

פרשת דרייפוס ובתי-ספר פוליטיים אחרים

1994 היתה שנת המאה לפרשת דרייפוס. המועד הזה צוין גם בישראל – בכנסים אקדמיים, במאמרים בעיתונות ובתכניות טלוויזיה. כמעט בכל מקום בו נזכרה הפרשה היא הוצגה לא רק כפרק חשוב בתולדות צרפת או הציונות, אלא כסיפור הנושא "מסר רלוונטי". שוב ושוב ראו אותה כמעין סיפור או מחזה חינוכי שמתאים במיוחד למצבה הנוכחי של החברה הישראלית. בבסיס ההתייחסות הזו עמדה ההנחה – רבים אף ניסחו אותה במפורש – שאפשר למתוח אנלוגיה מאלפת בין התפלגות החברה הצרפתית בפרשת דרייפוס ואופי המאבק שהתנהל בה לבין התפלגות החברה הישראלית בשאלת הוויכוח על "השטחים" בפרט ובשאלות של ביטחון ומוסר בכלל. פרשת דרייפוס צוירה כהתגלמות מובהקת של המתח האופייני למדינה המודרנית בין ה־raison d'état לבין זכויות האדם והאזרח, מעין אבטיפוס שלאורו יש להבין התנגשויות דומות בין שני היסודות האלה, שהמצב הישראלי מספק בשפע. בדברים שלהלן אבקש לבחון את התפיסה העומדת ביסוד האנלוגיה הזאת: אציג את פרשת דרייפוס כמחזה שהציע ייצוג ממוקד ליחסים בין תבונה ומוסר לבין כוח ואלימות, ושנחרת בזיכרון הקולקטיבי כמעין הצגה של "מלחמת בני אור בבני חושך"; אחר־כך אבקש להסביר מדוע, בהקשר התרבותי־פוליטי העכשווי, האנלוגיה כה מפתה וקליטה, אבל גם מדוע היא מטעה כלי־כך.

א. מחזה חינוכי ובתי-ספר פוליטי

עד לאמצע המאה ה־18 היה העניין שגילו פילוסופים באירועים הפוליטיים הבודדים ובמהלך הכללי של ההיסטוריה הפוליטית מוגבל, בדרך־כלל. מאז נואש אפלטון מסיכוי התגשמותה של המדינה המושלמת שלו, העדיפו הפילוסופים בדרך־כלל לבקש מחסה מפני הפוליטיקה והיו ספקנים כלפי כל ניסיון לכוונה על־פי התבונה; ודאי שלא ראו את התבונה כתלויה בספירה הפוליטית, שנתפסה כחיצונית למחשבה. האירועים המסעירים במיוחד – התמוטטותן של אימפריות, קריסתם של סדרי ממשל – היו במה שעליה הוצג מחזה שלקחיו ידועים מראש: טבע האדם, חולשותיו, זועות קיומו וקוצר ימיו; הפוליטי התאפיין בראש ובראשונה בכוח וביצר – יסודות זרים לתבונה מעצם מהותה. גם בראשית העת החדשה, עם מקיאולי והובס, כשפילוסופים הציעו מערכת חדשה של צידוקים לפוליטיקה – הם לא ראו את תבונתם כתלויה באיזשהו מובן עקרוני באירועים הפוליטיים, החיצוניים תמיד, שהתבונה מבקשת להבין או לקבוע את חוקיותם.

שינוי עקרוני בתפיסה הזאת חל רק בסוף המאה ה־18, כחלק משינוי תפיסת ההיסטוריה בכלל ומהבנת ההיסטוריות של התבונה בפרט. הפוליטיקה, או לפחות האירועים הרמטיים שלה, הפכו למחזה ראווה, שהכל צופים בו, אבל רק הפילוסוף (ובאופן כללי יותר L'homme de lettres, איש הרוח, ומאז פרשת דרייפוס – ה"אינטלקטואל") מסוגל לחלץ ממנו אמת שלא היתה ידועה מראש. האמת הזאת נוגעת בראש ובראשונה לסבך היחסים שבין כוח לידע, ובאופן ספציפי יותר: בין

* גרסה מוקדמת של המאמר הוצגה בכנס 100 שנה לפרשת דרייפוס: לאומיות, בטחון המדינה וחכיות האדם באוניברסיטת תל־אביב. תודה מיוחדת לר"ר שלמה זנד, מארגן הכנס, על הערות מועילות ועל תרומתו לגרסה הסופית של המאמר.

הכוח הפוליטי, שהוא בעת ובעונה אחת מה שמניע את המחזה ומה שמונח בו על כפות המאזניים, לבין התבונה, שכמובן מדברת מפיו של הפילוסוף, אלא שמעתה יש לה גם נציגים על הבמה, בימת ההיסטוריה. תפיסה זו של האירוע הפוליטי הדרמטי כמחזה עם לקחים הנוגעים לא רק לטבעו של האדם אלא גם למצב התבונה מופיעה, כנראה, לראשונה במאמר של קאנט על המהפכה הצרפתית, בשם "שאלה ישנה המוצגת מחדש: האם המין האנושי מתקדם בקביעות?". קאנט פרסם את המאמר ב־1798, בערוב ימיו, ובו הוא משתמש במהפכה כציר מרכזי לדיון בשאלת הקדמה בהיסטוריה (Kant 1963). הוא מתאר אותה כאירוע דרמטי שההשתתפות בו הוגבלה תחילה לאתרים בהם היו מרוכזים גילומים מוחשיים של יחסי הכוח, אבל עוצמתו היתה כה גדולה עד שהגיעו לערים רחוקות באמצעות דיווחים מכלי שני ושלישי – העיתונות, פמפלטים, ספרים וכדומה – נחו על-ידי בני התקופה – או כך לפחות תפס זאת קאנט – כמחזה.¹

קאנט שומר על המרחק בין המשתתף לצופה; בשביל תושב קניגסברג של אותה העת אי-אפשר כמעט להעלות על הדעת אפשרות אחרת. מנקדת מבטה של התבונה, כפי שמייצג אותה קאנט, עיקר חשיבותה של המהפכה איננו במה שהשיגו או איבדו במהלכה כמה מן השחקנים, אלא בעמדה שהפגינו כלפיה הצופים. לפילוסוף אין עניין מיוחד במחזה של הכוח אלא בעצם העובדה שהמאבק הפוליטי מתנהל כמחזה. הפילוסוף משמש מעין מורה המוליך את כיתתו – הקהל המשכיל – אל אולם התיאטרון, להפיק לקח מן המחזה החינוכי, ומגלה להפתעתו כי את הלקח האמיתי לומד הוא עצמו, כשהוא מתבונן בצופים. כאמור, כך לפחות מצטיירת דמותו במאמרו של קאנט. בשביל מי שהשתתף בה, המהפכה היתה שיעור יסוד בבית-הספר הפוליטי; בשביל מי שצפה בה, היא היתה מחזה נורא הוד, מרגש ומפיה תקווה לעתיד טוב יותר; בשביל מי שצפה בצופים – היא היתה גם "סימן" למקומה של התבונה בהיסטוריה, לנטייתו של האדם לקדמה, מעין הבטחה לאפשרות של עתיד טוב יותר.

מה ראה קאנט במהפכה? כמובן, הוא ראה דם ואש ותמרורת עשן. אבל אלה אינם מעלים ואינם מורידים הרבה: "המהפכה של עם מחונן שחוינו בהתרחשותה בזמננו עשויה להצליח או להיכשל [כזכור, השנה היא 1798]. היא עשויה להיות גדושה בסבל ובמעשי זועה עד שאדם בר־דעת שהיה מעו לקוות לבצע אותה בהצלחה בשנית לא היה מחליט לבצע את הניסוי במחיר כזה" (שם, 144). לא בכך העניין. הרי כדי ללמוד על זועות כוחו של האדם, על גבהות לבו וקוצר ראייתו, על נולותו ושפלותו ועל מחיר פריקת העול והתמוטטות הסדר החוקי לא היה צורך בטורר של רובספיר; כבר לפני-כן תיאר הובס את המראות שראה בעת מלחמת האזרחים באנגליה – "אין עבודת אדמה, אין שיט, וגם לא שימוש במצרכים שאפשר להביאם בדרך היש; אין בניינים נוחים; אין כלים להעתיק ולהוביל דברים שמצריכים כוח רב; אין ידיעה של פני הארץ; אין ספירה של הזמנים; אין אמנויות, אין ספרות, אין חברה. ומה שגרוע מכל – פחד בלתי-פוסק מפני מיתה ביד כוח-הזרוע, שסכנתה אורבת בכל עת. האדם חי חיי בדידות, חיים דלים, מאוסים, בהמיים וקצרים" (הובס תשל"ג, י"ג, 116). כמו הובס, קאנט ראה בתוך המחזה ההיסטורי את היצר והכוח – ובקצרה, את טבע האדם – כעניין א-היסטורי מיסודו. אבל מה שהובס לא ראה וקאנט יכול היה לראות הוא תנועתה של התבונה בהיסטוריה, ההיסטוריות שלה, מסלול המימוש שלה, ראשית יציאתה מן הכוח אל הפועל, מהגיגיו של האדם אל המוסדות המנהיגים את חברתו.² המהפכה היתה לדידו "סימן מוכיר, מוכיח ומנבא" (Kant 1963, 143ff.), ולא בזכות הישגיה בכינון משטר חדש אלא בזכות האהדה הנלהבת שהיא עוררה בלב הצופים – אהדה שהם גם לא חשו לבטאה, למרות הסכנות שנשקפו להם. כאן מצא קאנט מופת לנטיית לבו הטבעית של האדם לנאורות ולקדמה, תזכורת לכך שמהלך ההיסטוריה הוא בעצם מהלך של התקדמות, והבטחה ששחרור האדם – פוליטיקה המתנהלת על-פי המוסר והתבונה – הוא מן האפשר.

1. קאנט מדבר על תגובתם של המונים שכלי ספק לא ראו דבר וחצי דבר מן המהפכה הצרפתית וידעו עליה רק משמועה ומקריאה. ל"מחזה" ול"צופים" יש כאן ללא ספק מעמד מטאפורי, שקאנט מצדיק אותו באמצעות הדגש שהוא שם על התלהבותם של העומדים מן הצד לנוכח האירועים. ההתלהבות היא, לפי קאנט, "צורה קיצונית" של תחושת הנשגב, ועניין זה ממקם את התגובה בתחום השיפוט האסתטי. על כך ראו את פירושו של ליוטאר לאותו מאמר של קאנט (Lyotard 1988, Kant Notice 4, pp. 161–171).
2. כך קורא פוקו את המאמר של קאנט בטקסט שהפך לטקסט מפתח בוויכוח על הנאורות המודרניות, בעיקר בפולמוס של האברמס ותלמידיו. ראו Foucault 1984a, 1984b; Habermas 1986, 106; 1987, 238–293; Schmidt and Wartenberg 1994.

התקווה לעתיד היא תקווה לריסון הכוח, היצר, הטבע. האדם הוא עץ עיקש ועקום, שבתנאים רגילים נותן פרי באושים. אבל בתנאים מסוימים זהו פרי הילולים, והוא יכול לשמש כפיצוי על עקמומיותו של העץ. המהפכה מסמנת תקווה לפרי הילולים. היא לא יוצרת את התנאים שיבטיחו אותו – קאנט איננו הגל: מבחינתו תנועתה והתממשותה של התבונה בהיסטוריה אינן מוכרחות מכוח הגיונה הפנימי של המציאות האנושית; רק האפשרות שלהן מובטחת. אפשרות השחרור שהמהפכה מסמנת איננה שחרור מכל כוח, אלא בגרות ביחס לשימוש בכוח. הכוח והיצר לא ייעלמו, ואפילו לא יידלדלו, אבל יופיעו מוסדות שיבטיחו מימוש מרוסן של הכוח וסיפוק מרוסן של היצר, באופן שיותיר מקום להמשך השתכללותו של האדם, למסעה החופשי של התבונה. האמונה בהבטחה הזאת היתה לא-רציונלית עד למהפכה, אשליה שחורגת מן הגבולות שמתירה הביקורת. אחרי המהפכה היא הפכה לאמונה מבוטסת. האירוע ההיסטורי מלמד משהו חדש על טבע האדם. הטבע הזה נותר ללא שינוי, א-היסטורי, אבל מימוש הפוטנציאל הטמון בו הוא עניין היסטורי, וכך גם הפיכתו לחלק מסדר הידע.

* * *

כמוכן, קאנט לא היה הפרשן הפילוסופי היחיד של המחזה ההיסטורי, והמהפכה לא היתה המחזה האחרון. לאורך המאה ה-19 ידעה אירופה כמה מחזות חינוכיים, ולא מעט פילוסופים שלחו ידם בביקורת מחזות מן הסוג הזה, כלומר בניסיון להפוך את השיעור בהיסטוריה לשיעור בפילוסופיה פוליטית. עלייתו ונפילתו של נפוליאון היתה מחזה כזה, שהגל הפיק ממנו מטעמים. כך גם אביב העמים או הקומונה של פריס בשביל הצופה קרל מרקס. אבל מאז המהפכה הצרפתית לא היתה הפקה בהיקף ובמשך זמן שניתן להשוותם להפקה אחרת שהעלתה המדינה הצרפתית בסוף המאה, הפעם כמעט בלי שפיכות דמים (גרין משוסף אחד וכמה נפגעים ב-31 טקסי דר-קרב): "הפרשה".

מה הופך אירוע או סדרת אירועים פוליטיים למחזה, לכיתת בית-ספר? אירוע כזה – כלומר, אירוע שהופך לאתר מועדף של השיח הפוליטי, שהשיח משקיע בו מאמצים מיוחדים ומפיק ממנו ידע מועדף, ושהקטיגוריות המתבנות את אופני קליטתו ופירושו, את ההשתתפות בו ואת אופני שכתובו בניכרון הופכות לקטיגוריות מרכזיות, המעצבות את הניסיון הפוליטי של בני התקופה. החותם שהטביעה פרשת דרייפוס בבני הזמן היה גדול כליכך עד שליאון בלום, שדיבר במפורש על הפרשה כעל בית-הספר הפוליטי שלו ושל בני דורו, יכול היה להשוותה בדיעבד למהפכה הצרפתית ולמלחמת העולם הראשונה. כמוכן מסוים היא היתה חשובה לבני דורו אף יותר מן המלחמה, שכן המלחמה לא הפכה למחזה שמיקד את הוויכוח באופן ברור כליכך, שסימן את קווי הברית והמחלוקת, ובעיקר את קווי הגבול שהפרידו בין חושך לאור, בין תבונה לבערות, בין כוח שעבר רציונליזציה חזקה בלשונו הבהירה של החוק לבין כוח שנותר שרירותי, דכאני, בחסות גיבוי מלים שופעות רגש וגונובות דעת. האירוע שהופך למחזה חינוכי, זה שהופך לכיתת לימוד לדור שלם, זקוק בדרך-כלל לאתר מוגדר, לתנאי צפייה ולאמצעי הפצה משוכללים. אבל התנאי החיוני מכל הוא שהאירוע יתפס כך שניתן יהיה למקד בתוכו דרכו את יחסי התבונה והכוח. ההפיכה או הסקנדל הפוליטי, שבהם מישהו עולה ומישהו אחר יורד, אינם מסגירים את היחסים האלה; גם לא המלחמה, ודאי שלא מלחמה כמלחמת העולם הראשונה.

כדי שאירוע יציג בהירות את היחסים בין תבונה לכוח, לפחות כפי שמשוגלים לתפוס זאת הצופים בני הזמן, דרוש צירוף נסיבות מיוחד, שבהן הכוח חשוף מספיק, מגיח מבעד לערימות הפטפוט האידיאולוגי המצדיק אותו; התבונה נתפסת בויקתה לכוח שמגביל אותה או מאפשר אותה או משתמש בה. כל הדרמה של המהפכה הצרפתית לא הספיקה לקאנט כדי לייצר את הצירוף הזה; מי שעשו זאת היו, כאמור, הצופים הנלהבים: התלהבותם היתה נצחונה של נטיית האדם לחופש ולתבונה – בשביל קאנט שניים אלה הם היינדיך – וכוחה להבקיע את אזיקי הפחד והבערות. בשביל מרקס, למשל, היו כמה אירועים שסיפקו את התנאים האלה באופן מובהק: ה-18 בברימר או חיסול הקומונה הפריסאית. כמוכן שהמיקוד הזה אינו שייך ל"טבעו" של האירוע, לאירוע "כשלעצמו", אלא לאופן שבו הוא מתבוננת עליידי משתתפיו, צופיו ופרשניו. אופני הייצוג שלו עליידי בני הזמן ועליידי מי שמוסיפים להתבונן בו ממרחק הזמן, באמצעות המנגנונים השונים של הזיכרון הקולקטיבי, הם חלק מן האירוע עצמו, חלק ממה שמעצב אותו כמחזה חינוכי. במובן זה, הכנסים שנערכו כאן בשנה שעברה על פרשת דרייפוס הם עוד כמה הפקות מאוחרות של מחזה שנכתב לפני מאה שנה.

ב. פרשת דרייפוס – המחזה

פרשת דרייפוס היתה מחזה בכמה מערכות, שהתנהל לכאורה באתרי נוכחותו הסימבולית של הכוח, בעיקר בבתי-המשפט ובפרלמנט, אבל למעשה, באמצעות העיתונות, הוא התנהל בכל רחבי הספירה הציבורית.³ קשה להגזים כאן בתפקידה של העיתונות: בעת ובעונה אחת היא כתבה אותו, שיחקה בו תפקיד ושידרה אותו לכל רחבי המדינה, בראש ובראשונה לרחובות פריס ולערי השדה הגדולות, אבל גם לערים קטנות יותר כמו רואן ולמקומות מרוחקים כמו אלג'יר. המערך הוויזואלי שליווה בקביעות את הדיווחים המילוליים – האיורים מבתי-המשפט, הקריקטורות – הבטיח שהמחזה הזה גם ייראה ממש. העיתון שימש גם זירת האירוע, גם שותף פעיל וגם מכשיר בידי השותפים האחרים. הקהל המתגחד ברחובות וסביב אולמות בית-המשפט, במקומות נוכחותו הסמלית והממשית של הכוח, הופך שוב ושוב לשחקן במחזה, יוצר את אוירת הפוגרום או המרי, ולעיתים גם מחולל אותם (למשל בעת הפוגרום באלג'יר, בעת הלויית פליקס פור, נשיא הרפובליקה שמת בעיצומה של הפרשה). הצפייה במחזה הזה היא שלב בהתבגרותו הפוליטית של הצופה – הפרשה כבית-ספר פוליטי: התלמיד לומד תוך כדי השתתפות פעילה בנושא הנלמד; הוא מייצר את הידע שאותו הוא אמור ללמוד.

עד שלהי המערכה הראשונה, עם הרשעתו של הקצין אלפרד דרייפוס (22.12.1894) והטקס המשפיל להורדת הדרגות באקול מיליטר בפריס (5.1.1895), לא היה המחזה אלא סיפור בגידה, דרמה צבאית קטנה ופארסה משפטית נישאת על גל של אנטישמיות. באותו שלב, אנטי-דרייפוסרים הם בפשטות אלה המשתתפים בהוקעתו של דרייפוס, ולפעמים מצרפים אליו את בני עמו. הדרייפוסרים – תובעי המשפט החוזר, שבהדרגה הפכו את הסיפור הזה לבית-הספר הפוליטי שלהם ושל כל הדור ההוא – הופיעו על הבמה רק כשהסתלק ממנה דרייפוס עצמו. בתחילה היו הם מתי מעט, אנשי שוליים אתניים, תרבותיים ואידיאולוגיים (זנד 1994, 7), אם כי שוליים של אליטה פוליטית (למשל הסנטור שרר-קסטנר מאלוס) או ספרותית (האינטלקטואל היהודי ברנאר-לואר). גם כשעלה המסך על המערכה השנייה, בשלהי 1897, עם ריבוי התביעות למשפט חוזר, היה המחנה הדרייפוסרי מורכב בעיקרו מן האוונגרד הספרותי, מאנשי אקדמיה שבאו מדיסציפלינות חדשות (למשל הסוציולוגיה) או ממוסדות הוראה חדשים (Charle 1977) ומאנשי שמאל שוליים כמו האלמניסטים. רק בינואר 1898, אחרי משפטו של אסתר-האזי והתייצבותו של אמיל זולא בראש המחנה הדרייפוסרי עם ה"אני מאשים" שלו, הפכה הפרשה למחזה שצרפת כולה צופה בו, ואליה הצטרפו רבים במדינות המערב האחרות. רק בשלב הזה התארגן מחנה אנטי-דרייפוסרי, שה"אנטי" שלו מרחיק הרבה מעבר לקצין היהודי ומכוון למחנה שלם – פוליטי, תרבותי ואידיאולוגי. זה השלב שבו מופיע לראשונה בקדמת הבמה צמד הגיבורים הראשיים: תבונה ואי-תבונה. ואולי צריך לומר כבר כאן: כך נחרתו הניגודים האלה בזכרונם של רבים מבני התקופה וכך מביים שוב ושוב המחזה שרבים חחרים ומעלים אותו עד היום, בצרפת וגם בישראל.

מאותו שלב, ולמעשה עד היום, תקוותם של הדרייפוסרים אינה שונה בהרבה מזו של קאנט: ריסון ורציונליזציה של הכוח. אבל במחזה ההיסטורי שלהם הם רואים הרבה יותר ממה שקאנט ראה בשלו; הם לא רק רואים את עצם האפשרות של בגרות פוליטית – סימן מופתי לנטיית לבו הטבעית של האדם, אלא הם גם מזהים בבירור את המוסדות שיבטיחו אותה ואת הכוחות שעמדו עליה לכלותה; הם מזהים תבונה ונאורות עם רציונליזציה של הכוח ועם שקיפות (כלומר: הפעלת הכוח צריכה להיעשות בגלוי ועל-פי עקרונות מובחנים וברורים לכל), עם לגאליזציה (הפעלת הכוח צריכה להיעשות בכפוף לעקרונות המשפט והצדק) ועם אוניברסליזציה (כל יחיד הוא אורח בעל מעמד עקרוני שווה במערכת יחסי הכוח). את כל מי שמתנגד לעקרונות אלה הם מסמנים כמתנגד לתבונה, לנאורות ולקדמה: אנשי הכבוד, המסורת, האמונה הכנסייתית, הסגירות והחשאיות, נושאי הרגלים הפרטיקולריסטים. מעתה מופיע האינטלקטואל – שכאמור, שמו ניתן לו בתקופה זו, ראשית המערכה השנייה של המחזה: – כמי שמייצג את האוניברסלי, ממונה על זיהוי הפרטיקולרי ותובע להרחיקו, לבטלו, למוסט אותו במערכות שעברו אוניברסליזציה.

3. הסיפור המלא והמעורכן ביותר של פרשת דרייפוס נמצא אצל ברוך 1992, ועל מחקרו הסתמכתי בהרחבה. ברוך מקבל בלי ביקורת כמעט את הקטיגוריות העיקריות שיוצגו להלן בתור הקטיגוריות המבנות את המחזה, מבנה שאותו אנסה לפרק בהמשך.
4. על תפקידה של העיתונות ראו למשל זנד 1994, עמ' 10 ואילך, וכן Ponty 1974, 1977, Bousset 1960.
5. מופטאן השתמש בשם כבר ב-1879, אבל השם זכה למשמעותו המוכרת והפך להלך חוקי במאבק בשדה הפוליטי והתרבותי רק תשע שנים אחר-כך, אחרי שג'ורג' קלמאנסו פרסם בעיתון *L'Aurore* (ב-14.1.1898) עצומה תחת הכותרת "מנשר האינטלקטואלים" (ברוך 1992, 356).

ואילו האנטי-דרייפוסרים חשדנים כלפי ה"תבונה" האוניברסלית ומאוימים על-ידי כל מי שמתיימר לדבר בשמה. כמובן שלא הבגידה עצמה מאיימת עליהם (והרי ידועים הן הסלחנות כלפי אסתרדאזי, שככל כנראה היה נוכל מדופלם והבוגד האמיתי, והן הנסיונות להסוות את בגידתו), אלא התגייסות האינטלקטואלים והפוליטיקאים הרפובליקנים למען היהודי ותביעתם לרציונליזציה של המערכת המדינתית בכלל ושל זו הצבאית בפרט. במקום שבו הדרייפוסרים רואים נאורות וקדמה – יריביהם רואים זיהום, אובדן ייחודיות ושחיקת העוצמה המיוחדת לייחודי. מבחינתם, הכוח נובע מתוך ישות המצויה מחוץ למגע ומשא של חיי היומיום – למעשה, מחוץ להיסטוריה – והישות הזאת היא המצדיקה אותו. יש לו, לכוה, ביטויים וסמלים ייחודיים משלו: בראש ובראשונה – הצבא; הנסיונות לכפוף את הכוח למנגנוני הלגאליזם האוניברסליים מאיימים לא רק על צדקתו של הכוח – האנטי-דרייפוסרים אף פעם לא ייחסו חשיבות רבה מדי לעצם צדקתם במקרה הפרטי של דרייפוס⁶ – אלא על מקור נביעתו.

עיוות הדין במשפט דרייפוס, הזיופים ונסיונות החיפוי בכל הרמות של המערכת הצבאית חשפו את האי-התאמה הבסיסית בין אופיה של המערכת הזאת לבין דרישות הבירוקרטיה הרציונלית של המדינה המודרנית. לדידם של הדרייפוסרים, הדיבור על *raison d'état* מסגיר תמיד סוג של *déraison* – חריגה מאיזה כלל ברזל של ההיגיון היורדי, האוניברסליסטי, שאמור לאפיין את הבירוקרטיה הרציונלית בכלל ואת המערכת המדינתית בפרט. במשך הזמן חיבה האי-התאמה הזאת רפובליקנים, שמרנים מתונים (שנקראו אז רדיקלים) וסוציאליסטים להתגייס למען דרייפוס – ובעצם נגד הצבא והכנסייה, חאת למרות שלא היה להם עניין מיוחד להגן על יהודי בורגני מאלזס ולפגוע בצבא הרפובליקני. גם פוליטיקאים אנטי-דרייפוסרים – שר הצבא קווינאק הוא דוגמה מובהקת – ממלאים בעל כורחם תפקיד במאבק למען רציונליזציה של הצבא, מפני שבעיקרו של דבר הם מקבלים את עקרונות הלגאליזם והרציונליזם של המדינה. למרות תרומתם של רפובליקנים כקווינאק, הברית בין הכנסייה לאריסטוקרטיה הצבאית היתה בעיקרה ברית אנטי-רפובליקנית בין שתי המערכות שיצאו נפגעות ביותר מתהליכי הרציונליזציה והאוניברסליזציה שעברה המערכת המדינתית מאז נפליאון.

לעומת זאת, הברית בין הסוציאליסטים לרפובליקנים הבורגנים התאפשרה מפני שהאיום שנסקף מן הפרטיקולריות שייצגו הכנסייה והצבא נתפס בהדרגה חמור יותר מן האיום שנסקף מן הקפיטל (או מן הפרולטריון), אבל אולי גם ככזה שניתן להביסו ואף ליהנות מן הניצחון עליו, במונחים של ריאלי-פוליטיק. החל מן המערכה השנייה של המחזה⁷, ובאופן בולט עוד יותר בייצוגים המאוחרים שלה, שלטה בשני צדי המתרס אותה דיכטומיה – אור/חושך, נאורות/בערות, ביקורת/אמון, חוק/כבוד, אמת/שקר, קדמה/נסיונה, אוניברסלי/פרטיקולרי, מדינה אינקלוסיבי/אקסקלוסיבי – והיא שהביאה את רוב הסוציאליסטים ואת הרפובליקנים הבורגנים להתייצב במערכות המאוחרות של המחזה, כמעט בעל כורחם, באותו צד של המתרס. וכשהם ניצחו – הרפובליקנים לא טיפלו באותו אופן בכנסייה ובצבא: הכנסייה היא ארגון מתחרה למדינה, ויש לפרקו מנכסיו. לכן הטיפול בה הוא טיפול שורש, הנוגע לתשתית הארגונית החוקית של הפעילות הקלרקיית; הצבא הוא ארגון של המדינה. צריך פשוט להשלים את תהליך הבירוקרטיזציה והרציונליזציה שלו ולכפוף אותו לכללי המשחק החודשים. כדאי לזכור ששר הצבא שניצח על המשפט החוזר של דרייפוס, גאליפה, היה גרל שנתפס כמי ש'נאמן על הצבא' בזכות חלקו בחיסול הקומונה של פריס (השוו וידאל-נאקה 1991, 209).

לשון המשפט והרטוריקה של זכויות האדם משמשות כמכנה המשותף לשני המחנות שהרכיבו את הברית – הרפובליקנית באופיה, כמובן – בין הסוציאליסטים לרפובליקנים. אבל מבחינתם, מושגי ה'*raison d'état* וה'*droits de l'homme* המנוגדים אינם ממצים את העימות: לתאר את העימות באמצעותם פירושו להתמסר לקטיגוריות האנטי-דרייפוסריות (הדרייפוסרים אמנם התמסרו להן לא פעם); להציב את בטחון המדינה או את טובתה כנגד זכויות האזרח – זו לשון אנטי-דרייפוסרית. מנקודת מבט רפובליקנית – למרות ז'ורס, המנהיג הסוציאליסטי הבולט, ולמרות הליגה לזכויות האדם, שז'ורס היה ממייסדיה – דיבור בשם זכויות האדם אינו מתמקד רק ביחיד, שיש להגן עליו מפני שרירותו של השלטון; החוק אינו מוצב כנגד הכוח אלא כנגד האלימות. החוק, על-פי תפיסת רוב הדרייפוסרים, אינו מכשלה או מגבלה של הכוח הצבאי, אלא חלק מן המבנה העקרוני שלו; וכן להפך, הכוח העומד לרשות המדינה אינו זר לחוק – הוא המשענת שלו; שהרי לפעמים צריך לכפוף גם את החוק עצמו – בכוח הזרוע כמובן, ותוך הישענות על הצבא

6. גם אם דרייפוס חף מפשע", אמר בארס במשפט מצוטט מאחר, "הרי הדרייפוסרים אשמים".

7. עוד על ההבדל בין המערכה הראשונה לשנייה בהקשר זה ראו זנד 1994.

המשטרה – להגיון המדינה (הרפובליקנית), כפי שהוכיח הטיהור הגדול במערכת המשפטית ב־1883 (ברדן 1992, 471). זאת ועוד: הצבא שעבר רציונליזציה אמור לשמור על בטחון המדינה טוב יותר מצבא החשאיות והכבוד שלמענו נאבקים האנטי־דרייפוסרים, והרציונליזציה שלו נעשית בשם אותם עקרונות שעליהם מושתתת התביעה להגנה על זכויות האדם. זכויות אלה נתפסות כחלק מהותי של ה־raison d'état; הן חלק מהותי מהמדינה שעברה רציונליזציה, ולא מוקד כוח המנוגד לה; המדינה אמורה להבטיח את זכויות האדם, להגן עליהן, ומגיני זכויות האדם אינם נלחמים נגדה אלא בעד אופי מסוים של שלטונה. הדרייפוסרים מדברים בעת ובעונה אחת בשם ה־raison d'état ובשם ה־état de raison. ההפרדה בין השניים והצבתם זה מול זה באה בדרך־כלל מן הכיוון ההפוך.

לפחות חלק מן הדרייפוסרים של המערכה השנייה באו לבית־הספר הפוליטי של הפרשה כשברשותם מושגים ברורים ומובחנים של תבונה, ביקורת ופוליטיקה רציונלית. לכן אין פלא שהגרעין הקשה של המחנה הדרייפוסרי, נותני הטון והלוחמים בקו הראשון הם האינטלקטואלים. בבית־הספר הפוליטי הם לא למדו מהי תבונה אלא כיצד היא מתממשת בספירה הפוליטית, ועוד יותר מכך הם למדו לזהות את מתנגדיה. אבל אם זוכרים את התפיסות התרבותיות של הדרייפוסרים מן המערכה הראשונה ואת החלק שנטלו בו אינטלקטואלים מן האוונגרד הסימבוליסטי, אנרכיסטים, אנטי־פרלמנטריים ואחרים שמוטיבים אירציונליסטים לא היו זרים להם – אפשר לנסח זאת גם להפך: האינטלקטואלים של המערכה השנייה למדו לזהות את מתנגדיהם עם הלא־תבוני. הם למדו כיצד להשתמש בתבונה, ובעיקר כיצד להשתמש בהבחנה בין התבוני ללא־תבוני במאבק הפוליטי. ב־1898 תיאר, למשל, דורקהיים

אמנים אחדים, ובייחוד מדענים אחדים... הרגילים להשתמש בשיטות מדעיות... שחורצים משפט רק אחרי שנתלבנו להם הדברים לאשורם... שאינם נסחפים על־נקלה בהלכי הרוח של ההמון ואינם סוגדים לפיתויי יוקרה וסמכות (ברדן 1992, 360).

אנשים אלה, כותב דורקהיים, גילו באחרונה אחריות וביקשו למצות את כושרם כדי לבקר אותו "מעשה בית־דין", שכן ביקורת כזו היא "עניין השייך כולו לתחום השכל וההיגיון" (שם, שם). ומרגע שעניין פוליטי, למעשה תחום פוליטי שלם, מוכרז כשייך כולו לתחום השכל וההיגיון – אפשר לתרגם הן סמלי להן פוליטי (השוו וידאל־נאקה 1991, 216–219).

מול הרטוריקה של זכויות האדם והשיח המשפטי שמייצרים ומייצגים אבירי הנאורות, היו האנטי־דרייפוסרים – המלוכנים, הבונפרטיסטים ואנשי הכנסיה – זקוקים לסוגים אחרים של ידע ושיח, והם מצאו אותם באנטישמיות. השיח הפוליטי והתיאולוגי־פוליטי שהם הציגו כבר לא יכול להעמיד לבדו אופוזיציה ללשון המשפט הרפובליקנית. האנטישמיות סיפקה גם בסיס חדש לטיעונים הפוליטיים וגם מכנה משותף לברית הימנית. הפיכתה למכנה משותף בברית האנטי־דרייפוסרית יצרה את התנאים לפוליטיזציה של השיח האנטישמי – ובמידה מסוימת היא אף חיבבה אותה.⁸ היהודי הפך ל"אחר" המובהק של מערכת המדינה האקסקלוסיבית, איטפוס לכל מה שהוא "לא־צרפתי": פרוטסטנטי, סוציאליסטי, נשי.⁹ השיח על היהודי הושקע בידע ובכוח ששימשו בעת ובעונה אחת גם לייצוג הישות האקסקלוסיבית שממנה נובעים הכוח וצדקתו וגם לייצוג האחרות המיתולוגית המורחקת ממנה ומגדירה אותה מבחורץ. אלמלא האנטישמיות היו האנטי־דרייפוסרים צריכים להמציא ישות מיתולוגית אחרת כדי לעגן בה את ה"צרפת" שלהם:

8. אפשר לטעון כי השיח האנטישמי היה תנאי לתחילת הפרשה, לזיהוי דרייפוס ככוגר ולקלות שבה הופרו סדרי משפט כדי להרשיעו. אבל באותו שלב, במערכה הראשונה, לא הופיע עדיין מחנה אנטי־דרייפוסרי, והאנטישמיות עדיין לא נטלה חלק פעיל בשיח הפוליטי. הפוליטיזציה של השיח האנטישמי היא פועל יוצא של התרחבות המחנה האנטי־דרייפוסרי ושל התבססות שתי הקואליציות המתוארות לעיל.

9. "האנטי־דרייפוסרים... כללו את 'הבוגר היהודי', שהפך לסמל, בשנאתם לכל סוגי האינטלקטואלים... כל הטיפוסים החברתיים שנרמזה להם כי ניתקו מהאמת האורגנית, מהקשר עם הגוף החי ומן המולדת: היהודים, הסוציאליסטים, הפרוטסטנטים, הכמרים הליברלים, הנשים המשוחררות, הפועלים השובתים – קיצורו של דבר, כל מי שאימנו על יציבותה של צרפת האמיתית ועל הרצף ההיסטורי שלה" (ברדן 1992, 367). הרצל הבין זאת היטב: "דרייפוס אינו עכשיו אלא סמל מופשט. זהו היהודי בחברה המודרנית, שניסה להסתגל לסביבה, שמדבר בלשונה, שחושב את מחשבותיה, שתופר לו את כתפותיה על גבי מעילו..." (הרצל 1937). אבל הרצל פירש את הסמל רק בהקשר של הכישלון הבולטינימני של מאמצי היהודים להיטמע בחברת הרוב. מה שהיה בשביל האנטי־דרייפוסרים סמל לכל "אחר" היה בשביל הרצל סמל לאחרות כמהות וגורל, שאי־אפשר לשנותם בלי מהפכה גמורה בתנאי הקיום ההיסטוריים של האחר.

"בלא אנטישמיות, אותה מתנה מהשמים", כתב מוראס ב-1911, "היה קשה מאוד, או אפילו לא אפשרי, להגיע למטרותינו. בזכותה הכל מסתדר והקשיים נעלמים. מי שלא היה אנטישמי מתוך פטריטיות היה צריך להפוך לאנטישמי רק מטעמים של יעילות פוליטית" (שטרנהל ואחרים, 1992, 129).

כאמור, האנטי־דרייפוסרים שותפים לדיכוטומיה העיקרית המפלגת בין המחנות (ומעצבת באופן אופן, פחות או יותר, את כל הבמות שבהן מועלה המחזה). במקום שבו הורייפוסרים טובעים אור ואמת, הם מוכנים להגן על הצורך בחשאיות, ואפילו במעשי זיוף; גם אם אינם מטיפים לבערות, הם מתנגדים במפורש לנאורות וחושדים ב"אריסטוקרטים של המחשבה" (בארס, מצוטט אצל ברדן 1992, 357); במקום שכל חד ורוחב דעת הם מעדיפים את "כוח הרצון, נחישות האופי, יכולת השיפוט והניסיון המעשי" (ברונטייר, מצוטט אצל ברדן 1992, 332); מול התביעה לביקורת הם טובעים אמון, ובמקום זכויות המובטחות בחוק הם טובעים ציות וכבוד. גם האנטי־דרייפוסרים אינם לומדים בבית־הספר הפוליטי מהי תבונה אלא רק כיצד היא מתממשת בספירה הפוליטית, ועוד יותר מכך הם לומדים לזהות בינה לבין מתנגדיהם. וגם כאן אפשר לנסח זאת גם להפך: הם לומדים לזהות את מתנגדיהם עם התבוני, הם לומדים כיצד להשתמש במה שנתפס כלא־תבוני – המיתוס, הדעות הקדומות והסטריאוטיפים – במאבק הפוליטי.

המחזה מתמקד אפוא בשני צמתים מנוגדים של ידע וכוח, שמשמשים שתי מערכות מדיניות שאינן מתיישבות זו עם זו: מדינת לאום, שהיא מדינת חוק רציונלית, אוניברסליסטית, שבה התפקוד קובע את גבולות השיוך – מול מדינה לאומנית, פרטיקולריסטית, שוביניסטית, אוטוריטרית (מלוכנית או קיסרית ובמקרים מסוימים, כמו אצל בארס, אפילו רפובליקנית), שבה השיוך קובע את גבולות התפקוד; מדינה המגדירה את זהות הקולקטיב האזרחי שלה מול קולקטיב המשתמש במדינה כדי להגדיר את זהותו הלאומית. האינטלקטואלים המעורבים בפרשה ראו זאת בבירור. בהשראתו של זולא הם הפגינו את "יכולתם... לסמן את גבולות השטחים הפוליטיים" והתוו את "קו החיתוך... ואת גבולות המתאר של הימין ושל השמאל" (ברדן 1992, שם; Charles 1977, 368). אבל האם האינטלקטואלים משני צדי המתרס ראו את מה ש"היה שם" ממילא, או שהם עיצבו את קווי המחלוקת במהלך הפרשה עצמה, ובעצם יצרו אותם מתוך חומרי הגלם שמקרה דרייפוס סיפק בניבות? ראוי לזכור שבין שני הצמתים האלה היו כמה וכמה דרכי קישור המעידות על כך שלמרות הכל מדובר באותו חבל ארץ. אזכיר רק שתיים מהן, האחת בחזית הבמה והאחרת מבצבצת כמה פעמים מאחורי הקלעים.¹⁰

ג. פרשת דרייפוס – התיאטרון

בחזית נוכחים החוק והמערכת המשפטית – רשת פרושה שכל השותפים לעימות לכודים בה. מערכת המשפט אינה נמצאת בשליטת אחד הצדדים: המערכת האזרחית נוטה בהדרגה לצד הדרייפוסרי, והמערכת הצבאית היא אנטי־דרייפוסרית ברובה, אבל העיקר הוא ששני המחנות פועלים באמצעות כלים משפטיים. האנטי־דרייפוסרים נתלים ב"מעשה בית־דין", באקט השיפוט עצמו ובצורך לכבד ללא עוררין את פסיקת בית־הדין הצבאי הראשון ואת פסיקות בתי־הדין הבאים שאישרו אותה, ובהגינם על בית־הדין הצבאי הם מבקשים למעשה אוטונומיה של הצבא ביחס למערכת המשפט האזרחית. אבל גם מבחינתם, נוכחותו של המשפט – חוק, שיח ומערך של פרקטיקות – בלב המערכת הצבאית היא מובנת מאליה. ואילו הורייפוסרים דוברים בשם הצדק, הזכות והחוק, כעקרונות מופשטים שהמערכת המשפטית עצמה צריכה לבדוק את עצמה על־פיהם. ובעיקר, לכל אורך הפרשה מנסים שני הצדדים להשתמש כמיטב יכולתם במנגנונים שמערכת המשפט מעמידה לרשותם. מאז משפטו של אסתר־האזי, בראשית 1898, סיפקה מערכת המשפט את הזירה העיקרית של האירועים. עם גילוי הזיוף של קצין המודיעין אנרי (שהיה מעורב ישירות בהרשתתו של דרייפוס) בסוף קיץ 1898, היא ייצרה גם כמה מן השחקנים הראשיים בדרמה. בין כך ובין כך, באמצעות מהלכיהם המשפטיים מחזקים כל השחקנים במחזה אפקט אחד: הכוח פועל ומופעל באמצעות החוק; החוק הוא מצע ומסגרת עיקריים לפעולתו של הכוח במדינה.

10. כריסטוף שארל (Charles 1977) דיבר על המשותף לשני המחנות במונחים של ביקורת נוקבת, דומה באופיה, כנגד "הריקבון שחדר למבנים החברתיים", ששני המחנות הפנו כלפי מנזרים שונים של החברה, המסורתיים (דרייפוסרים) או הבלתי־שורשיים (אנטי־דרייפוסרים). אבל זהו רק קצה הקרחון.

אם החוק הוא זירת פעולתו של הכוח, בית-המשפט הוא אולם התיאטרון. אבל המערכת המשפטית עצמה גובלת בשתי זירות התגוששות שבהן מתנהל מאבק איתנים על תנאי ההפקה, עיצוב הבמה, כתיבת הטקסטים – ובקיצור, על שליטה במגרש המשפטי: מלמעלה – הפרלמנט, מלמטה – העיתונות והרחוב. רוב ההכרעות השניות במחלוקת – המאבק למען משפט חוזר, סמכויות המחלקה המשפטית ובתי-הדין השונים, ניסוח כתבי התביעה, מינוי השופטים והחוקרים – נוגעות למגרש המשפטי; רוב המהלכים בזירת ההתגוששות הם מה שניתן לכנות באופן כללי "פעולות כתיבה ודיבור". חשוב לציין כי למרות שהיו הפגנות אלימות וקטטות ברחוב ובפרלמנט, ולמרות נסיון הפוטש הכושל של הגנרל דרולד בעת הלוויית הנשיא פור (הפוגרומים באלג'יר ראויים להתייחסות נפרדת¹¹), רוב המאבק התנהל בזירות השונות של השיח. לא רק שהחוק הוא מצע ומסגרת לפעולתו של הכוח במדינה; לשון החוק מנקזת את פעולותיו של הכוח לתחום השיח ומשקיעה אותו בפרקטיקות דיסקורסיביות שונות. אלה מצדן נטענות באלימות וברגשות עד שלא תמיד ברור אם השיח פועל כמנגנון לעידון של אלימות, מעין כלי-ברק, או שהוא מייצר בעצמו סביבה אלימה בעלת אפיונים ייחודיים. בין כך ובין כך, רוב ההתנגשויות בחזית המאבק המרכזי שעיצב את "דמותה" – כלומר את הדימויים העצמיים – של מדינת הלאום הצרפתית בראשית המאה העשרים היו התנגשויות מילוליות. ההיסטוריה המודרנית של המערב מכירה רק מעט אירועים שזעזעו כך אומה שלמה, ואף על פי כן נשארו "על הנייר". והאירוע הזה לא יכול היה להישאר על הנייר, כלומר בתחומי השיח חירותיו השונות, אלמלא היוו החוק ומערכת המשפט מצע משותף לשני הצדדים המתגוששים.

אבל מאחורי הקלעים מבצבץ שוב ושוב סוג אחר של ידע, ששני הצדדים מכירים בתוקפו ומבקשים לגייסו: מומחיות בזיהוי כתיבי-ידע משונה של עולמות אחרים, ששותפים לו שוטרים ופילולוגים, בלשים ונברני ארכיונים, ספסרים, זייפנים, צלמים. את הידע הזה אפשר להשיג רק בזכות המרחבים הסגורים של מדעי-האדם המודרניים – הארכיון והספרייה, המעבדה, הפנימיה ובית-הסוהר, שהרצף המפתיע שנמתח ביניהם פתאום¹² יימחק מיד כשיסתלקו המומחים וכשנציגיו המוסמכים של החוק והכוח יארגנו מחדש את הזירה. אבל בומן הקצר שבו רצף זה נחשף לעין אפשר היה לתהות האם לא מדובר כאן באופן פעולה אחר של מערך אחר של כוח, שיתוף אחר בין ידע לכוח. שכן, מה שמגיח אל הזירה בכל פעם שהמומחים לזיהוי כתיבי-ידע נקראים להעיד הוא מערך ייחודי של ידע/כוח המאפיין את מערכות החינוך, המשמעת והפיקוח של החברה המודרנית – אלה שהמדינה המודרנית מאפשרת תשעל גבן היא נבנית, עם צבאה ומשטרתה, עם בתי-הספר ובתי-המשפט שלה. באמצעות תמימותם ופיקחותם של המומחים השונים לכתבי-ידע, מבצבץ מאחורי הקלעים מערך ידע/כוח דיסציפלינרי¹³ ששני המחנות בפרשה מכירים בערכו ונוקקים לו במידה שווה. ואולי דווקא כשחזית הבמה – הזירה המשפטית – היתה מקוטבת ומשכה אליה את כל תשומת-הלב הפוליטית ואת כל משאבי השיח, התארגן מאחורי הקלעים אותו מערך אחר של ידע/כוח באין מפריע והעמיק את אחיזתו במרחב החברתי, בגופם ובנשמתם של היחידים המאכלסים אותו.¹⁴

רק מתי מעט מבין הצופים/השותפים בהצגה המקורית עמדו על הקשרים שחישקו את הזירה. רוב השחקנים לא ידעו את הקשרים האלה, מפני שמצאו בהם מצע נוח לסימון התהום הפעורה ביניהם (אבל גם הם ידעו שהפער אינו בלתי-ניתן לגישור וש"צרפת" היא הקרקע המשותפת).¹⁵ אבל כמו קאנט, ראוי כי גם אנו לא נסתפק במחזה עצמו ונתבונן גם בתגובות הצופים (שבמקרה של הפרשה הם, כאמור, גם שחקנים). קאנט גילה בין צופי המהפכה את אותה נטייה אוניברסלית לאהד את המהפכנים למרות הסכנה. בין צופי הפרשה קשה למצוא צופים לא מעורבים, ועוד יותר קשה

11. ראו למשל אביטבול תשנ"ד, פרקים 3-4. אביטבול רואה באנטישמיות האלג'ירית של תקופת דרייפוס תופעה קולוניאלית טיפוסית.
12. על מקומן של ההיסטוריוגרפיה, הפילולוגיה ו"מומחיות הכתיבה" בפרשה ראו וידאל-נאקה 1991, 217-218. בפרט תל מקום הידע קטיגוריה להסבר של ארגון הידע ושל התמורות החלות בו ראו Shapin and Ophir 1991, אופיר 1992.
13. על הידע שמפיקים וצורכים משטרי-המשמעת, הדיסציפלינות, ראו Foucault 1979, part 3.
14. השוה Foucault 1979, שם, 29-30. אולי אין זה מקרה שבתחילת המאה, כאשר דעכה הפרשה והשחקנים הפוליטיים לא הפעילו עוד על-ידי הקיטוב ועל-ידי יחסי הכוח שהיא השרתה בשדה הפוליטי, הם התפנו לרפורמה יסודית של מערכת החינוך.
15. אחרי ויכוח סותר בין דרייפוסרים ואנטי-דרייפוסרים בסלון של גברת אוברטן כתב הדיפלומט מוריס פליאלוג על "ערב נעים ומלהיב... למרות כל השערוריות ועל אף מעשה הנבלה, צרפת עדיין גדולה ברוחה, שכן הדרמה שהיא חווה עתה אינה חסרה גדולת. היא מעמידה זה מול זה שני רגשות מקדשים, אהבת הצדק והאמונה במולדת" (ברדן 1992, 333).

למצוא אצלם תגובות אחדות: הקהל במחזה נחלק בדיוק כמו המחזה עצמו. אם כך, ייתכן ש"הנטייה לנאורות" איננה אוניברסלית כמו שסבר קאנט; ייתכן גם שההבחנה היסודית בין התבוני ללא-תבוני, בין אור לחושך, איננה העיקר; נראה ששתי האפשרויות נכונות. אשר לנטייה לנאורות – ברור שקאנט טעה, הן ביחס לטבע באדם והן ביחס למהלך ההיסטוריה, בראש ובראשונה להיסטוריה של עמו. אבל זה פשיטא. לעניינו חשובה יותר הקביעה שההבחנה היסודית בין תבוני לבערות איננה עיקר המחזה, אלא שבמהלכו היא הפכה לאסטרטגיה מרכזית במאבקו של אחד הצדדים. ואילו המאבק עצמו הניח, ואחר-כך גם יצר – בעל כורחם של הצדדים – זירה משותפת. מתקבל על הדעת שלשכפולה של זירה זו במרחב ובזמן, ברחבי הטריטוריה של צרפת ולאורך ההיסטוריה שלה, היה תפקיד בגיבוש מדינת הלאום הצרפתית.

כאמור, הקהל הנחצה לשניים הוא חלק מן ההצגה עצמה. מצאנו לפחות שני מערכים של ידע/כוח המחשקים את הזירה – שכוללת את רוב-רובם של הצופים – ומונעים את פיצולה הגמור לשניים. מנקודת מבטו של הפילוסוף, השכפול הנמשך של המחנות היריבים בתוך זירה מחושקת הוא הלך החשוב ביותר. זה מה שאפשר ללמוד על בית-הספר הפוליטי, בניגוד למה שמלמדים במסגרת בית-הספר עצמו, דבר-מה שאינו כלול בתכנית הלימודים אלא מחולף מתוך ניתוח פרשני שלה. למרות קאנט, נקודת המבט המאפשרת ניתוח כזה איננה דווקא זו של המתפלסף ממעוף הציפור; גם צופה משתתף עשוי להשיגה, אם רק יתפוס די מרחק מן התפקיד המוכן מראש שנגזר עבורו. סוציאליסטים כמו ז'יל ג'ד (Geusde), שסירבו להצטרף למחנה הדרייפוסרים או עשו כן בלב חצוי בשלבים מאוחרים של הפרשה, טענו שהפרשה היא מריבה של בורגנים. והם צדקו. הם צדקו לא רק מפני ששני הצדדים בפרשה היו שותפים לדיכוי מעמד הפועלים, אלא מפני ששניהם ביקשו לקרש את האומה ונמצאו בסופו של דבר מקרשים את המדינה. בחשבון אחרון, הפרשה היתה פולחן של האומה שהאיר את כוחן של כל מערכות הכהונה שלה – המערכות המדינתיות – ואף יצר מערכות כהונה חדשות: עיתונאים, אינטלקטואלים. הרציונליזציה של המערכת הצבאית, הלגאליזציה של הכוח – אלה לא היו ניצחון של התבונה אלא של המדינה, לא תבוסה של האנטישמיות (שאמנם נסוגה זמנית) אלא תבוסה של הספירה הציבורית (או החברה האזרחית).¹⁶

עיקר המאבק הפוליטי התנהל, כידוע, בספירה הציבורית. לעיתונות היה תפקיד מכריע, אבל גם לסלונים היה תפקיד כזה, וגם לרחוב. הספירה הציבורית היתה למעשה תנאי להתרחשות הפרשה; אלמלא התקיימה כבר ספירה ציבורית ממוסדת בצרפת של סוף המאה ה-19, קשה להעלות על הדעת את עצם אפשרותה. המאבק הפוליטי העצים את כוחה של הספירה הציבורית והעניק לה חיוניות עצומה שמעולם לא היתה לה לפני כן. בתוכה נוצרו קשרים חדשים בין האקדמיה, העיתונות והמערכת הפוליטית; נוצר מוסד חדש, "האינטלקטואל המערב"; התגבש דפוס חדש לטיפול ב"אחר" – היהודי, דפוס שלא הוכתב על-ידי הכנסייה (אף שזו תרמה לו רבות), וגם לא על-ידי המדינה ומנגנוניה או השוק וצרכיו. אבל לפריחה זו של הספירה הציבורית היה מחיר: התעצמות הפוליטיזציה של הספירה הציבורית, קיטובה על-פי ייצוג חדש-ממדי של הכוח הפוליטי וכפיפתה לסדר היום שהכתיבה המערכת המדינתית. בתוך קצת יותר מעשר שנים נתנו הניצחון הזה (של המדינה) והתבוסה הזאת (של הספירה הציבורית) את פירותיהם, בשדות הקטל של מלחמת העולם הראשונה.¹⁷

שני הצדדים הנצים בפרשה הפכו את האומה למרחב קדוש. הקדושה עוברת מן המלך והעם אל האומה, שהיא גם המולדת (הנשענת על עקרונות שייכות פריטיקולריים) וגם המדינה (הנשענת על עקרונות של תבונה אוניברסלית) – יצור אידיאולוגי שכהניו ומייצגיו משני הצדדים מעולם לא עמדו על הזיקות הממשיות בינו לבין המערכות המדינתיות הקונקרטיים ויחסי הכוח החברתיים שאותם שירת למעשה. אלה ואלה נשבעים בשם רוחה האמיתית של ה"צרפת" שלהם. כיצד ייתכן להעמיד זו מול זו את שתי אהבותיה האצילות של צרפת, הצבא והצדק, מבלי לשבור את לבה? שאל בפאתוס אופייני דשאנל, נשיא בית-הנבחרים הצרפתי בראשית 1899 (ברוך 1992, 475). הפרשה חייבה להכריע, לשבור את לבה של צרפת או להשתיל בה לב חדש. השאלה היתה מהו הביטוי האוטנטי של ה"צרפת", מהו היסוד החברתי המגלם את המסורת האמיתית של המצפון

16. על התגבשותה של הספירה האזרחית מאז אמצע המאה ה-18 ונסיגתה בשלהי המאה ה-19, ראו Habermas 1989.

17. ז'ורז' קלמאנטו, אחד הבולטים שבין הדרייפוסרים, מסמל את התהליך הזה בדמותו ובפועלו. מדיכוי הפועלים ב-1906 ועד להתלהמות הלאומנית דיכוי הקולות הפציפיסטים במלחמת העולם הראשונה. ראו למשל בלוך 1986, 140-144, 78-173, או את שיר ההלל ל"זמר" אצל ג'קסון תשכ"ז, עמ' 133 ואילך.

הצרפתי, של הרוח הצרפתית" – הגנרלים או האינטלקטואלים, אלה הדוברים בשם הכבוד והדין שנחרץ או אלה הדוברים בשם הצדק והמשפט כפי שראוי היה שייחרצו? (שם, 333). במלים אחרות, השאלה היתה היכן להציב את הפטיש של האומה.¹⁸ הצדדים נחלקו בשאלה היכן להציב את המזבח – בבית-המשפט או בקסרקטין, ב"אקול נורמל" או בבית-הספר לקצינים (הארמון כבר כמעט לא בא בחשבון, ואילו בפרלמנט לא היה די – ה"צרפת" אף פעם לא הסתפקה בו כדי לייצג את עצמה). אבל המחלוקת הזאת רק העצימה את תהליך הפטישיזציה; העובדה שהאליל האחד הוצג במחזה כשהוא נאור כזוראסטר, ואילו האחר הוצג כלילית אפופת סוד אינה משנה את העובדה שבשני המקרים מדובר באליל; אליל שיש לו צורה וגוף – ארמה, פרלמנט, בתי-משפט, מדים, גלימות – והגוף הזה קדוש מפני שהוא גופו של אל. ובגלל נוכחותו של האליל נע המחזה כל העת בין דרמה אנשית – איש אומלל אחד שנמק באי השדים וסביב דמותו מתנהל מחול שדים פוליטי – לבין טקס פולחני שבו מקדשים את הפטיש וסוגדים לו, נשבעים בפטיש כדי לגרש את הדיבוק.

בשנתיים שחלפו מן "יאני מאשים" של זולא ועד לחנינה התעלה המחזה הזה שוב ושוב בכל מישורי המרחב חברתי, בספירה הציבורית והפוליטית, במשפחה ובצבא, עם טקסטים דומים ועם תפאורה מתחלפת, על-פי האתר והנסיבות. השחקנים והצופים היו מתערבים זה בזה, לומדים את תפקידם ומשחקים אותו חליפות, גם מפיקים לקח וגם מנסים לרשום בכוח את שורות הסיום. במבט לאחור, כמעט כל שלב בהצגה נראה היה לרגע כסצינת הסיום – או, נכון יותר, בכל שלב נמצא מישור שרצה להציגו כסצינת הסיום. אבל בסופו של דבר, המאבק שהתנהל בפרשת דרייפוס הוא מאבק בין שתי קבוצות של אליטות על אופיה של המערכת המדינית. כמעט כל שדה חברתי ותרבותי, ולא רק השדה הפוליטי, נחצה במאבק הזה. אליטות פוליטיות חברו לאליטות מתחומים שונים של התרבות והחברה, תוך שילוב יוצא דופן בין השדות השונים, הישענות שלהם זה על זה, התפרנסותם זה מזה והתערבותם זה במגרשו של זה. כך נהפכה הספרות לאידיאולוגיה והאידיאולוגיה לספרות, ושתייהן היו אופן של פעולה פוליטית ישירה; השיח המשפטי הפך ללהג בטחוניסטי והשיח הבטחוני קודד על-פי עקרונות משפטיים, ולכל היפוך כזה היו תוצאות מיידיות בכל הרמות האחרות של המאבק. אבל כמעט כל הרמות של המאבק וכמעט כל המהלכים שנוקטו בו חיסקו את מדינת הלאום והציבה כאותה ישות שרק למענה המאבק ראוי.

ד. בית-הספר הפוליטי של הכיבוש

כאמור, ייצוג האירוע על-ידי מי שמוסיפים להתבונן בו ממרחק הזמן, באמצעות הכלים שמעמידים לרשותם המחקר ההיסטורי והזיכרון הקולקטיבי, הוא חלק מן האירוע עצמו. ואכן, במובן זה, כנס על 100 שנה לפרשת דרייפוס: לאומיות, שיקולי ביטחון וזכויות האדם, שלכבודו נכתבו דברים אלה באביב 1994, היה עוד הפקה אחת, מאוחרת, של מחזה שנכתב לפני מאה שנה. כל מי שלמד שיעור או שניים בבית-הספר הפוליטי הישראלי – בית-הספר של [הזויכוח על] הכיבוש, המכונה בפי מוריו ותלמידיו המאבק לשלום/לארץ-ישראל השלמה (בהתאם לעמדה הנקטת בוויכוח) – אמור עכשיו להבין שהמחזה הזה נכתב בדיוק בשבילו. אינני מתכוון לכיבוש כמסגרת יחסי הכוח בין פלסטינים לישראלים ותנאי המצב של תושבי השטחים, אלא למחלוקת המפלגת את החברה הישראלית מאז מלחמת ששת הימים, מלווה את הכיבוש ובאופנים שונים אף משתתפת בו. האנלוגיה היא בין שני מצבים של פילוג לאומי, של ויכוח מתמשך, של מחלוקת, שבכל עימות קויה מסומנים שוב ושוב מחדש. האנלוגיה הזו מתבקשת מאליה, כמעט מושלמת, לכאורה.¹⁹ הנה קויה העיקריים:

א. קודם כל חוזרות אותן הדיכוטומיות: תבונה מול בערות, אור מול חשיכה (או אמונה מול נהנתנות קצרת-ירואי, נצח מול עכשוויזם), אוניברסליות מול פרטיקולריות, וכמובן – זכויות האדם מול "שיקולי ביטחון" ו"טובת המדינה".

18. פטיש בשני המובנים של המלה: כתחליף גשמי בעל כוח קסם המופיע במקום מסומן לא-גשמי – כאן זו המדינה – שלעולם לא יוכל להופיע אלא באמצעות מסמניו; וכן כחפץ נדיר, שאין לו שום תחליף, מה שהוטען במטען של קדושה והוצב מחוץ לכל מערכות החליפין החברתיות, זה שאי אפשר לסחור בו, אסור לבגוד בו, אסור להפקירו. השוואה Apter and Pietz 1993.
19. רוב הדוברים הישראלים בכנס נתנו לה ביטוי מפורש, והיא שימשה הצדקה לקיומו של הכנס ולחשיבות שייחסו לו שלטונות האוניברסיטה. כך קרה גם בכנס אחר שהוקדש לפרשה שהתקיים כחצי שנה מאוחר יותר באוניברסיטה העברית בירושלים. האנלוגיה הזו עמדה מן הסתם גם מאחורי הצעה (שלא התממשה מסיבות טכניות) להכריז על שנת 1994 כעל שנת משפט דרייפוס במערכת החינוך.

ב. הדמיון בין הבריתות: מצד אחד ברית בין פרגמטיסטים וליברלים המכונים ב"שאל", מן הצד האחר ברית בין לאומנים חילונים לדתיים פונדמנטליסטים.

ג. זוג דומה של צמתים מנוגדים של ידע/כוח המשמשים שתי מערכות מדינתיות שאינן מתיישבות זו עם זו (במקום אנטישמיות צריך כמובן להציב דפוסים של גזענות יהודית; במקום צבא שמקדשים אותו – אדמה שהצבא מקדש בדמו. ויש גם מי שמוכן לסמן פוליטיקאי כמו שמעון פרס כז'ורס. אבל כל ההצבות האלה מתרחשות בתוך אותו מבנה של ניגודים).

ד. האופי החוזר ונשנה של המאבק, התפקידים הכתובים מראש, עם שחקנים מתחלפים, טקסטים לעוסים לעיפה ויציבות מפתיעה של השלד הבינארי המחזיק את ההצגה ומזין משלב מסוים את כל ההפקות. גם בהקשר הישראלי אפשר לדבר על מערכה ראשונה שונה מאלה שבאו אחריה: עד הופעת "גוש אמונים", אחרי מלחמת יום הכיפורים, היה הוויכוח בעד או נגד החזרת שטחים היפותטי לגמרי, והתקיימו בו בריתות ומחלוקות החורגות מן הדיכוטומיה הפשטנית המוצגת כאן (אוניברסליסטים שחברו ללאומנים מזה, ופרטיקולריסטים שנתעו מן הלהט הלאומני מזה). אבל מאז שהופיע "גוש אמונים" שורטטו קווי המחלוקת בבירור הולך וגובר, באופן שחפף יותר ויותר חלוקות אחרות – אידיאולוגיות, אתניות, מעמדיות ופוליטיות, ותוך כדי חזרה, כפייתית כמעט, על הניגודים העיקריים.²⁰

ה. הקשר הרופף, אם בכלל, בין מה שהצית את הוויכוח, מצבו ותנאי קיומו לבין הוויכוח עצמו, המתנהל במישור של ייצוגים, סטריאוטיפים, או תוך התעלמות גמורה מיחסי הכוח הממשיים של כובש ונכבש, כשרק לעתים רחוקות מבקיע אל תוך הוויכוח קול שבא משם – מאי השדים, מלב המאפליה – מסמטאות ג'בלייה או מן הקסבה של חברון, למשל.

ו. יותר מכל אפשר למצוא דמיון בנטייה לקדש את האומה ואת הגופים שבהם היא אמורה להתממש – אדמה, צבא, חוק; ובמאבק על מקום המזבח – מערת המכפלה או גבעת רם, הגטאות היהודיים המגודרים של יהודה ושומרון או הארמון הנישא של בית-המשפט העליון (אם כי בצד האוניברסליסטי אין מבחינים בין קידוש האומה לקידוש המדינה ואילו בצד הלאומני-פונדמנטליסטי המדינה עצמה נתפסת כאורגן של הישות המקודשת); והרי גם כאן וגם כאן מדובר במאבק בין שתי קבוצות של אליטות על אופיה של המערכת המדינתית, מאבק שהחריף במיוחד אחרי עליית הליכוד לשלטון ב-1977. ואני יכול כמעט לצטט דברים שאמרת קודם על החברה הצרפתית בתקופת הפרשה (לעיל עמ' 170), לפחות ביחס לעשר או חמש-עשרה השנים האחרונות: כמעט כל שדה חברתי ותרבותי, ולא רק השדה הפוליטי, נחצה במאבק הזה. הספרות הופכת לאידיאולוגיה והאידיאולוגיה לספרות, ושניהם מהווים אופן של פעולה פוליטית ישירה; השיח המשפטי הופך ללהג בטחוניסטי והשיח הבטחוני מקודד על-פי עקרונות משפטיים, ולכל היפוך כזה יש תוצאות מיידיות בכל הזירות האחרות של המאבק.

במובן אחד לפחות, האנלוגיה הזאת מדויקת: עד לא מכבר הרצג המחזה החינוכי של הכיבוש בבית-הספר הפוליטי של מה שאפשר לכנות בגסות-מה "הקונצנוס הישראלי". הציר המרכזי בעלילת המחזה הזה מעולם לא היה הכיבוש, אלא הוויכוח סביבו, שמפלג את החברה הישראלית. הכיבוש "עצמו" – אותו מערך של כוחות, דיכוי והשפלה, שגרה של שלטון וניהול, סכך של מניפולציות, תמרונים, רווחים קטנים והנאות קטנות, מנעד שלם של סבל לסוגיו, הנתונים כולם בסד ההיירארכיה החד-משמעית של יחסי הכוח בין שולט לנשלט – הכיבוש "עצמו" גורש הרחק מזירת הוויכוח, אולי כמו דרייפוס, ורק דימויים סטריאוטיפיים שלו אכלסו לרוב את הבמה. כמו בפרשת דרייפוס, כשהתברר שנוקיו העקפים של העוול מתפשטים בכל המערכות המדינתיות, הצטרפו להצגה, הן כמשתתפים והן כצופים, עוד ועוד אזרחים שעד כה לא היה להם עניין מיוחד בשיעור הזה. הם ביקשו, ועדם מבקשים, להחזיר את האדמה מן מהמעמד הקטישי שלה אל מערכת חליפין רציונלית; הם תובעים יתר לגאליזציה ובירוקרטיזציה של הצבא, ומוכנים להעמיד אותו שוב ושוב למשפטן של ועדות חקירה למיניהן; הם מבקשים לרסן את היחס הברוטלי אל האחר ולהשתחרר לפחות ממקצת הדימויים הסטריאוטיפיים המייצגים אותו. אבל כל זה מוצדק כמעט תמיד בשיקולים של בטחון המדינה וטובתה; למונח "שיקולי בטחון" יש מעמד של מנטרה גם כשמצביעים על בית-המשפט העליון כמקום הפולחן העיקרי. ומן הצד השני נדחקים הפרטיקולריסטים לדפוס פעולה אלימה שעל גבול החוקיות או קצת מעבר לו, מפתחים ומפיצים

20. ככלל, אינני מעוניין בהיסטוריה של הוויכוח אלא במבנה שלו ובהופעותיו העכשוויות.

שיח לאומני-גזעני, משקיעים בו אמצעים תרבותיים וכלכליים גדולים וחומקים לתוכו כאל מחסה מפני התקפות המחנה האוניברסליסטי.

אבל במבט מקרוב, האנלוגיה מתחילה להיסדק. אעמוד כאן על שלושה הבדלים עיקריים:

א. עניין ראשון, שהוא כה מובן מאליו עד שנעשה שקוף, ולכן ראוי לצינו, הוא ההבדל הפשוט הבא: בפרשת דרייפוס היה איש אומלל אחד שעונה בשרירות לב על-ידי מערך כוח עצום, והוא היה בחינת עילה; הוויכוח – "הפרשה" – שהאלימות ליוותה אותו רק כתפאורה מתחלפת, היה "העניין עצמו". ואילו המחלוקת המפלגת את החברה הישראלית היא נספח לכיבוש והיתה אחד ממנגוני ההצדקה של הסטטוס קוו שאפשרו את התמשכותו של הכיבוש יותר מרבע מאה ומאיימים עתה להאט או לסכל את ההתקדמות לטימו. אבל המחלוקת הזו בשום אופן איננה "העניין עצמו". גם אצלנו אפשר לשחזר את קשרי הגומלין בין זירות השיח השונות – המערכת המשפטית, השיח הפוליטי, העיתונות, הספרות, ואפשר לכתוב היסטוריה שלמה של התנגשויות מילוליות שעיצבו את המאבק הישראלי הפנימי. אבל לרגע אסור לשכוח שההתנגשויות האלה רק מלוות, לפעמים מלוות, התנגשויות אחרות, שותתות דם, בזירות פחות מעודנות של הכוח המדינתי, המופעל כלפי נתינים חסרי זכויות והגנה. אם טעינו לרגע לראות כאן אנלוגיה, אין זה אלא מפני שביקשנו לשכוח את ההתנגשויות ההן, להרחיקן עד לאי השדים.

ב. עניין שני, אולי עקרוני יותר, המערער על תוקפה של האנלוגיה הוא מקומו של המאבק על זכויות האדם. בהקשר הישראלי המאבק הזה מתנהל עד היום בתוך הברית ה"אוניברסליסטית" עצמה (ומעכשיו צריך להתייחס למונח הזה בעירבון מוגבל); הרטוריקה של זכויות האדם איננה משמשת מכנה משותף בין קבוצות הברית הזו, אלא להפך, מסמנת אחת מהן כרדיקלית במיוחד. אימון נימוקים הנשענים על מושג אוניברסליסטי של זכויות אנושיות בסטואציות בעלות אופי "בטחוני" הוא דרך של התבחנות באגף השמאלי של השדה הפוליטי. שיח הזכויות מתייבץ במפורש כנגד המדינה, טובתה ובטחונה, באופן בוטה כל-כך, שמייסדי הליגה למען זכויות האדם שקמה בצרפת לפני מאה שנה בדיק לא היו יכולים להעלות על דעתם. הגיונו של השיח הזה אינו נעצר בבית-המשפט הישראלי, למרות שהוא נוקק לו שוב ושוב, ואינו מקבל על עצמו את כלליו אלא מעמיד אותו עצמו, את חוקיו ואת חוקיותו, לביקורת (למשל בביקורת על החלטות בג"ץ בעניין המעצרים המנהליים, הגירושים או פיצוץ הבתים). כדי לעשות כן לא יכולים הדוברים בשם זכויות האדם לגייס לעניינם את הצדק כ"אהבתה האצילית של ישראל", ואינם יכולים לדבר בשם "היסוד החברתי המגלם את המסורת האמיתית של המצפון היהודי" (לעיל עמ' 169), כי לימין, כך נדמה, יש מונופול על אהבת ישראל ועל המצפון היהודי, ולכל הפחות מושגים אלה הם חלק מן הרפטואר הקבוע שלו. תחת זאת, ועל-פי מיטב המסורת האוניברסליסטית המערבית, הם מציבים מושג מופשט של אדם אוניברסלי כעוגן לכל תביעותיהם. מצוידים בלשון הזכויות, הם מבקשים שוב ושוב להציב גבול לכוח הדכאני המנהל חיים תחת כיבוש.

ועם זאת, אפילו הקבוצה הקטנה הנאבקת למען זכויות האדם בשטחים (רובה לפחות) היא חלק מן הברית המקיימת את השליטה הישראלית בשטחים. פירוש המאבק שלה, לבד מסעד חיוני לקורבנות העוול, אינו חדי-משמעי. אמנם מדובר בריסון של הכוח, אבל גם במתן לגיטימציה לו. הלגאליזציה של הכוח שתובעים הדוברים בשם זכויות האדם היא גם הנורמליזציה שלו, כמו שהבינו אותם פלסטינים שוויתרו על תביעותיהם בדרך לבג"ץ. המאבק למען זכויות האדם הוא מאבק למען צמצום העוול והגנה על נתינים מפני שלטון שאין להם חלק בו. אבל ההתמקדות במעשה החריג, המאמצים להבחינו, לסמנו ולהקיע אותו, מובילים בסופו של דבר לטשטוש הרצף בין האלימות הלגיטימית, היומיומית, שמפעילים המדינה ומשטר הכיבוש שלה לבין האלימות הנפשעת של אותם מעטים ש"פועלים על דעת עצמם" (ש"נטלים את החוק לידיהם" מפני שהגיעו ל"מתיחות נפשית קיצונית", או ש"נטרפה עליהם דעתם" – כל אלה קלישאות מוכרות מן הדיון המלווה את אלימות המתנחלים). גם כשהוא מתייחס למערכת השליטה של המדינה ומתנגד לכמה מפעולותיה היותר אלימות, כמו פיצוץ בתים או ירי לעבר אנשים לא-חמושים, נותר שיח הזכויות בתוך מערך הכוח והחוק של הכובש. המאבק למען זכויות האדם מחדיר חיץ בין האלימות המותרת לזו החריגה, כשהוקעת האחת פירושה נורמליזציה, לגיטימציה והכשרה של האחרת;²¹ הוא מכניס את הפעולות הלא-חריגות של הכוח הכובש למסגרת של שגרה, שקופה כמעט, אבל לא מפני שהוסר ממנה מעטה החשאיות אלא מפני שהכוח הנוכח בכל מקום הופך למוכן מאליו עד

21. ארגון "בצדק", שהוקם לאחרונה, הוא התגבשות מוסדית ראשונה של שיח זכויות האדם בימין. ראו שגב 1994.

שאיננו נראה עוד. דבר אחד הוא להציב מחסומים לפעולתו של הכוח ולהעניק לו לגיטימציה במדינה שכל תושביה (הגברים) הם אזרחים שווי זכויות – זה היה מאבק הדרייפוסרים; דבר אחר הוא להציב מחסומים לכוח הכובש ובכך להעניק בדיעבד, בבלי דעת או בחוסר ברירה, לגיטימציה להמשך השליטה באוכלוסייה חסרת זכויות.

התמונה מסתבכת עוד יותר מפני שמאז ועידת מדריד, ובייחוד מאז השיחות הישירות עם אש"ף, פחתה מאוד נוכחות המאבק למען זכויות האדם בשטחים. למרות הסכם הביניים, האוטונומיה החלקית והמוגבלת ברצועת עזה וביריחו המשך המשא ומתן, מספר העוולות בשטחים הצטמצמו רק במעט, ולפחות בגדה משטר הכיבוש עדיין לא שינה את אופיו בשום מובן מהותי. מה השתנה? מצד אחד, המאבק למען זכויות האדם איבד את מעמדו כחוד החנית של המאבק בכיבוש. להנגדה בין בטחון המדינה לזכויות אדם היה תוקף כל עוד נתפס הכיבוש כמצב של קבע. מרגע שהכיבוש הוכרז כזמני – נותר המאבק לזכויות האדם עניין הומניטרי גרידא, וצומצם אזור החיכוך הפוליטי שהוא יצר. מצבם של תושבי השטחים לא השתנה הרבה, אבל להנהגות של שני העמים, ואפילו לאגף השמאלי בפוליטיקה הישראלית, אין יותר צורך אסטרטגי דחוף לתעל מנגנונים של שיח וכוח כדי להגן על זכויותיו.

אבל גם כאן יש צד שני: משטר הכיבוש אינו נוקט עוד לגיטימציה. ממשלת ישראל, ויחד איתה רוב האליטות – הצבאית, הכלכלית, התרבותית – מחדות עכשיו שלשלטון הישראלי בשטחים לא יכולה להיות לגיטימציה, למעט זו הזמנית, עד שייפתר הסכסוך ותיווצר הפרדה מניחה את הדעת בין שני העמים. ההבחנה בין נורמה של הפעלת כוח שעברה לגאליזציה לבין המעשה החרגי המסמן את הנורמה מבחוץ ונותן לה הכשר, כמעט אינה נחוצה עוד היום, מפני שהנורמה עצמה מוכרות סוף-סוף כפסולה. דווקא משום כך מצטמצם המרחק בין מי שהורגים על-פי ההוראות לבין מי שהורגים בניגוד להוראות, ובין מי שמענים על-פי תקנות מעודכנות לבין מי שמענים סתם כך. רק כשנהרג בטעות ישראלי מתברר במהירות שהיו "ליקויים חמורים בהוראות הפתיחה באש".²² כשמדובר בפלסטינים, נדמה שלכאורה אין עוד צורך בהגנה על זכויות האדם – ההכרה בזכויותי הלאומיות של המיעוט הפלסטיני הופכת את זכויות האדם הפלסטיני לשאלה פלסטינית פנימית, כפי שאמר יצחק רבין לא אחת בבוטות אופיינית.

ג. ההבדל השלישי נוגע לתפקידה הפוליטי של הספירה הציבורית. ראוי לזכור שעיקר המחזה, עם הטקסטים הנדרשים שלו על שליטה בעם אחר ועל זכותנו על הארץ, על אדם ואדמה, משוכפל בבתי-הספר הממלכתיים, במדרשות הצבאיות, במסגרות האקדמיות ובכנסת, ויש לו כמובן נוכחות יומיומית בעיתונות ובתקשורת האלקטרונית;²³ באמצעותם הוא חודר יום-יום גם לסלונים הפרטיים. אבל למרות שהמחזה פעפע לכל מגזרי הספירה הציבורית והתנחל בכל פינה שלה – באקדמיה, בספרות, בתיאטרון – הוויכוח לא נוצר בספירה הציבורית ולא קיבל בה כמעט שום מימד ייחודי. הוא הגיע מן המדינה, ואליה ישוב. הוא הוכתב על-ידי סדר היום של המערכת הפוליטית והוא מקטב בדמותו את כל היחסים בכל השדות האחרים השייכים לספירה הציבורית. בניגוד בולט לפרשת דרייפוס, האינטלקטואלים תורמים לוויכוח הזה מעט מאוד קטיגוריות שלא הושאלו מן המילון הפוליטי המוכר. הם מקבלים בדרך-כלל כנתינתם את קווי העימות והמחלוקת; מעולם כמעט לא עיצבו את הזירה, אף לא חלק ממנה, בעצמם. האירועים המוצגים במחזה – ממהומות האינתיפאדה עד הטבח במערת המכפלה – מעובדים שוב ושוב לתוך אותם טקסטים עצמם, מחזקים את אותן העמדות, ואינם משנים דבר. אין כאן התמודדות אמיתית בין שני מערכים של ידע/כוח, בין שתי תפיסות רציונליזציה של הכוח ולגיטימציה של המשטר; למרות ששתי התפיסות קיימות, האוניברסליסטים האמיתיים והפונדמנטליסטים האמיתיים נמצאים כל הזמן בשוליים. הוויכוח התנהל עד לא מכבר בין שני טיפוסים של מדינה אקסקלוסיבית – סובלנית יחסית וגזענית יחסית, ובין שני טיפוסים של משטר כיבוש – זה המכונה נאור והאחר, הדורסני במפגיע. האירועים הפוליטיים – לא תרומת האינטלקטואלים – הכתיבו שינוי בטרמינולוגיה של הוויכוח, שמאז פרץ האינתיפאדה מתנהל בעיקר בין שני טיפוסים של הפרדה אתנית – האחד מתון והשני רדיקלי (ובסופו של דבר בין סגר לטרנספר). שניהם מבקשים המשך בכל מחיר של ההגמוניה היהודית ושל ההיבדלות היהודית.

22. הדעת מפקד יו"ש מיום 2.3.94.

23. לערוץ השני בטלוויזיה אין בינתיים שום משמעות בהקשר זה – שני הערוצים עדיין ממלכתיים מדי.

בפרשת דרייפוס הוויכוח באמת פילג את החברה הצרפתית, ואפילו לניצחון היו שני פנים: הדרייפוסרים ניצחו במישור הפורמלי, צרפת עוצבה כמדינה אינקלוסיבית, מדינת כל אזרחיה;²⁴ האנטי-דרייפוסרים ניצחו מפני שהצליחו להנציח את שנאת הזר ואת האנטישמיות ולעצב על ברכיהן מאה שנים של ימין צרפתי. אבל הפילוג עצמו היה חלק מתהליך שהביא בסופו של דבר לחישוק הרפובליקה – מדינת הלאום הצרפתית. מי שנכנס לבית-הספר הפוליטי של פרשת דרייפוס יצא ממנו עם שני לקחים חד-משמעיים: הוא ידע היכן בדיוק עובר הקו בין פוליטיקה של התבונה לפוליטיקה של האי-תבונה (או של המסורת, של הלאומיות האוטנטית ושל הכבוד). והוא לא הטיל עוד ספק בעליונותה של המדינה כמערכת-על, מערכת שיש לה חברה, כנסייה, צבא, מעמד פועלים, תרבות וכו', אבל היא המסגרת המלכדת את יחסי הכוח בין כל המערכות האלה ומגרמלת ומכשירה את יחסי הכוח בתוך כל אחת מאלה, ועליונותה וקדימותה הם מעתה עניין של מובן מאליו.

לעומת זה, הוויכוח שניטש בין המחנות הנצים בישראל בשאלת הכיבוש היה עד לא מכבר הדבק האמיתי של הפוליטיקה הישראלית: הוא קיטב את הספירה הפוליטית עד שהתהווה המפרידה בין יהודים לפלסטינים נראתה כעניין היצוני לגמרי והכיבוש הנמשך נתפס כתאונה זמנית של המדינה הישראלית. שכפול הוויכוח למעלה מרבע מאה, כמעט בלי שינוי, וחזרתו לכל הרמות של הספירה הציבורית אפשרו למדינה להמשיך לבלוע את החברה האזרחית שלה, אבל גם ליצור את אותו דריקום מזור, מתמשך, בין החברה האזרחית הישראלית לחברת הנתינים הפלסטינית. בתנאי פתיחה כאלה, שום דבר אינו מבטיח שנצחון הפרגמטיסטים בוויכוח ינתק באמת בין שתי החברות או יוביל לזיזתה של מדינת לאום אינקלוסיבית – אפילו לא לישראל כמדינת כל אזרחיה.

ועם זאת, דווקא כשנרמדה כי המאבק נגד הכיבוש/למען ארץ-ישראל השלמה מגיע לנקודת הכרעה, מסתמנים כמה שינויים ביחסם של שני הצדדים אל המדינה: רוב אלה שעסקו בכיבוש בבית-הספר הפוליטי של הקונצנוס מסיימים היום את לימודיהם עם לקחים דר-משמעיים: אלה שדיברו בשם זכויות האדם למדו שהם זקוקים למדינה ולכוחה הברוטלי כדי לאכוף את הפוליטיקה התבונית שלהם על מתנגדיהם – הם מוכנים, למשל, להשלים עתה עם מאסרים מנהליים ולרדוף אחרי סרבני שירות צבאי מן הימין; אלה שדיברו בשם העם והאומה ונטלו חלק בהאלהת המדינה למדו מחדש לחשוך במדינה ולהפריד בין הפוליטיקה הקדושה לפוליטיקה הארצית – הם מוכנים לקרוא למרי אזרחי, למשל, ואפילו להזדקק לכל התחבולות של טרוריקת זכויות האזרח.²⁵ בין כך ובין כך, בין אם קרב היום משטר הכיבוש לקצו ובין אם הוא רק מתארגן במתכונת חדשה, תלמידי בית-הספר של הקונצנוס יהיו חשדניים יותר כלפי המדינה; מעמדה כמערכת-על אינו עוד כה מובן מאליו. לא יהיה זה מוגזם לטעון שפסטיבל השלום המתמשך, שבו הפכה הדיפלומטיה, גם זו החשאית, למעין "preformance art", הוא ההצגה הפוליטית החדשה, שנועדה להשיב למדינה את כוחה המחשק ולמלא את החלל שהותיר המחזה הישן שיורד עכשיו אט-אט מהבמה.²⁶

האנלוגיה לקייה, אם כן, אולי משום שהסתפקנו בצפייה בהצגה, והשתמשנו במחזה אחד שנותק מהקשר ההצגה שלו – פרשת דרייפוס – בתור תבנית לפירוש מחזה אחר. המחזה השני, הישראלי, לא רק שנותק מההקשר של הצגתו, אלא שהעלאתו שוב ושוב היא שמסתירה את ההקשר הזה מן העין. גם כאן ראוי לנו שנחשוך שמא ההבחנות היסודיות שסביבן סובב המחזה – שטחים/שלום, אדם/אומה, נאורות/חשיכה, רציונליות/אמונה, זמן היסטורי/זמן מיתולוגי, זכויות האדם/זכויות היסטוריות – אינן אלא אסטרטגיה במאבקם של הצדדים. הפילוסוף שילך בתמימותו בעקבות קאנט – נניח שעוד ישנם תמימים כאלה – ויבקש במחזה או בתגובת הצופים סימנים של קדמה ונאורות, יתאכזב במהירות. לכל היותר הוא יוכל למצוא במחזה מומנטים של

24. מתוך התעלמות ברורה מן הנתינים בקולוניות, כמובן. אבל בהקשר זה, ההשוואה בין הקולוניאליזם הצרפתי של סוף המאה שעברה לכיבוש הישראלי בעת הזאת איננה רלוונטית כלל. נחיתותם האזרחית (למצער) של הילידים בקולוניות היתה עניין של מובן מאליו בתרבות הפוליטית הצרפתית ולא היתה לה שום נגיעה למחלוקות שפילגו את החברה הצרפתית עד לאחר מלחמת העולם השנייה.

25. לביקורת מפורטת של דו"חות ארגון בעלם בשנה השלישית לאינתיפאדה ראו אופיר 1991. באותה ביקורת לא ביקשתי, וגם עכשיו איני מבקש לטעון שבכך מסתכמת תרומתו של הארגון הזה, שגם זמן רב אחרי דעיכת תנועת המחאה הישראליות שליוו את ראשית האינתיפאדה, ניצב כמעט לבדו בחזית המאבק נגד הכיבוש והעניק ביטוי לסבלם של הפלסטינים בלב השיח הפוליטי הישראלי. דברי נוגעים למגבלות ולמחיר של העמדה שתפס הארגון ושל פרקטיקות הייצוג שנקט.

26. המערכה האחרונה במחזה הישן – הוויכוח על הכיבוש – התקיימה לדעתי בימי השידורים החיים מדיוני וערת שמגר אחרי הטבח במערת המכפלה. ראו אופיר, בכתובים.

צדק פיזי שנותקו מהקשרם: שואה וגבורה, הטבח של תרפיט והטבח של תשנ"ד, גיאהד ומלחמת מצודה, חמאס ככפיה וחמאס בכיפה. וכאן גם אי-אפשר לראות מה שניתן היה לראות במבט הראשון על פרשת דרייפוס (לעיל עמ' 164): צד אחד המזדהה בבירור עם התבונה והנאורות, מזהה אותן ברציולניזציה של הכוח, בשקיפותו, בלגאליזציה ובאוניברסליזציה שלו, ומסמן את מי שמתנגד לו כמתנגד של התבונה עצמה. שכן רוב-רובו של הצד ה"נאור" שותף פעיל בהפעלת הכוח, בהסוואת אופני פעולתו, בהפיכת החוק והמשפט לחלק מאביווריו של הכוח ובפרטיקולריזם האלים שלו, כלומר, בהפעלתו הדיפרנציאלית על יהודים וערבים. מתברר שגם ההזדקקות של צד זה לשיח של נאורות היא אסטרטגית: הנאורות היא תשתית מנגנון הצידוקים שלו, הרציולניות היא אביוור בארגו הכלים של משגיחי הכשרות שלו – אותם נערים גלויי ראש ובהירי עיניים, עם פלפולים משפטיים במקום ציניות, שבזכותם הוא מוכן לשלוח את בניו לצבא הכיבוש. ראוי לו לפילוסוף התמים שיחדל לבלבל את המוח. אם הוא מעוניין בתבונה – שילך להתבונן במחוזות היסטוריים אחרים, אולי שם ישפר עליו חלקו; אם הוא רוצה להבין את הסכסוך הישראלי-ערבי – שיחדל לחפש את נוכחותה של התבונה, שיחדל להתייחס להיסטוריה כאל מחזה חינוכי. ומי שמתעקש לחפש אנלוגיות – שילך אצל נאפסו, שילך אצל הנאשמים ברצח דני כץ, שישאל את עצמו איפה זולא שלהם והאם הוא אפשרי בכלל. במה שנוגע לבית-הספר הפוליטי של הכיבוש, העניינים מורכבים הרבה יותר.

בהקשר של הכיבוש עצמו, הניגוד בין ה-*raison d'état* – "שיקולי ביטחון" – לבין שיח זכויות האדם הוא ניגוד מדומה, שיכול להתקיים רק במחיר בידוד התופעות והפקעתן מן ההקשר, הקונקרטי, הכולל, של יחסי הכוח, רק מכוח הצגתן של סצינות חלושות כאילו הן המחזה האמיתי והשלם. השימוש האנלוגי בפרשת דרייפוס, המבקש להבליט את הניגוד בין שיקולי ביטחון לזכויות האדם בהקשר הישראלי, מייצר ניגוד מדומה ובתוך כך מרחיק ניגוד ממשי, זה הכרוך ביחסי השליטה בין יהודים לפלסטינים. השימוש האנלוגי הזה הוא עוד דוגמה אחת לייצור של המדומה ולהפעלתו בתפיסת יחסי הכוח הממשיים. מי שמבקש, מנימוקים תיאורטיים טובים, להיפטר מן הניגוד בין מדומה לממשי, יכול להסתפק כאן בניגוד שבין הבלטה לטשטוש והדחקה, וגם בין ייצוג של יחסי כוח המשתתף בשכפול מערך יחסי הכוח לבין ייצוג מסוג אחר, שמסכן את מערך יחסי הכוח. השימוש האנלוגי במחזה היה, אם כן, דוגמה להבלטת מערך ייצוגי אחד של יחסי הכוח בין כובש לכבוש, התורם לשכפול יחסי הכוח ולהדחקה של ייצוגים נוחים פחות, שהיו עשויים לערער על יציבותם. ואם כל זה נכון – הרי החיבור הזה עוד דוגמה לפרקטיקה ביקורתית. את התיאוריה המוטמעת בפרקטיקה הזו ומנחה אותה אציג במקום אחר.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן,
אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- אביטבול, מיכאל, תשנ"ד. מכרמיה לפטן: אנטישמיות באלג'יריה הקולוניאלית 1870–1940, מרכז שז"ר, ירושלים.
- אופיר, עדי, 1991. "תיאור אובייקטיבי של לחץ פיסי מתון"; "קולאז' של רוע"; "מונטאז' לעיניים", משא, דבר, יוני-יולי.
- , 1992. "עיון מחדש בפקו: המיפוי של ידע וכוח", עיון מ"א: 187–218.
- , בכתובים. "ההצגה האחרונה של הכיבוש: מועדת שמגר לפסטיבל השלום".
- בלוך, שארל, 1986. הרפובליקה הצרפתית השלישית: התפתחותה ומאבקה של דמוקרטיה פרלמנטרית, 1870–1940, מסדה, תל-אביב.
- ברדן, ז'אן דניס, 1992. פרשת דרייפוס, תרגום מרדכי שניאורסון, עם עובד, תל-אביב.
- ג'קסון, ג'ון המפרדן, תשכ"ז. קלמנטו והרפובליקה השלישית, תרגמה חנה כהנא, הדר, תל-אביב.
- הובס, תומס, תש"ג. ליותו, תרגום יוסף אור, מאגנס, ירושלים.
- הרצל, תיאודור, 1937. "חמישה נגד שניים", נאומים ומאמרים, כרך רביעי, הרצאה מדינית, תל-אביב.
- וידאל-נאקה, פייר, 1991. רוצחי הזיכרון, תרגמה עדה פלור, עם עובד, תל-אביב.
- זנד, שלמה, 1994. "פרשת דרייפוס ולידת האינטלקטואל המודרני: בין זכויות יוצרים לזכויות אדם", הרצאה בכנס 100 שנה לפרשת דרייפוס, תל-אביב.
- שגב, עמירה, 1994. "צדק בצד הימני של הכיבוש", הארץ 17.7.94.
- שטרנהל, זאב, מריו שניידר, אשרי מאיה, 1992. יסודות הפשיזם: מימד תרבותי למהפכה פוליטית, עם עובד, תל-אביב.

Apter, Emily and William Pietz (eds.), 1993. *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Boussel, Patrice, 1960. *L'Affaire Dreyfus et la presse*. Paris: A. Colin.

- Charle, Christoph, 1977. "Champ littéraire et champ du pouvoir: les écrivains et l'Affaire Dreyfus," *Annales ESC* 2 (mars-avril).
- Foucault, Michel, 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- , 1984a. "Was ist Aufklärung: Un Cours Inédit," *Magazine littéraire* 207:35–39.
- , 1984b. "What is the Enlightenment," in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. New York: Pantheon Book.
- Habermas, Jürgen, 1986. "Taking Aim at the Heart of the Present," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy, 104–110. Oxford: Basil, Blackwell.
- , 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- , 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Kant, Immanuel, 1963. "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing," in *On History*, trans. R. E. Anchor, ed. L.W. Beck, 137–154. Indianapolis: Bobbs-Merrill. First published as the second part of *The Strife of the Faculties*, 1798.
- Lyotard, Jean-Francois, 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ponty, Janine, 1974. "La presse quotidienne et l'Affaire Dryefus 1898–1899," *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* XXI (avril-juin).
- , 1977. "Le Petit Journal et l'Affaire Dryefus," *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* XXIV.
- Schmidt, James and Thomas E. Wartenberg, 1994. "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution and the Fashioning of the Self," in *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly. Cambridge: MIT Press.
- Shapin Simon and Adi Ophir, 1991. "The Place of Knowledge: A Methodological Survey," *Science in Context* 4 (1):3–21.