל להשמיע תביעה זו, נדרש התובע להשלים את כינונו כסובייקט, ובמקרה הפלסטיני, את כינונו כעם בעיני האחר. התביעה לצדק בהקשר הפלסטיני היא הדרישה שה"אירוע" של 1948 יזכר בתור הגבול המציין את סוף הקיום הלא-רפלקטיבי ואת תחילת התהוותו של עם פרטיקולרי ובנייתה של זהות פרטיקולרית. אירוע זה חולל ניתוק של מקום/זמן אורגניים, קרע בין "לפני" ו"אחרי", המציין את הולדתו של נרטיב לאומי. נרטיב לאומי זה מובנה ואינו מתגלה, כפי שטוען כמדומה סעיד באומרו כי "מן הדברים שנתפסו כמובנים מאליהם – מבנה החברה, הכפר והזהות המשפחתית, מנהגים, תבשילים, פולקלור, עגה ונהגים והיסטוריה מובחנים – גזרו הפלסטינים, בינם לבינם, את הראיה כי אפילו בתור קולוניה תמיד היתה הארץ מולדתם וכי הם היו עם" (Said 1992, 117). אין זאת אומרת כי הפלסטינים צריכים היו להזכיר לעצמם שהם עם, אלא שהניסיון וההיסטוריה של 1948 ושל מה שבא בהמשך הסירהם שכונו בסופו של דבר את הפלסטינים כעם.

תביעה זו לצדק מושרשת בפרטיקולרי, וכאשר מכירים בפרטיקולריות, מוקנית לנרטיב חשיבות. נרטיבים אינם ייצוגים של המציאות האובייקטיבית כהווייתה או ייצוגים של סובייקטיביות פנימית, אלא ייצור ושכפול של משמעויות מעוצבות מבחינה מוסרית שבאמצעותן מבקשים אנשים להבין את חייהם. "סיפורים בוראים את העולם שבו אנו חיים באמצעות הגדרת הגבולות שבמסגרתם אנו פועלים" (Revill 1993, 138). אולם כל נרטיב סגולי מאורגן בשים-לב לנקודה שמבקשים להעלות ולטענה שמבקשים להביע. זו הנקודה שמבקש להעלות ריקר בשעה שהוא אומר כי "נרטיב שייך לשרה האתני מתוקף טענתו לצדק אתי, [טענה] שאין להפרידה מפעולת הסיפור" (Ricouer 1986, 249).

אפשר לעמוד על הדרך שבה מתבצע המעבר מצדק לזכויות מתוך תשובותיהם של אשה פלסטינית ובנה (יליד 62') לשאלה כיצד הבהירה האינתיפאדה את מושגי הצדק שלהם. (התשובות ניתנו בראיון עם קבוצת חוקרים; אני מביאה את תשובותיהם בקיצורים מתבקשים.) בתשובה לשאלה על הצדק, מגוללת האשה באריכות את סיפור החיים הפלסטיניים אחרי 1948 כמסכת ארוכה של עוולות: "היינו מאושרים מאוד בארצנו, בכפר שלנו... ברחנו מהבתים שלנו בגלל מה שמענו שהיהודים עשו. החיים היו קשים מאוד... בחורף ירד עלינו גשם. כשהגענו לרפיח, לא היו לנו בתים. חיינו בתנאים גרועים מאוד, אבל במשך כל השנים האלה סיפרו לנו שנחזור לבתים שלנו". היא ממשיכה ומספרת על התחלת האינתיפאדה ואחר-כך על מעצרו של בניה: "צד אחד חמוש, אבל לצד האחר אין בכלל נשק – רק אבנים". רק עכשיו היא עונה לשאלה. "לא יכול להיות כאן צדק אלא אם כן הם יעזבו את ארצנו. אז ייעשה הצדק. אנחנו רוצים את כל פלסטין... אני נוסעת כל שנה לבקר את האדמה של הכפר שלי... אני בוכה על האדמה כשאני רואה אותה. אני לוקחת משם קצת עפר ובוכה עליו כשאני חוזרת לכאן" (Bergen et al. 1991, 46–48).

הדבר הראשון הבולט בסיפורה של האשה הוא נוכחותו ככרת המשקל של הקול הקיבוצי, ה"אנחנו" המתנווד בין האנחנו המשפחתי לאנחנו הקיבוצי. ההנחה של קול קיבוצי זה הופכת לעדות לשורת אירועים המכוננים את תחושתה באשר לסיפור חייה, להיסטוריה שלה. סמכותו של הנרטיב טמונה במארג זה של קול קיבוצי וקול אישי, ב"יכולתן] לרשום ולתווך את רישומיהם של הקיטוע ושל האובדן ההיסטוריים, של הקרע והשינוי" (Hansen 1993).

הנרטיבים המכוננים את הזיכרון הקיבוצי מקימים ומבנים מחדש את מושא הזכירה. הפעולה המתרחשת כאן אינה שחזור פשוט של זיכרון אלא הבניה של סדר משמעות המעניקים צורה לפעילות מעשית המכוונת להווה. "כל הסבר חייב לבצר ולהבטיח סוג מסוים של הווה – בעולם – הווה שאותה אפשר לכנות הפוליטיקה שלנו" (Spivak 1988, 380). תיאור הנישול והסבל

שהציגה האשה בראיון נועד בבירור להכשיר את הקרקע לתשובתה לשאלת הצדק, להסביר את עמדתה מתוך משמעות חייה היא. תשובתה מלמדת כי היא מבינה את הצדק בהקשרו של אי-הצדק. בסיפורה אנו עדים להולדתה של זהות הניתקת מן הזיקה למקום מסוים. כך מתגלגל העניין העיקרי מן התקופה הראשונה אחרי הגירוש – "לחזור לבתים שלנו", שכאן משמעו, לכפר שלה – בהתעקשותה המאוחרת יותר: "אנחנו רוצים את כל פלסטין".

בתשובה לאותה שאלה – כיצד הבהירה לו האינתיפאדה את מושגי הצדק שלו? – מדבר הבן על אירועי האינתיפאדה, וממשיך: "הזכויות שלנו, שאותן אנו תובעים עכשיו, כוללות את הקמתה של מדינה פלסטינית בשטחים שנכבשו ב-1967... וכותנו להקים מדינה ולהחזיר הביתה את הגולה שלנו. אנו דורשים דרכון, תעודת זהות ודגל... בדיוק כמו בישראל עכשיו". הטקסט מעורר בנו תחושה מיידית של תיאור קטוע, של ניסוח-מחדש של תביעת הצדק בצורת דרישת זכויות, ניסוח החוסם את הנרטיב של האם. הוא מכיר בתיאור שלה כב"זכותה, מאחר שהיא טעמה את טעמם המתוק של החיים שם לפני 1948" (ההדגשה שלי). אולם הכרתו זו פוערת, למרבה האירוניה, מרחק בין שתי העמדות. הבן מדבר על מדינה, על דרכון, על דגל – קואורדינטות של עיגון הזהות במרחב ייחודי, במדינת-הלאום. עיגון זה במרחב הוא שמסייע למעבר מתביעת צדק מסוימת (במקרה של אום אסאד: "כמה שאני משתוקקת לחזור לשם" – Bergen et al. 1991) אל שפת הזכויות, שפת המדינה. ההגדרה המרחבית הספציפית, הנובעת מרעיון מדינת-הלאום, כורכת יחדיו סיפורי זהות שונים ומכפיפה אותם לנרטיב הלאומי (שהוא מעתה הנרטיב השליט). הגדרה זו היא שמאפשרת את שיקועו של המקום, בלשונו של זוקין (Zukin), "הצורה (צורות) המרחביות (המעגניות) אנשים לעולם החברתי, באפשרה(ן) זהות יציבה", במרחב ההומוגני של הלאום (מצוטט אצל Keith and Pile 1993, 7).

המסמור, כביכול, של הזהות לתורן הדגל הלאומי מבטיח שכפול אינסופי של תיחום הלאום במרחב/בזמן. האומנם אפשר לראות בכך מקרה של יחס חדש בין אוניברסליות לפרטיקולריות, כפי שטוען לאקלו (Laclau 1994, 5), שאלה זו עדיין שנויה במחלוקת. ספק רב אם אכן כך ייראה ניסוח-מחדש אמיתי של אוניברסליות הנובעת לא מהטמעת הפרטיקולריות והשוני אלא מאימוצם. אחרי הכל, זה נראה כמו מה שכבר השגנו, וזה לא מעורר במיוחד. הנקודה השנייה שברצוני להעלות היא שהיסטוריית ההטמעות של ביטויים פרטיקולריים רצופה בהטמעות שיצר הלאום עצמו בחסות טענותיו האוניברסליסטיות. כך, למשל, באיטליה של המאה ה-19, כאשר לאחר האיחוד נבחרה עגת מיעוט לשפה הלאומית, או באלג'יריה, כאשר אחרי השחרור שועבדו הנשים מחדש לספירה הפרטית. אנו עדים כאן להתהוותו של אותו תהליך בשעה שפלסטינים רבים, עקורי ומנושלי 1948, שמילאו תפקיד מפתח בבניית הזהות הפלסטינית, מצויים עתה בעיצומה של דחיקתם המבנית אל מחוץ ללאום הפלסטיני.

אותם סיפורים שבהם משובצת התביעה לצדק אינם יכולים להיחתם ולהינעל, שכן מבחינה לוגית הסגירה (closure) נמצאת תמיד בחוץ. מאחר שהסגירה יכולה להתרחש רק מחוץ לנרטיב, הם נותרים בהכרח פתוחים. שפת הזכויות מעכבת אותם בניסיונה לקבע את הזהות בתור זהות לאומית באמצעות מתן ביטוי להגדרה מרחבית פרטיקולרית של מדינת-הלאום. כפי שמציין ריקר, "זהות נרטיבית אינה זהות מאוזנת ועשויה מקשה אחת" ואין היא ממצה את "שאלת יציבותו העצמית של סובייקט" (Ricouer 1986, 248). פתיחות זו של הנרטיב, ומתוך כך הנזילות הפוטנציאלית של הזהות הנבנית מבפנים, מצביעות על כך שאם הסגירה, החייבת להיווצר מחוץ לנרטיב, אינה הולמת את תביעות הזהות שלו, הרי הזחות של זהות עשויות להתרחש ומן הסתם עוד יתרחשו.

את המעבר שמבצעת האם בתיאורה שלעיל, מסיפור העוול לתשובתה הסופית, מתייג ליוטאר כלא-לגיטימי. בנקודת המוצא שלו מצויה ההפרדה בין הוראות (prescriptions) לתיאורים (discriptions), שהם להערכתו חסרי-מידה-משותפת מאחר שהם שייכים לשני משחקי לשון שונים. הוראות מתייחסות לפעולות צודקות בעוד שתיאורים מתייחסים לאמיתי. "אין מידה משותפת" לשניים, הוא אומר (Lyotard and Thebaud 1985, 15). הוא מנסה להיפטר בהינף יד מן האנטינומיה מצוי/ראוי או חיווי/ציווי, אך נותר שבו במונחיה. זאת משום שאין הוא מסוגל להבין כיצד אנו מתמודדים, בחיי המעשה שלנו, עם סוגיות אלה לא בבחינת הפשטות אלא כחלק מהפרגמטיקה של חיי היום-יום שלנו. פרגמטיקה זו מורכבת מחריצת משפט, הזהרה, המלצה, חינוך ילדינו לבטא

עמדות מוסריות המעצבות תיאור מסוים של העולם ומתעצבות על-ידי, ולבסוף, מן המאבק לקשר בין חייו לצייו. הוראות יכולות להיות מעוגנות בתיאורים אך גם להיסתר באמצעותם. שגיאתו של ליוטאר היא כפולה. הוא נוהג בתיאורים כבטיעונים הכפופים לפיכך לחישוב האמת – אמיתי או לא. כפי שמציין אייזא אחמד (Ahmad 1994, 99), "לתאר" משמע להגדיר אתר של משמעות, לבנות מושא ידע וליצור ידע שאת תחומו תקבע אותה פעולה של בנייה דסקריפטיבית". לשוב ולטפל בתיאורים כאילו היו סתמיים משמע לסגת אל השקפה ייצוגית של שפה, השקפה שאינה רואה בייצוג כשלעצמו חלק מפרשנות. ויטגנשטיין שואל: "מה בעצם עושה התיאור? איזו תכלית הוא משרת? מתן דיווח מלא על דיבור. האם הדיווח על נימת הקול, משחק ההבעה... כוונת הדובר... הוא חלק מכך? האם דבר זה או אחר השייך לתיאור מלא תלוי בתכלית התיאור, במה שהקולט עושה עם התיאור" (Wittgenstein 1970, #311).

טיעונו של ליוטאר בעייתי משום שהוא מצמצם את המושג הוויטגנשטייני של משחק לשון כחלק מצורת חיים. הוא עושה כן כדי שיוכל להניח את קיומה של הטרוגניות קיצונית, לא רק במסגרתם של משחקי לשון שונים אלא גם במסגרת של אותו משחק לשון עצמו, במקרה שלנו משחק הלשון של הצדק. באורח זה, חוסר-המידה-המשותפת משובץ בתוך משחקי הלשון עצמם ולא רק בינם לבין עצמם. לדידו של ליוטאר, כל משחק לשון הוא יחידה נבדלת, סגורה בעצמה, שביחידותה (singularity) אינה ניתנת לצמצום. הנחת יחידות זו היא שחותרת הרמטית כל משחק לשון בפני זולתו. ליוטאר טוען שאנו שופטים ללא אמות מידה. כיצד אפוא אנו שופטים? הטענה שאנו פועלים "ממקרה למקרה", אגב ניסיון להותיר מקום לשוני ספציפי לכל מקרה ומקרה, מתעלמת מכך שבעת השיפוט איננו תרים רק אחר השוני אלא גם אחר הדומה שבהשוואה אליו יוכל להימדד השונה. ליוטאר ממשיך וקובע שהשיפוט של לנו אינם מוסדרים על-ידי קטגוריות. "נדמה לי, זה הכל" (Lyotard and Thebaud 1985, 15). זה הופך את ההנמקות, את ההצדקות לעסק מקרי מובהק. מה שליוטאר מסרב לשפוט, בסופו של דבר, אינם סוגים שונים של משחקי לשון אלא משחקי לשון מתחרים.

המושג הוויטגנשטייני משחק לשון מכון נגד שני רעיונות בעלי זיקה הרדית. האחד הוא שלכל מושג יש משמעות מהותית אחת, מהות העוברת כחוט השני לאורך כל הוראותיה של המלה; הוא בוחן את שימושיה השונים של המלה משחק ומראה כי אין דבר אחד המשותף לכל הפעילויות הקרויות משחק. מה שאנו רואים, הוא אומר, זו "רשת מסובכת של דומויות החופפות וחוצות זו את זו. דומויות בגדול ובקטן" (ויטגנשטיין תשנ"ה, #66), ופונה לאפיין אותן באמצעות הביטוי "מיון משפחתי". מאחר שמלים אלה משובצות במשחקי לשון שונים הן חסרות משמעויות קבועות. משחקי לשון אינם, לפי ויטגנשטיין, פעילויות לשוניות גרידא: "המונח 'משחק-לשון' צריך להדגיש כאן את העובדה שהדיבור בשפה הוא חלק מפעילות, או מצורת חיים" (שם, #23). ושוב, בחיבורו "על הוודאות", הוא אומר: "פעולתנו [היא] המונחת בבסיס משחק הלשון" (שם, #204). את משמעותה של מלה אפשר למצוא בהוראותיה השונות (תנו דעתכם למלה "חם/ה" ולהוראותיה בביטויים "אמבט חם", "a lot of hot air" [שטויות במיץ], "רעיון חם", "חתיכה חמה" וכו'). אין כאן גבולות ברורים וקבועים, שפה היא מארג. "חזקה על מושגים בעלי גבולות קבועים שידרשו התנהגות אחידה" (Wittgenstein 1970 # 373). המשמעות נבנית, מעוררת ומשתנה בפעילויות הקרויות של חינו.

בהקשר של סדר עולמי שבו הכוח מתרכז יותר ויותר בצד אחד, והעוני, הניצול והדיכוי בצד האחר, טענתו של ליוטאר בדבר חוסר-מידה-המשותפת, בדבר אי-היכולת להכריע בין תביעות צדק שונות, פועלת בסופו של דבר בשירותו של שיח הכוח לטוגיו. סוגי שיח אלה מסוגלים לקבוע את התוצאה של מה שנחשב לראוי, ובר בבד אינם מתירים מחויבות אמיתית, ברמת התיאוריה, למפעל האמנסיפציה, שגילם, ולו רק ברמה המופשטת, את ההבטחה שהתנוצצה באופק הנאורות.

צדק: מוגדר או לא-מוגדר

ובכן, כיצד אפוא אנו שופטים ומה במושג הצדק מציב קשיים להבנתנו? ברצוני לפתוח בציטטה של אנגלס שמביא דיוויד הארווי (Harvey), המתמצת את המתח המתקיים במושג הצדק עצמו:

קנה המידה המשמש למדוד מה צדק ומה לא הוא הביטוי המופשט ביותר של הצדק עצמו, היינו: צדק... [לפיכך] תפיסת הצדק הנצחי משתנה לא רק בהתייחס לזמן ולמקום, אלא גם בהתייחס לנפשות הפועלות... בעוד שבחיי היום-יום... ביטויים כגון צדק, לא-צדק, צדק ותחושת צדק מתקבלים ללא אי-הבנה אפילו כשמדובר בסוגיות חברתיות, הם זורעים בלבול חסר תקנה בכל מחקר מדעי של יחסים כלכליים (אצל Keith and Pile 1993, 50).

פסקה זו מעלה כי שתי תפיסות הצדק – מושג הצדק כמוסריותו של מעמד שליט ומושג הצדק כערך משותף ומוכן לאנשים המשוחחים זה עם זה – הן נכונות. בחינת הטענה הראשונה מלמדת כי צדק נתפס כצדק פרטיקולרי בעל תוקף במצבים פרטיקולריים, שעצם השליטה בהם מובילה לאי-צדק. זאת העמדה הליוטארית שלפיה כל תפיסה מוגדרת של צדק מובילה לרודנות. חלקה השני של הפסקה מרמז לתפיסה שונה, שכן כלום אין הקביעה כי ב"חיי היום-יום" מושגים אלה אינם מעוררים אי-הבנה מצביעה על הבנה של המושג החוגרת מעבר לניסוחו הפרטיקולרי? חיווק לכך מספקות המלים "אפילו כשמדובר בסוגיות חברתיות", הבאות להדגיש כאן כי אפילו באותם אתרים שבהם נחשף הצדק המעמדי בהווייתו כצדק פרטיקולרי, הוראתה של המלה אינה מעוררת ברגיל אי-הבנות. מכך עולה כי מושג הצדק כאמת מידה מקובלת הוא ריק מכל תוכן מוגדר. זאת אינה אמת מידה תקינה, אלא מושג של צדק המעוגן ברשתות של פרקטיקות קרובות. רשתות אלה הן שמאפשרות לנו לשפוט ולהגיע להחלטות מוסריות. אין פירוש הדבר כי חילוקי דעות משמעותיים אינם אפשריים או קורים. הם מתחוללים, ובמידה שהם משמעותיים, הם בהחלט לא "נובעים, בטווח הארוך, מטעות או משיקול מוטעה", כפי שטוען אנדרו בנג'מין (Benjamin 1989, 73).

במושג הצדק יש תמיד מתח בין תוכן לצורה. אולם את פשר המושג אנו לומדים מצורתה הדקדוקית של המלה, מהוראותיה בהקשרים שונים, מתפקידיה השונים במשחקי לשון שונים. במקום לראות פרשנויות אלה כעומדות בסתירה זו לזו אפשר לראות אותן כמכוננות את משמעות המלה בהוראותיה השונות, בהקשרים ובמשחקי לשון שונים. הבעיה היא שאם נאמר כי שתי משמעויות הצדק חסרות-מידה-משותפת, נאבד את הבסיס שממנו אפשר לטעון נגד מקרה מסוים כי הוא לא-צדק. חנה פיטקין, למשל, שואלת אם ילדים הגדלים בתרבויות שונות מאוד זו מזו רוכשים מושגים זהים של יופי או של צדק או שמא מושגים שונים. מה שנחשב למופת של יופי או של צדק עשוי להשתנות מתרבות אחת לרעותה ואפילו בקרב חברים של אותה קהילה. המשותף הוא הטענה לצדק, השיפוט של טענה זו, הצדקת השיפוט, ההסבר לו, כלומר: הפרגמטיקה או אופן הטיעון; הפרקטיקות הדיסקורסיביות והלא-דיסקורסיביות שבהן הוא משובץ. זה אינו שרירותי, מאחר שכפי שאומרת פיטקין, "לא די בסתם אמות מידה כלשהן של צדק" (Pitkin 1973, 180). כמו כן, אין מדובר בנגזרת גרידא של מוסכמה, מאחר שזה כרוך בדרך שבה מושג הצדק חודר לחיינו, בעבודה שהוא אמור לבצע בקהילה כלשהי. סנטלי קאוול דן בנקודה זו בדיוק, כשהוא אומר:

אבל עתה אנו חושבים על מוסכמה לא בבחינת הסיפורים שנמצאו מתאימים לתרבות מסוימת... מאחר שהם משפיעים על הנחוץ לקיום אנושי, אלא בבחינת צורות של החיים הרגילים לכל קבוצה של יצורים הקרויים בפינו אנושיים... כאן מערך ה'מוסכמות' אינו מערך של דפוסי חיים המבחינים בני אנוש זה מזה, אלא אותם צרכים רחופים של התנהגות ורגש המשותפים לכל בני האדם (Cavell 1979, 111).

מושג כגון צדק מפעיל מושגים מצטרפים רבים אחרים כמו טוב, הוגן, עונש צדק, עוול וכן הלאה, מושגים היוצרים שדה משמעות מורחב. כמה ממושגים אלה ייחודיים למסורת מסוימת ולא לזולתה. לדוגמה, המלה "צדק" בערבית (אל-ח'ק) שגורה בדיבור היום-יומי ומשמשת בדרכים שונות, משמעויותיהן עשויות להיות – בנוסף על צדק – זכות, אמת, חובה, חוב, יושר, ובה בעת היא ממוקמת במסורת שבה ניגודה, אי-צדק, נוכח תמיד בתור האחר שלה. העובדה שהמלה משמשת בהקשרים שונים או במשחקי לשון שונים אין פירושה שמהות אחת עוברת לאורך כל הוראותיה השונות, אלא מעידה על ריבודה העשיר במשקעים רבים של שימושיה החברתיים, משקעים הבאים לביטויים שעה שמתמשים במלה. חלק מסוד קסמו של השיח של התנועות הפונדמנטליסטיות השונות טמון, בניסבות הנוכחיות, בניסוח-מחדש שהן מציעות לביטוי צדק, אגב מיוזגן של הוראותיו הפלסטיניות והאסלאמיות.

ההכרה בייחודיותו התרבותית של מושג מהותי של צדק אינה גוזרת הסכמה עם קביעתו של כריסטופר נוריס ש"אילו יכולים היו שיפוטנים אתיים להיתרגם אך ורק לאינטרסים של קהילת תרבות נתונה – הרי אי אפשר היה לערער על אינטרסים אלה, להתנגד להם או לבקדם מנקודת מבט של אי-הסכמה מנומקת או עקרונית" (Norris 1993, 215). נוריס מניח כי אינטרסים של קהילה כזאת ושיפוטיה האתיים עשויים מקשה אחת, מה שמבטל את האפשרות לעימות, לערער או לאי-הסכמה. הוא אינו מביא בחשבון כי סוגי השיח האתי של כל קהילה כזאת נובעים אף הם מפרקטיקות מגוונות שכל קהילה אמיתית חייבת לשכפל כדי שתהיה ראויה לשמה. וזאת משום שהוא מציב את קהילת התרבות במשמעותה הצרה. ויטגנשטיין מציין כי "לא רק הסכמה בהגדרות נחוצה עבור תקשורת באמצעות השפה, אלא גם (ככל שזה עשוי להישמע מוזר) הסכמה בשיפוטנים" (ויטגנשטיין תשנ"ה, #242). ההסכמה בנוגע לשיפוטנים שעליה מדבר כאן ויטגנשטיין אינה אמונה כללית במשמעות הסופית של צדק, אלא הסכמה באשר לצורות ההנמקה המעשיות שלנו לגבי מתי אנו יכולים להעלות טענה כזאת, מה נחשב לטיעון טוב מבחינתה וכן הלאה.

האומנם קהילות תרבות הן יחידות מתחמות בעצמן כפי שעולה מן המודל של נוריס, יחידות שבהן מערכות של אמונות מתחברות ללא-תפר אל חברי הקהילה? הכל תלוי במסגרת שבה בוחרים להתבונן. חברות בקהילת תרבות עשויה לנוע בטווח שמשכונה ועד חברות בתנועה פוליטית או בקהילת עבודה, המשובצות בתורן בקהילות רחבות יותר כגון לאום, המרחב הערבי, העם היהודי וכיוצא באלה. כלליותם של מונחים מעין אלה מסתירה נקודות ייחוד רבות המוכלות בהם, אולם רמת הכלליות תלויה בכוונת הדובר או בנקודה שהוא מבקש להוכיח. הפרט הממוקם מתוך בחירה או כורח בקהילות שונות אלה נדרשת לשאת ולתת על תחומים שונים אלה המניבים תדיר תביעות מוסריות, צרכים ותשוקות סותרים. אחרי הכל, מיקום סובייקט אינו זהה לסובייקטיביות. נכון שלמרבית האנשים יש מושג לגבי אמת או צדק או הטוב, אך בה במידה נכון שלעיתים קרובות קיים פער בין הדבר שהם מאמינים בו לבין הדרך שבה הם פועלים, וגם זה במידה רבה חלק מסדר הדברים.

כלום נידונים אנו אפוא לצורה של רלטיביזם? אינני סבורה כך. השאלה היא האם מושג של אמת "אוניברסלית" הוא אפשרי, לא מושג של אמת מוחלטת המנותקת מחומריותם של חיי האדם, אלא אמת הנובעת מחומריות זו עצמה, אמת שלפיכך היא שזורה בעצם הווייתנו בעולם הזה או במה שקאול מכנה בשם השגרתיות של הטבע האנושי עצמו (Cavell 1979, 111). הווייתנו זו היא קצה-גבול הניסיון הממסגר את הפרקטיקות החברתיות שלנו ואת צורות חיינו. אם נשים לב למבנה הדקדוקי של מושגינו, לדרך שבה הם פועלים בחיינו ולסוג הוודאויות המספקות, לפי ויטגנשטיין, את הרקע לפעילותנו בחיינו, נוכל להיחלץ מהרלטיביזם. אסיים בציטוט נוסף מדברי ויטגנשטיין: "קשה להבחין בעובדות של ההיסטוריה האנושית הטבעית הזרות אור על בעיותינו, שכן שפתנו חולפת על פניהן, טרודה בעניינים אחרים" (מצוטט אצל Baker and Hacker 1984, 265).

ירושלים

ביבליוגרפיה

- ויטגנשטיין, לודוויג, 1986. על הוודאות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, מאגנס, ירושלים.
—, תשנ"ה. חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, מאגנס, ירושלים.
- Ahmad, Aijaz, 1994. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London, New York.
- Asad, Talal, 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George Marcus. University of California Press.
- Baker, G.P., and P.M.S. Hacker, 1984. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla, 1992. "The Generalized and the Concrete Other," in *Ethics: A Feminist Reader*. ed., Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby and Sabina Lovibond. Oxford and Cambridge.
- Bergen, Kathy, David Neuhaus, and Ghassan Rubeiz, eds., 1991. *Justice and the Intifada*. New York, Geneva.
- Cavell, Stanley, 1979. *The Claim of Reason*. Oxford, New York.

- Hansen, Miriam, 1993. "Foreword," in *The Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Kant, Immanuel, 1970. "The Metaphysics of Morals," in *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keith, Michael, and Steve Pile, eds., 1993. *Place and The Politics of Identity*. London and New York.
- Laclau, Ernesto, ed., 1994. *The Making of Political Identities*. London and New York.
- Liotard, Jean-Francois, and Jean-Loup Thebaud, 1985. *Just Gaming*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Negt, Oscar, and Alexander Kluge, 1993. *The Public Sphere and Experience*. With a foreword by Miriam Hansen. Minneapolis: University of Minnesota.
- Norris, Christopher, 1993. *The Truth About Postmodernism*. Oxford, UK and Cambridge, USA.
- Pitkin, Hannah, 1973. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: University of California Press.
- Reville, George, 1993. "Reading Rosehill," in *Place and The Politics of Identity*. eds., Michael Keith and Steve Pile, London and New York.
- Ricouer, Paul, 1986. *Time and Narrative 3*. Chicago: Chicago University Press.
- Said, Edward, 1992. *The Question of Palestine*. New York. Vintage.
- Scott, Joan Wallach, 1988. *Gender and the Politics of History*. New York.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Routledge
- Willemsen, Paul, 1989. "The Third Cinema Question," in *Questions of Third Cinema*. London.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969. *On Certainty*. ed., G. Anscombe and G. von Wright. Oxford.
- , 1970. *Zettel*. ed. G. Anscombe. Berkeley and Los Angeles.