

סירוב אזרחי: 'מוסרי' או 'פוליטי'?

ישי מנוחין (עורך), *כיבוש וסידוק*, ספרי נובמבר
2006, 159 עמ'.

מבוא

לא מעט נכתב בתחום הציות לחוק במדינה הדמוקרטית. הדעה המקובלת היא שמדינה דמוקרטית אינה צריכה להיות סובלנית כלפי הפרת חוקיה, ועל כן היא מפעילה את מערכת אכיפת החוק על אזרחיה. יוצאים מכלל אלה הן הפרות החוק המותרות על-ידי החוק או החוקה, או אלה שניתן לגלות כלפיהן סובלנות.⁴⁹ בגבול שבין הפרות החוק ה"אסורות" וה"מותרות" שוכנות הפרות חוק הנעשות על ידי אזרחים נעדרי מחשבה פלילית, המקבלים בעיקרון את החוק, אולם סבורים כי הוא פגום, פוגע בדמוקרטיה, פוגע במצפונם או מגבה מדיניות הרסנית. רבים רואים בהפרות חוק גבוליות אלה פגיעה בחוק, במדינה ובאזרחיה ועל כן הם סבורים כי יש לשפוט ולהעניש את המבצעים אותן. אחרים רואים בהן מעשי גבורה אישיים או ציבוריים, ותובעים שלא להתייחס למבצעים באותו אופן שמתייחסים למבצעי מעשים פליליים "רגילים". הפרות חוק הנעשות על-ידי "אנשים טובים" זכו להתייחסות בתרבות ובאמנות בעולם המודרני, ובמקביל גם למחקר פילוסופי, משפטי, סוציולוגי ופסיכולוגי, תוך שבלט ברובן העדרו של הפן הפוליטי. מאז שנות הששים והשבעים של המאה העשרים – תקופת מרטין לותר קינג ומלחמת וויאטנם בה הגיעה הכתיבה בתחום לשיא – ניכרו בארה"ב ובעולם התמתנות מסוימת בהיקף המחקר ועלייה רבתי בכמות הפובליציסטיקה. מכיוון

49 למשל, הצלת חיי אדם תוך הפרת חוק, חסינות, פטור מהעמדה לדין פלילי בנסיבות מסוימות של הגנה עצמית, סרבנות מטעמי מצפון בחוקות של מדינות אחדות, סוג ספציפי של מרי אזרחי המוכנה בחוקת ארה"ב, ועוד.

שההגות בתחום זה לא מוצתה, תמוה היה מדוע התמתן המחקר ועלתה כמות המלל העיתונאי והספרותי. לדעתי, נובע מצב זה ממבוי סתום אליו הגיעו רוב החוקרים שהתמקדו בפריזמה האישית-רגשית של הסרבן, או בפן המוסרי-משפטי של פעולתו, ולא נתנו משקל ראוי לזווית הפוליטית של הפרות החוק. מנגד, מעשי המחאה מהווים בכירור ביטוי לעמדה הפוליטית של מבצעייהם, אף כי יתכן שעמדה זו היא רגשית ומוסרית בה בעת. ככל הנראה, מטעם זה לא הצליח במשימתו המחקר הטהור, המנסה להתעלות מעבר לאישי ולהגיע לאמירה כללית, הגיונית ומנומקת כדבעי. נכון להיום, חרף ההתייחסות המחקרית הנכבדת, אין הסוגיה פתורה ברמה התיאורטית. מנגד, ברמה היישומית אין כלל בעיה – הפרת חוק היא הפרת חוק בעיני מערכת אכיפת החוק, וכוונת המבצע אינה רלוונטית לעניין. מצב זה מוליך לאכיפה עיוורת של ציות לחוק מחד גיסא, ולהפרות חוק מטעמים פוליטיים, המביאות תועלת לחברה האזרחית ולמדינה, מאידך גיסא. אילו לא הופר החוק באותן נסיבות, היה ככל הנראה נגרם נזק למדינה ולמשטר. לא אחת מאפשר הסירוב לחלץ את המדינה ואזרחיה ממבוי סתום הנגרם עקב אכיפת חוק עיוורת. לפיכך, יש לבחון זוויות מחקר העשויות לספק פתרונות ישימים (וסובלניים) המובילים לאינטראקציה נכונה יותר של מערכות השלטון והאזרחים במדינה הדמוקרטית. זווית המחקר המוצעת כאן היא הזווית הפוליטית, שעשויה להתגבר על הקושי בהבחנה בין היבטים שונים של מעשי מחאה של אזרחים ולהציע פתרונות ישימים להתמודדות עם מצבי הפרת חוק גבוליים ומיוחדים אלה.

בישראל זכינו לעשרות ספרים ומאות מאמרים בתחום, שביטאו את החשיבות העצומה שיש לשאלת הציות לחוק במדינה הדמוקרטית ובישראל בהיבטים של מוסר, אחריות, דמוקרטיה, חוק, מדינה, חברה ואף פוליטיקה. ברובם הייתה הכתיבה אישית ואידיאולוגית. במיעוטם, התבצע מחקר מקיף ויסודי שהאיר את התחום מזוויות שונות. ברם, הן בכתיבה האישית והן בזו המחקרית, ניכר הקושי להגיע למסקנות אופרטיביות וליצירת מסגרת מושגית שדרכה ניתן היה לגבש את היחס אל הסרבן ואל מעשיו. זאת, לדעתי, מכיוון

שמעשי המחאה ותוצאותיהם לא נבחנו בכלים הנכונים – כליהם של הפוליטיקה והמחקר הפוליטי.

הספר *כיבוש וסידור* – העומד במרכז של מסה זו – אף הוא ממשיך את הקו דלעיל: תערובת מרתקת של מאמרים, שירים, יצירות ויזואליות, צילומים והיגדים המהווים ביטוי מחקרי, אישי או אידיאולוגי למחאה – בפרט למחאתו של היחיד. אמנם, ספר זה העוסק בחוויה הישראלית של הכיבוש והסירוב אינו מתיימר להציג משנה עיונית סדורה אודות המחאה, ואין לדרוש זאת ממנו. אולם התבוננות בו מחזקת את אמירתי שלעיל, באשר למצבם העגום של המחקר והכתיבה בתחום – תערובת ולא מיקוד, "ירייה" בכל הכיוונים המושגיים והנורמטיביים ולא עיסוק ב"פוליטי", וחבל – כי לדעתי זה העיקר.

כך, למשל, עוסקים מאמריו של ישי מנוחין באישי ("החייל הטוב"), ובמורסי ("אמונה, מצפון, ערכים"); מאמרה של נעמה כרמי עוסק במושגי ובנורמטיבי ("סרוב ודמוקרטיה: מדרון חלקלק?"); מאמרו של ג'ונתן בנט עוסק במצפון ("המצפון של הקלברי פיין"); מאמרה של סוזן זונטאג – במוסר וצדק ("כוחם של עקרונות"); מאמרו של יהודה שנהב – בכיבוש והשפעתו על החברה בישראל ("הכיבוש אינו עוצר במחסום"); מאמרו של ס' יזהר עוסק בנוראותו של הכיבוש ("על משוררי הסיפוח"); מאמרו של חנן חבר – בשירה ובספרות בתקופת הכיבוש ("תנו לו רובים – וינוח בשלום"); מאמריהם של משה גרינברג, ישעיהו ליבוביץ, סלבוז' ז'יז'ק ודפנה גולן-עגנון – בסירוב ("עמשא, אבנר ויואב: על הסירוב לפקודות בלתי חוקיות במשנת חז"ל", "האדם הלוחם ומדינתו", "איך להגיע ל'אחר'", "הדרך לסירוב – מבט נשי אישי"). האסופה מתמקדת בעיקרה בשאלות של מוסר, ועל כן היא מבטאת אולי זעקה ותו לא. עם כל החשיבות בקיומה של זעקה, יש בה בעיקר ביטוי עקר לנהמת היחיד הפורצת מלבו ונשכחת מיד עם תום ארוחת הערב... הזעקה אינה מהווה, כמובן, פתרון יישומי.

שני מאמריו של ישי מנוחין עוסקים ביחיד ובהחלטותיו. מאמרו "החייל הטוב" מציג את בעייתיות יישומו של הקוד האתי (השנוי מאוד במחלוקת) של צה"ל ואת הפער שבין ערכי הקוד התיאורטי

לבין המתרחש בפועל. בפרט מציין מנוחין את הניגוד שבין אותם "ניסוחים סדורים ועקיבים" של הקוד האתי לבין "מעשים העומדים בסתירה לאותם ערכים".⁵⁰ ניתוח זה מעלה את השאלה, האם קיימים חיילים רבים שהמאפיין אותם הוא רוע, או שהגדרת ה"חייל הטוב" על פי קודי האתיקה הצה"לית כוללים סתירות פנימיות? מנוחין סבור כי הקוד האתי הוא הבעייתי, ובמקרה של התנגשות בין ערכים שבקוד האתי לבין המצב בשטח נוצרות סיטואציות שאינן מאפשרות לנהוג על פי ערכי הקוד. למעשה, בהיותך חייל בתפקידי כיבוש, התנגשות הערכים היא אינהרנטית. לפיכך, קובע מנוחין, הן לפני החלטה והן לאחריה צומח דיסוננס קוגניטיבי. ציפיותו של מנוחין מהחייל "הטוב" היא שבמקרה של קונפליקט ערכי, בין יתר החלופות העומדות לפניו טרם החלטה, תהיה גם החלופה **שלא לציית** להוראת המפקד. מנגד, במקרה של בתר-החלטה שהתבטאה בציות לפקודה לא ראויה וביצועה, הדיסוננס הקוגניטיבי הנוצר אצל החייל ה"טוב" עשוי להוליכו לדרכי פעולה ולתגובות⁵¹ המשמשות אצלו פלטפורמה ליצירה מחדש של שיווי משקל קוגניטיבי.⁵² מנוחין סבור כי האדם הטוב חייב שלא לציית לחוקים, לפקודות ולהוראות העומדים בניגוד לערכים הדמוקרטיים הבסיסיים ובהתאם לכך "החייל הטוב" –

לוקח אחריות ולא לוקח חלק במעשים שעומדים בניגוד לערכים הדמוקרטיים המחייבים של החברה שבה הוא חי... הידיעה הערכית שאינה מחפשת מפלט בתליית אחריות במערכת או באנשים אחרים, באשמים אחרים, ואינה סובלת מחולשת הרצון, אמורה להביא את הפרט לנקיטת עמדה ברורה כשקיים חוסר שיווי משקל רפלקטיבי בין המעשים, החוקים והפקודות שהוא עד להם לבין מערכת הערכים ההומניסטיים או הדמוקרטיים שבהם הוא מחזיק.⁵³

50 כיבוש וסידוק, עמ' 23.

51 כגון, התעלמות ממה שקרה (הכחשה), בכי (כתגובה משחררת), בקשת סליחה, האשמת אחרים או אף לקיחת אחריות בדיעבד.

52 שלהן קורא ג'ון רולס בשם "שיווי משקל רפלקטיבי". ר' כיבוש וסידוק, עמ' 25.

53 שם, עמ' 31.

במאמרו זה נוקט מנוחין עמדה **פסיכולוגית**, מאמץ את תורת הדיסוננס הקוגניטיבי של פסטינגר ומיישם אותה הלכה למעשה על הפרט. אצל ה"חייל הטוב" הדיסוננס צריך להביא לאי-ציות מוקדם או, במקרה הפחות טוב, ללקיחת אחריות מאוחרת; ואילו אצל החייל הרע התגובות הדיסוננטיות (במידה שהן קיימות) מתבטאות בדרכי תגובה אחרות וקשות. לצד הנחות אלה, מניח מנוחין את הכיבוש כעובדת יסוד ועמו יש להתמודד ברמת הפרט. נקודה זו אינה אופיינית למנוחין לבדו – לא מעט אנשי "שמאל" חושבים כך. לפני יותר מעשור שנים השתתף ישעיהו ליבוביץ ז"ל בערב עיון שבו טען אחד ממנהיגי השמאל כי אסור לסרב לשרת בשטחים הכבושים אלא חייבים לשרת שם "אנשים טובים" על מנת למזער את הנזק לנכבשים. ישעיהו ליבוביץ הגיב בחריפות לאמירה זו וטען כי אם **כולם יסרבו** לשרת בשטחים הכבושים **ממילא לא יהיה נזק** לנכבשים. בפרפראזה על טענתו זו של ליבוביץ, ניתן לראות שהעיסוק בפרט אינו משרת את טובת הכלל – אילו צדק ליבוביץ, וסירוב המוני היה פותר את בעיית הישיבה בשטחים, העיסוק בדיסוננס הקוגניטיבי של הפרט, חשוב ככל שיהיה, היה זניח. העיסוק בפרט ובעניינו האישי-מוסרי מביא, לדעתי, להשלמה עם הבעיות שיוצר הכיבוש ועם מתן פתרונות נקודתיים להן שאינם מובילים לשום מקום. מרי אזרחי, מנגד, פעולה בלתי חוקית אך דרמטית של יחיד או פעולה מסיבית של ציבור גדול עשויים/עלולים להניע את גלגלי הפתרון הגלובלי-מדינתי של הבעיה, וממילא יובא בכך מזור לכל בעיותיו של הפרט המתייסר. על כן נכון, בעיניי, לבחון את הסוגיה בעיניים אסטרטגיות (פעולה שממילא פותרת בעיות של תחום) ולא בעיניים טקטיות (עוד מאותו דבר, שמנציח את מצב העניינים הפגום).

זו הנקודה המרכזית שבה אני מבקר את מאמרו של מנוחין: עם כל היופי שבהצגת בעייתו של הפרט, העיסוק במוסרי **אינו מאפשר לראות את התמונה הכוללת**, שהיא פוליטית. יתר על כן, עיסוק בפרט, אפילו לצורך הכללה, אינו מגיע אל סף הקשב של האחר, וכך נותרות מילות המאמר ביטוי לנהמת לב של מחברן ותו לא. מה שיביא לסיום הכיבוש, אם בכלל, לא יגיע מהתפתחותו המוסרית של החייל, אלא מהחלטה פוליטית שאין בה בהכרח הנמקה מוסרית כלשהי. אם

קונסטלציה פוליטית מביאה לסיום הכיבוש, ממילא אין צורך לעסוק במוסרי אלא אולי בדיעבד – אם על מנת ללמוד מההיסטוריה (מי שסבור כי ניתן ללמוד ממנה) ואם על מנת להביא למשפט את אלה שנהגו בחוסר מוסריות. מרי אזרחי המוני – שהוא פעולה פוליטית – עשוי (לדעת ליבוויץ) ועלול (לדעת אחרים) להביא לסיום הכיבוש. אולם מרי אזרחי המוני אינו מודרך בהכרח באמצעות אידיאה מוסרית כלשהי, והוא עשוי לצמוח על בסיס הנמקות מגוונות, כשהמכנה המשותף של מבצעיו הוא הרצון להביא לשינוי פוליטי משמעותי. סרבנות מצפון המונית – אם תהיה כזו – עשויה במקרה הטוב לזעזע את דעת הקהל, אך מכיוון שאינה מוכוונת פוליטית, לא תביא בכנפיה שינוי פוליטי כלשהו.

מאמרו השני של מנוחין באסופה זו, "אמונה, מצפון וערכים" עוסק בבעייתיות ההבחנה שבין אי-ציות פוליטי לבין אי-ציות מצפונית ומציע פתרון מרתק: להרחיב את הגדרת אי הציות האזרחי כך שתכלול הן את הפן המוסרי והן את הפן הפוליטי. לדידו מדובר ב"מעבר מהגדרות חלקיות לא ברורות להגדרה כוללת". הנמקתו של מנוחין לצעד זה טמונה בכך שההבחנה בין המונחים היא עמומה ומושפעת מהחלטות פוליטיות ומטרות אידיאולוגיות, ולמעשה אינה מושגית אלא נועדה ליצור מעמדות של "לא מצייתים" הנשענים על המקור לאי הציות (מצוות האל, רוח העם, האוטונומיה של הפרט, כל אידיאולוגיה אחרת). יתר על כן, טוען מנוחין: הדבר מחבל באינטואיציות המוסריות של הפרטים המשתמשים באותם מונחים.

לכאורה עונה מנוחין לקריאתי שמקודם: הבנה כי אי-ציות שנועד לשנות שינויים פוליטיים צריך להישען על אדנים פוליטיים. אולם יחד עם הבנה זו פונה מנוחין מיד לשאלה: כיצד נשלב את המוסר "פנימה"? ובלשוני: "מה נעשה עם סרח העודף המוסרי?" לדידי, על "סרח העודף המוסרי" להיות בשדה העיון והכאב הפרטי, ואילו על הדיון הפוליטי להתחזק, כי יש ויוביל לפעולה. לפיכך, אינני בטוח שצריך לחדד את ההגדרה: אמנם בספרי מרי אזרחי, ואף בעבודת הדוקטור שלי, סברתי כי יש לחדד את ההבחנה שבין המוסרי לפוליטי, ואילו כיום אינני בטוח בכך יותר וטעמי יפורטו בהמשך. מכל מקום, בוודאי שאני מתנגד לכריכת ה"מוסרי" ב"פוליטי", שכן

מכך יצמח אותו בלבול שיפגע באופן ממשי בפעולת מחאה של האזרחים (שממילא היא חלשה ושבירה). בסיס פוליטי רחב, המונח מתחת למחאה חריפה, מאגד את ההמון באמצעות סיסמאות והיגדים קליטיים וממוקדים ונותן לו כוח, גם אם מחפה הדבר על פערים בהסכמות, ואילו הגות אישית-פרטית אינה מהווה, לדעתי, תרומה משמעותית לליכוד ההמון למחאה פוליטית. יתר על כן, כפי שהראיתי, כריכת הפן המוסרי בפן הפוליטי היא אפילו אינטרס של השלטון, כי בכך הוא משיג את הבלבול המושגי אצל המוחה הפוטנציאלי ו"מקרקע" אותו עוד לפני שיסרב, וכל זאת בהשקעת אנרגיה קטנה ביותר.⁵⁴

בספרי *מדי אזרחי* עסקתי, כאמור לעיל, בחידוד ההבחנה שבין "מוסרי" ל"פוליטי" ואף הראיתי מדוע ראוי לחדד את ההבדלים: העמימות משרתת את בעלי הכוח הפוליטי ופוגעת באזרחים האחראיים.⁵⁵ לפיכך, יש, כאמור לעיל, אינטרס פוליטי שלטוני להותיר את העמימות ולטפחה כך שאלה מבין האזרחים המתכוונים לעבור על החוק, או שכבר עברו על החוק בנסיבות של מחאה פוליטית, יעסקו יותר בפן המוסרי של המחאה ויאבדו את בסיס הכוח הנשען על מיקוד וחידוד ההבנה הפוליטית. עיסוק בפן המוסרי עלול להוביל את המוחה למצב של בלבול מושגי ובכך להשפיע על עוצמת מחאתו. מצב זה משרת את בעלי השררה הפוליטית ומותיר את האזרח מתוסכל, מבולבל וחסר אחריות. יתר על כן, ההתנצחות על בסיס הכוח היא ממילא **פוליטית** (רכישת עמדת בכורה או כוח), גם אם בסיס הויכוח הוא מוסרי או אידיאולוגי. איני רואה פסול בתחרות פוליטית עם עמדות מיוחדות, בעוד אני רואה פסול פוליטי משמעותי בעמעום המוליך לכך שהפרט אינו יודע מדוע הוא נלחם ולשם מה... יתר על כן, יצירת עמימות מסיטה את הדיון האמיתי שהוא פוליטי גרידא אל המוסרי חסר התוחלת. אינני טוען שהדיון המוסרי אינו רלוונטי, אלא שעיסוק בו מפריע לדיון האמיתי שהוא הפוליטי: אותו

54 ר' פרק 7 בספרי *מדי אזרחי*, 1992.

55 יש מקום, אולי, לעמעם את הבחנה לצרכים פוליטיים של החלש או הפרט – במקום לעסוק בהנמקה, יעסוק בעשייה וזהו נימוק פוליטי ולא מוסרי.

דיון המתבטא בקווי הנחייה לפעולה ובבחינת תוצאות הפעולה בשדה האמיתי – שדה הפוליטיקה – ולא בשדה של התפתחותו המוסרית של האדם/האזרח במדינה הדמוקרטית.⁵⁶ מאמריו של מנוחין מעלים על נס מצד אחד את ההבדלים בין פרט אחראי (אדם טוב, חייל טוב, אזרח טוב) לבין פרט חסר אחריות (מכחיש, מציית בעיוורון, רע לב), ומתוך ראייה פסיכולוגית-חברתית הוא מעדיף את הראשון על משנהו. בנוסף מעדיף מנוחין את עמנום ההבחנה שבין אי-ציות מוסרי לבין אי-ציות פוליטי. ביקורתי על מאמרו הראשון מתמחה, כאמור לעיל, באי הסכמה באשר להסתוותו של הדיון אל השדה הפסיכולוגי-מוסרי, דבר המחבל בויכוח הפוליטי ובעוצמת המחאה; ואילו ביקורתי על מאמרו השני, כאמור לעיל, מתמחה בכך שהעמנום לא רק שלא יתרום לויכוח הפוליטי אלא שיפגע בפרט האחראי עד כדי שיביא לחוסר אחריותו.

מאמרו של ישעיהו ליבוביץ, "האדם הלוחם ומדינתו", שהתפרסם בעבר באסופת מאמרים אחרת,⁵⁷ עוסק אף הוא בערכים, וליתר דיוק בהתנגשות שבין ערכים (ובכללים) והעקרונות להם מייחס האדם משמעות ערכית המחייבת אותו). ליבוביץ מציג את סולם הערכים הדתי מול סולם הערכים ההומניסטי-אתאיסטי המנוגד לו, וקובע כי חרף אי-האפשרות של פשרה או סינתזה ביניהם, קיימת נקודת חיבור אחת בלבד בין הסולמות – המדינה. ליבוביץ קובע, ובצדק, כי על-פי שני סולמות ערכים אלה אין למדינה משמעות ערכית, שכן היא כלי בלבד, מכשיר הדרוש למען דברים שהם מוחזקים כערכים (חרף העובדה שאין תמימות דעים בקרב בני האדם באשר לדבר שהוא בעל ערך). עם זאת, יש להיזהר ולא לראות את המדינה כערך, קובע ליבוביץ, שכן זו תמצית הפשיזם. דברים דומים כתב ליבוביץ המנוח בהקדמה לספרי *מדי אזורי*, ולדבריו אלה עניתי כבר בפתח הספר: טענתי שם כי עמדתו של ליבוביץ היא **מוסרית**, בעוד שעמדתי, כפי

56 ר' פרק שביעי בספרי *מדי אזורי*, 1992, וכן בדיסרטציה שלי לשם קבלת תואר דוקטור (*אחריות אזורית*, 1989).

57 ישי ודינה מנוחין (עורכים), *גבול הציות* (יש גבול וספרי סימן קריאה), 1985 (עמ' 160–174).

שארצה להלן, היא פוליטית. ההכרעה שלא לציית אכן עולה מתוך האדם, אך הגורם שהביאו לכך הוא זה המבחין בין הכרעה פרטית-מצפונית לבין הכרעה פוליטית.⁵⁸

ליבוביץ פותח את מאמרו באפיון ה"גבורה" – לדעתו גבורה קשורה למאבק בין הכרעה ערכית המודעת לאדם ובין דחף הנובע מטבעו והעשוי לשלוט בו. אם במאבק הזה מחזיק האדם מעמד בהתאם להכרתו ונגד טבעו, אזי זו גבורה. עוד קובע ליבוביץ, כי גבורה היא "התמסרות לערך שאינו נותן לאדם משהו [רווח, הנאה, הישג וכיו"ב ח.ב.]. ... אלא דורש ותובע ממנו משהו".⁵⁹ בהמשך עוסק ליבוביץ בגבורת הלוחם, וקובע כי אינה עדות לרמה האנושית של בעליה – גיבור צבאי אינו בהכרח אדם "מעולה", הגון או ישר. מולו, אדם שעמד בגבורה בדחפים הנובעים מקנאה, שנאה, תאוה וכבוד חזקה עליו שהוא מן המעולים. ביהדות, קובע ליבוביץ, גבורת הלחימה לא הייתה מעולם קנה מידה להערכת האדם, אלא מעמדו של האדם לפני אלוהיו. לפיכך, הסרבנים הם לדידו גיבורים, כי הם מסרבים למלא הוראות של השלטון המדיני הלגיטימי ומשלמים את מחיר חירותם האישית. ליבוביץ סבור כי בכך הם מפריעים לתהליך הפיכת מדינת ישראל ממסגרת העצמאות הלאומית של העם היהודי לשלטון יהודי אלים על עם אחר. סרבנות זו, לדעת ליבוביץ, אם תהפוך לתופעה קיבוצית, תערער את הקונסנזוס הלאומי-פשיסטי ותהיה ראשית הדרך חזרה מן החייתיות אל תכנים אנושיים ויהודיים של הקיום הלאומי בישראל.

מאמרו של ליבוביץ לוקה – בדומה למאמרו של מנוחין – בעיסוק מופלג בערכים ובהסטת הדיון אל עבר ה"מוסרי". עם זאת, למאמרו של ליבוביץ (ולמאמרו השני של מנוחין) יש פן פוליטי. ליבוביץ אינו מתאפק, ובאמצע הדיון, תוך סטייה מנתיבו העיקרי, נוגח בניסוחי האזכרה לנופלים במערכות ישראל. משם הוא מכוון אֶשׁוּ אל החוליגניזם הדתי-לאומי-ממלכתי ונגד הפיכת הלחימה לדרגת ערך דתי. סטייה זו אינה מקרית: ליבוביץ מאז ומתמיד חרד לגורל העם

58 מדי אזרחי, 1992, עמ' 15–16. הקדמתו של ליבוביץ מצויה בעמ' 11–14.

59 "האדם הלוחם ומדינתו", כיבוש וסידור, 121.

היהודי והצביע בשיטתיות על כל מהרס ומחבל בשלמותו ובקיומו של העם. בהיותו נאמן לקו זה, שופך ליבוביץ אש וגופרית על הדתיים הלאומיים, על המדינה ה"פשיסטית" הפוגעת בעם היהודי, על ההנהגה, וכל זאת תוך הנגדת שני סולמות הערכים – הדתי וההומניסטי – שהעמדתם זה מול זה יוצרת את הניגודיות שלה נזקק ליבוביץ להבהרת עמדותיו. השימוש הרטורי והפורמט שנבחר אינם מקריים גם הם – מאז ומעולם הייתה זו דרכו של ליבוביץ המנוח ועל כך השבח והגנאי – השבח לעמידת היחיד שלו נגד הממסד הדתי, למען עמו, והגנאי על הפיכת הבמה הפוליטית לפלטפורמה, לכאורה בנושא סרבנות, ולמעשה על מנת להציג דרכה את רעיונותיו לקימום העם היהודי, רעיונות שזיקתם לנושא הסרבנות היא קלושה.

מאמר זה, כרבים אחרים של ליבוביץ, נוצל, כאמור לעיל, על מנת ללחום את מלחמת העם היהודי לעתידו יותר מאשר לעסוק בסרבנות או בגבורתם של הסרבנים. לפיכך, התאמתו של המאמר לאסופה זו אינה ברורה, ועל כל פנים אינה תורמת לאסופה ומעמידה אותה באור אקלקטי. בתשובתי לפרופ' ליבוביץ, שכתב דברים דומים בהקדמה לספרי לפני כחמש־עשרה שנים, הסכמתי עם ליבוביץ כי לחוק, כמו למדינה, אין משמעות ערכית – שניהם מכשירים הדרושים למען דברים המוחזקים בעלי ערך. אולם בעוד שליבוביץ ניצל, כאמור לעיל, את הבמה לניגוח כל אלה הפוגעים בעם היהודי, כתבתי אני במישור אחר לחלוטין: סברתי כי ההכרעה הפוליטית לסרב לציית לחוק נובעת מאחריות אזרחית, ולא מהדאגה לעתידו של העם היהודי או עם כלשהו. עמדתי, אם כן, אינה מוסרית, אלא פוליטית: אני מוצא שיש מצבים שבהם יש סיבה שלא לקיים דבר חקיקה או הוראה חוקית, על אף שהם מנומקים באינטרס מדיני או חברתי. מכאן, על אף הדמיון בבסיס עמדתי ועמדתו של ליבוביץ – אצל שנינו עולה ההכרעה שלא לציית מתוך האדם – עמדותינו שונות בגורם לסירוב. אצל ליבוביץ, גבורתו של הסרבן אנלוגית לגבורתו של היהודי המתפלל אל מול משנאיו, ואילו אצלי אין הסרבנות בהכרח מעשה גבורה אלא ביטוי למחאה פוליטית קיצונית, שיתכן שתתפרש בעיני אחרים כמעשה גבורה.

מאמרה של כרמי, "סירוב ודמוקרטיה: מדרון חלקלק?", פותח בדרישה ליצור שלוש הבחנות הנדרשות לדיון בסירוב האזרחי: ההבדל שבינו לבין סרבנות מצפון; ההבדל שבין סרבנות טוטאלית לסלקטיבית; ההבחנה שבין הצדקת הסירוב לתגובתן הראויה של הרשויות כלפיו. הבחנות אלה נועדו לסייע לכרמי בהפרכת טיעוני המדרון החלקלק המתייחסים לסרבנות והם:

א. טיעון כנגד הסירוב: אם מתייחסים בסלחנות למקרה סירוב פלוני (נניח של "השמאל"), יפרוץ הדבר פתח למקרי סירוב אחרים (של ה"ימין"), ומכאן הדרך לאנרכיה קצרה.

ב. טיעון בזכות הסירוב: אי עצירת הסכנה לדמוקרטיה (שבשלה מסרבים) תביא לפתחנו סכנות נוספות גדולות יותר ויותר, עד כדי סיכון הדמוקרטיה עצמה (נעבור ממשטר דמוקרטי פגום אל משטר לא דמוקרטי).

בהמשך מאמרה מפריכה כרמי את שני הטיעונים הללו. הפרכת הטיעון הראשון נשענת על שתי רגליים: מעשית ועקרונית. מבחינה מעשית, הסרבנים מ"ימין" למפה הפוליטית אינם זקוקים להכשר, והתנהגותם נמצאת ממילא בניגוד לדרישותיו של רולס (שהסרבנות תהיה לא אלימה, למשל); ומבחינה עקרונית, קיים הבדל בהנמקות שני סוגי הסירוב (נימוקי סרבני ה"שמאל" הם "דמוקרטיים", בעוד נימוקי סרבני ה"ימין" הם "אנטי-דמוקרטיים"). לפיכך, לדעתה, טיעון המדרון החלקלק פגום, כי התוצאות שהוא מתריע מפניהן אינן נובעות בהכרח מהפעולה שהוא מנסה למנוע – התוצאות השליליות מתקיימות בנפרד ממנה וללא תלות בה, וכן זו אינה אותה פעולה, אלא מדובר בשתי פעולות שונות במהותן ובערכים שמבססים אותן.⁶⁰ גם אם איני מסכים לדרך ההצגה של כרמי, קל יחסית להתמודד עם הטיעון הראשון. לדעתי, ההכללה הפשטנית של כרמי הקשורה לסירוב מ"ימין" אינה מדויקת ואינה מביאה להפרכת טיעון המדרון החלקלק – כיצד יכולה כרמי להכליל כל פעילות "ימנית" תחת "התנהגות אלימה" או כל הנמקה "ימנית" כ"אנטי-דמוקרטי"? הצגה כזו אינה מדויקת, ועלולה ליצור רושם כי התנגדותה של כרמי

לטיעוני הימין אינה במישור הלוגי אלא במישור הרגשי-אידיאולוגי. בספרי *מרי אזרחי* הפרכתי את טיעוני המדרון החלקלק בדרך פשוטה יותר ועקלקלה פחות.⁶¹ כרמי מפריכה גם את הטענות השני, בין היתר בכך שמעשי סרבנות לא בהכרח פוגעים בדמוקרטיה, אלא לעתים מחזקים או מתקנים אותה. אי-הסירוב הוא שעלול להוביל לתוצאות לא-דמוקרטיות. גם טענות זה קיבל מענה נרחב בספרי.⁶²

בסיומו של המאמר מציעה כרמי הצעה פרקטית, על מנת שלא להחליק במדרון הטיעונים: יש לתקוע יתד (במקום בו רוצים למתוח קו) ולהיחזק בה היטב על מנת שלא להחליק במורד המדרון. אין זה משנה היכן נתקע את היתד, כי ממילא הקו ימתח "במקום שאת הפעולות שממנו והלאה אנו מעוניינים לעצור". מעצור כזה לשיטתה הוא נורמטיבי ומושגי כאחד.⁶³

מאמרה של כרמי, כמו מאמריו של מנוחין, מסתיים בקול דממה דקה: הנה הופרכו, לכאורה, טיעוני המדרון החלקלק, אך הפתרון הנחזה להיות מושגי גרידא הוא בעצם פרקטי, פרטי ונורמטיבי. קשה לשחות בשדה המושגי כשעוסקים בחוויית הכיבוש והסירוב בישראל. לפיכך, הניסיונות לנוע בין האידיאי לבין הביצה המקומית יסתיימו במקרה הטוב בפתרונות פרקטיים בלבד. גם לו רצתה כרמי, לא הייתה יכולה להגיע לפתרון כולל שיחול, בין היתר, גם על המקרה הישראלי – עיסוק באמפירי ובאינדוקטיבי אינו יכול להביא לתוצאות דדוקטיביות.

61 *מרי אזרחי*, 1992, עמ' 87–88.

62 שם, עמ' 79–86.

63 *כיבוש וסירוב*, עמ' 77. היתד הוא מעצור נורמטיבי, כי הוא קובע קו גבול שמעבר לו יש פעולות שברצוננו לעצור; היתד הוא מעצור מושגי, כי הוא נסמך על אופיים של סוגי הסירוב – זה החותר תחת אופייה של הדמוקרטיה המהותית וזה המתבסס עליה. כרמי עוסקת בדמוקרטיה המהותית ומציגה מולה את הדמוקרטיה הפורמלית. לשיטתה, הדמוקרטיה המהותית היא כזו שאינה מניחה לרוב לעשות בכוחו כרצונו, ובלשונה, "צורת משטר המגשימה ערכים מסוימים שהעיקריים בהם הם חירות ושוויון. הגשמת ערכים אלו מתגלמת ברעיון של **זכויות האדם** שההגנה עליהן היא טעם קיומה של הדמוקרטיה המהותית" (שם, בעמ' 76).

ועוד, מושגי היסוד שבהם השתמשה במאמרה היקשו עליה את התנועה בשדה האמפירי ובוודאי שגם בשדה המושגי-מסקנתי: ההבחנה שבין סירוב אזרחי לסרבנות מצפון בעייתית מאוד. קל יותר להבחין בין מרי אזרחי לבין סרבנות או התנגדות מטעמי מצפון, שכן קל להראות כי סירוב אזרחי הנשען על עקרונותיו של רולס בעייתי (בלשון המעטה), מצמצם ביותר את ההגדרה, ומביא לבעייתיות גדולה ביישומה. על פי לשונו של רולס, מדובר בפעולה פומבית, בלתי אלימה, מצפונית, אך פוליטית, המנוגדת לחוק ומתבצעת על מנת להביא לשינוי בחוק או במדיניות. אין בהגדרה זו הבחנה בין המצפוני לפוליטי (שאראה להלן מדוע היא קריטית), ויש בה צמצום של הפעולה להיות, למשל, פומבית או לא-אלימה. במקום זה טעה רולס טעות גדולה מאוד: מדוע צריכה הפעולה להיות לא-אלימה אם באלימות כזו או אחרת היא משיגה את מטרתה? באותו אופן יישאל, מדוע על הפעולה להיעשות בפומבי?⁶⁴ הראיתי בספרי (בעקבות ביקורתו של יוסף רוז) כי אין לצמצם את ההגדרה למרי אזרחי (או לסירוב אזרחי), שכן צמצומה פוגע במטרות המחאה ומביא למחאה אנמית; יתר על כן, הגדרות המבקשות צידוק למרי אזרחי (סירוב אזרחי) אינן מבינות את מהותן ופוגעות במוֹקְהָה, במחאה ובמדינה; ולבסוף, בהגדרתו זו של רולס יש גם פגמים לוגיים.⁶⁵

ללא קשר להגדרתו של רולס שהשפיעה על דורות של חוקרים, טענתה המרכזית של מסתי זו היא שהמרי האזרחי הוא מעשה פוליטי גרידא. הצדקתו, תיאורו, ביסוסו, אפיונו, הסברתו, ואולי אף חלק מהנמקתו, עשויים בהחלט לבוא מתוך השדה האתי. אולם, אל להם לטשטש את העיקר – היותו מעשה פוליטי. תפישתו ככזה תאפשר להתייחס אליו באופן הנכון, כך שניתן יהיה להפיק ממנו תועלת למדינה ולאזרחיה, בעוד שתפישתו המצומצמת בתחומי המוסר והמשפט תקטין את הסיכוי להפיק ממנו תועלת כלשהי, וכבר ראינו זאת בריבוי המחקרים שלא תרמו כמעט דבר בתחום היישומי. הטעם לכך הוא שמרי אזרחי מבקש להשיג שינוי פוליטי עבור המדינה

64 מרי אזרחי, 1992, עמ' 113–117.

65 שם, שם.

ואזרחיה, באופן ייחודי ביחס לדרכי המחאה האחרות. התייחסות אליו בשדה המוסר או המשפט עלולה להחמיץ את המיוחד שבו, לבלבל את המוחקה הפוטנציאלית ואת אלה הצופים בפעילותו או מגיבים לה, ולסכל את השינוי. יתר על כן, הניסיונות להבין את האקט בפריזמה ערכית או משפטית נדונים מראש לכישלון, שכן אלה אינם **עוסקים במרי האזרחי ככזה**, אלא בפגיעה בשאר האזרחים, במדינה או בחוק שהופר.⁶⁶ מנגד, בחינת הביצוע, תוצאתו, פעולת המבצע, נימוקיו וכיו"ב בשדה הפוליטי עשויה, כאמור לעיל, להועיל למדינה ולאזרחיה ולשפר את מערכות הממשל והמשטר.

מסתו של יזהר, "על משוררי הסיפוח", שנכתבה לראשונה בשנת 1967, אינה עוסקת בשירה ולא במשוררים. חיבורו מנתח בחדות את מצבנו ככובשים מול מצב הנכבשים. לדידו של יזהר, הסיפוח אינו של שטחים אלא של אנשים. השיח הפוליטי מעדיף "שטחים", כי קל יתר לדבר עליהם מאשר על יושביהם. אולם, קובע יזהר, אי אפשר להתעלם מיושביהם, ולא ניתן לעצב מציאות חדשה מבלי לשתפם. ועוד, המילים שנבחרו לעיצוב העתיד – "שחרור" ולא "כיבוש", או "החזקה" ולא "השתלטות", לא תוכלנה לעצב גורל אותם פליטים. כיצד אנו, שהיינו פליטים עד זה לא כבר, מסוגלים להתבונן בעינינו ריקות בתושבי השטחים? אין זאת, אומר יזהר, כי אם בגלל העדר הצדקה לשיבתנו שם או לשאיפתנו לשלמות הארץ, כי "הכוח צודק" ורק באמצעות הכוח ניתן לטעון לזכות. אולם, קובע יזהר, אין קניית זכות על השטחים אלא כיבוש ותו לא. ולכיבוש הגיון ועקרונות משלו – "הגיונו של כל כיבוש – אכזרי ומתאכזר... אינני רוצה להיות כובש

66 אין קטגוריה משפטית בשם "מרי אזרחי", והעדר זה אינו מאפשר דיון בו בשדה המשפט. במשפט הפלילי יש אקטים המהווים הפרת חוק, ולכל אחד מהם יש שם מבחין: אין אקט בשם "מרי אזרחי", ומה שנלקח בחשבון בהגשת כתב אישום או בהכרעת הדין הוא איזה חוק הופר ולא האם הופר עקב "מרי אזרחי". לעניין תחום המוסר, ספרו של שרפשטיין – *Amoral Politics* – מחזק את עמדותי בדבר ההפרדה שבין "מוסרי" ל"פוליטי": לדעתו של שרפשטיין, התבוננות בפוליטיקה דרך הפריזמה המוסרית אינה מאפשרת לבחון ולהעריך את האקט ולדון בו בטהרתו. ר' Ben Ami Scharfstein, *Amoral Politics*, State University of New York Press, 1995.

בה במידה שאינני רוצה להיות נכבש.⁶⁷ לדידו, היותנו יהודים צריך להביאנו למסקנה כי יש דברים שאסור לנו כיהודים לעשות. יש לנו אחריות גם לעצמנו, אך גם להם, ולכן נדרש פתרון. ברור ליזהר כי הפתרון אינו קל, וכי יישומו יארך זמן רב, ובפרט כי כל פתרון צריך לקחת בחשבון ששני העמים יחיו יחד. עם זאת, האחריות היא עלינו היהודים, והגם שהדרך ארוכה ונפתלת היא הישרה והקצרה מכל הדרכים.

מסה זו, העוסקת בכיבוש, היא מפוכחת ומדברת ברגש רב בקולו של ההגיון. הכיבוש הזה, כמו כל כיבוש אחר, מעלה בעיות כמו הצדקתו של הכיבוש, אחריות לשלומנו ולשלומם, הפגיעה בנו מתוך הוויית הכיבוש ומתוך היותנו עם כובש, הפגיעה ביושבי השטחים, הניסיונות להשתלט על השטחים וההתנגדות הצפויה של יושביהם – גם אם לא תתעצם מאוד התנגדותם, גם אם לא תפשוט אותה מגיפה שאין לה כמעט רפואה ושבמהלכה התנגדות לאומית עושה לאום וקפיץ-מרי נוצר אז כמעט מאין – האם לנו צריך לספר איך? שעם לוחם אחת כשיוצא להרפתקת התקפה, ואחרת לגמרי כשנלחץ בגבו? שבעת אויר שאין לה מוצא, עזה ממסה רבה? שימו עצמכם תחתיהם, מה הייתם עושים?⁶⁸

הגיונו ורגישותו של יזהר מכים בנו ממרחק של כמעט ארבעים שנה. הנה אנו הולכים במדבר אל ארץ מובטחת (איזו בדיוק?), ואיבדנו את רובו של אותו דור שיזהר נמנה עליו והעמקנו את אחיזתנו בשטחים תוך פגיעה הולכת ומתעצמת ביושביהם. אל מול עינינו קמה לתחייה נבואתו של יזהר – יושבי השטחים, בגבם אל הקיר, נלחמים מלחמתו של חלש וזוכים לאהדה בעולם. ואילו אנו, היושבים גם כן בשטחים, שחלקנו אף נולד אל תוך הוויה זו ואינו מסוגל לזכור הוויה אחרת, מתאכזרים או מרחמים – איש איש כראות עיניו...

לא ברור כי קיים פתרון, אך ברור שפתרונות הביניים לא יועילו: גדר ההפרדה, למשל, יוצרת "שטחים" אבל פוגעת באנשים. לפיכך, אין ברורה תרומתה. ההתנתקות יוצרת חיץ אבל לא פתרון של ממש.

67 כיבוש וסידוק, עמ' 10.

68 שם, שם.

יתכן שהייתה יכולה להיות משמעות לאותם פתרונות ביניים, אילו היו משולבים בפתרון אסטרטגי כולל. אולם, ובעיקר בהעדר פתרון אסטרטגי כולל, קשה להבין את משמעותם של אותם פתרונות ביניים, פרט להשגת "שקט ציבורי" למספר שנים. ובינתיים, יושבי השטחים מעדיפים מרד אלים בשלטון ובחוק הישראליים ולא הידברות, ולכן הפתרונות האסטרטגיים מתרחקים ומפנים מקום להסדרים, חלקם חד-צדדיים, שיתרונם היחיד הוא תעוקה על הקופה הציבורית (שיתכן כי לבסוף תניע תהליך של פתרון אסטרטגי, כי פגיעה בכיס התבררה כמצת יעיל ביותר לתהליכי פתרון). ברור לכול שהסדר אינו פתרון, ויתכן כי הסיבה לכך היא היותה של ישראל עצמה מדינת הסדר ולא מדינת חוק (שהרי לצד כל חוק בעל תוכן ברור, יש הסדרים המאיינים אותו והמציגים באור מגוחך את תוכנו), ועל כן היא מתקשה לגבש פתרון שמעבר לאופק ה"הסדרי"...

שירו של ברכט "נגד האובייקטיביים" נראה "מודבק" לטקסט הספר: הוא שח בעוול. אולם העוול אינו ספציפי: זהו עוול ערטילאי שהלוחמים ברשע נלחמים בו. ההנחה כי עוול הוא בר הגדרה ברורה וכי "הטובים" נלחמים בו היא, במקרה הטוב, תמימה. אולם אין לחשוד בברכט בתמימות – הוא אמן הרטוריקה והוא מצייר עולם שקורא לתמימים ללחום בעוול. הוא אינו מגלה מיהו המעוול – האנשים ה"טובים"? ה"מרושעים"? גם וגם? חלוקת העולם לשחור ולבן מאפשרת לכל קורא לבחור לעצמו באיזה צד הוא (וברור באיזה צד יבחר הקורא), וכך, כאשר הוא מפעיל את המשוכנעים (כי אינו צריך באמת לשכנע את המשוכנעים), הוא עומד מהצד ורואה כיצד הם נלחמים בעוד שורות שירו רוטטות על שפתותיהם הגוססות, בחינת "ישחקו הנערים לפנינו". אמנם העולם של ברכט אינו העולם המפוכח והציני שלנו, אך לשלוח אנשים אל מותם באמצעות שורות מרטיטות היא עובדה היסטורית – לא משנה אם מנהיג שלחם למות או הבנתם התמימה החישה את קצם.

השיר מחלק את העולם לשלושה – הלוחמים נגד העוול, המתבוננים מן הצד ואינם מעורבים והמעוולים, שאינם מוזכרים אך קיימים ברקע. ללוחמים נגד העוול שתי טרוניות: הם מעטים מדי (ועל כן מפסידים במאבק כנגדו) ואין להם גב ציבורי (כי אלה

העומדים מן הצד כמעט עוינים אותם על כך שהתנדבו להילחם).
הציפייה של הלוחמים בעוול מהעומדים בצד היא שלפחות יתביישו.
לדעתי, איננו צריכים להתבייש – עלינו לברך על גורלנו שלא
הפכנו לשמן בגלגלי המהפכה – כל אלה שהיו שמן כזה, לא חזרו,
ובמקרה הטוב הותירו מצבת שיש. המהפכה – הייתה או לא הייתה –
הובילה לעולם ציני ואכזר הרבה יותר. כל מאבק נגד העוול הוליד
עוול מתוחכם יותר, גלוי פחות ואטום יותר לגורל בני האדם. אנו
ה"טובים" עמדנו מן הצד, שרדנו, ביכינו את ההולכים ונותרנו עם
צוואתם הריקה. ברכט מנסה להבקיע דרך נוספת: הוא שואל מדוע
אנו עוינים לאלה הלוחמים בעוול – הרי לוחמים אלה אינם אויבינו
אלא אויבי העוול. גם אמירה זו אינה מצליחה לפלס דרך: אם נחזור
לנקודת המוצא, אין זה ברור נגד מי נלחמים אלה ה"נלחמים בעוול"
– ואיזה עוולות חדשות ייווצרו בשם מלחמה זו או כתוצאה ממנה...
על כן אין מתום, לדעתי, באלה העומדים מן הצד – הם בחרו אף
בחרו כיצד להגיב לאלה הקוראים להם להצטרף למעגל הלוחמה:
איש איש וטעמו (ואין זה משנה האם טעמו מוצדק או אם אין הוא
טעם אמת). האחריות לעוולות היא קודם כל של אלה שתכננו אותן או
ביצעו אותן, וגם של כל מי שמבין זאת ומודע לזאת ואינו מוחה או
נלחם (בהנחה שאינו שווה נפש לקיומו של העוול). לכן חלוקת
העולם הנכונה צריכה להיות, לדעתי, בין אלה המודעים לעוול
ונלחמים בו לבין אלה המודעים לו, אינם רוצים בו וגם לא נלחמים
בו: בניגוד לדעתו של ברכט, תהא בחירתו של האדם אשר תהא –
להילחם או שלא להילחם – ממילא לא ברור כי מלחמתו תועיל או
שישיבתו מן הצד תועיל...

יהודה שנהב קורא למאבק **טוטאלי** כנגד הכיבוש. לדידו, טועה
השמאל הישראלי החדש בהבחנה שהוא עושה בין הסוכנים הפעילים
של הכיבוש (המתנחלים) לבין שאר החברה בישראל. לדעתו זו
תפיסה שגויה כי הכיבוש אינו עוצר בקו הירוק, ואין "טובים"
ו"רעים" – הכיבוש הוא מאפיין מהותי של החברה הישראלית כולה
ומתחזק על ידי כל שכבותיה. התשתית לכיבוש מצויה, מחד גיסא,
בשאיפות ההתפשטות של הציונות מקדמת דנא, והכיבוש מתחזק
למעשה מתוך גבולות הקו הירוק, מאידך גיסא. מכאן, כל ניסיון

למתוח גבולות בין התנהגות נורמטיבית לשאינה כזו, ובין הכובשים בפועל לבין תושבי ישראל שבתוך הקו הירוק, הוא נואל. במסתו המאורגנת כאוסף פרגמנטים מנסה שנהב לרסק אבחנות וליצור מודעות למצב האמיתי של ישראל כמדינה כובשת. הבעיה היא בהצגת העובדות ובמבנה הטענות באותם פרגמנטים: בלי להתייחס לשאלה, האם הטענות או העובדות המוצגות הן נכונות, עובדה היא שאין הטענות מנומקות ואין העובדות מבוססות. שנהב מציג, למשל, שלוש עובדות בפרגמנט "השמאל הישראלי 'החדש'"⁶⁹ בלי לבססן או להפנות למקורן, וכן נטענות טענות שעם כל זה שהן שובות לב, אין זה ברור על מה הן מתבססות ועל כן מובילות אותי למסקנה ששנהב התכוון ככל הנראה לכתוב מסה לא אקדמית. מכל מקום, נוצר בלבול מסוים אצל הקורא מכיוון שלשונם של הטענות היא אקדמית, ונדמה לקורא כי מקור חלקם במחקרים אקדמיים. אופן הצגה זה עלול להטעות את הקורא התמים. בפרגמנטים האחרים מאפיינים דומים.

יחד עם אלה, כל פרגמנט מוסיף על חברו, מרחיב את היריעה של אמירות מפרגמנטים קודמים או מקבילים ומעבה את הבסיס לאמירות החדות שבמסה. ארגון פרגמנטרי זה, המאופיין בחדירה הדדית של עובדות וטענות, אמור להוביל למסקנת המסה: אפיון המאבק כנגד הכיבוש כמאבק אנטי-קולוניאלי וטוטאלי, "לא הפרדה בין כאן ושם, לא הפרדה בין מדיני לחברתי, לא הפרדה בין פוליטי לבין תרבותי"⁷⁰. אולם, כאמור לעיל, מסקנת המאמר אינה נגזרת מתוכנו, ובמקרה הטוב ניתן לנסות ולבססה מכוח האמירות והעובדות (לכאורה) המובאות בפרגמנטים, שאינן מבוססות ואינן יכולות, לפיכך, להוות בסיס למסקנתו.

בתוכן העניינים נקרא מאמרו של חנן חבר "תנו לו בדרנים – וינוח בשלום", ואילו בפנים הספר נקרא מאמרו "תנו לו רובים – וינוח בשלום". פגם קטן אך בעל משמעות מעניינת: רובים חלף בדרנים. אילו הייתה ישראל מעניקה לפלסטינים 3000 בדרנים במקום 3000

69 יהודה שנהב, "הכיבוש אינו עוצר במחסום", *כיבוש וסידור*, עמ' 12–13.

70 שם, עמ' 20.

רובים, האם הייתה משתנה הקונסטלציה הפוליטית? האם היה משתנה המאזן הדמוגרפי? האם רובה הוא מכשיר לבידור המוני? בלא ספק הוא מבדר את שער ראשם של אלה הנמלטים מאימתו ואולי את חלקיהם של אלה הנפגשים עם העופרת הניתזת ממנו. כך או כך, עסקינן במאמרו של חנן חבר המהווה כתב אישום נגד הספרות הקנונית בזמן הכיבוש. חבר סבור כי הכותבים המרכזיים משתמטים מהאחריות המוטלת על הספרות הריבונית, לשמר את ההבחנה שבין הקנוני לפופולרי.

חבר קובע כי הכיבוש השפיע באופן כל כך עמוק על מצב הספרות, עד כי היא "מאבדת את זהותה הקודמת ושרויה בפיצול עמוק שבו הקנוני-אליטיסטי והפופולרי, במיוחד בעשור האחרון, אינם מתקיימים במקביל, זה לצד זה, אלא במשולב – כגוף אחד".⁷¹ טענתו מתבססת על ההנחה, כי "זהותה הקודמת" היא כתיבה של סופר שהוא חלק מעם הריבון על אדמתו אך כותב מתוך תודעה של מיעוט: לא ספרות המייצגת את בעל הכוח, אלא את הכפוף לכווחות אחרים, גדולים ממנו. וה"זהות הנוכחית" מוכיחה חוסר הבחנה בין הקנוני לפופולרי: הסופר מתמזג עם קהילתו. חבר טוען כי עמוס עוז וא"ב יהושע, שלהם תפקיד מרכזי בהיווצרות ה"שלב הקלאסי" בהתפתחות ספרות "דור המדינה" ואמירתם מרכזית עד עצם היום הזה, מתחברים לקהילתם באמצעות טשטוש וריכוך נוראות הכיבוש, וכמעט מתחנפים לקהלם בכך שהם יוצרים תמונת עולם של כאילו חברה לאומית מאוחדת.

חבר מסתייע בתשתית עצומה של מובאות ותובנות מתוך טקסטים רבים, המאששים כי הספרות הקנונית עברה לפאזה של העדר מורכבות פסיכולוגית, לעלילה ליניארית כמעט צפויה, לתבניות קריאות ומוכרות מראש, ולמעשה לטקסטים פופולריים. אולם לא במעבר הזה טמונה הבעיה: המעבר הזה מדגים את ההשתטחות ואת הטמנת הראש בחול של הספרות העכשווית. המעבר הזה מבטא את חוסר האחריות של היוצרים שאינם מציגים ומדגישים את מורכבותו של הכיבוש ואת מקומו המשחית בחברה הפוסט-לאומית הישראלית.

אופן כתיבה זה מסתיר את הדילמות המוסריות המורכבות, מטאטא מתחת לשטיח את העדר הזהות הלאומית, מתיימר לייצג זהות לאומית ומפריע להבנה הנכונה של המציאות. "הכפילות של שיתוף פעולה עם עוול, עם דיכוי, עם שחיקה של הנורמות המוסריות והאלמנטריות – אבל תוך כדי העמדת פנים שזו עדיין בכל זאת חברה לאומית בעלת קודים מוסריים מוצהרים – הכפילות הזו שחקה את המרחק המתוח שבין הטקסט המורכב, המציג טענות אסתטיות ומוסריות גבוהות, לבין הקוראים שלו".⁷²

האם ניתן להאשים את היוצרים העכשוויים בשיטוח ורידוד של התרבות? האם מוטל עליהם תפקיד חברתי והם מעלו בשולחיהם? חבר סבור, מבלי להטיח זאת במפורש בכותבים, כי על הסופר לעמוד בשער ולהטיח "כמו נביא, בקיר מוצק של זהות ישראלית יציבה שאיתה הוא מתעמת במאמציו לבנות זהות לאומית מוסרית".⁷³ הבעיה היא שחבר אינו מטיח זאת במפורש כנגדם, אלא מדווה על המציאות הנוראה שבה, עקב העדרה של זהות לאומית מוסרית והעדר נכונות לבחון את סוגיית הזהות ואת הרוע והאלימות העולים ממצב הכיבוש, לא נותר לסופרים אלא להפוך לבדרנים ולזמרים.

ניתן לטעון נגד חבר כי היה צריך לצעוק במפורש ולכוון את הכותבים אל תפקידם החברתי. אולם חבר העדיף לקרוע את המסווה מעל המציאות הכאילו-בסדרית ולהציב על הבמה שאליה הוא מכוון את זרנוקו את הפגימות ואת ההיבטים העולים מתוך כתיבתם של הסופרים, על מנת להביא לתובנה. בעשותו זאת, נוקט חבר בקו הקלאסי של ספרות המכוונת לאינטלקט ולא לפופולרי. המאמר אינו פשוט לקריאה, ורבים יעדיפו שלא להתעמק בו. הוא מציג באמצעות כתיבתו את הראוי, בהעמידו פנס רב עוצמה אל עבר המצוי. דווקא המינוריות של טענתו של חבר, הנוטעת עצמה בסבך הזהויות המתפצלות, היא זעקה חשובה.

יחד עם כך, אין הזעקה פונה אלא אל הכותבים עצמם ואל חוקריהם – הקורא הממוצע יתמקד בדוגמאות שהביא חבר ולא במסקנות

72 שם, עמ' 39.

73 שם, עמ' 47.

העולות מהן במפורש ובעיקר במשתמע. זו גדולתו של המאמר וזו גם בעייתיותו. במצב היום, שבו הכול מוגש באופן מודגש, ואוי לו לכותב אם יעסוק ברמיזות, עומד מאמר זה מנגד ומתבונן באיפוק ובכאב, אנכרוניסטי משהו אך בחזית ה"פוסט", ומבכה/מנבא ברגישות גדולה.

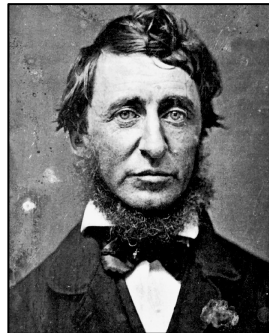
בקראי את המאמר הלך ושוב, מצאתי מקומות שבהם המילים אובדות ומביעות את ההיפך. למשל, כאשר כותב חבר כי "הכיבוש הישראלי משפיע באופן עמוק כל כך על המצב הספרותי-ישראלי, עד שהיא [מי זו היא? הספרות? ח.ב.] מאבדת את זהותה הקודמת ושרויה בפיצול עמוק, שבו הקאנוני-אליטיסטי והפופולרי... אינם מתקיימים במקביל זה לצד זה, אלא במשולב – בגוף אחד [אם כן היכן הפיצול? ח.ב.]". אולם בהתעלם מפגמים פרוצדורליים אלה שניתנים בקלות לתיקון בעריכה נוספת, נדמה לי שזהו החיבור החשוב ביותר באסופה זו. ללא קשר לשאלה, האם הקורא מסכים או שאינו מסכים לתמונת המצב שמעלה חבר, אין הוא יכול להתעלם מהצגת תמונה כואבת של התרבות מוטת הכיבוש ושל השאלות המוסריות הבוקעות ואינן מקבלות מענה חד אלא באמצעות בידור וזמר. אמנם, התבדחות היא טכניקה יהודית המביאה להתעלמות מהמצב הקיים עד שיהיה טוב – אבל בהנחה שהמצב הזה הופך לתבנית הקיום הבסיסית והרציפה מזה 40 שנה, לא ברור שזמר ובידור יוכלו לו. חבר קורא לנו להתעורר ולבחון, כל אחד לעצמו, את המציאות אליה נקלע. אינני יודע אם מקומו של החיבור הוא באסופה זו, אולם הוא מעלה סוגיות חשובות של חיינו, וגם זה לא מעט...

סוזן סונטאג מקדישה את מאמרה לארכיבישוף רומרו, לרייצ'ל קורי, לטום הרנדול ולישי מנוחין וחבריו ב"יש גבול". רומרו היה הארכיבישוף של סן סלוודור, שנרצח בבגדי כהונתו בעת שערך מיסה בקתדרלה בגלל תמיכתו בשלום צודק והתנגדותו לכוחות האלימות והדיכוי; רייצ'ל קורי, פעילת שלום, נפגעה מדחפור ישראלי בעת הפגנה; הרנדול, פעיל שלום, נורה בראשו ברפיח כשניסה לסייע לאישה פלסטינית להימלט; ומנוחין עמד עמידה עקשנית, אמיצה ותומכת בסרבני השירות. סונטאג מעלה על נס את גבורתם של

מעטים המסתכנים בהתנגדות לא-אלימה, המודרכת על ידי עקרונות, ומשלמים על כך בחייהם.

מאמרה של סונטאג עוסק באישי ובאנושי. תחילתו בניגוד המובנה שבין החיים והעקרונות: רבים מקריבים את העקרונות ברגע שחיייהם בסכנה. העיקרון המוסרי עומד בניגוד לדרך שבה המציאות מתנהלת. המציאות, אליבא דסונטאג, אינה נפשעת כולה או צודקת כולה, אלא "פגומה, בלתי עקיבה, נחותה"⁷⁴. והנה עומדת מציאות קשה – מבני עם אחד נמנעים מגורים, תזונה הולמת, טיפול רפואי סביר, פרנסה וחופש תנועה. העיקרון קובע שאין זה ראוי לעשות זאת לבני עם פלוני, ומדיניות המנציחה זאת היא פסולה. לדידה, צריך הדבר להוליך את החיילים לסרב לשרת בשטחים הכבושים ולסרב לפקודות בלתי לגיטימיות. אולם מעטים יצאו בגלוי נגד מדיניות זו: מספרם של הסרבנים הוא בקושי יותר מאלף, ומתוכם כרבע נכלאו. פעולתו של מיעוט זה היא אכן זניחה, וסיכויי השינוי נמוכים, אליבא דסונטאג, אולם בכל זאת היא מעלה על נס את פעולת הסרבנים.

השאלה המרכזית שמעלה סונטאג היא, כיצד לפעול בשם עקרונות כאשר ברור כי הפעולה לא תשנה את יחסי הכוחות הקיימים ולא תשפיע על המדיניות. תשובתה היא, כי פעולה בשם עיקרון היא מעשה מוסרי בלי קשר לתוצאת הפעולה. עם זאת, היא גם פעולה פוליטית – אינך עושה אותה למען עצמך, על מנת להשקיט את מצפונך, אלא "מתוך סולידריות עם קהילות של בעלי עקרונות המתנגדים לסמכות, שדורשת מהם לבגוד באותם



הנרי דייוויד ת'ורו
(1817–1862). מחבר הספר
הקלאסי "אי ציות אזרחי"

עקרונות... ישיבתו בכלא של ת'ורו ב-1846 על סירובו לשלם מס שנועד לממן את מלחמת ארצות הברית נגד מקסיקו לא הביאה לסיומה של אותה מלחמה, אבל התהודה של המאסר הקצרצר (לילה

אחד בכלא) ממשיכה עד היום להעניק השראה למתקוממים נגד אי צדק מתוך עמידה על עיקרון⁷⁵.

סונטאג אמנם מבינה את הפוליטיות של הסרבנות, אך דבקה במקטע המוסרי: לדידה, גם אם סיכויי הצלחת המאבק הם קטנים, אין הדבר פוטר את המתנגד מלפעול לטובת הזולת. על המתנגד לפעול למען טובתה של קהילתו. לדברי סונטאג, הצדק משרת את טובתה האמיתית של כל קהילה. לפיכך, מגנים סרבני המצפון על האינטרסים האמיתיים של ישראל בעת שהם מתנגדים למדיניות הממשלה ומעוררים מודעות לזכויות הפלסטינים. כל מאבק וכל התנגדות הם תרומה בכך שהם יוצרים תהודה המתפשטת לכל עבר.

מאמרה של סונטאג אינו מאמר, אלא במקרה הטוב מניפסט, ובמקרה הטוב פחות אוסף של היגדים, שחלקם נע סביב כמה רעיונות מתחום האתיקה וחלקם מהווה חיזוק אידיאולוגי לסרבנות. קשה להעביר מערכת היגדים כזו תחת שבט הביקורת, אולם ברור כי סונטאג משתיתה המלצתה למאבק פוליטי של סרבנות (חרף אי יכולתו "לדגדג" את המסד) על אדני המוסר והצדק, ללא נימוקים ומתוך להט כמעט דתי. בהמשך לביקורתי על רוב הטקסטים בספר זה, גם הטקסט של סונטאג נגוע בבלבול הכמעט-אינהרנטי שבין הפוליטי לבין המוסרי.

מאמרו של ג'ונתן בנט אודות המצפון של הקלברי פין בעייתי אף הוא. מונחי היסוד של טיעונו, שיוצגו מיד, אינם ברורים, וכן לא ברור המבנה שהוטל על גבם. בנט מבקש להציג שלושה מצפונים של שלושה אנשים כדי להאיר היבטים שונים של נושא אחד: היחס שבין אהדה (sympathy) לבין מוסר רע (bad morality). המונח "אהדה" אמור לכסות כל סוג של תחושת אחווה. מדובר ברגש ואין לבלבל בינו לבין שיפוט מוסרי. במונח "מוסר רע" מתכוון בנט למוסר אותו הוא עצמו שולל מן היסוד. אמנם, אין ביכולתו להוכיח כי המוסר שלו טוב יותר מאותו "מוסר רע", אך הוא סבור כי "ביחס לאותו מוסר

מסוים יסכימו אתי הקוראים שאותו מוסר הוא אכן רע, ליותר מזה אינני זקוק".⁷⁶

השלב הבא של טיעונו של בנט מכיל טענה, לפיה גם אדם הפועל בדרכים המתנגשות חזיתית עם המוסר שלנו עשוי להיות בעל מוסר משלו – מערך של עקרונות פעולה שהוא מקבל על עצמו. לפיכך, גם לאדם כזה יש מצפון. על מנת להציג את ההבדל שבין רגשות לשיפוט מוסריים, מובא סיפורו – או סיפור מצפוני – של הקלברי פין. אכן גם רגשות וגם שיפוט מוסריים עשויים להניע אדם לפעולה, ואפשר כי האהדה והמוסר, כמו במקרה של הקלברי פין, ידחפו לכיוונים מנוגדים. אהדתי לפלוגי שבמצוקה עשויה להניעני לסייע לו, אולם תחושה זו אינה שיפוט בדבר חובתי לסייע לו. כזכור, סייע הקלברי פין לעבד ג'ים לברוח ממס ווטסון שהייתה בעליו החוקיים. פין השיט את ג'ים ברפסודה במורד המיסיסיפי אל מקום שבו יהיה ג'ים חופשי על-פי החוק. בדרך עולים הרהורים מתנגשים במוחו של פין, ולבסוף גוברת אצלו האהדה על המוסר הרע: הוא מגיע למסקנה כי אין הוא רוצה לעשות את מה שהוא סבר בכנות שהוא חייב לעשות (להסגיר את ג'ים).

מנגד, מעלה בנט את המוסר הרע של הימלר – חולני, מרושע, זדוני, אבל עדיין מוסר. באופן איום ונורא גבר אצל הימלר המוסר על האהדה: מהתבטאויותיו ניתן להבין כי התרחש אצלו קונפליקט בין מינימום של אהדה אנושית, שהוא היה ער לה, לבין חובתו המוסרית לשלוח למוות מיליוני בני אדם. מערכת העקרונות שלו, שהיוותה את מוסרו, הביאה אותו להכרעה מזעזעת: לשמור על רגשות האהדה תוך פעולה בניגוד להם. ברוח זו ציווה שכאשר יתבצעו ההוצאות להורג במחנות הריכוז, יש לדאוג שנפשם של האחראים לכך לא תינזק... אם סברנו כי מוסרו של הימלר הוא רע, מביא בנט דוגמה שלישית – ג'ונתן אדוארדס – שלטענתו היה המוסר שלו אף גרוע מזה של הימלר.⁷⁷ אצל אדוארדס נמנע המאבק בין האהדה לבין עקרונות המוסר משום שהוא ויתר על רגשות האהדה. הוא סבר כי כל בני

76 שם, עמ' 87.

77 שם, עמ' 92.

האדם ראויים להיענש על-ידי האל. מן הדין הוא כי בני האדם יידונו לסבל נצחי. הביסוס לעמדתו אינו מכוח היות המצב הזה צודק, אלא משום שזהו רצונו של האל. יתר על כן, הדבר צודק כי כך רוצה אלוהים. בעבורו של אדוארדס עקרונות מוסריים קיימים בנפרד מאלוהים.

לאחר הצגה זו, ובלי שנוצר רצף של טיעון, עובר בנט לעיסוק באני שלנו, דרך הפריזמה של האני שלו. לדידו, במאבק שבין האהדה לעקרונות אין להכריע מראש: יהיו מקרים שבהם מן הדין שהעקרונות יגברו: למשל, נכון היה ללחום במלחמת העולם השנייה בשורותיהן של בנות הברית, על אף שהיו במלחמה זו די מקרים מחרידים שהיו יכולים לעורר ספק בצדקת ההשתתפות באותה מלחמה. באותן נסיבות סבור בנט כי על האדם לדחוק את אהדותיו ולא לשנות את עקרונותיו ולהפוך לפציפיסט. ההמלצה היחידה היא להותיר את אהדותינו חדות ורגישות. כמובן שאין לו כל המלצה כיצד לנהוג בעת ההתנגשות.

ההנגדה וההשוואה של מצפונייהם של הקלברי פין (שאצלו גברה האהדה על העקרונות), היינריך הימלר (שאצלו גברו העקרונות על האהדה) והפילוסוף והתיאולוג הקלוויניסטי ג'ונתן אדוארדס (שאצלו היה ויתור על האהדה והשתלטות מוחלטת של העקרונות) יוצרות רקע מסוים להבנה של הקונפליקט שבין הכרעותינו המוסריות לבין רגשותינו. חידושו של בנט הוא בכך שגם ההכרעות המוסריות הרעות והנוראות ביותר עשויות להתרחש תוך שקיים ברקע רגש של אהדה שעליו "מתגברים". אולי זהו תיאור זווית חדה אחת של המצב האנושי. אם הצגה זו מהווה את תוכן המאמר ואולי תכליתו, ניחא; אולם אם נתכוון המאמר לעורר בנו תחושות מוסריות, הזדהות רגשית, או הבנה של קונפליקטים שבין רגש ומוסר, הרי שהחטיא את מטרתו. ההצגה המשולשת יוצרת, במקרה הטוב, תשתית אמפירית חלקית ביותר לדין, ולמעשה מחמיצה אותו, וחבל. לדידי, תוכנו של המאמר, מסקנותיו ואף תכליתו אינם בהירים, ומטעם זה הוא מהווה החמצה.

הסירוב לפקודות בלתי חוקיות במשנת חז"ל מצוי במרכז דיונו של משה גרינברג. מחד גיסא, לא הוענק למלך כוח בלתי מוגבל, שכן

הוא אחראי לפני האל על מעשיו, ומאידך גיסא גבולות כוחו עמומים. מצוות התורה קובעות גבולות להמרת פי הורים או בית דין, בעוד שאין דין באשר לאי-ציות לפקודת המלך. לפיכך, הדיון בהמרת פי המלך אצל חז"ל הופך למרתק: תיתכנה נסיבות שבהן מוצדק יהא שלא לציית לפקודת המלך, בפרט כאשר היא מנוגדת לצו אלוהי.

גרינברג מציג את דברי חז"ל לעניין משפטו של יואב לפני המלך שלמה על הריגת אבנר ועמשא. יואב נדרש להשיב לאשמה, ולטענתו הריגת אבנר היא נקמת דם (טענה קבילה באותם ימים), ואילו הריגת עמשא הייתה על כך שעמשא המרה את פי המלך. שלמה דוחה את טענתו של יואב באשר לעמשא: הסיבה לאיחורו של עמשא הייתה אי עמידה בלוח הזמנים שהכתיב המלך, מתוך של רצה להפריע ללימודי מסכת (ירחי כלה) שהיא מצוותו של האל. עמשא סבר כי העם לא התכוון להעניק למלך סמכות גבוהה מזו של האל, ועל כן כפופה סמכותו של המלך לסמכותו של האל. מכאן, לימוד תורה ברבים הוא מצווה שפקודת המלך נדחית מלפניה. עמשא סבר כי בסמכותו שלו להחליט לעכב את חזרת העם על מנת שיוכלו לסיים את הלימוד.

חיזוק לכך שאין למלא פקודה שהיא "בלתי חוקית בעליל" מצויה בפרשת כוהני נוב. שאול חשד בכוהני נוב כי קשרו קשר עם דוד שברח מלפניו, וציווה להמית את הכוהנים. עבדי המלך סירבו למלא את ההוראה. מכיוון שנמצאה דרך אחרת למלא הוראת המלך לפגוע בכוהני נוב, עולה השאלה האם די היה בסירוב למלא הוראה, או שהיה צריך להתנגד באופן פעיל ולמחות על ההוראה. לדעת החכמים (רב יהודה) היה על אבנר למחות באופן פעיל על הוראה זו, ואף אם מחה (ר' יצחק), היה עליו לבקש תשובה למחאתו. כך או כך, מטילים החכמים חובה להתנגד למעשה השלילי באופן פעיל, גם אם לא משיגים דבר בהתנגדות זו. הנמנע מלהתנגד בעת כזו חב חובה מוסרית ואשם בעיני שמים.⁷⁸

המלך זכאי שיצייתו לו, ואיום בעונש מוות על אי-ציות הוא זכותו. מנגד, לזכות זו יש מגבלות ופריצתה נעשית בידי בני אדם בעלי רגישות מוסרית. יואב אולי יהיה נקי מבחינת חוק המלך (הגם שיש

בעיה ב"שליחות לדבר עבירה" הנעשית בניגוד לדיבר "לא תרצח", אך לא בעיני שמים. חיזוק לכך יש ב"הלכות מלכים" של הרמב"ם: "המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצווה קלה, הרי זה פטור". כעת יודעים הכול כי יש לסרב לציית לפקודה בלתי חוקית של המלך. אולם יש לא רק לסרב, אלא להתנגד להוראת המלך באופן פעיל, לנסות למנוע את ביצועה, שאם לא יעשה כן יענש בידי שמים.⁷⁹

מאמרו של גרינברג הוא מאמר אמיץ ונוקב. הוא דן במשמעות אי-הציות הרבה מעבר לפעולת אי-הציות. לדידו, אי-ציות אין די בו – יש להתנגד באופן פעיל לביצוע הוראת המלך ולעשות כדי למנוע את ביצועה, שאחרת מי שלא יעשה כן יענש על הפרת מצוות האל. המעבר מסרבנות פסיבית לאקטיבית מוצדק בהוראה של חוק הגבוה מחוק המלך או מהסמכות שנמסרה בידי המלך לאכוף ציות: זו דרישה אלוקית, דרישה שהמוסר לא יהא רק מחסום לפעולה, אלא גם מכשיר לייזום פעולות התנגדות. הסיכון כאן הוא בשאלת הבנתה של ההוראה המלכותית, ובעיקר גבולות ההתנגדות להוראות הבלתי חוקיות. פרשנות זו אינה מוגבלת ועל כן מסוכנת. אני יכול לשער כיצד ייטול מאן דהו את שרביט הפרשן ויתנגד להוראת המדינה תוך הרס מוחלט של מערכות מדינתו, כאותו איכר שבגלל סוס היה מוכן להרוס את ארצו עד היסוד.⁸⁰

מאמרו של סלבווי ז'יז'ק עוסק בשאלה כיצד להגיע אל האחר. הוא רואה בהגעה אל האחר פתרון אתי אפשרי למצב של כולנו בעת שאנו מצויים בדילמה אתית. לדבריו, לשאלה האם יש הצדקה מוסרית לפעולה זו או אחרת שלנו בהיותנו בדילמה אתית, ניתנת התשובה רק בדיעבד, לאחר שאנו למדים על התוצאה הסופית של ההחלטה הרת הגורל.⁸¹ מכאן, שעלינו לקבל בענווה את העובדה שאנו בני מזל אם

79 שם, עמ' 119.

80 מיכאל קולהאז של היינריך פון קלייסט. באותה נובלה, הפך אדם ישר המוחזק אזרח למופת, באמצעות חוש הצדק שלו, לרוצח ולשודר.

81 כיבוש וסידוב, עמ' 132.

אנו מסוגלים בכלל לנהוג בצורה אתית. אולם, אם נוכל לראות את האחר, עשויות להימנע, לדעתו, דילמות אתיות קשות. ז'יז'ק מדגים זאת באמצעות כמה מצבים אותם הוא מתאר בחיות רבה: היטלר הנוסע ברכבת ורואה בעד החלון את פצועי המלחמה שהוא הביא – תגובתו היא להורות להגיף את חלוננו... שוטר לבן רודף בעת פיזור הפגנה אחרי אישה שחורה ואלה בידו. בזמן המרדף נופלת נעל מרגלה של האשה. השוטר מתכופף ומושיט לה את הנעל ובזה הרגע כבר אינו מסוגל להניף עליה את אלתו... המחבר המתיידד עם חייל אלבני על רקע של חילופי דברים מיניים הקשורים לאמו של המחבר ולאחותו של האלבני. דוגמאות אלה ואחרות מדגימות מצד אחד את הקירבה העשויה להיווצר בין אנשים מנוגדי אינטרסים על רקע של חדירה לרשות האחר.

אולם המגע עם האחר הוא שברירי מטבעו: חדירה מעין זו לתחומו של האחר עלולה להתפתח לכיוונים הרסניים. מנגד, ההתחשבות המהוגנת ברגישויותיו של האחר, הדאגה שלא לפגוע באינטימיות שלו או שלה, עלולים להפוך מהר מאוד לחוסר רגישות ברוטאלי לכאבו של האחר. בניתוח מבריק שלא כאן המקום לתארו, מציב ז'יז'ק הסבר מדהים להתנהגותנו בעת שמרחבנו האישי נחלק עם זרים, ועל שום מה חיי הרגש שלנו שסועים לעומקם. הוא מוליך אותנו להסבר כללי יותר על משמעותה של החברה, אולם מכאן "מתפרע" הדיון וחובק עולם ומלואו: דיווחי הטלוויזיה המביאים אותנו להזדהות עמוקה עם סבלו של האחר המתבטא בתשלום כדי להשאיר את האחר הסובל במרחק הולם (מרחק שלא יפגע במרחב הפרטי שלנו...); האובססיה ביחס להטרדה מינית שהיא חוסר סובלנות להתענגותו המופרזת של האחר (כאשר מה פירוש "מופרזת" אינו בהיר דיו); מדוע יש שלוש תחנות רכבת בהמבורג; המאבק על ההגמוניה; משמעות אהבת השכן; משמעותם של צווי הגבלה; היחס אל האיסור הגובר על העישון; האובייקט המפתה והאובייקט המפותה בפעולתו של דון ז'ואן; והמת כשכן אידיאלי. כל אחד מאלה היה עשוי להתפתח לאמירה, אולם המחבר לא טרח, לדעתי, להסיק את המסקנות הנובעות מהדוגמאות המופלאות שהביא ומהדיון המדהים, והותיר אותנו כשחצי תאוותנו בידנו. איזו החמצה! וכפרט,

איזה סוף חיוור להסתערות אינטלקטואלית נדירה על עצם מרחבנו, על עצם עולמנו הסגור, על העשייה החברתית, על הטקט והזיוף ומה לא. אילו היה עלי להשלים את המאמר (וקטונתי), הייתי מנסח פרק סיום על הושטת היד האותנטית לאחר ומשמעותה לפרט ולמרחב עולמו, וממליץ לנסות הושטת יד כזו כדרך לפתרון חלק מהדילמות האתיות – לפני הכרעה להציב שאלה: ומה יהא על האחר? יתכן שדיון – ולו גם קלוש – בשאלה זו עשוי להניב פירות אתיים בני משמעות. כשלעצמי, אשוב ואקרא מאמר זה הראוי מאוד אפילו במצבו זה.

דפנה גולן-עגנון⁸² מתארת את כרונוולוגיית דרכה אל הסירוב. היא מתחילה בתיאור האפרטהייד הדרום אפריקני, תגובת העולם אליו ונסיבות סיומו. בתוך כך היא מעלה על נס את תנועת הסירוב: צעירים לבנים רבים העדיפו לשבת בכלא, להתחלות או לעזוב את ארצם על מנת שלא להתגייס. בהמשך מעלה גולן-עגנון את השאלה האם ישראל היא מדינת אפרטהייד. היא פוסלת על הסף ייחוס מושג זה לישראל, אך קובעת שגם כאן מתרחש קיפוח של קבוצה גדולה חסרת זכויות וחירויות. לדבריה, החוקים, הצווים והתקנות כאן, כמו גם בדרום אפריקה, אינם הופכים את העוול לצודק יותר. דרום אפריקה לא הייתה המדינה היחידה בעולם שהייתה בה אפליה, אך היא הייתה המדינה היחידה במחצית השנייה של המאה העשרים שבה הייתה הגזענות מעוגנת בחוק. מנגד, השימוש במונח אפרטהייד אינו מסייע, לדידה, להבין את האפליה כלפי הפלסטינים.

מתוך התבוננות במצב בדרום אפריקה קובעת גולן-עגנון כי הייתה לצעירים לבנים זכות, ואפילו חובה, לסרב לשרת בצבא. מכאן היא לומדת שיש מצבים היסטוריים שבהם ראוי לסרב. מכאן עולה השאלה באלו תנאים או נסיבות ראוי שצעירים ישראלים יסרבו לשרת בצבא.

לאור שאלה זו פורסת בפנינו גולן-עגנון את דרכה שלה לסירוב. בהיותה בגיל גיוס, שירתה בצבא מתוך גאווה. במלחמת לבנון הראשונה חל בקיע: היא אהדה את פעולות "יש גבול" ואף הקימה

בארה"ב את אגודת "ידידי יש גבול", ולאחר מכן הצטרפה לאגודת "תנועת השנה ה-21" ואף נעצרה ל-5 ימים בעקבות הפגנה בקלקיליה. לימים הייתה בין מקימי ארגון "בצלם" שהעביר מידע לתקשורת, לחברי כנסת ולפעילים בענייני האינתיפאדה והמצב בשטחים. בשנת 1991 פרסמה עם סטנלי כהן דו"ח על אמצעי החקירה שהופעלו נגד פלסטינים, ובפרט על העינויים. סטנלי כהן אף הגדיל לעשות, והסביר בספרו *מצבים של הכחשה* מדוע ארגונים, ממשלות וקהילות מכחישים מידע מרגיז או מאיים מדי, ואיך נעשית ההכחשה: בשלב הראשון מוכחשות העובדות; בשלב השני מוכחשת המשמעות של העובדות; בשלב השלישי קיימת ידיעה על מה שקורה ועל נוראותו של הכיבוש ושחייבים להפסיקו, אולם אז מוכחשת היכולת לשנות את המצב.

השלב הבא היה הצטרפותה ל"נשים בשחור" עם שלט ובו שתי מילים "די לכיבוש". לאחר מכן עסקה בשיתוף פעולה בין נשים ישראליות ופלסטיניות הפועלות יחד נגד הכיבוש ובעד העלאת מעמד הנשים בשתי החברות. לאחר מכן הצטרפה ל"פרופיל חדש", שמורכב מנשים הפועלות לאזרוח החברה הישראלית. כל אלה, תוך שהיא ממשיכה לברר לעצמה מהו סירוב נשי ומהם גבולות הסירוב שלה עצמה. בחמש-עשרה השנים האחרונות היא השתתפה במאות הפגנות ומשמרות מחאה, כתבה, צעקה ומחתה.

מאמרה הוא צעקה של אישה שהולכת בעקבות אחר גורלה, אותו עיצבה במו ידיה. ההיסטוריה שלה מלמדת כי מדובר בצירוף של רגישות מוסרית, יכולת אינטלקטואלית וכוח רצון עז. אמנם הצירוף של שלושה אינו יכול "לגרד" את החומות שנגדן היא נלחמת, אך אין הדבר מביא אותה לחדול: היא מסרבת להאמין לממסדים, מתנגדת למדיניות ישראל בשטחים ובעיקר מסרבת להאמין "שמותר לכלוא עם שלם למען ביטחוננו". היא משוכנעת שדרך הפיוס היא הנכונה, וזאת דרך הכרת הכאב של קורבנות הכיבוש עד לבניית עתיד אחר של שיתוף וצדק.⁸³ מכל מקום, גם מאמרה האישי רצוף הגות

מוסרית בכסות פוליטית ומצביע ביתר שאת על הצורך להבחין בין ה"מוסרי" ל"פוליטי" לצורך הדיון הנקי, ואולי גם היעיל והאפקטיבי. לספר *כיבוש וסידור* אין הקדמה. יש בו אסופה מגוונת חסרת קו מוליך של מאמרים, מסות, צילומים וביטויי אמנות המקיפים את הפן המוסרי של הסרבנות. הספר רב פנים, עוסק בעיקר בסרבנות הפרט ובמרחב המוסרי שלו, ורואה את סוגיית הסרבנות דרך פריזמות רבות שנעדרת מהם הפריזמה הפוליטית. לדעתי, היעדר העיסוק בפוליטי מהווה החטאה משמעותית של התחום. המוטיבציה לסרבנות אינה רק פסיכולוגית, אלא גם (ואולי בעיקר) אידיאולוגית. לפיכך, חקירתה בשדה הפוליטי עשויה להניב תוצאות יישומיות – מתפישתו החברתית של הסרבן ועד לדרכי התגובה המשפטיות והפוליטיות למעשיו. אין בכוונתי לטעון כי אין בספר עניין, נהפוך הוא: זהו ספר מתסיס רעיונית ורגשית והוא יתפוס מקום של כבוד בספריית התחום. מנגד, אין בספר, פרט אולי למאמריו של מנוחין, קו יישומי המאפשר לחברה ולארגונים שלה להתמודד עם סוגיית הסרבנות. לדעתי, העיסוק ב"פוליטי" אינו נופך נוסף אלא העיקר, ועד שטענה זו לא תופנם, נמשיך להיות מוצפים בספרות מלל-לילל ובשאר בוקי סריקי להנאת חלק מהקוראים ולהוותם של השאר.

חמי בן-נון, מכללת "שערי משפט".