

## יואב פלד

יגיל לוי, 2015 / **המפקד האליון: התאוקרטיזציה של הצבא בישראל**. תל אביב: עם עובד ומכללת ספיר. 448 עמודים כולל ביבליוגרפיה ומפתח שמות ועניינים.

בספרו הפרוגרמטי **מדינת היהודים** קבע (או קיווה) הרצל כי "אנו מכבדים את הרבנים, אבל נדאג לכך שמקומם יהיה בבתי הכנסת, כמו שמקומו של הצבא בקסרקטינים". ספרו החשוב של יגיל לוי מתעד, מנתח ומסביר באופן בהיר ומשכנע את תהליך המסוכן של חדירתם של הרבנים אל תוך הקסרקטינים, תהליך אותו הוא מכנה "תאוקרטיזציה של הצבא".

החידוש המושגי המרכזי בספר הוא ההבחנה שעושה לוי בין "הדתה" – "שינוי תרבותי שמגביר את השפעת התרבות הדתית על הצבא או חותר לתת משמעות דתית לעשייה הצבאית" – לבין "תאוקרטיזציה" – "מעבר מהשפעה תרבותית לעירוב של סמכות דתית בניהול הצבא" (שם: 366). בהמשגתו של לוי הדתה ותאוקרטיזציה אינן בהכרח כרוכות זו בזו, אך ההדתה מהווה את התשתית התרבותית לתאוקרטיזציה. בשנות עיצוב המדינה והצבא ניצח בן-גוריון (שעל פי המסופר רגלו מעולם לא דרכה בבית כנסת בארץ ישראל) על תהליך ההדתה של צה"ל, וזאת בתמורה לווייתורן של המפלגות הדתיות על הדרישה להקמתן של יחידות נפרדות לדתיים ולחילוניים. בתקופה זו התבטאה ההדתה בהקמתה של רבנות צבאית שסמכותה חלה על כל חיילי צה"ל ויחידותיו, לא רק על החיילים הדתיים. בתקופת ההתנתקות מעזה (2005) ולאחריה התרחש תהליך תאוקרטיזציה ללא הדתה של הצבא – "הרבנים השפיעו על התנהלות הצבא אבל ללא ממד תרבותי של ממש בכל הנוגע לפריסתו במשימות שיטור" ופינוי התנחלויות בשטחים הכבושים. בו בזמן התרחש גם תהליך של תאוקרטיזציה משולבת בהדתה בכל מה שנוגע לשירות נשים (ולשירת נשים) ולמעמדה של הרבנות הצבאית (שם: 366).

המסגרת האנליטית שפיתח לוי להסבר התופעה שבה הוא דן היא מעין מודל שוק שהוא מכנה "משטר התגמול הצבאי". כדי לגייס כוח אדם איכותי לשורותיו חייב הצבא להציע תגמולים, חומריים או סמליים, למתגייסים. בשנותיה הראשונות של המדינה, שבהן שרר שיח האזרחות הרפובליקני, היה מעמד הביניים האשכנזי-חילוני, ובכללו ההתיישבות העובדת, מאגר כוח האדם האיכותי של צה"ל. בעידן הליברליזציה הכלכלית, מאז שנות ה-80, פחת מאוד ערכם של התגמולים הצבאיים עבור אותו מעמד

ביניים, והשירות הצבאי הפך עבורו מנכס לנטל. את מקומו של מעמד הביניים תפסו שתי קבוצות אוכלוסייה חדשות (וחופפות באופן חלקי): המזרחים, שעבורם היה (ועדיין הווה) השירות הצבאי האיכותי מסלול ניעות חברתי-כלכלי, והדתיים הלאומיים, שעבורם היה (ועדיין) שירות זה אמצעי להגיע לעמדת הנהגה בחברה ובמדינה, כמו גם מכשיר למימוש שאיפותיהם הפוליטיות בסוגיית השטחים הכבושים. אם כן, מבחינה כמותית, שילובם של המזרחים בעמדות הנהגה בצבא משמעותי יותר משילובם של הדתיים הלאומיים, המזרחים לא הגיעו לצבא, ולא פועלים בתוכו, כקבוצה מאורגנת. הדתיים הלאומיים, לעומתם, מתגייסים לצבא, ופועלים בתוכו, במידה רבה כקבוצה מאורגנת המתבססת על שלוש מערכות מוסדיות: ישיבות ההסדר, המכינות הקדם-צבאיות והרבנות הצבאית, המאוישת יותר ויותר על ידי קצינים קרביים דתיים. לטענתו של לוי, שיתוף הפעולה התחרותי בין שלוש מערכות אלה, ובינן לבין גוש אמונים, הוא שעומד מאחורי התאוקרטזציה של הצבא החל משנות ה-90.

מסלול ישיבות ההסדר נוסד במחצית שנות ה-60 כדי להתמודד עם בעיית נחיתותם (בעיני עצמם) של הצעירים הדתיים-לאומיים, בוגרי הישיבות התיכוניות ובני עקיבא, לעומת שתי קבוצות אחרות של בני גילם – הצעירים האשכנזים-חילונים ששירתו שירות משמעותי בצבא מחד גיסא, ותלמידי הישיבות החרדיות שעסקו בלימוד תורה איכותי מאידך גיסא. השילוב בין לימודים בישיבה גבוהה לבין שירות צבאי משמעותי אך מקוצר, על פי מודל הנח"ל, נועד למנוע מהצעירים הדתיים-לאומיים את הצורך לבחור בין שירות צבאי בסביבה חילונית מפתה לבין התחרדות ופטור משירות צבאי בכלל. מסלול ההסדר מוסד בהחלטת ממשלה בשנת 1968 וצמיחתו הואצה לאחר המלחמה של 1973.

האסטרטגיה מאחורי מסלול ישיבות ההסדר הייתה אסטרטגיה הגנתית בעיקרה, ש"התמקדה במאבק על הסדרי הדת ביחידה בשילוב העצמתה של הרבנות הצבאית והקמת מסגרות הומוגניות". אולם המסגרות ההומוגניות – ישיבות ההסדר – "יצרו חסם טבעי להתקדמות לקצונה ולהשפעה בצבא" (שם: 128). השלב הבא, על כן, היה הקמתן של המכינות הקדם-צבאיות הדתיות שנועדו לחסן צעירים דתיים-לאומיים בפני סכנות החילון האורבות להם בצבא ולפתוח בפניהם מסלול קידום שיאפשר להם להשפיע על הצבא מבפנים.

מייסד המכינות הצבאיות, הרב אלי סדן, ייחס את רעיון הקמתן של המכינות ללא אחר מאשר עמרם מצנע, נער החלומות של מפלגת העבודה ושל תנועת השלום לאחר ההרס שהותיר אחריו אהוד ברק (Peled, 2002). לדברי סדן, מצנע, אלוף פיקוד המרכז בתחילת האינתיפאדה הראשונה, ביקר את המגזר הדתי על תרומתו המועטה מדי לצבא וקרא: "הצבא זקוק לכם ולערכים שאתם מביאים אתכם. במיוחד כיום, כשמתחילים להיבקע סדקים בחברה הישראלית בנושא הערכי, ואף במוטיבציה לשירות הצבאי,

אנו זקוקים לרוח שלכם יותר מבעבר" (שם: 128). סדן הקים את המכינה הראשונה, בהתנחלות עלי בגדה המערבית, בשנת 1988.<sup>1</sup> כיום כ-50% מבוגרי מסלול חי"ר בבה"ד 1 הם דתיים לאומיים חובשי כיפות סרוגות (סדן, 2016: 20-21). בוגרי המכינות וישיבות ההסדר גם יחד מהווים כ-10% מהכוח הקרקעי הלוחם של צה"ל.

הצלע השלישית מאחורי תהליך התאוקרטיזציה, אליבא דלוי, היא הרבנות הצבאית, המשמשת גורם מתווך בין הפיקוד הצבאי לבין הרשתות החיצוניות הפועלות להדתה ולתאוקרטיזציה של הצבא: ישיבות ההסדר והמכינות הקדם-צבאיות. האינתיפאדה השנייה הביאה להעצמתה של הרבנות הצבאית בשל ממדיה ואופיה חסרי התקדים של הפעילות הצבאית בקרב אוכלוסייה אזרחית מעורבת של פלסטינים ומתנחלים. התעצמות הרבנות הצבאית בתקופה זו התרחשה בשלושה רבדים: "מיסודה וחיזוקה של הסמכות הרבנית להכריע במצבי התנגשות בין ציוויי הצבא ובין ציוויי הדת... בעיקר בנוגע להתנהלות בשבת ובחג"; "אי-הגבלתה של סמכותה ההלכתית של הרבנות" הצבאית בשאלות שנויות במחלוקת (שירות נשים, שירת נשים), וזאת דווקא כדי להדוף את ניסיונות ההתערבות של הרשתות החיצוניות, בין היתר באמצעות קידום השפעתן באופן ממוסד על ידי הצבא עצמו; התפתחותה, באמצעות הרבנות, של מערכת אתיקה צבאית דתית, במקביל לזו הרשמית, "שביקשה להכפיף את דיני המלחמה לעקרונות 'מלחמת מצווה' ושללה את תפקיד המשפט הבין-לאומי בניהול המלחמה" (ראו "עופרת יצוקה" ו"צוק איתן") (שם: 352-354; הש' סדן, 2016).

לוי מדגיש כי צה"ל עדיין איננו צבא תאוקרטי, שבו הסמכות נתונה בידיהם של כוהני הדת באופן מוחלט, כדוגמת הצבא האיראני, למשל. אך הוא מתריע, ובצדק, מפני הסכנה הטמונה בהעברת סמכויות צבאיות לרבנים שאינם נבחרים, אינם חייבים בדין וחשבון למישהו, מלבד בורא עולם, ואשר התנהלותם איננה חייבת לעמוד בסטנדרטים של שקיפות ואחריותיות. עם זאת, הוא גם מזהה תהליכים הפועלים נגד התאוקרטיזציה של הצבא: עלייתם בדרגה של קצינים דתיים-לאומיים מחברתת אותם לערכיו המקצועיים של הצבא, על חשבון הערכים הדתיים; המעבר האפשרי לצבא שכירים התנדבותי יגביר את התגמולים החומריים ויחליש את התגמולים הסמליים אותם מבקשים הצעירים הדתיים-לאומיים בצבא; מעבר של העילית הדתית לאפיקי קידום חוץ-צבאיים; ומתקפת נגד של המגזר החילוני שלדעת לוי כבר הביאה לריסון מסוים של דרישות הדתיים בצבא בסוגיות כדוגמת הדרת נשים ותפילת ה"יזכור". לכך ניתן להוסיף גם את כוונתו של הרמטכ"ל גדי איזנקוט לצמצם את סמכויותיה החינוכיות של הרבנות הצבאית לטובת חיל החינוך. לדעתו, ההערכות האופטימיות המאוד מסויגות הללו אינן משקפות את המציאות וגם לא את הניתוח המוצע בספר. בניגוד לנאמר בגוף הספר, בציינו את התהליכים נוגדי התאוקרטיזציה לוי איננו מעניק משקל מספיק למניע הפוליטי שעמד ועומד לנגד עיניהם של אדריכלי ההשתלבות הדתית-לאומית-מתנחלית בצבא: מניעת האפשרות להפעיל

את הצבא לפיננוי התנחלויות במסגרת הסכם שלום עתידי. דוגמת הנגד לכאורה – השימוש בצבא לפיננוי ההתנחלויות מרצועת עזה ב-2005 למרות התנגדות נחרצת של רבני הציונות הדתית – מוסברת היטב על ידי לוי לנובעת מסדרה שלמה של "הסדרים אפורים" עם רבנים שונים שמנעו סרבנות רחבת היקף של חיילים וקצינים דתיים. יתר על כן, אין לגזור גזרה שווה בין פיננוי 8,000 מתנחלים מרצועת עזה, שטח קטן הניתן לסגירה הרמטית בקלות, בניצוחו של אריאל שרון, לפיננוי 100,000 מתנחלים מהגדה המערבית בניצוחו של ראש ממשלה עתידי כלשהו. הציונות הדתית, שבמחצית שנות ה-70 אימצה את הרב צבי יהודה קוק כמנהיגה הרוחני, הצליחה לקבוע עובדות בלתי הפיכות לא רק בגדה המערבית, אלא גם בשדרת הפיקוד הצבאי. הציבור הישראלי חב תודה ליגיל לוי על כך שהאיר את עינינו למציאות הזאת.

## הערה

1 אחד מבוגריה הוא אל"מ עופר וינטר, מח"ט גבעתי במבצע "צוק איתן", שקרא לחייליו להילחם באויב הטרוריסטי "אשר מחרף, מנאץ ומגרף אלוקי מערכות ישראל".

## רשימת מקורות

סדן, א'. 2016. "מי את הציונות הדתית? שו"ת [shoot] מימין ומשמאל", בני דוד – עלי: אנשי אמונה בעולם המעשה, 17 בינואר.

[http://www.bneidavid.org/DocsUpload/010270/Doc\\_10270.pdf](http://www.bneidavid.org/DocsUpload/010270/Doc_10270.pdf); accessed May 6, 2016.

Peled, Y. (2002). The Upcoming Elections in Israel. Middle East Report On Line, December 4. <http://www.merip.org/mero/mero120402>; accessed May 6, 2016.

## ליאורה בילסקי

"יודאיקה עתיקה מן המאות ה־17 וה־18 במצב טוב מאוד"  
קריאה בעקבות חנה ארנדט / גרשום שלום – חליפת מכתבים. בבל, 2014.

לפנינו חליפת מכתבים בין שני ענקי רוח, חוקר הקבלה גרשום (גרהרד) שלום והפילוסופית חנה ארנדט. כל אחד מהם ידוע מאוד בתחומו. ואולם הם גם ידועים יחדיו כבעלי פלוגתא בזכות שני מכתבים מתוך חליפת מכתבים זו, אשר התפרסמו בעבר ועסקו בספרה של ארנדט אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע. חליפת המכתבים הכוללת, שמקובצת ומבוארת בספר זה, מאפשרת לנו לקרוא מכתבים אלו מחדש בתוך הקשר רחב של ידידות ארוכת שנים ועמוקה, אשר יודעת עליות ומורדות.

התכתובת מלמדת על העניין המשותף, ההשפעה ההדדית וההערכה הרבה שחלקו זה לעבודתה של זו. וכך אנו שומעים מארנדט על ספרו של שלום זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית: "ספרך לא יוצא לי מהראש ומלווה אותי בכל עבודותי שלי באופן שאין לבטאו במילים" (מכתב 11, 20 במאי 1944). ואילו שלום כותב לארנדט על ספרה יסודות הטוטליטריות: "הרשי לי לברכך, באיחור שאין לו תירוץ, על המגנום אופוס שלך. הקריאה ביצירה נפלאה, והיא מביאה את הקורא לכל מיני הרהורים בלתי צפויים. ספר כזה, המבקש לחשוב בקטגוריות יסוד, הוא בוודאי נדיר בארצות הברית, ששורר בה ערפול מושגי כללי" (מכתב 93, 19 ביולי 1951).

ההתכתבות מספרת סיפור מרתק שעדיין לא סופר בישראל על שיתוף הפעולה בין שני ענקי הרוח במפעל הצלת התרבות היהודית. בתוך כך, ההתכתבות משנה את דמותה של חנה ארנדט, כפי שנתקבעה בשיח הציבורי בישראל כמבקרת הציונות, דימוי שנוצר בעקבות פרסום אייכמן בירושלים, והפולמוס החריף שהתעורר בעקבותיו ושהדיו נמשכים עד היום. ספרה זה של ארנדט פורסם באנגלית ב־1963, אך לא תורגם לעברית עד שנת 2000, כאשר יצא לאור בהוצאת בבל. הוצאת בבל מביאה לנו כעת את חליפת המכתבים המרתקת בין ארנדט לשלום. מתוך חליפת מכתבים זו פורסמו וזכו לעיון ולדיון ביקורתי רק אותם שני מכתבים בין ארנדט לשלום בנוגע למשפט אייכמן. מכתבים אלו גם חותמים את הספר שלפנינו. באותה התכתבות מכנה שלום את ארנדט כמי שחסרה "אהבת ישראל". הקרע שנוצר בעקבות המחלוקת הזו היה כנראה עמוק מכדי איחוי. המכתב האחרון בקובץ נשלח משלום לארנדט ב־27 ביולי 1964 והוא מסתיים במילים "להתראות אולי!" אך לאחריו מכתב תשובה אינו מופיע.

עם זאת, הספר שלפנינו מצליח להציג התכתבות מפורסמת זו בתוך הקשר רחב יותר של חברות רבת שנים, עם מתחים ומחלוקות, אך גם עם רגעים של פיוס ועניין עמוק זה בכתיבתה של זו. בהקשר זה מעניינת במיוחד מחלוקת קודמת ופחות מפורסמת בין שלום וארנדט אשר עולה מהתכתבות בשנת 1946 סביב מאמרה של ארנדט "הציונות: בחינה מחדש"<sup>1</sup> [מחלוקת זו עולה במכתבים 19-20]. במובנים מסוימים המחלוקת מ-1946 על הציונות מהווה הטרמה של מחלוקת אייכמן בירושלים משנת 1963 – ורבים מקווי המחלוקת המאוחרים נמצאים כבר בה (למשל, שאלת אחריותו של המבקר החברתי ביחס לקהילה המבוקרת, שאלת הזהות וההזדהות ועוד), ואולם במחלוקת הראשונה נמצאה הדרך לפיוס. וכך כותבת ארנדט בסיום מכתב תשובה מפורט לטענות ששלום העלה נגד מאמרה:

תיאלץ להכיר בצער, בכך שאין תקווה רבה שאעשה תשובה... השאלה היותר חשובה, כך נראה לי, היא איך נסתדר איש עם רעהו אחרי אורגיית הכנות הזאת. אשר לי, באמת לא כעסתי על מכתבך אפילו במקצת: אבל אינני יודעת איך תקבל אתה את מכתבי. אחרי הכול אתה masculine generis [לטינית: ממיין זכר] ולכן מטבע הדברים פגיע יותר (אולי). אבל אנא ממך... קשרים אנושיים חשובים לי הרבה יותר ממה שנקרא "שיחות גלויות"... רוצה לומר שאנשים חשובים יותר מדעותיהם, וזאת מהטעם הפשוט שדה פקטו אנשים הם יותר ממה שהם חושבים או עושים... הבה ננסה להישאר ידידים [מכתב 20, 21 באפריל 1946].

מעניין להשוות דברים אלו לדרך שבה ארנדט משלבת את עניין המגדר גם במכתב התשובה שלה לביקורתו של שלום על אייכמן בירושלים ביולי 1963:

התמיה אותי שכתבת: "אני רואה בך בהחלט בת לעם היהודי ולא שום דבר אחר". לאמיתו של דבר, לא זו בלבד שמעולם לא העמדתי פנים שאני משהו אחר ממה שאני, אלא אף לא חשתי פיתוי כלשהו לנהוג כך. פירושו של דבר היה כאילו אמרתי שאני גבר ולא אישה, כלומר דבר מטורף... תמיד ראיתי ביהדותי אחד מאותם נתונים עובדתיים של חיי שאינם מוטלים בספק, ומעולם לא התעורר בי רצון לשנות משהו בעובדות אלו [מכתב 133, 20 ביולי 1963].

וכך ענין הזהות המגדרית נרקם לתוך שאלת הזהות היהודית. דברים אלו של ארנדט מהדהדים אחורה, לספרה על רחל ורנהגן שאת כתב היד שלו הציל גרשום שלום (ראו מכתב 124 שלום לארנדט, 21 ביולי 1959) ואשר גם בו ארנדט עוסקת רבות בשאלת זהות מגדרית, התחזות והתבוללות יהודית. על הפרסום המאוחר של הספר מצרים שניהם, וארנדט כותבת על כך לשלום: "עשרים שנה מאוחר מדי. אלא שאני בספק אם לפני עשרים שנה הייתי מוצאת מו"ל בשביל הספר הזה. הלוא כל היהודים חושבים בסתר לבם שאני אנטישמית, אינם רואים כמה חיבבתי את רחל כשכתבתי עליה, ואינם מבינים שאפשר לומר את האמת בחיבות..." (מכתב 29, 25 ביולי 1959). ואכן, בעניין

האסימילציה ארנדט ושלום מסכימים ביניהם. שניהם לא מאמינים באסימילציה שדורשת מן היהודי לשים מסיכה המסתירה את תרבותו ושניהם מצאו תשובה לכך בחזון הציונות התרבותית. ואולם שלום, בניגוד לארנדט, האמין בתשובת הציוניות המדינית לבעיה (יצירת בית לאומי-תרבותי בישראל), ואילו ארנדט העלתה על נס את תודעת המנודה היהודי כבסיס להתמודדות עם כוחות האסימילציה בגולה.<sup>2</sup>

ואולם עיקר העניין שאני מוצאת בהתכתבות זו נוגע לשאלת ההצלה התרבותית של אוצרות התרבות היהודית. ההתכתבות מתחילה עם חבר משותף, הפילוסוף ואיש הרוח ולטר בנימין, אשר מכונה על ידי ארנדט בשם החיבה בנג'. כבר במכתב הראשון בקובץ אנו שומעים מארנדט שכותבת לשלום ממקום גלותה בפריז על דאגתה לו. "מצבו של בנג'י מדאיג אותי מאוד. ניסיתי לקשר בינו ובין אנשים שיוכלו לתת לו משרה כאן, אבל נכשלתי כישלון חרוץ" [מכתב 1, 29 במאי 1939]. המכתב הבא שהיא שולחת באוקטובר, כבר מביא עמו את בשורת מותו הטרגי של בנימין. "ולטר בנימין שם קץ לחייו ב-26.9 סמוך לגבול ספרד בפורט בו (Port Bou). הייתה לו אשרת כניסה לאמריקה, אבל מאז 23 [בספטמבר] הספרדים מאפשרים מעבר רק לבעלי דרכון 'לאומי'" [מכתב 2, 21 באוקטובר 1940].

לאחר מותו של בנימין מתחלפת הדאגה לשלומו האישי בדאגה לעיזבונו הספרותי – מציאה ואיסוף של כל כתביו, פרשנותם ופרסומם. משימה זו נתקלת בקשיים רבים: מלחמת העולם אשר מקשה על מציאת שרידי העיזבון הספרותי, קיבוץ הכתבים שהוסתרו אצל אנשים שונים,<sup>3</sup> מציאת מוציא לאור, מאבק על זכויות הירושה בעיזבון<sup>4</sup> ועוד. מאחורי השאלות המעשיות מסתתרות שאלות מהותיות לגבי שימור מורשת תרבותית. כך, למשל, כותבת ארנדט על הקושי לשכנע את הוצאת שוקן (שבה היא עובדת באותה תקופה) להוציא לאור את כתבי בנימין: "שוקן החליט כעת סופית לא להוציא לאור את בנימין. הסיבה שהוא יותר מדי high brow [אנגלית: אינטלקטואלי] וכנראה לא 'יהודי' דיו"<sup>5</sup> [מכתב 46, 26 בינואר 1948]. כך, ההתכתבות שמתחילה בדאגה לבנימין, ממשיכה עם דאגה להצלת עיזבונו הספרותי, והופכת במהרה להתכתבות על הצלת המורשת התרבותית של העם היהודי כולו.

שלום, אשר נוסע מפלסטינה לאירופה שלאחר המלחמה, חוזר שבור לב ומיואש וכותב לארנדט: "חוויותי באירופה היו קודרות ומדכאות מאוד, וחזרתי מדוכדך עד מאוד הביתה... הכול מתפורר, ואיש אינו מבין עוד את רעהו, לנו אין שום מושג מה קורה אצל יהודי אירופה, ולהם אין שום מושג מה קורה כאן, ואם יהיה להם, הם יברחו אל כל קצות העולם רק לא לכאן..." [מכתב 26, 6 בנובמבר 1946].

ארנדט ממחרת לענות לו: "לבי יוצא אליך – כלומר מאחר שאין לו צורך בדרכון או בכסף או ב'חופשה', הוא לקח לו כרטיס ושט ברוגע במחלקת התיירים אל פלסטינה. ואתה תתייצב בנמל חיפה ותדאג שלא יניחו לו להיכנס" [מכתב 28, 27 בנובמבר 1946].

ואכן, מדובר בחברות שנישאת על דפי המכתבים, אך לא מצליחה למצוא לה מקום בעולם. הם מנסים להיפגש, שולחים תאריכים, מקומות ודברי עידוד זה לזו, ואולם פגישותיהם מועטות ונדירות – המכתב הוא המפגש. וכך מסכמת ארנדט את הנושא: "אני כועסת עליך שלא באת לפגישה המוסכמת בינינו: בבית הקפה בחמש אחרי מלחמת העולם; אבל אני מודה: במובן מסוים בית הקפה לא קיים יותר" [מכתב 28, לעיל].

נדמה כי בית הקפה, או נקודת המפגש בין שלום לארנדט היא התרבות היהודית – ושניהם יוצאים במשימה משותפת ליצור לה מקום בעולם, לאחר שהמשטר הנאציונל-סוציאליסטי ניסה להשמיד את היהודים ולהעביר את תרבותם מן העולם.

שלום ביקש להקים מרכז רוחני יהודי בדמות האוניברסיטה העברית ובית הספרים הלאומי בירושלים ואילו ארנדט נרתעה ממה שהיא ראתה כקיבוץ כל היהודים ב"תיבת נח אחת" במדינת ישראל והעדיפה כמה תיבות נח שיאפשרו פלורליזם תרבותי יהודי (כפי שעולה ממכתב 28, לעיל). בתחום התרבותי, למשל כעורכת בהוצאת שוקן, היא פעלה רבות לפרסום כתביהם של הוגים יהודים כמו ולטר בנימין, חברם המשותף. אך על אף הבדלי הגישות, שניהם מבקשים ליצור ארכיון מלא של כתבי חברו/חברתו וכותבים נוספים, שימור שהופך לעתים להצלה ממש. וכך ארנדט שמקבלת מבנימין את כתב היד המקורי – "התזות על ההיסטוריה" – מצילה את העותק היחיד ששרד (לאחר שעותק שנשלח לשלום אבד בדואר), ואילו שלום מציל את כתב היד של ארנדט על רחל ורנהגן אשר אבד לה במנוסתה מאירופה.

שותפות זו, שהחלה בניסיון הצלה ופרסום כתביו של חברם המשותף ולטר בנימין, הופכת במהרה לשותפות בהצלת אוצרות התרבות היהודית באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה. שניהם היו חברים בוועד המנהל של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" אשר הוקם ב־1944 ושם לעצמו למטרה להציל מגרמניה את חפצי האמנות ונכסי התרבות ששרדו הנאצים מכל ארצות הכיבוש – ארכיונים וספרים, ואפילו ספריות שלמות, וכן ספרי תורה, מנורות וכתבי יד, יודאיקה והיבראיקה. ב־1949 מצליח הארגון לקבל הכרה מהאמריקאים כנאמן לנכסי התרבות היהודית השדודים, וכוחות הכיבוש האמריקאי מפקידים בידי הארגון את חלוקת הנכסים חסרי היורשים שנאספו במחסני הכובשים. ואולם, כפי שמסבירה עורכת הספר מרי לואיזה-קנוט במאמר בסוף הקובץ, אנשי "תקומה לתרבות ישראל" שמו לעצמם מטרה מרחיקת לכת יותר:

הם ביקשו לגלות האם והיכן קיימים שרידים נוספים של האוספים של הקהילות היהודיות לשעבר, של סמינרים לרבנים ושל מוסדות מחקר ולימוד, היכן נמצאות הספריות הפרטיות של יהודים גרמנים שהושארו מאחור בשעת המנוסה או הגירוש, לאן הובא רכוש הקהילות היהודיות... אלו מוזיאונים או ארכיונים בגרמניה ניכסו לעצמם בחסות שאון המלחמה חפצי אמנות וספרים נדירים מבעלות יהודית לשעבר? (מרי לואיזה קנוט: 468).



למשימה זו מתגייסים שלום וארנדט. גרשום שלום מתמנה כנציג מטעם האוניברסיטה העברית בירושלים, ואילו ארנדט מתמנה כמזכ"לית של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" בראשות פרופ' סאלו בארון בניו יורק. יחד הם משתפים פעולה כשנתיים ימים במסע להצלת שרידי התרבות היהודית באירופה המתפוררת, מסע שנקרא כסיפור בלשי מרתק. וכך מאחורי תכתובת עסקית לכאורה, מאחורי רשימות ודו"חות שטח שמחברת חנה ארנדט, ואשר מופיעים במלואם בספר לצד ההתכתבות<sup>7</sup> – מתגלה דרמה גדולה: ניסיון להצלה תרבותית ומרוץ נגד הזמן.

מאחורי השאלות הארגוניות הרבות שעולות במכתבים מסתתרות למעשה שאלות עמוקות הנוגעות בשורשי הקיום היהודי – מהי תרבות יהודית? האם היא כוללת בעיקר כתבים בעברית וביידיש? האם היא כוללת כל מה שנכתב על ידי יהודים? מה לגבי ספרות זרה שהייתה בידי יהודים? ומה לגבי אוצרות תרבות יהודיים שנמצאים בבעלות חוקית של מוסדות גרמניים (כמו התלמוד הבבלי מן המאה ה-13 בספרייה של מינכן, ראו מכתב 62 משלום לארנדט, 20 בינואר 1950). שאלה נוספת – ואולי קשה יותר – למי שייכים אוצרות התרבות היהודית? האם יש להחזירם למדינות המוצא? האם מדובר במורשת קולקטיבית השייכת לעם היהודי בכללותו? ומי מייצג את העם היהודי לצורך זה – האוניברסיטה העברית בירושלים? ארגונים יהודיים בארצות הברית? או אולי שרידי הקהילות באירופה?

בעניין זה נתגלתה מחלוקת קשה בין קהילות יהודיות שקמו על שרידי הקהילות שהושמדו באירופה לבין מרכזי תרבות יהודיים חדשים – בישראל, בארצות הברית ובמקומות אחרים בעולם. מוסד ההשבה, כמוסד משפטי המבוסס על הקניין הפרטי נותן עדיפות לבעלים המקורי, ובהעדר יורש טבעי – לקהילת המקור. ארנדט ושלום, לעומת זאת, משוכנעים כי ההשבה לא צריכה להיות לקהילת המקור שכן הם סברו שאין תקומה לחיים היהודיים באירופה. שניהם בדעה כי יש להוציא את הספרים, חפצי היודאיקה והארכיונים מאירופה ולהעבירם למרכזים רוחניים חיים של תרבות יהודית – כלומר לישראל, לארה"ב או למדינות אחרות עם קהילות יהודיות פעילות.

תפיסתם של ארנדט ושלום כפי שבאה לידי ביטוי בפעולתם בארגון "תקומה לתרבות ישראל", חרגה מתוויות של לאומיות למול קוסמופוליטיות, תוויות שהודבקו עליהם מאוחר יותר, והתמקדה בשאלת הצלת התרבות היהודית כתרבות חיה. ואולם תפיסתם חרגה גם ממסגרת המשפט הבינלאומי המקובל באותה תקופה ונדרשו מהם מאמצי שכנוע ניכרים כדי לשכנע בכך את כוחות הכיבוש. ראשית, המשפט הבינלאומי מכיר במדינות לצורך השבה ואינו מכיר באומה ללא טריטוריה או בישות דתית-אתנית אמורפית כמו "העם היהודי". וכך נעשה מאמץ עצום לשכנע את כוחות הכיבוש להכיר בארגונים יהודיים כיורשים לנכסים חסרי רכוש. בהקשר זה ניתן להבין את החידוש העיקרי של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" – ארגון שהוקם כדי לשמש נאמן עבור הקולקטיב היהודי

לשם הצלת נכסי התרבות היהודית באירופה. מן ההתכתבות עולה כי האמריקאים היו הראשונים להבין את הצורך לחרוג מכללי המשפט הבינלאומי והם מכירים ב"ארגון היורש להשבת רכוש יהודים" על פי חוק הפיצויים של אזור הכיבוש האמריקאי, ונותנים מעמד של נאמן לארגון תקומה.<sup>8</sup> שנית, היה צורך להתגבר על הקשר שיוצר המשפט הבינלאומי בין נכסי תרבות לטריטוריה מדינית, שכן השבת אוצרות התרבות לארצות שבהן קהילות יהודיות שלמות הושמדו, או השארתם בגרמניה, היו בלתי נתפסות עבור הארגונים היהודיים; הם נאבקו לשכנע בנחיצות הוצאת הספרים מאירופה והעברתם למרכזים החדשים בפלסטינה ובארצות הברית. עמדה זו לא הייתה מקובלת על כוחות הכיבוש הבריטיים והצרפתיים, שהעדיפו השבת נכסי תרבות לקהילות המקור באירופה והתנגדו לדרישה להעביר את נכסי התרבות לקהילות יהודיות חדשות.<sup>9</sup>

מעבר לקושי המשפטי מתגלה מחלוקת פנים-יהודית קשה בין הארגונים היהודיים בישראל ובארה"ב ובין שרידי הקהילות היהודיות באירופה. אובייקטים שהוצלו מאוספי מוסדות וקהילות יהודיות היו קניין שמקורו ידוע, והואיל וכמה מן הקהילות היהודיות בגרמניה ראו עצמן יורשות של המוסדות היהודיים לשעבר, הן העלו תביעות מתחרות לאלו של "תקומה לתרבות ישראל". ארנדט ושלום היו מודאגים מאוד מאפשרות זו. ארנדט כותבת, כי "הבעיה הגדולה ביותר כרגע הן הקהילות היהודיות החדשות, רוצה לומר אותם אנשים, אנשים פרטיים, הטוענים כי הם הקהילות היהודיות. הסכנה היא שיושבו להם חפצים והם פשוט ימכרו אותם" [מכתב 63, 5 בפברואר 1950]. בהמשך היא מדווחת כי אפילו השבה ליורשים בני משפחה, למשל במקרה של אוסף מומברט, עלולה ליצור סכנה גדולה לשימור האוסף. הספרייה, שרק בזכות התערבות ידיד משפחה ניצלה בשנת 1940 ברגע האחרון ממכירה על ידי הגסטפו, מוצעת כעת למכירה על ידי היורשים [מכתב 72, 5 במאי 1950]. שלום מצדו כותב כי במהלך שהותו בשווייץ עקב אחר גורלם של הספרים הרבניים מברסלאו שהוקצו למדינה זו. "תוצאות חקירתו הראו כי לא יותר מחמישה או שישה בני אדם ישתמשו ב־7000 הכרכים הללו" [מכתב 88, 7 בדצמבר 1950]. הבעיה הוחרפה בשל העדר אחידות בין כוחות הכיבוש. כך, למשל, על פי חוק הכיבוש הצרפתי, בניגוד לזה שהוחל באזור האמריקאי, היו הקהילות היהודיות באירופה שהוקמו אחרי המלחמה יורשותיהן החוקיות של הקהילות הקודמות להן ושל הקהילות ביישובים השכנים.<sup>10</sup> ארנדט ושלום מעלים ביקורת נוקבת על תפיסה טריטוריאלית זו אשר נוצרת בחסות מוסד ההשבה המשפטי, תפיסה אשר מתעלמת משאלות מהותיות יותר לגבי המשכיות תרבותית, והיחס בין קהילה חיה לבין אוצרות התרבות המשומרים בספריות וארכיונים. ואכן, ההבנה כי אין לתת עדיפות להשאת נכסי התרבות באירופה, קשורה בטבורה לשאלה רחבה יותר של פתרון בעיית הפליטים היהודים. בעוד שלפי המשפט הבינלאומי יש להשיב את הפליטים לארצות מוצאם, רבים מן הפליטים סירבו לחזור לארצות מוצאם במזרח אירופה והעדיפו לשקם את חייהם

מחוץ לאירופה.<sup>11</sup> זו גם הייתה עמדת התנועה הציונית וארגונים יהודיים אמריקאיים. וכך ניתן לראות במאבק סביב השבת נכסי התרבות, לא רק מאבק משפטי, אלא פעולה פוליטית אשר מאתגרת הנחות בסיסיות של המשפט הבינלאומי (לגבי פליטים, השבה, טריטוריה ועוד) ובתוך כך יוצרת תשתית ארגונית לפעולה פוליטית של הקולקטיב היהודי בפני מוסדות בינלאומיים.<sup>12</sup>

מסעותיהם של ארנדט ושלום לאירופה בעקבות הספרים האבודים נקראים כסיפור בלשי. הם מדווחים זו לזה על אוספים שגילו, על רמזים שקיבלו, ועל קצות חוט שמצאו. הם כותבים על אנשים שניתן לסמוך עליהם בגרמניה וכאלו שמסתירים ומשקרים במצח נחושה. ארנדט עורכת רשימות של ספריות וארכיונים ושולחת דו"חות שטח. היא אף מבקשת משלום לבדוק עבור הארגון אוספים שונים. שלום מצדו בודק ושולח חוות דעת. כך, למשל, הוא כותב מפרנקפורט: "המחסן מורכב משני חדרי בטון מלאים בספרים כמעט עד התקרה, חדר נוסף מלא בחוברות, וכשישה חדרים מלאים במדפים ועליהם ספרים שכבר הוצאו מהארגזים למטרת בדיקה מדגמית... מצאתי שם דברים יקרי ערך ממש. יודאיקה עתיקה מן המאות ה-17 וה-18 במצב טוב מאוד, ספרות בנוגע לשאלת האמנסיפציה סביב המאה ה-18 וכן היסטוריה יהודית" (מכתב 82, 14 בספטמבר 1950). הערות השוליים המפורטות שנוספות לתכתובת עוזרות לקוראת להתמצא בסבך הביורוקרטי, המשפטי והפוליטי שמתגלה.

במסע ההצלה יש רגעי שמחה, אך גם רגעי צער. כך, למשל, כאשר ארנדט מגלה שארכיון ורנהאגן ששימש אותה לכתיבת ספרה על רחל והכיל כמות נכבדה של תכתובת יהודית מראשית תקופת האמנסיפציה, נשלח לשלזיה ועקבותיו לא נודעו עוד (אך הערת השוליים מלמדת אותנו שעוזבון בני הזוג ורנהאגן פון אנזה נמצא כיום בספרייה היגילונית של אוניברסיטת קרקוב) (מכתב 75, 15 ביוני 1950). ההתכתבות גם מגלה מתחים בין ארנדט לשלום סביב שאלת הייעוד של הספרים שניצלו למרות ההסכמה הבסיסית ביניהם שאין להשאירם באירופה. שלום מעוניין במתן עדיפות לירושלים, ומודאג מהחלטות חד-צדדיות שמתקבלות בארגון בניו יורק ואשר מנסות להביא לחלוקה שוויונית יותר.<sup>13</sup> ארנדט מרגיעה וברוב המקרים הם מגיעים למכנה משותף. כך, למשל, עונה ארנדט באירוניה למכתב מודאג של שלום, "לא היה כל צורך שפרופסור ג' שלום ישלח מכתב לר"ר חנה ארנדט" (מכתב 69, אפריל 1950).

את פועלם יחד מסכם שלום במכתב הוקרה לארנדט שהוא שולח לרגל סיום עבודת "תקומה לתרבות ישראל":

חנה ארנדט הוכיחה שהיא יורשת ראוויה ביותר. אני גאה לחשוב כמה התמזל מזלה של "תקומה לתרבות ישראל" על שירותה כמזכ"ל. הנני ידיד ותיק של מיס ארנדט ומעריך את אישיותה המקסימה ואת האינטלקט המזהיר שלה... הרגישות וההבנה שגילתה, מרצה שלא ידע גבולות, ומסירותה למשימה לא יסולאו בפז... חלקנו

את ההתרגשות שבחיפוש אחר האוצרות האבודים של מורשת התרבות היהודית, חלקנו את התקוות והאכזבות המעורבות בזה, וכמוהן גם את שמחת הגילוי והשיקום (שם: 295).

פירוק הארגון "תקומה לתרבות ישראל" ב-1954 לא סימן את סיום הפרשה. שאלת ההשבה לא ירדה מן הפרק ועלתה מחדש בעקבות סיום המלחמה הקרה ותחת השפעת מרכזיותו של מוסד הקניין הפרטי בהליכי מעבר משטרים שהתרחשו במרכז אירופה ובמזרח. על תהליך זה כתב ההיסטוריון דן דינר כי "אחרי 1989, מתפקדות זכויות קניין מושבות כמעין מנוף של הזיכרון"<sup>14</sup>. ואכן, מאז אמצע שנות ה-90 אנו עדים לגל שני של משפטי השבה בעקבות השואה, כאשר לצד תביעות משפטיות להשבת כספים ופוליסות ביטוח מתאגידים ובנקים אירופאיים, עולה שוב שאלת ההשבה התרבותית – הפעם ביחס ליצירות אמנות שנשדדו מבעלים יהודים. ואולם, מעניין לציין את ההבדל. לאחר המלחמה אנו עדים למאמצים למנוע את ההפרטה שעלולה ליצור השבה המבוססת על קניין פרטי על ידי מאבק להכרה בנכסי תרבות כרכוש קולקטיבי של העם היהודי ועל ידי יצירת ארגון על יהודי שישמש כנאמן לרכוש ללא יורשים (ושיתוף פעולה הדוק בין האוניברסיטה העברית לארגון "תקומה לתרבות ישראל"). לעומת זאת, משנות ה-90 אנו עדים לתהליך הפוך, של הפרטת ההשבה, על ידי הגשת תביעות קבוצתיות באמצעות עורכי דין פרטיים, והתמקדות בהשבת יצירות אמנות ליורשי בעליהן החוקיים. מוסד ההשבה הקניינית שמקבל מעמד בכורה בדיון זה, אינו זוכה לאותו דיון ביקורתי נוקב בשאלת הקשר בין השבה, קהילה ותרבות שאנו עדים לו בתכתובת בין שלום לארנדט משנות ה-40 וה-50. המאבק ההרואי הקודם שניסה לערער על הנחות היסוד של השבה במשפט הבינלאומי כדי להביא להכרה בהשבה קולקטיבית לעם היהודי, כמו גם השאלות הקשות שעלו לגבי זהות המייצג את העם היהודי, והאם ניתן וצריך לנתק בין השבה לבין טריטוריה – נשכחו ונזנחו. השוואה בין המאבק הנשכח להשבת אוצרות התרבות היהודית בשנות ה-40 וה-50, לבין המאבק המתקשר של שנות ה-90 נגד הבנקים השווייצריים, התאגידים הגרמניים והמוזיאונים יכולה לעזור לנו לקבל פרספקטיבה היסטורית על הדרך שבה מוסד ההשבה מגויס בשני המקרים למאבק פוליטי יהודי טרנס-לאומי אשר במרכזו קהילה, זיכרון וזהות. השוואה כזו הייתה יכולה גם להצביע על התרומה של המשפט האמריקאי, בשני המקרים, למתן הכרה בארגונים יהודיים כנשאים ויזמים של משפט בינלאומי וטרנס-לאומי.<sup>15</sup>

קריאה בהתכתבות של שני אינטלקטואלים יהודים, שלום וארנדט, מראה כי עבור שניהם המאבק לא התמצה בשאלות המשפטיות או הביורוקרטיות. הם עשו שימוש במאבק ההשבה התרבותית כדי לעצב מחדש את גבולות הקהילה היהודית, וגם כדי להביא לעולם סוג של פעולה פוליטית חדשה – פעולה טרנס-לאומית (שיתוף פעולה בין ארגונים יהודיים מארה"ב, פלסטינה ומקומות נוספים) המיועדת להביא להכרה

בקולקטיב היהודי כקולקטיב לאומי (שאינו רק אוסף של יחידים או קהילה דתית), ובתוך כך להשפיע על ההבנה של מגבלות המשפט הבינלאומי. הפעולה הפוליטית נועדה לכן להביא לחשיבה מחודשת על היחס בין קהילה, טריטוריה ותרבות. במקום להתאים את תביעות העם היהודי למוסד ההשבה הבינלאומי (שהתמצה ברעיון "השבת המצב לקדמותו" כלומר השבה למדינות המוצא), יש כאן מאבק להגדרה מחודשת של קהילה דרך הכרה בזכותה הקולקטיבית לנכסי תרבותה – לספרים, לכתבי היד ולארכיונים. הפשע נגד העם היהודי אינו מתמצה רק בהשמדה פיזית, אלא בניסיון להשמדה רוחנית – ולפיכך הדרך לתיקון עוברת דרך ההכרה בקשר בין העם לתרבותו.

## הערות

- 1 מאמר זה התפרסם לראשונה בכתב העת *מנורה* בשנת 1944.
- 2 חנה ארנדט. 2012. היהודי כמנודה: מסורת סמויה. בתוך: *כתבים יהודיים* (171). הקיבוץ המאוחד, תר' איה ברור.
- 3 ארנדט עצמה הצילה את כתב היד של בנימין "התזות על הפילוסופיה של ההיסטוריה". העותק של כתב היד שבנימין שלח לשלום אבד במשולח. בנימין נתן לארנדט במתנה את כתב היד המקורי, היא נשאה אותו אתה במסע הבריחה מאירופה לאמריקה, ועם בואה לניו יורק מסרה ארנדט עותק לתיאודור אדורנו, נאמן העיזבון הספרותי של בנימין.
- 4 בצוואה משנת 1932 קבע בנימין, כי שלום יהיה ממונה על ניהול עיזבון כתביו. לימים קבע בנימין בעל פה, כי ניהול עיזבונו יופקד בידי אדורנו. וכך שלום כותב לארנדט ב-20 בנובמבר 1949: "קראתי שוב את רשימותיה של גברת גורלנד על מותו של ו"ב ומהן נובע בכירור, שלכל הפחות לפני התאבדותו הוא לא ציווה להוריש דבר לוויזנגרונד, אלא הניח אחריו רק חמש שורות, ובהן ביקש ממנה רק לרווח על אודותיו לאדורנו ולבנו".
- 5 יש לציין שמטרתה המוצהרת של הוצאת שוקן הייתה להציל את התרבות היהודית האירופאית ולהביאה אל הקהל האמריקאי (*Sznaider, Jewish Memory and the Cosmopolitan Order, 32*).
- 6 במקור באנגלית הארגון נקרא Jewish Cultural Reconstruction. בתרגום לעברית נבחר השם תקומה לתרבות ישראל ולא תקומה או שיקום התרבות היהודית, שם שעלול לכלכל בשל הקונוטציות שלו למדינת ישראל.
- 7 רשימה של מוסדות ונכסי תרבות יהודיים שהיו קיימים באירופה לפני 1938 אשר חיברה ארנדט, דו"חות השטח ששלחה מאירופה (הדו"חות מפורסמים בספר לאחר ההתכתבות בחלק המסמכים, עמ' 396-438).
- 8 משמעות הכרה זו שהארגון מקבל עדיפות על פני המדינות שמהן נלקחו הספרים ואוצרות התרבות במקור.
- 9 יש לציין כי הדרישה של הארגון "תקומה לתרבות ישראל" הייתה רדיקלית לא רק לזמנה. למשל, ארגון התרבות של האו"ם מגדיר השבה תרבותית לפי הקשר בין טריטוריה לבין תרבות: *The country of origin of cultural property is that "to whose cultural tradition the object is linked"* מתוך: CLT/CH/4.82, Paris, 11 June 1982, "Return and Restitution of Cultural Property - A Brief Resumé", p. 3 המקור או השבתו במקרה של לקיחה בלתי חוקית, גוף של UNESCO. לדיון במשמעות השינוי בחשיבת המשפט הבינלאומי שהובילו הארגונים היהודים ראו Natan Schnaider, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*, 40-66.

- 10 הערה בספר מלמדת אותנו כי מרבית הקונפליקטים נמשכו עד אמצע שנות ה-50 ובאו על פתרונם בהליך חוץ משפטי בין הארגון היורש והקהילות בגרמניה.
- 11 Sznajder, 46, 57
- 12 להרחבה בעניין זה ראו פרק שלישי בספרו של נתן שניידר *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*.
- 13 בתחילת הדרך נאבקו האוניברסיטה העברית וארגון תקומה על הבכורה בייצוג העם היהודי. מאוחר יותר הם הסכימו לשתף פעולה ביניהם. עקרונות החלוקה של ארגון "תקומה לתרבות ישראל" קבעו כי האוניברסיטה תיהנה מעדיפות בקבלת ספרים וכתבי יד (לאוניברסיטה העברית ולבית הספרים הלאומי יש זכות ראשונים בנוגע לפריטים שחסרים במאגר הספרים). כמו כן נקבע מפתח חלוקה ולפיו לישראל יועדו 40%, לארצות הברית 40% ולשאר העולם 20%. ראו ה"ש 7 מכתב 51. שלום חושש שהחלטה זו השתנתה באופן חד-צדדי לגבי אוסף הספרים הנדירים הנמצאים בוויסבדן.
- 14 דן דינר. זיכרון, רכוש ופיצוי: מלחמת העולם השנייה, השואה וגיבוש ערכים קאנוניים באירופה המאוחדת. בתוך: יפעת וייס וגלעד מרגלית (עורכים), *זיכרון ושכחה: גרמניה והשואה (429, 435)*.
- 15 להרחבה בנושא תרומת תביעות ההשבה של שנות ה-90 למשפט הטרנס-לאומי ראו ליאורה בילסקי. 2014. תביעות שואה טרנס-לאומיות. בתוך: טליה פישר ויששכר רוזן-צבי (עורכים), *פרוצדורות (293-298)* בסדרה משפט, חברה ותרבות. אוניברסיטת תל אביב.

## דני פילק

אריה קרמפף, 2015 / המקורות הלאומיים של כלכלת השוק: פיתוח כלכלי בתקופת עיצובו של הקפיטליזם הישראלי. הוצאת מאגנס.

ספרו של ד"ר אריה קרמפף, המקורות הלאומיים של כלכלת השוק: פיתוח כלכלי בתקופת עיצובו של הקפיטליזם הישראלי, מהווה תרומה חשובה למחקר הכלכלה הפוליטית של ישראל. בספרו מציג קרמפף אלטרנטיבה מקורית לסיפור המקובל על אודות התפתחות היחסים בין מדינה ושוק במקרה הישראלי. יתרה מזו, לחיבורים שהוא מציג בין לאומיות, מדינה, שוק ואנשי מקצוע תרומה החורגת מגבולות המקרה הישראלי. בניגוד לגישות שמבקשות להציג את התפתחותה של הכלכלה הישראלית כתהליך של "התבגרות" או "רציונליזציה", מציג קרמפף התפתחות זו כ"תהליך שינוי של האופן שבו הוגדרה הפעולה הכלכלית הרציונלית והשינוי המקביל באינטרסים הלאומיים" (שם: 9). כמו כן, קרמפף מבקש להראות שבניגוד לתוכנות הנאו-ליברליות – אין ניגוד בין לאומיות לשוק, אלא שניתן להציג (וכך הוא מראה את מה שקרה בישראל החל משנות ה-50 המאוחרות) בניית כלכלת שוק כמשימה לאומית, תוך שיתוף פעולה (קונפליקטיבי) בין המדינה לסקטור הפרטי.

קרמפף מציע להבין את התפתחות המבנה הכלכלי הישראלי כאינטראקציה בין אינטרסים לאומיים (כפי שמוגדרים על ידי ההנהגה הפוליטית) לבין ידע כלכלי, כש"אינטרסים לאומיים בתחום הכלכלי מוגדרים על יסוד תאוריות כלכליות מקובלות בזמן ובמקום נתונים. [אך] מצד אחר, סוג הבעיות הכלכליות שקובעי המדיניות מתמודדים אתן משפיע על הרעיונות הכלכליים המאומצים על ידי הכלכלנים וקובעי המדיניות" (שם: 1). קרמפף טוען שבקונטקסט ההיסטורי של שנות ה-50 וה-60, ישראל התמודדה עם מצב פרדוקסלי. מצד אחד, המגבלות של כלכלה מתפתחת חייבו התערבות של המדינה בכלכלה, כי השוק עצמו לא יכול היה לספק את המשאבים הדרושים לתהליך בניית אומה ומערכת כלכלית בת קיימא. מצד שני, ישראל לא הייתה יכולה לאמץ מודל פיתוח של מדינה קומוניסטית בשל התייצבותה לצד ארה"ב ומערב אירופה בתקופת המלחמה הקרה. במצב כזה, האלטרנטיבה הייתה מה שאריה קרמפף מכנה "משטר כלכלי של לאומיות שוק", הווה אומר, "אימוץ פרקטיקות של כלכלת שוק על ידי הממשלה משיקולים לאומיים באמצעות מכשירי מדיניות לא-ליברליים" (שם: 2).

קרמפף מתאר את התפתחות המבנה הכלכלי של ישראל (ובעצם של היישוב טרם קום המדינה) כמעבר בין שלוש פרדיגמות שונות. פרדיגמות אלו כללו צעדי מדיניות, פרקטיקות ייצור ותאוריות כלכליות המקנות לגיטימציה למדיניות. אלו היו הפרדיגמה האגררית, פרדיגמת הפיתוח המהיר ופרדיגמת פיתוח מוטה ייצוא. הפרדיגמה האגררית הייתה דומיננטית בין שנות העשרה לבין ראשית שנות ה-30 של המאה ה-20, והניחה את מרכזיותו של הסקטור החקלאי ואת פיתוחו כאינטרס הלאומי. המעבר לפרדיגמה השנייה מוסבר על ידי שלושה תהליכים: צמיחת הכלכלה היישובית; ההחמרה ברמת הסכסוך היהודי-פלסטיני לאחר 1929 ואימוץ אסטרטגיה של השגת "רוב יהודי" בהקדם האפשרי על ידי הנהגת היישוב; והתפתחות המודל הכלכלי הקיינסיאני בעולם, ששינה את התפיסה על אודות היחסים בין מדינה לשוק.

פרדיגמת הפיתוח המהיר החלה להתגבש באמצע שנות ה-30 והייתה דומיננטית עד מחצית שנות ה-50. היא התבססה על התערבות הממשלה בהקצאת משאבים לתעשיות עתירות עבודה – כי קליטת עלייה המונית ותעסוקה מלאה הוגדרו כאינטרסים לאומיים – תוך שיתוף פעולה בין המדינה להסתדרות וחברת העובדים. על פי פרדיגמה זו המדינה "הייתה בעת ובעונה אחת מכשיר הפיתוח ומטרת הפיתוח" (שם: 62). נטישת פרדיגמה זו נבעה משילוב בין מגבלותיה הפנימיות והחיצוניות. בין הראשונות, התלות בהסתדרות ובחברת העובדים שהגבילו את אוטונומיית המדינה, הצורך המתמיד בייבוא הון למימון פעולות המדינה, והעובדה שתעסוקה מלאה ועלייה בשכר הריאלי הביאו לאינפלציה; כששני התהליכים האחרונים הקשו על מאזן התשלומים. מבחינה חיצונית, השינוי בקונטקסט הבינלאומי כתוצאה מהקמת השוק האירופאי המשותף ב-1957 והאתגרים שזה הציג לכלכלת ישראל. פרדיגמת העצמאות הכלכלית אופיינה בנטישת יעד התעסוקה המלאה, ליברליזציה של שוק העבודה, הכפפת העלאות השכר להגברת הפיריון, ועידוד ענפים בעלי יתרונות תחרותיים לייצוא.

מלבד הצגת נרטיב אלטרנטיבי, מקורי ומעניין להתפתחותה הכלכלית של ישראל, מציג אריה קרמפף ניתוח של תהליך הקמתו של בנק ישראל כדוגמה – ברזולוציה גבוהה יותר – של ההסתכלות השונה שאותה הוא מציע על ההיסטוריה הכלכלית של ישראל. הוא מבקש לראות בתהליך הקמתו של בנק ישראל דוגמה בולטת למגבלות הגישות הרואות את ההתפתחות הכלכלית של ישראל כתהליך של "התבגרות". הוא מראה שאין מדובר במעבר משלב "פרימיטיבי" יותר המאופיין על ידי בנק מרכזי חלש ותלותי לשלב "מפותח" שבו הבנק המרכזי הפך לעצמאי וחזק, אלא שמדובר במצב מורכב יותר, שבו מצד אחד הבנק היה כפוף לממשלה, אך מצד שני היה בעל כוח בתפקידו כשולט על הקצאת אשראי.

אריה קרמפף, אם כך, מציע פרספקטיבה מקורית של התפתחות כלכלת ישראל. פרספקטיבה מורכבת ועשירה יותר, רגישה יותר ליחסים ההדדיים בין מדינה, שוק ואנשי



מקצוע, מזו של הגישה המתארת התפתחות זו כתהליך אבולוציוני של "התבגרות" או של מעבר משלב "פרימיטיבי" לשלב "מפותח יותר". בנוסף, הספר מציע כמה תוכנות מקוריות, המהוות גם הן תרומה חשובה להבנתנו לגבי החברה הישראלית. קרמפף מציע להבין את היחסים בין המדינה להסתדרות וחברת העובדים כיחסים של תלות הדדית, ולא כיחסים קליאנטליסטיים או כפועל יוצא של אידאולוגיה משותפת. הוא מציע להבין את מדיניות המיתון כתהליך שינוי מדיניות שהחל כמה שנים לפני 1965 עם המעבר מפרדיגמת הפיתוח המהיר לפרדיגמת העצמאות הכלכלית, ולא כתגובה נקודתית לבעיות שהופיעו בשנים 65-1964. כמו כן, קרמפף מציע להבין את הקשר בין פוליטיקאים/קובעי מדיניות לבין אנשי מקצוע לא כיחס קונפליקטיבי (תוך כדי הענקת משמעות נורמטיבית חיובית לעצמאותם של האחרונים), אלא כיחס מתוח של שיתוף פעולה. ואמנם, לספרו של קרמפף גם תרומה תאורטית משמעותית. המושג "משטר כלכלי של לאומיות שוק" מאפשר להבין את כלכלת ישראל – בוודאי בשנים שבהן עוסק הספר – ככלכלת פיתוח, המאופיינת בשימוש במכשירי מדיניות סלקטיביים כדי ליצור תנאים כלכליים שונים בענפים שונים, במטרה לאפשר פיתוח מהיר. זו דרך מקורית להבין את היחסים בין לאומיות, מדינה, שוק ואנשי מקצוע, החורגת מהממד המקומי. ספרו של קרמפף מציג מודל שאמנם שואב מגישות מבניות, אך מדגיש את מקומם של סוכנים (קובעי מדיניות, אנשי מקצוע) באינטראקציה שמטרתה לבאר תהליכי שינוי, אשר הגישות המבניות מתקשות להסבירם.

ליד תרומתם החשובה של "המקורות הלאומיים של כלכלת השוק", ברצוני להציג כמה נקודות ביקורת. אם הבנתי נכון את מהלך הטיעונים של קרמפף, הוא מסביר את המעבר מפרדיגמת הפיתוח המהיר לפרדיגמת העצמאות הכלכלית, כשילוב בין שלוש סיבות: א) הלחץ על מאזן התשלומים בשל האינפלציה והעלייה בשכר הריאלי שהיו תוצאה של מדיניות של תעסוקה מלאה, ב) רצון המדינה להשתחרר מהתלות בהסתדרות וחברת העובדים, ג) התחזקות מעמדם של הכלכלנים המקצועיים (כלכלני האוצר אימצו את דו"ח קלצקי ב-1951-1950, הגעתו של דן פטינקין לאוניברסיטה העברית ושילוב תלמידיו במשרדי ממשלה).<sup>1</sup>

בעיניי, יש לכל אחת מנקודות אלו מגבלות בבואן להסביר את שינוי הפרדיגמה. אמנם נכון שהייתה אינפלציה יחסית גבוהה (אם כי בשנות ה-60 בעיית האינפלציה הייתה בעיה כוללת, הן של משטרים כלכליים קיינסיאניים, הן של כלכלות פיתוח), והייתה בעיה במאזן התשלומים. אך קובעי המדיניות יכלו לבחור בפתרונות אחרים מאשר מודל של מיתון-אבטלה-ירידה בשכר הריאלי-פיחות. אריה קרמפף עצמו מזכיר בספרו (שם: 234) שבארגנטינה ובברזיל התקיים עימות בין גישת פיתוח לאומית (שייחסה משקל רב לתעסוקה מלאה) לבין גישת פיתוח קוסמופוליטית, הדומה לפרדיגמה מוטת ייצוא שהוא תיאור. כלכלנים דרום-אמריקאים שתמכו בפרדיגמה הראשונה, ראו בה לא רק

דרך להבטיח תעסוקה מלאה, אלא גם דרך להגדיל ייצוא. לגבי דידם, מאפיין מרכזי של כלכלות פיתוח היה "מבנה ייצור לא מאוזן" (unbalanced productive structure), בשל פער גדול ביכולת הייצור ובתחרותיות הבינלאומית בין ענפים שונים בכלכלה. כתוצאה מכך, הניסיון לפתח את השוק הפנימי גרם ל"מגבלה חיצונית" (בעיית מאזן התשלומים), כשהמבנה הלא מאוזן הביא לכך שפיחות ואבטלה עזרו רק לטווח קצר, תוך יצירת מחזורי "עצור ולך" (stop and go), אשר חייבו מופעים חוזרים של מיתון יזום. הפתרון שהוצע היה מעורבות מדינתית ויצירת שערי חליפין רבים (multiple exchange rate), שיאפשרו תיעוש ואיזון של המבנה הכלכלי (Diamand, 1972; Dvoskin and Feldman, 2015). זאת אומרת, שבפני קובעי המדיניות עמדה מדיניות אלטרנטיבית שתאמה את הצרכים של כלכלת פיתוח. בחירה במדיניות מיתון לא הייתה כורח המציאות, אלא בחירה פוליטית שיש להסבירה. יתרה מזו, יש דמיון בין המודל של דיאמנד, לבין חלק מהמלצותיו של קלצקי ב-1950, דמיון המבליט את הבעייתיות של הגורם השלישי שמציע קרמפף כהסבר. הרי קרמפף מתייחס לדו"ח קלצקי ולתפיסותיו של פטינקין כחלק מאותו תהליך של התחזקות הכלכלנים המקצועיים, על אף שתפיסותיהם היו רחוקות מאוד זו מזו. קלצקי, בעקבות קיינס, הסתייג מהטענה הנאו-קלאסית שהשווקים מתאזנים תמיד, ולכן גרס שהתערבות מדינתית היא הכרחית לצמיחה (ואינה מסתיימת עם בניית כלכלת שוק) (Jayadev, 2013). פטינקין לעומתו – כפי שקרמפף מציין – האמין במנגנון השוק כמערכת יעילה להקצאת משאבים וראה בבנייתה משימה לאומית. זאת ועוד, אמנם קלצקי ייחס לעודפי ייצוא חשיבות בשימור על צמיחה (Kalecki, 1971), הוא לא חשב שהורדת שכר ריאלי – מרכיב שכפי שקרמפף מראה היה מרכזי לפרדיגמת העצמאות הכלכלית – מהווה פתרון לבעיות. להפך, קלצקי הראה עוד ב-1939 שירידה בשכר הריאלי אינה משפרת את הרווחיות, אלא יוצרת אבטלה (Lavoie, 2014). בדו"ח עצמו, אמנם תמך בצעדים מגבירי ייצוא, הציע שורה של הצעות שאינן מתיישרות עם מדיניות המיתון והליברליזציה החלקית; כגון שמירה של פיקוח על מחירים ועל שער החליפין. על פי קלצקי:

It is frequently maintained that all problems could be solved at one stroke by abolishing foreign exchange restrictions and full decontrol at home [domestic controls]... This viewpoint, I think is an entirely unrealistic one... The measures recommended below... will require a much larger degree of government supervision and interference than has hitherto been the case.

(מצוטט על ידי Schiffman and Zelekha, 2014).

נכון שהתנגדות קלצקי לייבוא הון יכולה לספק לגיטימציה למדיניות העצמאות הכלכלית; אך הצעדים כדי להגיע לעצמאות זו היו שונים מהותית מאלה שמבוססים על תפיסתו של

פטינקין ותלמידיו. אמנם ניתן לראות ברצון המדינה להשתחרר מן התלות בהסתדרות וחברת העובדים גורם לשינוי הפרדיגמה, אך מה מסביר שרצון זה הופך משמעותי דווקא באותן שנים? ומי הייתה אותה מדינה השואפת להגביר את האוטונומיה שלה בעידן ההגמוניה של תנועת העבודה? הרי רבות נכתב על המאבקים בתוך תנועת העבודה בין ה"ממלכתיות" של בן-גוריון לבין הממסד ההסתדרותי, מאבק ממושך שהביא מצד אחד לגניזת המלצות ועדת קנב הראשונה כי כללו את הלאמתה של קופת חולים כללית, ומצד שני לפירוק "זרם העובדים". הטענה על אודות שינוי פרדיגמה כרצון המדינה לאוטונומיה, הייתה חייבת פירוט יתר על האופנים הספציפיים שאפשרו לגבש רצון זה במחצית שנות ה-50.

נקודה אחרונה שאני מבקש להעלות היא הפרדוקס שקרמפף, אשר מבקר בספר את ההסבר הנאו-ליברלי של התפתחות כלכלת ישראל ומצליח להציג נרטיב אלטרנטיבי, נראה שמקבל באופן לא ביקורתי את הנרטיב הליברלי על אודות מדינות מפותחות. נראה שקרמפף בונה הנגדה בין חברות מפותחות – בעיקר אנגלו-סקסיות – שבהן המדינה אינה מתערבת בשוק ויש הפרדה ברורה בין מדינה לבין חברה אזרחית, לבין מדינות מתפתחות שבהן הפרדה זו אינה קיימת. האמנם? האם סכומי העתק שארה"ב משלמת לבנות בריתה (בראש וראשונה ישראל) אינם דרך לסבסד את התעשייה האמריקאית? האמנם אין קשר הדוק בין תאגידי הענק למוסדות המדינתיים, כולל מעבר של אנשי מקצוע? האם אידאליזציה זו אינה קשורה למה שנראה כהצגה – אמנם מסויגת – של תחרותיות כיעד שיש לשאוף אליו, וריכוזיות כמצב שיש למנוע? נדמה לי שכדי שאפשר יהיה להרחיב את הביקורת המצוינת של אריה קרמפף על הפרספקטיבה הנאו-ליברלית מעבר לכלכלה הישראלית, יש צורך בגישה שמבלי לוותר על המודעות על אודות האוטונומיה החלקית של המדינה, תראה בה לא רק – ולא בעיקר – סוכן, אלא זירה/סדה למאבק בין קבוצות חברתיות, מאבק המתקיים בעת ובעונה אחת בזירה הכלכלית, בזירה המקצועית, בזירה המדינתית ובזירת החברה האזרחית.

## הערה

1 בספר צוינה הקמת השוק המשותף האירופאי והשלכותיו על כלכלת ישראל כזרו לאימוץ פרדיגמת העצמאות הכלכלית. אמנם הקמתו של השוק המשותף אכן יכולה להסביר את האצת אימוץ הפרדיגמה החדשה בשלהי שנות ה-50, אך אין בה כדי להסביר את תחילת התהליך.

## רשימת מקורות

Diamand, M. (1972). La Estructura Productiva Des equilibrada Argentina y el Tipo de Cambio. *Desarrollo Económico* 12: 25-47.

- Dvoskin, A. & Feldman, G. (2015). Marcelo Diamand's Contributions to Economic Theory Through the Lens of the Classical Keynesian Approach. *Journal of Post Keynesian Economics* Vol. 38.
- Kalecki, M. (1971). *Selected Essays on the Dynamics of Capitalist Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lavoie, M. (2014). *Post-Keynesian Economics*. Cheltenham: Edgar Elgar.
- Schiffman, D. & Zelekha, Y. (2014). Do International Advisers Matter? Case Studies of Israel's Economic Policies. [http://econ.biu.ac.il/files/economics/shared/research/amcb/Publications/israel eco advisers amcb wp aug 14.pdf](http://econ.biu.ac.il/files/economics/shared/research/amcb/Publications/israel%20eco%20advisers%20amcb%20wp%20aug%2014.pdf)

## אילן בפה

נורית כהן־לוינובסקי, 2014 / פליטים יהודים במלחמת העצמאות. תל אביב: עם עובד.

טוב עשתה מחברת ספר זה בהבהירה כבר בתחילת דבריה כי אין להשוות בין סבלם של הפליטים הפלסטינים של "הנכבה" ובין גורלם של היהודים שבאופן זמני חוו פליטות במלחמת העצמאות. ההבהרה הזו מאפשרת קריאה יותר נוחה מזו הממתינה לקורא בעבודותיהם של חוקרים ישראלים, כגון ארנון גולן, שמטרתם היא לגזור גזירה שווה בין שתי קהילות סבל אלו. אני עדיין חש, כפי שביקורת זו תעיד, שחייבים לקרוא את הספר מבלי להרפות לרגע מן הממד ההשוואתי אל מול הפליטות הפלסטיניות. הוא חסר לי בספר, אבל גם אני מבין את היעדרו. אני מנצל ביקורת זו להוסיפו.

נורית כהן־לוינובסקי מבקשת בספר זה להאיר פינה חבויה בתולדות מלחמת 1948 אשר נעלמה מן התודעה הציבורית מפני שהיא מייצגת אנושיות במקום בו יש האדרה לעל־אנושיות ולדה־הומניזציה. בתוך מיתוס הגבורה של המלחמה שזור סיפור פינוי היישובים כמדיניות או הימלטות תושבים בשל יצר ההישרדות. הנרטיב הלאומי, הצינוני, בסופו של דבר מצא הצדקה בדיעבד למעשה של פינוי או התפנות, שעומד בסתירה גמורה לגבורה והגנה, אבל בעיקרון מייצגי הנרטיב ומגיניו מעדיפים לא לעסוק בחולשות אנושיות כאשר מדובר באתוס הלאומי.

הספר פותח בתוכנות מעניינות על ההבדל בהתייחסות בעבר ובזיכרון אל בריחה של תושבים בזמן מלחמת 1948. כל יוזמה פרטית נחשבה לבריחה או עזיבה, ואילו פינוי מאורגן תואר בשפה חיובית יותר. יהודים במלחמת 1948 הצטוו להישאר במקומם אלא אם כן קיבלו הוראה להתפנות. (עד כמה אירוני מבט הראי על הפליטות הפלסטיניות: עניין התפנות מרצון של פלסטינים בהוראת מנהיגיהם, שלא היה ולא נברא ורק מצוי בתעמולה הישראלית, הובא כהוכחה לשלילת זכותם של הפלסטינים לשוב. בסופו של יום כמובן ישראל סירבה גם להחזיר פלסטינים שלא טענה כלפיהם שהתפנו בשל הוראה מלמעלה).

עד לפרוץ המלחמה במאי 1948, באופן עקרוני התפנות כללית, או אפילו פינוי של ילדים ונשים, נחשבו למעשה בגידה. כאשר המלחמה החלה ויישובים סמוך לגבול עמדו ראשונים בדרכם של הכוחות הערביים שחדרו לארץ, השתנה היחס הרשמי בעיקר כלפי פינוי מסודר של נשים וילדים.

עוד לפני מאי 1948 נפער פער בין השיח הרשמי השולל פינוי, בעיקר משום שהוא גורם לדה־מורליזציה של הלוחמים, ובין החלטות מקומיות של מפקדים שבסופו של דבר החליטו על פינוי. אין צורך להסביר לקורא כי פינוי כאן נועד להיות זמני עד לרגע החזרה ולא נחשב לרגע של חולשה, בעוד שכפר פלסטיני שהתפנה העיד על חוסר העמידות, או אפילו הקשר לאדמה, של הפליט הערבי.

המתח הזה בין הדיון התאורטי על פינוי יישובים לבין החלטות בזמן אמת בולט במיוחד במקרה של דוד בן־גוריון. הוא היה אמביוולנטי מאוד בהחלטותיו בפועל יותר מאשר בדיון התאורטי. הוא יכול היה לצרוח כנגד פינוי, יהיה מחירו אשר יהיה, לגבי מקום מסוים ובאותה מידה יכול היה לקבל החלטה שקולה על פינוי ילדים ונשים. השאלה המעניינת שהספר מעלה היא אינה מדוע אין לפנות (התשובה הציונית לכך היא ברורה) אלא מדוע יש לפנות. הטענה העולה מדיוני הפוליטיקאים היא כי נשקפת סכנה עצומה בגלל התרבות הערבית למי שיפול בשבי הכובש. מעט מאוד יישובים נפלו בידיים ערביות, מאות יישובים ערבים נפלו בידיים יהודיות. מבט ניטרלי יגלה שגורלם של האחרונים היה גרוע יותר מאלה שנכבשו על ידי המצרים או הירדנים (אם כי בכל מקרה זו היא חוויה לא נעימה כמו שעולה מזיכרונותיהם של אלה שנשבו על ידי הלגיון בגוש עציון וברובע היהודי).

המנהיגות גזרה גזירה שווה בין מה שהיא כינתה טבח גוש עציון לטבח דיר יאסין. (כרגיל בסכסוך הזה ההשוואה המספרית והצינית, אבל ההכרחית, של מספרי ההרוגים בשני הצדדים משפיעה על ההערכה המוסרית של זוועות מן הסוג הזה. יותר פלסטינים נטבחו במלחמה זו, והאחרות, מאשר יהודים). דיר יאסין מוזכרת בדיונים משום שבעיני מקבלי החלטות הטבח תרם לבריחת הערבים, ונפילת גוש עציון יכולה הייתה לעורר מהלך דומה. זוהי פרכה היסטורית כמובן אבל משקפת היטב את השיח של התקופה ואת העובדה שלא כל מי שהיה שותף לדיון על פינוי יישובים יהודיים נטל חלק בהחלטות האסטרטגיות של גירוש הערבים מן הארץ.

האם צודקת המחברת באמרה שהציווי היהודי הדתי של קדושת החיים גבר על הציווי הציוני של "טוב למות בעד ארצנו" (שם: 65) ברוב המקרים שבהם הייתה צריכה להיות החלטה על פינוי? זו בהחלט ראייה אפשרית אחת, אבל ייתכן שדווקא ציווי אוניברסלי ולא יהודי הוא זה שמאפשר צוהר, צר ככל שיהיה, לאנושיות מה ברגעי טירוף של מלחמה. כהן־לוינובסקי מקדישה פרק שלם לפינוי בקיבוצים ואכן זה הוא נושא ראוי לבדיקה נפרדת. המדיניות האסטרטגית של ההשתלטות על הארץ כללה הקמתם של יישובים מבודדים כדי לטעון אחר כך בדיונים המדיניים על עתיד הארץ שהמדינה היהודית זקוקה לא רק ליישוב המבודד אלא גם לכל השטח המשתרע עד אליו. על כן במלחמה הפך בן־גוריון את היישובים למשלטים צבאיים, אבל הסכים לפינוי ילדים מהוריהם.

בתוך ההמולה הזו בלטה לראשונה המניפולציה של זיכרון השואה שעוד עתידה להשפיע רבות על החברה הישראלית. בתוך ההיסטוריה שבעל פה של מעשי הפינוי עולה ההשוואה לשואה. בייחוד הדברים אמורים לגבי הפרדת הנשים והילדים מן הגברים. השוואה מופרכת נוספת אבל עוצמתית מאוד שקשורה קשר הדוק לכל בעיית הפליטים, היהודים והערבים, במלחמת 1948. הנאציפיקציה של הפלסטינים אפשרה את הגירוש המסיבי ומעשי הטבח כמעין נקם בנאצים.

אבל השיח הניתן בקיבוצים לא עסק בשואה אלא בלאומנות צרופה: "האם גם פה בארצנו, נעקור מביתנו?" (שם: 74) שאלה חברת אשדות יעקב. הבית הזה כמוכן היה חדר לגמרי לרובם (אחוז גבוה של חברי הקיבוצים הגיע אחרי מלחמת העולם השנייה). אבל זה כוחה של לאומיות המחזקת מעשה של התיישבות קולוניאלית. הבית החדש הופך במהרה למולדת ונטישתו היא נטישת המולדת כולה.

הדיון במקרה הקיבוצי הוא הרגיש והמרתק ביותר בספר כי הוא נוגע בילדים וילדות. קבוצה זו בדרך כלל נעדרת מן המחקר, כולל זה של ההיסטוריה החברתית, ויפה עשתה המחברת בהקדישה זמן ועניין לגורלם ועולמם. ניתן היה להרחיב למקרה החקר לספרות הסוציולוגית החשובה העוסקת בגורלם של ילדים בשדה הקרב (כמו במחקרים שהופיעו לאחרונה על טראומות של ילדים במצבי מלחמה ואלימות).

השיח היה פחות לאומני ודרמטי בערים. כשהחל המאבק על הערים המעורבות, מספר לא קטן של יהודים בחר לעזוב (אבל כמוכן שלא כשכניו הערבים שעזבו מאותן סיבות, הם חזרו בסופו של דבר לבתיהם). אבל זו הייתה בהחלט תקופת פליטות שחשפה מצד אחד, כפי שמתואר היטב בפרק אחר בספר, את חוסר העניין של ההנהגה בגורלם, ואת הסולידריות החברתית בקליטתם ביישובים אחרים, מצד שני.

ההתחשבות, הדיונים הארוכים, התכניות לשיקום צורמים במיוחד אם קוראים את התחזית הבאה של משרד החוץ הישראלי לגבי עתיד הפליטים הפלסטינים: "בעלי כושר ההסתגלות והקיום הגבוה ביותר – יסתדרו על ידי ברירה טבעית ואילו השאר ישתחק. חלקם ימותו והשאר יהפכו לאבק אדם ופסולת החברה ויצטרפו למעמדות הדלים ביותר בארצות ערב". במחצית הספר (שם: 166-167) דנה המחברת בנסיבות העזיבה הערבית כדי לעקוב אחרי השתלטות הפליטים היהודים, כפי שהיא מכנה אותם, על הרבעים והשכונות הערביות הנטושות.

זהו דיון שטחי המחמיץ את הקשר בין עקירה של ערבים להתיישבות של יהודים שהוא לב לבו הדמוגרפי של מפעל ההתיישבות הציונית. אבל ניחא, לא נשתמש בספר זה כדי להבין את מה משה שרת כינה "המאורע הנפלא ביותר בתולדות הארץ" – קרי גירוש כמיליון פלסטינים ממולדתם. המחברת מתעניינת יותר באזור השולי ובמעמדם הירוד יחסית של הפליטים היהודים העירוניים בזיכרון הקולקטיבי הישראלי ובכך מאירה בהחלט פן חבוי בתולדות הארץ.

החלק השני של הספר עוסק במהפך האסטרטגי בנושא של שאלת הפינוי שחל אחרי ה-15 במאי 1948 כאשר היישוב עמד מול כניסתן של יחידות צבאיות ממדינות ערביות שכנות. באופן ברור עולה מן המחקר הזה כי המחשבה שפינוי מחליש את הלוחמים התחלפה במסקנה כי פינוי עוזר ללוחמים להילחם היטב. (שוב קשה להתעלם ממבט הראי – בתעמולה הישראלית, פינוי לצורך כניסת צבאות ערב, היווה את הנימוק העיקרי בדיפלומטיה הבינלאומית למדיניות ישראל שמנעה את שיבתם של הפליטים הפלסטינים לבתיהם: קרי, מי שהתפנה לצורך צבאי איבד את זכותו לשוב לביתו).

בסופו של הספר המרתק הזה עולה ההשוואה שכה עניינה כותב ביקורת זו אבל נעדרה ממרביתו. ההשוואה שראשי היישוב, כולל בן-גוריון, ערכו בין התלבטות הפינוי היהודי לבין ההתפנות הערבית. זו הייתה בעיניהם ההוכחה האולטימטיבית שאין לערבים זכות על הארץ. ספר זה מוכיח כי ההתלבטות לא הייתה שונה בהרבה בשני הצדדים, ויותר משהיא מעידה על זכות למולדת, היא חושפת את הקורבן האנושי במעשי אלימות ומלחמה שנולדים בתוך דמיון דתי, לאומני וקולוניאלי. וכפי שזוועות ההווה בסוריה ועיראק מוכיחות, אליטות פוליטית וצבאיות ימשיכו להקריב אוכלוסיות שלמות על מזבח רעיונות שמאדירים את האלימות ואינן עושות ולא כלום כדי להכחידה.



## גילה שטופלר

אביחי דורפמן, 2015 / **חופש הדת והחופש מדת בראי הרעיון הדמוקרטי.**  
המכון הישראלי לדמוקרטיה.

בחיבורו מבקש אביחי דורפמן לתת תשובה לשאלות המעסיקות את התאוריה הפוליטית ואת המשפט החוקתי בעולם המערבי זה עשורים רבים – מה מיוחד בדת שמצדיק לתת דווקא לה ולא לכל אידאולוגיה אחרת יחס מיוחד, הן חיובי, בדמות חופש הדת, והן שלילי, בדמות החופש מדת? האם ניתן לחשוב על החופש מדת וחופש הדת כשני חלקים מאותו שלם ולא כשתי זכויות הסותרות זו את זו? וכיצד ניתן לקבוע מהי דת לצורכי המשפט החוקתי? דורפמן מצביע על כך שלמרות שבתאוריה הליברלית חופש הדת והחופש מדת אינם זוכים למעמד נפרד אלא נחשבים לנגזרת של חופש המצפון ושל הזכות לתרבות, בפרקטיקה הנוהגת ולעתים אף במשפט (למשל בתיקון הראשון לחוקה האמריקאית) חופש הדת והחופש מדת מקבלים מעמד נפרד ושונה מחופש המצפון ומהזכות לתרבות, כזכויות העומדות בפני עצמן. מטרת חיבורו של דורפמן היא לספק הצדקה תאורטית למעמד נפרד זה.

הפער האמור ניתן לפי דורפמן להצדקה תאורטית על בסיס התפיסה הרפובליקנית של "שלטון עצמי משותף". לטענתו, על פי ההגות הליברלית, זכויות היסוד (מצפון, דת, חיים, קניין) הן המגבלה העיקרית ולעתים אף היחידה בפני כוחו של השלטון ואין הכרח שהשלטון יהיה דמוקרטי, כלומר "שהנשלט בעצמו יהיה היוצר במשותף של החוקים שלאורם הוא חי" (שם: 31) כדי שהשלטון ייחשב לגיטימי. לעומת זאת, על פי התפיסה הרפובליקנית, מקור הסמכות הלגיטימית של השלטון טמון בין השאר בכך שהחוקים הם יצירה משותפת של ציבור האזרחים, ולכן זכות יסוד רלוונטית לצורת שלטון כזאת היא זכות ההשתתפות, ושלטון השולל זכות זו לא ייחשב רפובליקני, גם אם הוא לא מפר את הציוויים הליברליים בדבר חופש המצפון והדת (שם: 32). מסיבה זו, מדינה המבססת את הלגיטימיות של סמכותה על עקרונות ליברליים בלבד, אינה יכולה להתייחס כראוי למצבי כפייה דתית שאינם מערבים פגיעה ישירה בחופש הדת והמצפון של האדם החילוני, כגון השבתת תחבורה ציבורית בשבת ובחג. רק התפיסה הרפובליקנית יכולה להצביע על הפסול במצבים כאלה, שמקורו בכך שבחוקה חוקים המבוססים על נימוק דתי חורגת המדינה מסמכותה הלגיטימית, כיוון שהיא "פוגעת בזכותם של האזרחים להיות היוצרים במשותף של הנורמות שלאורן הם חיים" (שם: 33).

מדוע שימוש בנימוקים דתיים סותר את זכות ההשתתפות? לדברי דורפמן, כדי שזכות ההשתתפות של האזרח בשלטון העצמי המשותף תתקיים וקבלת ההחלטות תוכל להיחשב יצירה משותפת ודמוקרטית, צריכים להתקיים שני תנאים: ראשית, כל האזרחים צריכים להשתתף בשיח תוך העלאת טיעונים בעד ונגד ההחלטה והצדקתם באופן המאפשר בחינה רציונלית על ידי חבריהם, ושנית, כל האזרחים צריכים להשתתף בהליכי קבלת ההחלטות מתוך מחויבות לנהוג בלב פתוח ובנפש חפצה. דורפמן גורס כי כאשר האדם הדתי משתמש בנימוקים דתיים בהליך קבלת ההחלטות, השתתפותו בהליך זה אינה מקיימת את התנאים האמורים. התנאי הראשון אינו מתקיים שכן נימוק כגון "כך ציווה האל" אינו נתון לבחינה רציונלית, לא לגבי שאלת קיום האל ולא לגבי שאלת תוכנו של הציווי האלוהי. המשתמש בנימוק כזה מונע מחבריו האזרחים את האפשרות לקיים עמו דיאלוג ובחינה רציונלית של הנימוק. התנאי השני אינו מתקיים כיוון שלאדם הדתי מחויבות עליונה לדבקות תמידית באל ולמתן עדיפות למחויבות לאל על פני כל מחויבות אחרת, ומכאן שאינו יכול להשתתף בהליכי קבלת ההחלטות בלב פתוח ובנפש חפצה. לכן החלטה על הפעלת כוחה הכופה של המדינה מנימוקים דתיים, למשל על ידי מניעת תחבורה ציבורית בשבת, אינה לגיטימית שכן היא פוגעת בזכות ההשתתפות, כיוון שאלה המתנגדים לנימוקים הדתיים אינם יכולים לראות בעצמם יוצרים במשותף של הנורמה הכופה.

הזכות לחופש הדת והזכות לחופש מדת הן, לדברי דורפמן, הפתרון לקושי הנוצר מכך שבשל אופיים של הנימוקים הדתיים לא ניתן להשתמש בהם בהליכי קבלת החלטות דמוקרטיות. הזכות לחופש מדת נובעת מכך שהחלטה על הפעלת כוחה הכופה של המדינה מנימוקים דתיים, למשל על ידי מניעת תחבורה ציבורית בשבת, אינה לגיטימית שכן היא פוגעת בזכות ההשתתפות, כיוון שאלה המתנגדים לנימוקים הדתיים אינם יכולים לראות בעצמם יוצרים במשותף של הנורמה הכופה. הזכות לחופש הדת באה לתת מענה לכך שהאדם הדתי אינו יכול ליטול חלק שווה בשלטון העצמי (שכן לא ניתן לממש את זכות ההשתתפות באמצעות שימוש בנימוקים דתיים), ולכן הוא יהיה זכאי לפטור מתחולתו הכללית של חוק שנקבע בדרך זו ומפר את אמונתו הדתית, כגון חוק איסור מילה.

חיבורו של דורפמן כתוב בצורה מעניינת וקולחת עם אסמכתאות מרובות וניכר שכותבו בעל ידע נרחב בתחום. אף כי הקריאה בו היא מרתקת ומעשירה, החיבור מותיר את קוראו עם תהיות מעשיות ונורמטיביות.

לדברי דורפמן, ההשלכות המעשיות של החלטת משטר חוקתי המעמיד את חופש הדת והחופש מדת על בסיס הרעיון הדמוקרטי של שלטון עצמי משותף הן שבפני המאמין תעמודנה אחת משתי האפשרויות – להשתתף בשיח הציבורי מבלי להציג טיעונים הנובעים מציווי אלוהי שתוקפו אינו מותנה בכירור רציונלי, ותוך נכונות להגן על עמדתו ולהיות פתוח לשנותה, או להימנע מלהשתתף בהליך קבלת ההחלטות הדמוקרטי ולקבל זכאות עקרונית לפטור מתחולת חוק שיתקבל ככל שזה יפגע ביכולתו לקיים את הציווי

האלוהי או מנהג דתי חשוב אחר (שם: 63). כלומר, אם האדם הדתי בוחר להשתתף בקבלת ההחלטות בנושא מסוים, הוא מחויב שלא להעלות נימוקים דתיים בהליך קבלת ההחלטה וגם אינו זכאי לפטור מהנורמה שתתקבל בסוף ההליך. הזכאות לפטור מנורמה המתנגשת עם אמונתו הדתית תעמוד לו רק אם ויתר על זכותו להשתתף בהליך קבלת ההחלטה לגבי אותה נורמה. קיים קושי נורמטיבי בהתניית קבלת הפטור לאדם הדתי באי השתתפותו בהליך קבלת הנורמה (אפילו תוך העלאת טיעונים רציונליים ופתיחות לשינוי), בוודאי לאור העובדה שמגבלה דומה אינה חלה על רבים אחרים המשתתפים בעיצוב הנורמות וגם מקבלים פטורים במסגרתן. הצעה זו מעלה גם קשיים מעשיים שכן למעט בדמוקרטיה ישירה שבה ניתן לכאורה לדעת איזה אזרח השתתף בעיצובה של כל נורמה, אין אפשרות אמיתית להבחין על בסיס אינדיבידואלי איזה אזרח דתי לא השתתף בעיצוב נורמה מסוימת ולכן זכאי לפטור ממנה.

ניסיונו המעניין של דורפמן לספק הצדקה פילוסופית ליחס השונה (לטוב ולרע) לדת קשור קשר הדוק לרעיון ההנמקה הציבורית (public reason) של ג'ון רולס ונתקל במשוכות דומות. דורפמן, כמו רולס לפניו, מבסס את הוצאתו של הנימוק הדתי מהשיח הציבורי על כך שנימוקים דתיים נעדרים רציונליות ונעדרים גמישות. עם זאת דורפמן אינו מתייחס בחיבורו לרעיון ההנמקה הציבורית של רולס וליחס בינו לבין התאוריה שהוא מציע, וחבל. רעיון ההנמקה הציבורית זכה לדיונים רבים מספור מאז העלאתו, שרבים מהם התמקדו בהבחנה בין נימוקים דתיים לשאינם דתיים ובין נימוקים רציונליים לכאלה שאינם. ברצוני להתמקד בשני היבטים של הדיונים האמורים המשליכים לטעמי גם על התאוריה של דורפמן.

ההיבט הראשון עשוי להצביע על כשל פרקטי בהצעתו של דורפמן ונוגע לקלות שבה ניתן לתרגם נימוקים דתיים (המודרים מהליכי קבלת החלטות) לנימוקים הנובעים לכאורה ממניעים רציונליים (וזכאים להישקל בהחלטה) ובכך לערער הן את ההגנה על החופש מדת שדורפמן מבקש לקדם, והן את הרציונל לחופש הדת שהוא מציע בתמורה. כך, במקום שהאדם הדתי יטען כי אין להפעיל תחבורה ציבורית בשבת כיוון שכך ציווה האל, הוא יכול לטעון כי הפעלת התחבורה הציבורית בשבת פוגעת ברגשות הציבור הדתי, וכן כי היא נוגדת את אורח החיים המועדף על חלק גדול מהעם ואת רצונו לשמור במרחב הציבורי על מאפייניה הייחודיים של השבת. אולי כניסיון לתת תשובה חלקית לבעיה זו יוצא דורפמן נגד נטיית בית המשפט הישראלי לתת משקל לפגיעה ברגשות הדת, שבתנאים מסוימים מביא להגנה על הרגשות באמצעות הגבלת זכויות יסוד. אף כי ביקורת זו היא ראויה, נראה כי היא מביאה את דורפמן לסתירה תאורטית מסוימת, שכן בעוד שעמדתו בעניין ספציפי זה נטועה עמוק במסורת הליברלית, עמדתו לגבי הזכות לשלטון עצמי שאובה מהמסורת הרפובליקנית וקשורה קשר הדוק לזכותם של האזרחים במסורת זו לעצב את דמותה של החברה על פי ערכיהם המשותפים (לכאורה)

גם על חשבון הגבלה מסוימת של זכויות היחיד. למשל, האיסור הפלילי על עטיית רעלה המכסה את הפנים בצרפת, שאושר על ידי בית הדין האירופי לזכויות האדם בשם ההגנה על ה"זכות" לחיים משותפים, מהווה דוגמה טובה להגבלה רפובליקנית על זכות יסוד (חופש הדת) לשם הגנה על מה שלטעמי אינו אלא רגשות חילוניים, אף אם הן צרפת והן בית הדין האירופי הלכו רחוק מדי בהגנה על הרפובליקניות הצרפתית במקרה זה.<sup>1</sup> ההיבט השני של הדיון על דרישת "ההנמקה הציבורית" הרלוונטי לענייננו הוא הביקורת שספג רולס על כך שמיקד את הדיון באי רציונליות בדת דווקא. דורפמן מודע לבעייתיות של מיקוד הדיון רק בדת ולכן הוא מקדיש פרק שלם לדיון ב"דתיות" שאותה הוא מגדיר כדבקות לא מתפשרת וחסונה מבחינה רציונלית בציוויים מסוימים, בין שמקורם בקיומה של ישות מטפיסטית ובין שלא. לפי דורפמן, כפי שתיתכנה אידאולוגיות שאינן דתיות אשר מאופיינות בדתיות (לדוגמה מחויבות מוחלטת למכלול הגותו של קאנט, ללא כל פתיחות לביקורת ולו על חלק ממנה [67]), תיתכנה דתות שמחויבות לחשיבה רציונלית ולכן אינן מאופיינות בדתיות. החופש מדת וחופש הדת יחולו על כל אותן אידאולוגיות המאופיינות בדתיות, ועליהן בלבד, ובתנאי שמושא הדתיות הוא תפיסת טוב שאינה פסולה מחמת חוסר מוסריותה. הסטת הדיון מדת, למה שדורפמן קורא דתיות ואשר מובנו הלכה למעשה הוא אי רציונליות דוגמטית, פותרת את בעיית המיקוד בדת אך נראה כי היא יוצרת בעיות מסוג שונה לתאוריה שלו. ראשית, נראה כי התאוריה מאבדת מכוחה ההסברי, שכן היא אינה יכולה להבהיר עוד מהו ההבדל האינהרנטי בין דת לבין אידאולוגיות אחרות שמצדיק את ההגנה המיוחדת שמקבלת הדת בחוקות ובאמנות בינלאומיות, שהביא את דורפמן לצאת למסעו התאורטי מלכתחילה. שנית, נראה כי הדבר מגביר את הקושי המעשי ביישום התאוריה, שכן גם לפי דורפמן אותה דת יכולה להכיל בתוכה זרמים ואף יחידים המפרשים את דתם באופן המותאם לחשיבה רציונלית וכאלו המפרשים אותה באי רציונליות דוגמטית, ולא ברור כיצד ניתן להבחין ביניהם לצורכי החלתה. שלישית, התאוריה מאבדת מכוחה הנורמטיבי, שכן גם אם הרעיון הדמוקרטי של שלטון עצמי משותף יכול להצדיק את החופש מאי רציונליות דוגמטית, הרי קשה יותר לראות מדוע הוא מהווה בסיס להצדקת החופש לאי רציונליות דוגמטית, בהינתן העובדה שמשמעותו המעשית של חופש זה על פי הצעת דורפמן היא פטור מחוק בעל תחולה כללית. מדוע למשל, שהדתי הרציונלי לא יקבל פטור מחוק איסור מילה, למרות שלפי שיקול דעתו הרציונלי החיבור לעם היהודי ולמנהג הדורות חשוב מהנזק הגופני שייגרם לבנו מברית המילה, בעוד שחברו הלא רציונלי-דוגמטי (הן הדתי והן שאינו דתי) כן יקבל פטור שכזה?

## הערה

אריה קיזל, 2014 / הנרטיב המזרחי החדש בישראל. תל אביב: רסלינג. 374 עמודים.

כמדומני שמאז ספרו המונומנטלי של שלמה סבירסקי לא נחשלים אלא מנוחשלים (1981) לא פורסמה עבודת מחקר מקיפה על הפוליטיקה המזרחית על ידי מי שרואה עצמו כחיצוני לקטגוריה הזו. אני מרשה לעצמי לכתוב זאת, מאחר שכבר בפתח דבר קיזל מעיד על עצמו כ"אשכנזי הנשוי למצרייה". הסימון הזה מסקרן, כי בעוד שאת עצמו הוא מסמן בקטגוריה המכלילה והפוליטית "אשכנזי", את אשתו הוא מכפיף לקטגוריה העדתית האפוליטית "מצרייה". הממד האירוני טמון בעובדה שסבירסקי בספרו, שהיה לאחד הטקסטים המכוננים בהתפתחותו של המאבק המזרחי החדש, היה מהראשונים לטבוע את המונח "מזרחים" כתחליף ל"יוצאי עדות המזרח", ובכך להעדיף את הקטגוריה הפוליטית על פני תפיסתם כישות תרבותית או ביולוגית. עם זאת, הבחירה של קיזל, אשר ככל הידוע לי אינו מגדיר את עצמו פוליטית כמזרחי, לכתוב על המזרחיות היא מעשה נועז למדי לאור העובדה שזירה זו נתונה בעשורים האחרונים באופן כמעט אקסקלוסיבי בידי מי שבאים מבפנים. אין זה מפתיע, לפיכך, שכמי שהיה חלק מצמיחתה של הקשת הדמוקרטית המזרחית, ניגשתי אל הספר בחרדה מסוימת, וכהזדמנות לראות כיצד "אנחנו" נראים מבחוץ.

הספר מבקש לאפיין ולסמן את התפתחותו ההיסטורית והרעיונית של הנרטיב המזרחי החדש המניע, לטענתו של קיזל, את השיח הרדיקלי בישראל בעשורים האחרונים (קיזל: 9). ההוגים של נרטיב זה, ובראשם אלה שוחט, החלו להישמע כבר בשנות ה-80 המאוחרות, אך הופעתה של הקשת הדמוקרטית המזרחית ב-1996, הוא ממשיך ומסביר, טלטלה את השיח הישראלי מאחר ש"כוונתה של הקשת הייתה להציע חלופה אסרטיבית ארוכת טווח, שתיצור קואליציות השפעה, כוח ולחץ במערך רשת הנרטיבים הישראליים, וכן לדחוק את נרטיב־העל הציוני אגב יצירת דה־לגיטימציה מתמשכת כלפיו והתקפה על אי־מוסריותו המתמשכת" (שם). ההתמקדות בקשת נובעת, אם כן, מכך שהיא מסמנת מעבר מ"המאבק המזרחי הישן", במובן שטבע סמי שלום שטרית, שאותו מצטט קיזל בהרחבה, לעבר עתיד חדש. המאבק הישן מתאפיין בפחד הדדי של מזרחים ואשכנזים ובשנאה עצמית מזרחית, שהכשילו את יצירתה של זהות מזרחית (שם: 70). לעומת זאת, "מיילדי הנרטיב המזרחי החדש סברו שתחילת שנות ה-90 וגל העלייה הגדול מברית

המועצות לשעבר, הן ההזדמנות לבצע מהלך נרטיבי פורץ דרך אשר ישנה ויעלה מדרגה את מהלך המאבק המזרחי הישן" (שם: 71). שלא כמו הפנתרים השחורים לפני כן, הוגים אלה "לא תבעו נתח ב'עוגה הישראלית' [אלא] ביקשו לערער על הבית הציוני כעובדה נרטיבית יציבה ומוגמרת" (שם).

הקמתה של הקשת הייתה, אם כן, חלק מתהליכי המיסוד של הנרטיב שכללו את הקמתה של קדמה – העמותה לחינוך עיוני שוויוני בישראל, עיתון הפטיש, תנועות כגון "המזרח אל השלום", "החזית המזרחית", "צ"ח – צדק חברתי" ועוד (שם: 102-103). קיזל פורס את התהוותו של הנרטיב, החל מאלה שוחט, בה הוא רואה את "האם האידאולוגית" (שם: 74) שזרעה את היסודות הסעדיים לנרטיב הזה וסרטטה את הנרטיב הציוני "מנקודת מבטם של קורבנותיה המזרחיים". כתיבתה היא שיצרה, לטענתו, את הרקע והתשתית להופעתו של "הדור הזקוף המזרחי" (שם: 96) שאימץ, על רקע רוחות השלום, את נקודת המבט הפוסט-קולוניאלית "שהיא הביקורתית ביותר כלפי הציונות" (שם) – כחלק מהוויכוח בין תזת התנגשות הציביליזציות של סמואל הנטינגטון לבין תזת האוריינטליזם של אדוארד סעיד. אולם, וזאת חשוב לציין, קיזל עומד על תולדות הקשת מנקודת מבטם של מי שדבריהם עלו על הכתב, והיו בשל כך לדובריה הבולטים. אך להתמקדות בדמויות הללו יש מחיר בהפסד עמדותיהם ודעותיהם של מי שתרמו לא פחות לניסוח הרעיונות שהנחו את הקשת ואת פועלה, מבלי שדבריהם זכו לניסוח תאורטי. כך שמבחינה מתודית, סיפורו של הנרטיב המזרחי שמציג קיזל אינו שקול להיסטוריוגרפיה של הפוליטיקה המזרחית, במיוחד עבור מי שלא היה עד למאורעות או לקח בהם חלק. עם זאת, הספר בהחלט עומד על כמה מנקודות המחלוקת והדילמות המאפיינות את הפוליטיקה המזרחית מאז שנות ה-90 ואל תוך המאה הנוכחית. אעמוד כאן על מעט מהן.

אחת מנקודות המחלוקת במסגרת הנרטיב המזרחי החדש, טוען קיזל, היא שאלת מקומה של "יהודיות-מסורתית" מול יסודותיו החילוניים של הנרטיב. דובריה הראשי של עמדה זו הוא מאיר בוזגלו שאף פרש מהקשת על רקע זה ופנה להקמת ארגונים שהעמידו את הנרטיב המזרחי על קרקע תרבותית-מסורתית-יהודית (שם: 177 והלאה). מחלוקת זו, כפי שאני מציין בהמשך דבריי, מהדהדת בשיח הציבורי העכשווי, אך היא גם לא היחידה ב"צירי הביקורת הפנימית" שהייתה, לדברי קיזל, חריפה לא פחות מזו שהופנתה כלפיה מחוץ על ידי מי שראו בה ערעור על יסודות הנרטיב הציוני (שם: 207). ביקורת זו שלבשה צורות שונות ושמטרותיה היו אידאולוגיות ופוליטיות, טקטיות ומהותיות, הייתה חלק מהתהוותה של הפוליטיקה המזרחית והיא התנסחה, לפחות בחלקה, על ידי פעילים ופעילות בתנועה, שחלקם אף פרשו בגינה מהקשת.

כאמור, הביקורת מחוץ לא דעכה, והספר ממשיך בדיון בה ובתמורות שחלו בנרטיב-העל הציוני עצמו לצד עלייתה של תגובת נגד (באקלאש) בדמותו של שיח אשכנזי חדש

(שם: 272 והלאה), המבקש "לחלץ את האשכנזיות האירופית מהישראליות הציונית המזרח תיכונית" (שם: 273). זהו מהלך, טוען קיזל בעקבות מורו אילן גור זאב, המשחזר למעשה את המהלך המזרחי, הכולל יציאה נגד הישראליות שבלעה את הזהות האשכנזית והעלימה אותה, ובכך קורא, גם הוא, תיגר על נרטיב־העל הציוני. במקביל להתעוררות התרבותית הפרטיקולרית הזו עלו בשיח הציבורי קולות פוליטיים המערערים על הביקורת הפוליטית של הנרטיב המזרחי, ואשר תקפו את הקשת בעיקר על הפניית האצבע המאשימה כלפי האשכנזים, וחוללו, כך לפי קיזל, "התגוששות [...] בעלת פוטנציאל של [...] בירור יסודי ומעמיק של זהותה של ישראל" (שם: 284). בקשת, כפי שטוען קיזל (ורבים אחרים), ידם של מי שראו בה תנועה (אליטיסטית!) לשינוי רעיוני ולא מפלגה או תנועה עממית, הייתה על העליונה. אך אם היו מי שראו בביקורת הזו עדות לכישלוננו של הנרטיב המזרחי החדש, קיזל דווקא נמנע מלהצטרף לעמדת המבכים: "הנרטיב [שהקשת הדמוקרטית המזרחית] מובילה אינו בגדר נרטיב מת. חיותו וערנותו יישמרו לאורך זמן, דווקא בגלל היותו בעל מרכיבים חתרניים ויוצאים כנגד נרטיב־העל לשעבר [...] המזרחיות שהוא מציג יכולה להיות המטרייה הפוליטית והנרטיבית לקהילות ישראליות לא מעטות" (שם: 289).

עם זאת, הוא ממשיך, שלב השחרור בפעולתו של הנרטיב המזרחי כנרטיב־שכנגד יכול להפוך לשלב המלכוד הקורבני (שם: 298), וזה אכן מה שקרה לטענתו. למרות התיימרותו להחליש את ממד הקורבנות, טוען קיזל, הנרטיב המזרחי החדש מחזק את "המסכנות המזרחית" (כך, במירכאות אצלו, שם: 322), ולכן אין הוא מציע שחרור אלא המשך של המסלול המקרבן. הנרטיב נכשל ביצירתה של זהות מזרחית חדשה בגינם של הוגי הנרטיב (בלשונו) "אשר מבליטים מאוד את שלב החשבון עם הציונות והיציאה נגד ההיסטוריוגרפיה הציונית ההגמונית ומנגנוניה המנרמלים, אך אינם מעניקים אפשרות נהירה להבנה של הזהות המזרחית החדשה" (שם: 323). חולשתו של הנרטיב ניכרת, לדעתו, בחילוקי הדעות בין ההוגים המזרחים בנוגע לזהות המזרחית, ולמידת הרלוונטיות שלה לאור הריבוי התרבותי שבו מתקיימת החברה בישראל. אך לא רק חילוקי דעות: נרטיב האשמה "מבסס את עצמו על פצעי עבר ועל התבצרות מזרחית שמייצרת גלמודיות" (שם: 322), התבצרות שנועדה לפרק את הזהות הקולקטיבית הציונית ולהבטיח זהות חדשה, "מזרחיות חדשה" שתהיה בית ולא גטו" (שם: 323). לפיכך, לגבי דידו של קיזל, שני גורמים עמדו ביסוד כישלונה של הקשת לעבור משלב הערעור לשלב היצירה של זהות מזרחית חדשה. מחד גיסא, החשש ממהותנות תרבותית הפך את השלילה של הקיים לעיקר (שם), ומאידך גיסא, "הישראליות המוכחשת" (שם: 324) הביאה אותה להתעלם מהישראליות של המזרחים עצמם, שכור מחצבתה הוא השירות הצבאי המעודד את הישראליות ודוחה את המזרחיות, כמו גם הגלובליזציה וההאחדה התרבותית ו"הקשר בין העדות השונות בישראליות" (שם: 328). לאור מה

שקיזל מסמן ככישלונה של הקשת נשאלת השאלה מה עלה בגורלו של הנרטיב המזרחי. האם הוא נכשל או שמא מצא אחיזה בדיון הציבורי בישראל? ספרו של קיזל מוביל לקראת תשובה שלילית. למעשה, הוא מוביל לתשובה שלילית פסיכואנליטית המציבה את המזרחים בעמדה של תשוקה להכרה, "להיות האשכנזי החדש" (שם: 348). אלא שתשובה זו אינה עונה על השאלה האם הנרטיב המזרחי החדש מייצר או לא מייצר הזדהויות מזרחיות חדשות. הבעיה, לטעמי, היא בכך שהספר אינו מציע תשתית תאורטית מספקת כדי לבחון אותה כיאות. למעשה, קיזל אינו מציע הסבר מספק לקשר בין נרטיב לזהות. חסר זה מביא, למשל, ל"זגזוג" בין תפיסת הנרטיב המזרחי החדש כמייצר זהות מזרחית טהורה (למשל, שם: 334), לבין ההכרה בחשיבותו ובמרכזיותו של "תהליך ההכלאה של זהויות תרבותיות בקרב כלל הצברים המזרחים בישראל" (שם). טהור או מוכלא, דומה כי כיום, שני עשורים מאז מפגש היסוד של הקשת, בה במידה שהקשת אחראית לזיקוקו של נרטיב מזרחי חדש שאותו פורס קיזל בספרו, קיומה כנגד ש"ס תרם להתעצמותו של הוויכוח על משמעותה ומהותה של הזהות המזרחית בפוליטיקה ובחברה בישראל. כך, הנרטיב המזרחי החדש לא היה תחת המונופול של הקשת בלבד, ונדמה כי דווקא ריבוי האפשרויות לכונן זהויות מזרחיות הוא שאפיין את מורשתה של הקשת. כדי לעמוד על כך, אבקש לסיום לבחון את הפרשנות של קיזל בהקשר העכשווי, של הדור שלאחר "דור הנרטיב המזרחי החדש".

הבחירות לכנסת ה-20 סימנו את חזרתו של השיח המזרחי-אתני למרכז הבימה הפוליטית ברמה שזכורה אולי רק מהבחירות ב-1981. בנימין נתניהו שרק שנתיים לפני כן הקים קואליציה ללא חרדים ומזרחים, פעל לפיזור הכנסת ומכאן לדחיית האופציה לכינונה של קואליציה אשכנזית-בורגנית של הליכוד, הבית היהודי ויש עתיד, שדמתה ברוחה ובהרכבה לברית ההיסטורית בין מפא"י למפד"ל בעשורים הראשונים למדינה. חזרתו של השיח המזרחי הולידה גם שתי תנועות פוליטיות מהחברה האזרחית המציעות את פרשנותן לפוליטיקה המזרחית. "תור הזהב" צמחה מניסיון ההתחברות שלא צלח בין פעילות ופעילים מזרחים לש"ס במערכת הבחירות לכנסת ה-20; "המזרחית המשותפת" היא יוזמה של מזרחיות ומזרחים שהתייצבו בבחירות מאחורי הרשימה המשותפת שנכפתה על הציבור הפלסטיני-ישראלי. הפעילות והפעילים בשתי התנועות הם חלק מהדור השלישי של המזרחים, דור שהפנים את הנרטיב האינטלקטואלי "והפך אותו לשפתו השנייה" (שם: 287).

אם "תור הזהב" מבקשת לחדד את זהותה הצינונית-ישראלית מתוך זיקה למסורתיות יהודית-מזרחית וכך להתחבר לפרופריה המזרחית ולערביות התרבותית של המזרחים, "המזרחית המשותפת" מציעה לראות בחיבור הפוליטי לפלסטינים אזרחי ישראל דרך להסרת החומות הממשיות והסמליות בין ישראל למרחב הערבי (גם זה התרבותי) שבתוכו היא מתקיימת. הנקודה המשמעותית היא שבעקבות הנרטיב המזרחי החדש



שתי התנועות מערערות על נרטיב־העל ההגמוני האשכנזי־ציוני, אם כי כל אחת פנתה לאופציה זהותית ופוליטית אחרת הטמונה לכאורה בפוליטיקת הזהויות של שנות ה־90. ואמנם, נדמה כי "תור הזהב", הביקורתית יותר כלפי המורשת של הקשת על רקע מה שהיא רואה כזניחת המסורתיות המזרחית מצדה, אשר הכשילה את החיבור לפריפריה המזרחית, מאמצת שיח אנטי־אשכנזי מסתגר הקורא תיגר על האליטיזם של הקשת. מנגד, "המזרחית המשותפת" מאמצת את העמדה הרב־תרבותית של הקשת ומבקשת לייצר "קואליציה של צבעים" בין מזרחים לפלסטינים על בסיס עמדה אוניברסלית לא עיוורת צבעים.

הופעתן של שתי תנועות אלה – האחת רואה עצמה כציונית והאחרת אנטי־ציונית, או למצער א־ציונית – מדגימה את היש ואת האין שבספרו של קיזל. היש הוא סיפורה של הקשת, וחשוב לא פחות, סיפור התפתחותה הרעיונית בהקשר הרחב של צמיחתה של חשיבה ביקורתית מזרחית מאז שנות ה־80 של המאה ה־20. זהו גם סיפורה של תקופה, של עידן אוסלו, ותרומתו העקיפה להתפתחותם של תהליכים חברתיים־פוליטיים ששינו את החברה מבפנים. כך, גם אם ניתן להתווכח עם קיזל, אמפירית וגם תאורטית, על הבחירה שלו בקשת כ"נקודת האפס" של המהלך הנרטיבי פורץ הדרך, כהגדרתו, וגם אם חשוב למקם את השיח הרעיוני הביקורתי המזרחי כחלק מרצף ללא נקודת מפנה דרמטית, הספר פורס בצורה הוגנת ורחבה את השיח הזה. אבל חשוב גם לדבר על האין. קיזל לא טעה במה שהוא מצא, אלא לרעתו ההחמצה של הספר היא במה שהוא חיפש. הספר מזהה נכון את מגוון הרעיונות והתובנות וריבויין לגבי השאלה מהי משמעותה של המזרחיות בתקופה הנוכחית. אולם, השיח המזרחי הוא רחב ועשיר יותר מהנרטיב שטוו הדוברים והדוברות של החשיבה הפוסט־קולוניאלית או פוסט־קונסטרוקטיביסטית. הקשת דיברה בשלל קולות: היו מי שתמכו בפוליטיקה של רעיונות והיו מי שחיפשו לפרוס שלוחות בפריפריה; היו פעילי המאבק המשפטי ומי שהטרימו את מחאת 2011 ויצאו לרחוב להפגין, למשל, מול בתייהם של שרי האוצר שמדיניותם הכלכלית פגעה במעמד הביניים בכלל ובמזרחים בפרט; והיו הנשים שתבעו להנכיח את השיח והמאבק הפמיניסטי־מזרחי והקימו את "אחותי", ופעילי המאבק לבירור פרשת ילדי תימן והבלקן החטופים, והיו עוד כמובן, ביניהם גם מי שדרשו להתייצב לצדו של אריה דרעי בזמן משפטו. הקולות המגוונים האלה הולידו דור מזרחי חדש, שהפנים את הנרטיב המזרחי כמובן מאליו חדש, שלא חש צורך להתנצל על מזרחיותו או להתבייש בסביו ובסבותיו שנשלחו למעברות ולעיירות הפיתוח, שילדיהם הוסללו אל מחוץ להשכלה הגבוהה, שגאותם הלאומית נתפסה כפגומה ותרבותם כפרימיטיבית ודחוייה. דור זה תובע את עלבונם של הסופרים והמשוררים המזרחים, הוא מבטא עצמו בשירה חדשה – במסגרת "גרילה תרבות" או "ערספואטיקה" – ולוחם על מקומו בזירה תרבותית פלורליסטית, כפי שהוא פעיל בקבוצות פעולה פוליטיות הנושאות שמות סימבוליים כמו "לא נחמדות־לא

נחמדים". הדור הזה בחלקו נוטה להקדים את סוגיית התרבות לפוליטיקה המזרחית, אך רובו ממשיך לדבוק במאבק לשלום, צדק חברתי ושוויון, ולכינונה של חברה דמוקרטית ואזרחית שבה הלאומיות אינה מוחקת את התרבות של יהודים או ערבים, והוא דורש לכוון מחדש את חברת האזרחים על בסיס דמוקרטי שוויוני. ספרו של קיזל אמנם אינו פוסח על הדור השלישי, אך נדמה שאת התמונה המורכבת הזו הוא לא ביקש למצוא. הספר פותח בתפיסה בעייתית, לפחות מנקודת המבט של התזות הביקורתיות הרווחות בחקר האתניות, של החברה היהודית כזירת מפגש בין שלוש תרבויות. "ערב העליות הציוניות", קיזל כותב (שם: 13), "היו בארץ שלוש תרבויות בסיס יהודיות טרום-מודרניות: התרבות היהודית המזרחית, התרבות הספרדית והתרבות האשכנזית. [...] תרבויות אלו נפגשו זו עם זו ונוצרו מגעים הדוקים ביניהן ובין התרבות המקומית – תרבות של האוכלוסייה הלא-יהודית ששכנה בארץ ישראל מאות שנים והייתה נטועה בנופיה וספוגה במסורת אותנטית". אלא שהצבת התרבויות המזרחית והאשכנזית כנתונות וכקודמות למעשה הפוליטי הציוני היא בעייתית כלשון המעטה. ראשית, היא מניחה את קיומן כתופעה א-היסטורית וא-פוליטית, וחמור מכך – היא מניחה את קיומה של תרבות מזרחית באופן בלתי תלוי בקיומו של סובייקט מזרחי הנושא ומכונן אותה. שנית, ואולי באופן משתמע יותר, הוא מציע לראות במהלך הנרטיבי של המזרחים (כולם?) והקשת כמהלך טלאולוגי, של חיפוש הדרך חזרה אל אותה תרבות יהודית-מזרחית שלכאורה התקיימה ודוכאה עלידי נרטיב-העל האשכנזי-ציוני. לבסוף, בהבנת הזהות המזרחית כא-היסטורית ולכן כא-פוליטית, קיזל יוצר חפיפה מדומה בין נרטיב לזהות. לנרטיב תפקיד חשוב בערעור נרטיב-העל, ובהנכחת קולם של מי שנדחקו לשוליים. אך מרגע שהנרטיב נהיה חלק מהדיון הציבורי, כאשר הוא מפר את השתיקה ואת ההשתקה, הוא אינו בבחינת זהות כזו או אחרת. נדמה לי שהטשטוש התאורטי-מושגי ביחס המורכב בין תרבות, זהות ונרטיב, הוא המוביל את קיזל לראות בקשת פעם אחת כמי שנכשלה בכינונה של זהות מזרחית טהורה, ופעם כזו שיצרה נרטיב של "מסכנות מזרחית" המתעלם מההכלאה בין ישראליות למזרחיות. אולם, קריאה זו מתעלמת מכך שלנרטיב אין תכלית משל עצמו, אלא הוא סך הקולות השונים המבקשים לנסח ולאתגר אותו בו זמנית, ושיח זה הוא המלמד על חיותה וחיוניותה של הפוליטיקה המזרחית כחלק מהותי, כפי שטוען קיזל עצמו, מהשיח הפוליטי הרדיקלי בישראל. אבל יותר מכך, קיזל נופל כאן למלכודת של ביקורת פוליטיקת הזהויות המקצה לה אחת מבין שתי אפשרויות: להציע שיח מוחלט של שחרור או לכפות על הסובייקטים שלה את כבלי הזהות. האופנים שבהם פוליטיקה זו מרחיבה את גבולות האוניברסלי לא נכללים בגבולות הניתוח.

לבסוף, אי אפשר לפטור את הסקירה הזו מבלי להתייחס לתוצר עצמו. רק לאחר קריאת הספר התברר לי שמדובר בעבודת דוקטורט, אך הייתי אמור לנחש. הטקסט נדרש לעריכה קפדנית במעבר מדיסרטציה לספר, תוך הקפדה על קיצור, הימנעות מחזרות

ומסרבול מיותר ועריכה עקבית יותר של פרקי הספר. יש אי הלימה בין ההפניות לרשימה הביבליוגרפית ועל אינדקס כבר אין מה לדבר. זה לא לכבודם של הכותבים ולא של בית ההוצאה לאור שהספר מגיע בצורה כזו אל קוראיו.

## רשימת מקורות

סבירסקי, שלמה. 1981. "... לא נחשלים אלא מנוחשלים". חיפה: מחברות למחקר ולביקורת.

## ואל אבו־עקסה

עבד אל־רחמן אל־כואכבי, 2015 / **יסודות האסלאם הסלפי: פרוטוקול ועידת התחייה האסלאמית באם הערים מכה, 1899**. תל אביב: רסלינג. 199 עמודים.

ספר זה, המובא לראשונה לקורא העברי, מציג עדות יוצאת דופן בהיקפה למצבה של המחשבה האסלאמית הרפורמית של סוף המאה ה־19. עבד אל־רחמן אל־כואכבי, איש דת יליד חלב ומבקר חריף של השליטים מבית עותמאן, שחווה את השינוי שעברה הציוויליזציה הערבית־אסלאמית תחת ההשפעה של המודרנה, מציין בספר את רשמיו על חוויה זו. בעדותו הוא מלקט והוגה באופן שיטתי את סיבות הרפיון, החולי והשקיעה של עולם האסלאם ומציע דרך של שיקום הבנויה על תפיסה טוטלית, פוליטית ודתית. המסגרת הקונקרטיה שבה מתקיים הדיון היא ועידה מפרי דמיונו של המחבר אשר מתכנסת במכה בשנת 1899. בחירתו במכה יש בה לסמן את שאיפתו לאחד את עולם האסלאם במקום שבו התחילה השליחות של הנביא מוחמד, באמצעות גישה שמסתמכת על ההנחה שהחזרה ליסודות הדת המקורית תביא בהכרח להתחדשות ולתחייה תרבותית (נהדה). לוועידה מוזמנים 23 חברים שמייצגים את הקהילות השונות של המוסלמים ברחבי העולם וכיניהם נציגים מאסיה, אפריקה ואירופה. הדיון בין הנציגים בוועידה מייצג את מחשבותיו של אל־כואכבי עצמו, את הרהוריו, את לבטיו ואת הדעות השונות שהיו רווחות בתקופתו בעניין הטיפול בסוגיית השקיעה של עולם האסלאם או המזרח בכלל. הנושאים המרכזיים באותם דיונים הם הסיבות לשקיעת עולם האסלאם, הצורך ברפורמה שיכולה להחזיר את האסלאם לגדולתו, והדרכים המוצעות לאותה רפורמה. בין סיבות ההתדרדרות הוא מציין את הזלזול בדת, את השתלטותו של מודל אבסולוטי על תפיסות השלטון, את הדומיננטיות של אמונות פטליסטיות בין המוסלמים, את השפעות הפילוסופיה והמיסטיקה הקיצונית, את הנהגתם של פולחנים פוליתאיסטיים ואליליים ואת התפוררות הקשר הדתי. הוא מפרש התרחשויות אלה על רקע שני תהליכים היסטוריים ארוכי טווח: התרחקות המוסלמים מהאסלאם הראשון והאמיתי שאפיין את תקופת החליפות הראשונה, והרחקת או התרחקות הערבים ממרכז הכובד של הנהגת האומה המוסלמית.

האסטרטגיה האידאולוגית שהוא מציע להתמודדות עם המשבר ועם בלימת תהליך ההתנוונות ניתן לסכמה בנטייה חדה כלפי טיהור: טיהור האסלאם מאמונות זרות

שדבקו בו, במיוחד באמצעות זרמים מיסטיים קיצוניים שאימצו פרשנויות אלגוריות והתרחקו מדבריו המקוריים של הקוראן, וטיהור הדת מהשפעות לא ערביות או חזרת כל המוסלמים לאסלאם הערבי כפי שהוא בא לידי ביטוי בדפוס הדתיות של שוכני חצי האי ערב. ברמה האופרטיבית, הוועידה מציעה להקים אגודה שמטרתה בעיקר הפצת אותה דת מקורית והפצת ההשכלה בין המוסלמים. ברמה הפוליטית אל־כואכבי מציין את חשיבות הפרדת החליפות מהסולטנות העותמאנית־טורקית או הפרדת ההנהגה הדתית של האומה מהשלטון הפוליטי הטורקי והחזרתה למכה לידי הערבים, הצעה אשר משקפת יותר מכול את איבתו לשלטון הטורקי שמבוססת במקרה שלו על ניסיון אישי ומשפחתי.

חשיבותו של החיבור בהקשר הרחב של המחשבה המדינית הערבית מתבלטת לאור העובדה שהוא מופיע כחוליה מקשרת בין שני עולמות, האימפריאלי והלאומי. המעבר בין שתי יחידות אלה התרחש בצורתו המובהקת לאחר מלחמת העולם הראשונה עם נפילת האימפריה העותמאנית ואתה החליפות האסלאמית ועלייתה הדרסטית של הלאומיות במזרח התיכון כרעיון רב השפעה על תפיסת הארגון הפוליטי והחברתי. החיבור של אל־כואכבי, שנכתב בסוף המאה ה־19, נופל באותה חוליה של מעבר שידעה יצירה אינטלקטואלית עשירה הנלווית למאמצים להתוות חזון לעתיד שנתפס כקרוב וכשונה מקודמו. מפרספקטיבה זו ממלא חיבורו של אל־כואכבי תפקיד של מבשר להופעתן של כמה אידאולוגיות, ביניהן הסלפיה, בשל הדרישה לחזור למד'הב אל־סלף (דרכם של אבות האסלאם), והלאומיות מסוגה התרבותי. מיותר לציין ששתי אידאולוגיות אלה נתפסות בימינו כבעלות מאפיינים שונים בצורה יסודית.

נקודה אחרונה זו יש בה כדי לחדד את החשיבות של הספר בהקשר הרחב של עולם הרעיון המדיני והדתי. הפרדיגמה שאל־כואכבי מציג מכילה את היסודות של הדיאלקטיקה המודרנית על שני גווניה, זו של הנאורות והאנטי־נאורות. ברמה הראשונה, הגישה המוצגת בספר מתאפיינת ברגע היסטורי קצר וחריג ביחס לעולמה של המחשבה הסלפית כפי שהתפתחה לאחר מכן. בחיבור זה, כמו גם בחיבורו היותר בולט מאפייני העריצות מדגים אל־כואכבי את חשיבות השינוי וההבניה המקומית של ערכים תרבותיים ופוליטיים, כגון שוויון, חופש מחשבה וחופש מדע. הוא נוקט גישה המכילה ערך חיובי לרעיון הקדמה, כפי שהוא בא לידי ביטוי הן בתחום המדעי והטכנולוגי והן הפוליטי והתרבותית־ערכי, אם כי בסלקטיביות יותר ביקורתית. בולטת יותר מכול הגישה הסובלנית יחסית שהוא מגלה כלפי זרמים מחוץ לעולם האסלאם הסוני. הוא, בדומה לרפורמים אחרים שכתבו לפניו, שאף לאחדות עולם האסלאם (פאן־אסלאם) באופן שיכיל את הזרם המרכזי של האסלאם השיעי (האסכולה הג'עפרית).

זרעי הפוליטיקה השמרנית של המאה ה־20 ותחילת המאה ה־21 גם הם מובאים בידי אל־כואכבי באופן הממחיש את בשלותם ואת עוצמת משיכתם. הגישה הפוליטית

שיצר הרפורמיזם האסלאמי בנויה על הסברה שעולם האסלאם נמצא במשבר עמוק אשר מתבטא בשקיעה ובפיגור ביחס לאירופה המערבית. חשוב להדגיש שגישה אידאולוגית זו שמבוססת על אידאליזציה של תקופה שבעקבותיה בא תהליך מתמשך של רגרסיה, איננה פרי דמיונו של אל-כואכבי. היא מופיעה בקרב הוגים שונים מחלוצי רעיון הקדמה, נוצרים ומוסלמים, וסימניה מופיעים כבר בהגות של סוף שנות ה-20 של המאה ה-19 (אם כי היא מגיעה לבשלות ברורה בהגות של שנות ה-70). יתרה מזו, הגישה המשברית אף מאפיינת זרמים רומנטיים שליוו את הופעת הלאומיות באירופה בת אותו הזמן. ההנחה על פי אותה גישה היא שניתן לאתר, ובאופן היסטורי, את הזמן שבו החלה השקיעה, וכך לאתר גם את סיבותיה. הבנה משברית זו מזהה את נקודת המפנה של השקיעה עם תפניות שהיה בהן ערבוב אתני, תרבותי או דתי, התרחשות שמתפרשת כסיבה מרכזית לירידת האומה מגדולתה. אל-כואכבי איננו משאיר מקום לספק בעניין השפעת ההקשר הרחב החוץ-אסלאמי, במיוחד הפונדמנטליזם הפרוטסטנטי על עבודתו. הוא, ובעקבות רפורמים אחרים שכתבו לפניו, ראה בתנועה זו מודל נערץ: כפי שהפרוטסטנטים הצליחו למרוד בדתיות הקתולית, כלומר זו שנתפסת כמסורתית, לא רציונלית, המכילה אמונות תפלות, וכפי שהם הצליחו למרוד במעמד הכמורה הנתפס כמושחת ולטהר את הדוקטרינה באמצעות חזרה לטקסט המקורי, כך על תנועת הרפורמה באסלאם לנהוג. מטרת הרפורמה הדתית היא הצגת הדת המקורית, הטהורה והרציונלית.

החיבור בין רעיון החזרה למקורות הדת ובין הרעיון המודרני של אקטיביזם פוליטי אשר אל-כואכבי מגבה, יוצר את הבסיס לפוליטיקה השמרנית והמהפכנית שאת ביטוייה ניתן לראות בגישות פוליטיות-רדיקליות מבית מדרשן של תנועות הסלפיה בנות המאה ה-20. היסודות הרעיוניים לטענה על כפירתה של החברה המוסלמית המודרנית כתוצאה מההשפעות שהיא קלטה מזרמים שמחזיקים ב"אמונות מושחתות" ומעברה ל"מצבים ג'אהליים" מופיעים כבר בחיבור זה. התאורייטיזציה של תפיסה זו נעשתה בידי הוגים מאוחרים יותר דוגמת סייד קטב ואבו מחמד אלמקדסי, תפיסה אשר הפכה למוקד פעילותם המהפכנית של אנשי תנועות רדיקליות כגון אלקאעידה ואנשי ארגון המדינה האסלאמית. תנועות אלה תופסת את השינוי כערך פוליטי ביסודו, הכרחי לגאולה ממצב של התנוונות מתמשכת. עם זאת, ההבדל בין הרגע ההיסטורי שבו כותב אל-כואכבי לדפוסים המאוחרים של הסלפיה, ממחיש את המעבר לגישה נוקשה שמקדשת את גבולות העדה ובמקרים אחרים אף את גבולות האסכולה הדתית בתוך הסונה. פרופסור יצחק ויסמן הרחיב במבוא שכתב לחיבור על ההקשר ההיסטורי של הטקסט והתייחס למיקומם של הרעיונות במרחב דיאכרוני המדגיש את השינויים שעברו הרעיונות המוצגים בספר. ככלל, אופי הקשר הרעיוני בין הוגי הרפורמה האסלאמית בני המאה ה-19 לבין שתי התנועות המוקדמות שהתפתחו במהלך המאה ה-18 והטילו צל כבד על עולם המחשבה, בין שזו תנועת הוואביה מצד אחד ובין שזו הנאורות מצד שני, לא פוענח על ידי החוקרים

בצורה מספקת. התמקדותם של היסטוריונים של הרעיונות בהיסטוריה אינטלקטואלית המבוססת על ביוגרפיות ומיעוט העבודות שעוסקות בהיסטוריה שבודקת גנאלוגיות של מושגים, במיוחד אלה הקשורים במודלים של פוליטיקה שמרנית או רדיקלית, מקשים עלינו היום להעריך את קשרם של רעיונות אלה עם תהליכים היסטוריים ארוכי טווח. משמעותם של המושגים שיצרה תנועה זו או עסקה בהם, כגון סובלנות, חופש, רציונליזם, אוטונומיה של התבונה, זכויות טבעיות, שוויון וחילוניות טרם נחקרו בצורה מקיפה. הבדלים משמעותיים יכולים לעלות מתוך היבטים שונים של פרשנות היסטורית, כמו לדוגמה במקרה של הפרשנות הניתנת למושג חילוניות. מושג זה קיבל פרשנויות שונות וחלק מההיסטוריונים אף הרחיקו לכת וטענו שאל־כואכבי ביטא דרישה להפריד את הדת מהמדינה ולהפוך את החליפות למודל דומה לאפיפיורות על ידי כך שתהפוך לסמכות רוחנית בלתי פוליטית. יש מקום להניח שטיעונו של אל־כואכבי בעניין הפרדת הסולטנות מהחליפות והחזרת החליפות לידי הערבים נועדו לנגח את אויביו מבית עותמאן, גישה שהייתה נפוצה בין רפורמים גם לפניו. עבודתו אינה מטילה ספק בהתנגדותו להפרדת הדת מהחוק והתנגדותו להפרדת "ענייני הדת מענייני היום", בטענה שזו עלולה להוביל להתדרדרות למצב פראי – שהוא חוק הטבע – ובכלל להתפרקות קשרי הדת. הטענה שהופעת החילוניות היוותה דווקא מוטיבציה להופעת הרפורמה האסלאמית ולא להפך רק מחדדת את מידת החסר בעבודות שמתמקדות בפרשנות של מושגים בתחום.

## אורלי פרידמן

אמל ג'מאל ואפרים לביא (עורכים), 2015 / **הנכבה בזיכרון הלאומי של ישראל**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מכון וולטר ליבליך לדו־קיום יהודי-ערבי ומרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום. 251 עמודים.

המונח "נכבה" איננו עוד מושג עמום ולא מוכר, כפי שהיה עד לפני כמה עשורים בישראל. חדירתו של המונח לשפה העברית, הן בשיח האקדמי והן בשיח הציבורי, אינה נתונה עוד למחלוקת. ספר זה, וכותרתו "הנכבה בזיכרון הלאומי של ישראל", מבקש להמשיך ולהעמיק את הדיון במונח ובמקומו בשיח הישראלי לא רק במחלוקות שהוא מעלה אלא גם ברלוונטיות שלו למדיניות של עיצוב הזיכרון ובניית התודעה (שם: 9). שאלת הזיכרון בחברות בקונפליקט ממשיכה לעמוד במרכזם של לא מעט מחקרים עכשוויים ומציבה קווים ברורים לדיון בבניית תהליכי שינוי חברתי, צדק חברתי, שלום, ניהול קונפליקטים ופיוס. האופן שבו חברות בקונפליקט מבנות את הזיכרון הקולקטיבי שלהן ונושאות ונותנות עם עברן בהווה, מצביע על תהליכים מורכבים של בחירה בטקטיקות של זיכרון ושכחה השלובים תמיד זה בזה. כך על פי הגדרתם של עורכי הספר:

מדיניות ההנצחה הישראלית בנתה את הנרטיב היהודי תוך כדי מחיקה או דחיקה של הזיכרון הפלסטיני, שראה בקוממיות ישראל אסון הומניטרי ופצע שלא הגליד עדיין. שיבתו של הזיכרון הזה אל הבמה הציבורית, הפוליטית והאקדמית הולידה מחלוקות עמוקות וחידדה הבדלי מעמדות. עיסוק מחודש זה בנכבה משקף אפוא סוג של חזרת המודחק (שם: 9).

ארבעת הפרקים בספר זה עוסקים בכמה צירים של דיון בזיכרון, בהדחקה ובידיעה. הספר מאגד מאמרי מחקר, שהוצגו בכנס שכותרתו ככותרת הספר: "הנכבה בזיכרון הלאומי של ישראל", שהתקיים בחודש יוני 2013 באוניברסיטת תל אביב, בחסות משותפת של "מרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום" ו"מכון וולטר ליבליך לחינוך לדו־קיום יהודי-ערבי". הספר הנו מקור חשוב ושימושי לסטודנטים/יות וחוקרים/ות הלומדים/ות את הסכסוך הישראלי-פלסטיני. באותה העת, הוא גם מהווה מקור חיוני לאלו המבקשים לחשוב באופן תאורטי על סכסוכים במובן הרחב יותר, ואף יתרה מזו, למקם את מקרה הבוחן הזה בניתוח השוואתי של קונפליקטים ושל חברות בקונפליקט. חלק ניכר מן המאמרים המוצגים בקובץ זה מתבססים על מחקרים אמפיריים ומהווים לפיכך תרומה



מעניינת לנישה המחקרית של peace research בלימודי שלום וקונפליקטים – הן מן ההיבט המתודולוגי והן מן ההיבט התאורטי.

הספר פותח במבוא פרי עטו של אמל ג'מאל. בפרק זה מבקש ג'מאל לדון בכמה ממושגי היסוד ובפרקטיקות השיח המרכזיות בנוגע לנכבה הפלסטינית. דיון זה פורש בפני הקורא/ת את תהליך הבניית נרטיב העל הישראלי והפלסטיני ביחס לנכבה (כזיכרון וזיכרון נגדי). כמו כן, מנתח הפרק את טכנולוגיות המשטור של זיכרון הנכבה בישראל, כתהליך שנמשך מאז 1948 ואשר שיאו בחקיקת חוקי זיכרון (דוגמת "חוק הנכבה") ובתהליכי מיתוג מחדש של הזיכרון ושל המדינה. בכך מבקש ג'מאל "לעמוד על עומק התהום הפעורה בין השיחים הישראלי והפלסטיני בהיעדר קבלה של מציאות מרובת פרספקטיבות" (שם: 38). הכורח באיתור ממשקים, ולו גם צרים ביותר, בין השיחים של שני הצדדים, יש בו היכולת "לאפשר תקשורת מפייסת שתחליף את התקשורת המבטלת" (שם: 14) או "תקשורת אתית מגשרת" (שם: 38).

פרק א' שכותרתו "זיכרון קולקטיבי של עם/קבוצה – ההיבט התאורטי וההיסטורי", מאגד שני מאמרים תאורטיים, המבקשים לדון במושגי היסוד הנוגעים לניתוח של קונפליקטים ושל קבוצות בקונפליקט דרך הפריזמה של זיכרון, זיכרון קולקטיבי, טראומה וטראומה נבחרת. במאמרו, מחדד דניאל בר-טל את תפקידו של הזיכרון הקולקטיבי בחייהן של קבוצות בקונפליקט, כמרכיב בסיסי של הזהות הקולקטיבית, מרכיב שחשיבותו מתגברת במידה משמעותית בתקופות של סכסוך בלתי פתיר (שם: 51). יצירתו של נרטיב-על קולקטיבי בקרב קבוצות בסכסוכים מתמשכים (protracted conflicts) הנידונה בפרק זה, יכולה להיות נדבך בחשיבה השוואתית יצירתית ובלמידה בין דינמיקות של חברות בקונפליקט. במאמר השני בפרק זה, מציג עופר שנער לבנון מושגי מפתח מספרות מחקרית, העוסקת בתהליכי צדק מעברי. בהסתכלות השוואתית על קונפליקטים וניתוחם, מעניינת האבחנה בדומיננטיות של מסגרת תאורטית אחת לעומת אחרות בשיח האקדמי. כך, למשל, במחקר על התפרקותה של יוגוסלביה לשעבר ועל תהליכי הטרנספורמציה של הקונפליקטים בקרואטיה, בוסניה-הרצגובינה, קוסובו וסרביה שלאחר שנות ה-90, קיבלו תאוריות של צדק מעברי תשומת לב רבה בקרב חוקרים/ות באקדמיה ובקרב מעצבי/ות מדיניות; זאת בין היתר בשל קיומו ופעילותו של בית הדין לפשעי מלחמה ביוגוסלביה בהאג. לאחרונה, ניכר הצורך בהרחבת יריעת הדיון מעבר לתהליכי הצדק המעברי, ונראה כי יותר ויותר מחקרים פונים גם אל הספרות מתחום לימודי הזיכרון. היעדרם של תהליכים משפטיים בינלאומיים במובן של צדק מעברי בקונפליקט הישראלי-פלסטיני מיקדו לפיכך את הדיון בצירים אחרים, וכך גם בספר זה: רוב המאמרים המאוגדים בו מתמקדים בציר הדיון של ניתוח נרטיבים והבניית הזיכרון. פרק ב' דן בשאלה "כיצד מטפלים הפלסטינים בסוגיית הנכבה". אימאן נחאס פותחת את מאמרה בחידודה של שאלת יחסי הכוח האי-שוויוניים בקונפליקט, והאופן שבו יחסי

כוח כאלה יוצרים פרקטיקות שונות של זיכרון. כך, במחקר זה מהווים הפלסטינים אזרחי ישראל "קהילת זיכרון" (mnemonic community), הניצבת מול הזיכרון ההגמוני של המדינה שבה הם חיים. המאמר חוקר את "טיבו של הנרטיב שפיתחו צעירים פלסטינים אזרחי מדינת ישראל לגבי אירועי 1948, שאותם לא חוו ואף לא למדו עליהם", ובודק מהן האמונות הרווחות בקרבם (שם: 82). ממצאי המחקר, המתבססים על מחקר אמפירי שביצעה נחאס באזור הגליל בצפון ישראל, שופכים אור בין היתר על הצורך לעמוד על קיומן של קהילות זיכרון שונות בקרב הפלסטינים; וכן על הצורך בהעמקת הדיון, תוך חשיפת הניואנסים הדקים הקיימים בכל חברה בקונפליקט – ניואנסים המכירים בריבוי הזיכרונות וכן בריבוי קהילות הזיכרון, הן במובן של קהילות פוליטיות והן במובן של הפער הבין-דורי בהבניית הזיכרון הקולקטיבי. מתי שטייברג מבקש במאמרו למלא חסר במחקר על הנכבה, והוא עושה כן תוך התמקדות בז'אנר הטראומה. בכך מציע שטיינברג "ניסיון ראשוני להתמודד עם ההבדל עליו הצביעה רוז מארי צייאג בין ריבוי הדיון המחקרי בטראומת השואה לבין מיעוט הדיון בטראומת הנכבה הפלסטינית" (שם: 100). גם מחקר זה מעמיק את הדיון בנכבה, בכך שהוא מחדד את ההבדלים בין הדור הראשון של חוגי הנכבה לבין הדורות הבאים של "נשאי הנכבה" (שם: 109).

בפרק ג', שכותרתו "כיצד מטפלת ישראל בסוגיית הנכבה", נכללים שני מאמרים. מאמרו של אמל ג'מאל מתחקה אחר מאפייניה של תפיסת הנכבה בציבור הישראלי, תוך בחינתה בחמישה עיתונים מרכזיים בישראל. לטענתו, ניתוח מסוג זה עשוי לאפשר "הבנה עמוקה יותר של מרכיבי תפיסה זו ומקורותיה, הבנה העשויה להיות לתועלת רבה בהבנת מרחבי הסובלנות של דעת הקהל בישראל לפתרונות מדיניים אפשריים בעתיד בין ההנהגה הישראלית והנהגה הפלסטינית" (שם: 115). גם מאמרה של יהודית אורבך עוסק בהיבטים הקשורים לדעת הקהל בישראל ושואל בין היתר: "מהם הסיכויים לפיוס בסכסוך הישראלי-פלסטיני בהינתן הפער בין הנרטיבים של שני הצדדים; ויתרה מכך, האם מעצבי דעת הקהל בישראל תורמים להשגת פיוס?" (שם: 143). במחקרה, אורבך עושה שימוש במודל פירמידת הפיוס כדי לבחון את הסכסוך הישראלי-פלסטיני ומבקשת לבחון את תקפותו של המודל. מתודולוגית ותאורטית מאמר זה יכול להוות בסיס איתן למחקר השוואתי.

פרקו האחרון של הספר מציע היבט השוואתי ומציב בכותרתו את השאלה: "כיצד מטפלות מדינות בזיכרון קולקטיבי של מיעוטים שנפגעו על ידיהן?" הזווית ההשוואתית של הספר מעניינת במיוחד ומעלה שאלות רלוונטיות לחוקרים/ות העוסקים/ות במחקר אמפירי השוואתי בחברות בקונפליקט. החיבור בין לימודי שלום וקונפליקטים מחד גיסא, ולימודי זיכרון מאידך גיסא, מאפשר להתבונן בתהליכים של זיכרון ושכחה ולנתחם על ציר הזמן של קונפליקט נתון. יתר על כן, מאפשר חיבור זה להתמודד עם השאלה, כיצד יכולות ואמורות חברות בקונפליקט או פוסט-קונפליקט להתמודד עם

עברן האלים, באמצעות תהליכים שביכולתם להוביל לטרנספורמציה של הקונפליקט. כאן אני מתייחסת למושג "טרנספורמציה" במונח שאליו התייחס חוקר השלום John Paul Lederach, שעיקרו שינוי היחסים בין צדדים וקבוצות בקונפליקט באופן שעשוי להוביל לפיוס והבניית שלום. כך, הספר ופרקו האחרון במיוחד, מאפשר לפתוח פתח לדיון השוואתי, המציב את סוגיית הזיכרון והנרטיבים השנויים במחלוקת, כמו גם את העבר המשותק והמודחק, כמפתח להכרה באחר או למחיקה של האחר.

כותרת הפרק עלולה להטעות מעט, משום שבכל אחד מהפרקים מובאות עדויות לתהליכים פנימיים של חברות בקונפליקט בהקשר למאבקי זיכרון (mnemonic battles); מאבקים שאינם מתקיימים בהכרח לנוכח האחר (the other) או המיעוט, אלא כאלו המתעצבים לעתים כמאבקים בין קהילות זיכרון שונות בקרב חברי/ות אותה הקבוצה. כך, למשל, ניתן להבין את המושג "אקטיביזם של זיכרון" בטקסט ההשוואתי של יפעת גוטמן, כפעילותם של פעילים/ות "שמשימתם היא להילחם בשתיקה ובהשכחה ולקדם הבנה אחרת של העבר, שתוליך להבנה שונה של בעיות ההווה ולחזון שונה של העתיד" (שם: 200). פעילים/ות אלו נמצאים/ות בראש ובראשונה בקונפליקט עם הנרטיב ההגמוני בחברת האם שלהם/ן ומבקשים/ות לאתגרו ואף לשנותו.

שני מאמרים בפרק זה עוסקים במקרי בוחן של שתיים ממדינות יוגוסלביה לשעבר. המאמרים מנתחים את תהליכי הבניית הזיכרון בסרביה שאחרי שלטונו של מילושביץ' [2000] (לאה דוד), ובקוסובו שאחרי ההתערבות הבינלאומית [1999], התערבות שהביאה בין היתר להכרזת העצמאות בשנת 2008 (אלמה ורדריי־קסלר). במקרה של סרביה, אקטיביזם של זיכרון מהווה ציר לדיון השוואתי מרתק עם מקרה הבוחן הישראלי. בסרביה מתקיימת פעילות ענפה של אקטיביזם של זיכרון לצד מאבקי זיכרון בהקשר לזיכרון העבר הקרוב של המלחמות בשנות ה-90 (ראו Fridman, 2015) וכן בהקשר לזיכרונות העבר הרחוק יותר של מלחמת העולם השנייה (לא רק בהקשר של זיכרון השואה, אלא גם בהקשר של תהליכי ה־הביליטציה rehabilitation הצוברים תאוצה). זיכרון הנכבה בקרב ישראלים ופולסטינים מחייב דיון ביחסי הכוח בקונפליקט, יחסים המגדירים בין היתר גם את תהליכי עיצוב הזיכרון הקולקטיבי והבנייתו בחברות המתמודדות עם עבר – ואף הווה – אלים במציאות של קונפליקט. במונח זה, מרתקת במיוחד ההשוואה בין הקונפליקט הישראלי־פולסטיני לקונפליקט הסרבי־אלבני בקוסובו. על אף ההבדלים הרבים, ישנם צירים לא מעטים הניתנים לדיון ולניתוח השוואתי. השוני כנקודת מוצא לדיון ההשוואתי במקרה של קוסובו, מצביע על נקודות זמן שונות בסכסוך: בין הסכסוך הישראלי־פולסטיני הנמצא עדיין בשיאו, לסכסוך הסרבי־אלבני בקוסובו, שנמצא בנקודת זמן אחרת. לכאורה, הסכסוך הסרבי־אלבני כבר איננו מוגדר כקונפליקט פעיל, אבל בשלב זה ניתן להתייחס אליו כאל סכסוך קפוא (frozen conflict), וזאת על אף קיומו של ערוץ פוליטי של שיחות בבריסל, בתיווכו של האיחוד האירופאי. התהליך

בבריסל מצביע על כך שאדריכליו/יותיו לא למדו לקח מתהליכי בניית שלום קודמים או כישלונות קודמים, ככישלוננו של הסכם אוסלו. כך שומר התהליך בבריסל על אותה העמימות שליוותה את הסכם אוסלו, תהליך שהתנהל תוך ריחוק מן העם בניסיון לכפות מציאות "מלמעלה כלפי מטה". יש בו משום כפייה של תהליך פיוס מלמעלה, ללא יצירת התנאים הבסיסיים להתמודדות עם עוולות העבר ולהנחלת ידיעת העבר בקרב הדור החדש, דור שנולד אחרי שנות ה-90 בסרביה ובקוסובו. תשומת הלב בבריסל ניתנת ברובה לתהליך (process driven) ולא לתוצאות ולהשלכות שלו (outcome driven).

במציאות החדשה שנוצרה בקוסובו אחרי המלחמה (מלחמה שהסתיימה בשל ההתערבות הבינלאומית וההפצצות של נאט"ו בשנת 1999), נוצר היפוך מוחלט ביחסי הכוח בין הסרבים לאלבנים. מנקודת המבט הישראלית-פלסטינית, מציאות חדשה זו מצביעה על מקרה בוחן שחשוב ללמוד ממנו, אם אנו מבקשים/ות להבין תרחישים אפשריים ליום שאחרי סיומו של הכיבוש או סיומה של הנכבה. הזווית ההשוואתית כאן חשובה במיוחד, ובאפשרותה למנוע את הישנותו של קונפליקט קפוא (frozen conflict). היא גם עשויה למנוע את המשך קיומה של מציאות אי-שוויונית (במקרה של קוסובו: שינוי ביחסי הכוח, שבעקבותיו מצאו עצמם הסרבים בקוסובו בעמדת נחיתות אחרי 1999). במציאות זו שלאחר קונפליקט, מתעצבים גם הנרטיבים והזיכרונות הקולקטיביים של המלחמות של שנות ה-90 בבלקנים, המשקפים גם הם יחסי כוחות חדשים. כך, למשל, בקוסובו נדחק הצדה הזיכרון של דוקטרינת המאבק הפציפיסטי הלא-אלים של האלבנים בקוסובו בשנות ה-90 בראשותו של אבראהים רוגובה. באותה העת מתעצב ומואדר הזיכרון של המאבק המזוין ואתוס ההקרבה הגברי בלב המטא-נרטיב של ההנצחה (Luci and Gusia, 2014). המתח הפוליטי הניכר בין דוקטרינת המאבק הלא-אלים, לבין המאבק המזוין ממשיך ומעצב את המרחב לא רק של הזיכרון בבלקנים, אלא גם של הסיכוי לתהליכי פיוס ושלום.

בבלקנים, כמו גם במזה"ת, מרכזיותו של שיח הקורבנות דורש יצירת מרחבים חדשים של ניהול קונפליקט, שבמסגרתו תינתן במה למאבקים של זיכרון (mnemonic battles) ולאקטיביזם של זיכרון. מרחבים אלה יאפשרו עיסוק במה שהיה במשך שנים בחזקת מושתק ומודחק, ויחזקו שיח של אחריות ושינוי. ספר זה בהחלט צופן בחובו כיווני חשיבה אפשריים ליצירת מרחבים כאלו.

## רשימת מקורות

- Fridman, O. (2015). Alternative Calendars and Memory Work in Serbia: Anti-War activism after Milošević. *Memory Studies* 8 (2): 212-226.
- Lederach, J.P. (2007). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington DC: United States Institute for Peace.

Luci, Nita & Linda, Gusia (2014). "Our men will not have amnesia": Civic Engagement, Emancipation, and Gendered Public in Kosovo. In *Civic and Uncivic values in Kosova: Value Transformation, Education, and Media*. S.P. Ramet, A.Simkus & O. Listhaug (Eds.). Central European University Press.

## הגר להב

נלי אליאס, גלית נמרוד, צבי רייך ועמית שכטר (עורכים), 2015 / **מעברים בתקשורת לכבוד דן כספי ופועלו**. ירושלים: צבעונים הוצאה לאור.

### אבינו מורנו

מי שלמד תקשורת בשנות ה-90 ובתחילת שנות ה-2000 לא יכול היה שלא להיתקל בתקשורת המונים – ספר בשלושה כרכים מאת פרופ' דן כספי (כרך ג' נכתב עם יחיאל לימור), שהיה הספר הראשון בעברית אשר ביקש לכנס את התאוריות המרכזיות בתחום חקר התקשורת ולהנגישן לסטודנט הישראלי. במרבית החוגים לתקשורת בישראל שימש ספר זה כמקור המרכזי, שעליו התבסס הקורס המבואי והמרכזי של לימודי תואר ראשון בתחום, אשר כונה לעתים קרובות על שם הספר "מבוא לתקשורת המונים". פירוש הדבר הוא שלא רק סטודנטים רבים מספור, אלא גם חוקרים מרכזיים הפועלים כיום בתחום, נחשפו קודם כול לדרך שבה כספי הבין ופירש את התקשורת, לתאוריות ולחוקרים שהוא ראה כמרכזיים ולניסוח שלו ביחס לגבולות הדיסציפלינה ומרכיביה. אף כי חוקרי תקשורת מרכזיים נוספים פעלו בישראל לפני כספי ולצדו, הרי אפשר לראות בו את האב הגדול של לימודי התקשורת בפריסתם הארצית, זה שניסח עבור דורות של סטודנטים במוסדות אקדמיים רבים את עמוד השדרה התאורטי של לימודיהם.

במסגרת תהליכי השינוי וההתפתחות הבלתי נמנעים במקרים כאלה, לקראת סוף העשור הראשון של המאה ה-21 החלו חוקרים רבים למתוח ביקורת על אופן הצגת השדה בספרו של כספי. בין היתר נטען כי הספר סבל מהטיה ממסדית רבה, בתפסו בעיקרון את התקשורת כשדה שאמור לשרת את הציבור באמצעות תיווך של עובדות ודעות בחברה, תוך ניתוק מקסימלי מאינטרסים פוליטיים וכלכליים החיצוניים לו. הפרדיגמה המתחרה – כלומר, גישות ביקורתיות הטוענות כי התקשורת איננה משרתת את החברה כולה אלא רק את בעלי הכוח שבתוכה ושהיא מהווה מכשיר לשימור סדר חברתי בלתי הוגן – הוצגה בספר באופן ממעיט ומדיר. עוד הצביעו המבקרים על היעדרן של גישות מרכזיות להבנת תקשורת – כגון גישות פוסט-מודרניות, פמיניסטיות, פוסט-קולוניאליסטיות, דיסקורסיביות ותרבותיות – מהספר; על כך שהספר מזהה כמעט לחלוטין בין "תקשורת" ל"עיתונות" וממעיט להתייחס לסוגים אחרים של

תוצרים תקשורתיים; על ההתייחסות לקהל התקשורת ולאופן הפשטני שבו הוא מביין את הטקסט התקשורתי ועוד.

וכך, במסגרת חילופי הדורות הבלתי נמנעים, יצא הספר מהאופנה. אפילו האוניברסיטה הפתוחה, שהספר תקשורת המונים יצא בהוצאתה לצורך הוראת קורס זה לתלמידיה, החליפה אותו, והקורס בה מתבסס כיום על ספר אחר, שנכתב באנגלית ותורגם. אף כי סטודנטים בתיכונים ובמוסדות להשכלה גבוהה עדיין נעזרים בספר, הוא כמעט שאיננו משולב בסילבוסים של קורסי המבוא בתקשורת. יחד אתו יצא מהאופנה גם המושג "תקשורת המונים" עצמו, וכיום נוטים החוקרים לדבר על "תקשורת מבוססת טכנולוגיה", על "מדיה" או פשוט על "תקשורת".

אבל חילופי דורות ואופנות אינם מחייבים "רצח אב". להפך, גם המבקרים החריפים ביותר צריכים להודות כי לא היו מתפתחים לעמדותיהם הנוכחיות ללא ההתמודדות עם ומול עמדות קודמות. המחקר איננו מתפתח יש מאין, אלא יש מיש. לפיכך, טוב עשו חבריו של דן כספי למחלקה לתקשורת באוניברסיטת בן-גוריון שערכו לכבודו את הספר הזה, המיועד לציין ולחגוג את פועלו הרחב. וטוב שבחרו לפתוח אותו במבוא מאת פרופ' דפנה למיש, החושף את החוב העצום שחייבים לכספי המחקר והוראת התקשורת בישראל.

הספר מכנס רבים מחוקרי התקשורת המרכזיים בישראל, ומייצג מגוון של דורות – החל ממייסד מחקר התקשורת בישראל, פרופ' אליהוא כ"ץ, ועד לחוקרים צעירים שעושים את צעדיהם הראשונים בתחום. הוא כולל 16 מאמרים מחקריים המחולקים לשלושה שערים, המייצגים שלושה מתחומי העיסוק של כספי: תקשורת, פוליטיקה וחברה; עיתונות ישראלית במאה ה-21; ומוסדות התקשורת בישראל – אז והיום.

בשער העוסק בתקשורת, חברה ופוליטיקה, טוען אליהוא כ"ץ כי האינטרנט מוציא את הפעולה הפוליטית מהמרחב הפרטי, לשם הוכנסה בידי הטלוויזיה, ומשיב אותה למרחב הציבורי. ארן ליביו ותמר כתריאל בוחנים את שיח המחאה החברתית ב-2011; עדי קוטינר ויריב צפתי עוסקים בקשר שבין חשיפה לתקשורת לבין אידאולוגיה; בטי בנבנישתי חוקרת את האתר "העוקץ"; וערן פישר מגייס תאוריות מרקסיסטיות לצורך ניתוח מאבקי האינטרסים שבין חברות המדיה לקהל. במשותף מראים המחקרים עד כמה מורכב ורב ממדי משולש היחסים הזה בישראל, בהיבטים של מרחב (כ"ץ, ליביו וכתריאל), של אידאולוגיה (קוטינר וצפתי, פישר), של אסטרטגיות שיח (ליביו וכתריאל, בנבנישתי) ושל כלכלה פוליטית (פישר), ומראים כיצד התפתחויות טכנולוגיות ותרבותיות משפיעות על האופן שבו התקשורת, הפוליטיקה והחברה מזינות הדדית אלה את אלה. בשער על עיתונות חוקרים גבי וימן ודנה וימן-זקס את הפצתן של אגדות אורבניות בטקסטים עיתונאיים; עינת לחובר ודפנה למיש עוסקות במעמדן של נשים עיתונאיות; עדית מנוסביץ ואורי טננבוים חוקרים את העיתונות המקומית בישראל; ענבל קליין-

אברהם וצבי רייך עוסקים בהשפעת הדיגיטציה על עבודתם של צלמי עיתונות; וענת פלג ורינה בוגוש בוחנות את תפיסותיהם העצמיות והמקצועיות של כל הכתבים המסקרים את תחום המשפט בישראל. גם בשער זה, כמו בשער הקודם, בולטת שאלת ההשפעה של שינויים טכנולוגיים (וימן ווימן-זקס, מנוסביץ וטננבוים, קליין ורייך) ותרבותיים (לחובר ולמיש, פלג ובוגוש) על התקשורת. המאמרים מציגים, מזוויות שונות, תמונה עגומה מאוד של מצב העיתונות הישראלית במאה ה-21 ושל מצב המועסקות והמועסקים בה. השער השלישי בספר – מוסדות התקשורת בישראל: אז ועכשיו – עוסק בארגונים ובגופים העומדים מאחורי הטקסט התקשורתי. אבשלום גינוסר משתמש במושג "ממשליות המדיה" כדי לנתח את ההתפתחות המוסדית של התקשורת הישראלית; דליה לירן-אלפר חוזרת אל הפרוטוקולים של רשות השידור בשנות ה-90 כדי לבחון את אופן התמודדותה של הרשות עם כניסתה של הטלוויזיה המסחרית לישראל; מוטי נייגר מציג מניסיונו האישי את עבודתה של ועדת האתיקה של רשות השידור; תמר קנה-שליט בוחנת את ערוץ השידור האתיופי; גדעון קוץ עוסק בתולדות ההסברה הישראלית; וחנה אדוני וענת פירסט עוסקות בהתפתחות תחום מחקר התקשורת והוראתה באקדמיה. העיסוק במוסדות התקשורת מציג באופן מאיר עיניים את סבך היחסים הפורמליים והבלתי פורמליים, המתקיימים הן בתוך שדה התקשורת והן בינו לבין שדות קרובים לו, כגון השדה הפוליטי, המשפטי והאקדמי.

במשותף מאירים המאמרים בספר את מגוון הנושאים המעניינים את חקר התקשורת הישראלית, על שיטות המחקר הרבות והשונות הקיימות בתוכה, ועל זוויות מבט תאורטיות שונות לתחום. על אף האקלקטיות הבלתי נמנעת של אוסף מעין זה, דווקא ריבוי נקודות המבט והזוויות המוצעות בו נותן מבט כללי מייצג למדי על הנעשה בזרם המרכזי של מחקר התקשורת בישראל. בתור כזה, הספר מומלץ מאוד למתעניינים בתקשורת הישראלית – ועוד יותר מכך, למתעניינים בשאלה כיצד היא נחקרת כיום בישראל.

הספר מצטרף לשורה קצרה – קצרה מדי – של מחקרי תקשורת המתפרסמים בעברית. אופיה הקרתני של האקדמיה הישראלית, שאיננה רואה ערך רב בפרסומים בעברית ומכוונת את החוקרים בה לפרסם כמעט רק באנגלית, גורם לכך שמי שאיננו קורא אנגלית כמעט איננו נחשף לעשייה המחקרית העשירה בישראל. אבל הסטודנט הישראלי הממוצע בלימודי התואר ראשון מתקשה מאוד בשפות זרות, ולרוב איננו מצליח להתמודד עם מאמרים שאינם כתובים בעברית. התוצאה היא שהוראת התקשורת נשענת על מספר מועט יחסית של טקסטים שהתפרסמו בעברית ועל שקר מוסכם, שבמסגרתו סטודנטים נדרשים לקרוא מאמרים באנגלית וקוראים במקומם סיכומים, תרגומים בלתי מקצועיים ותקצירים למיניהם. לפיכך, אין לזלזל בתרומתו של הספר, המעניק לסטודנטים לתקשורת ולחוקרים בצעדיהם הראשונים שפע של דוגמאות להתבוננויות עכשוויות על התקשורת הישראלית. בכך הוא מהווה תרומה ממשית להוראת התקשורת בישראל.



## דבנה שרפמן

איתמר רדאי, 2015 / **בין שתי ערים, הערבים הפלסטינים בירושלים וביפו 1947-1948**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה.

ספרו של איתמר רדאי עוסק בתקופת המאבק הבין־קהילתי בין הקהילה הערבית־פלסטינית ליישוב היהודי בתקופה שבין החלטת החלוקה עד תום המנדט הבריטי: 29 בנובמבר 1947 עד 14 במאי 1948. הוא מתבסס על עבודת הדוקטורט של המחבר ומתמקד בחברה הערבית בשתי ערים מעורבות – ירושלים ויפו. הספר מתאר את התהליכים בשתי הערים שהובילו לקריסה חברתית ובעקבותיה קריסה צבאית, על ההבדלים המשמעותיים ביניהן. הוא מבקש ליישם את מודל "עיר הר מול עיר חוף" הרואה בעיר הר מסורתית יותר ועיר חוף כנוטה להיות מודרנית יותר.

הספר בוחן את שאלת השפעת המאפיינים השונים של שתי הערים על ההתארגנות המוסדית והצבאית שלהן, שהמחבר מגדירה כשייכת לתחום המיקרו־היסטוריה, תוך שילוב של הגישה השיטתית והאפיזודית.

שני חלקים בספר והוא מתאר את ההתפתחויות בשתי הערים: הרקע לאירועים ערב המלחמה, האירועים המלחמתיים ותוצאותיהם. בפרק נוסף מוצג מבט השוואתי ביניהן, על התוצאות השונות של הקונפליקט.

בחלק הראשון "הקרב על ירושלים" מוקדש הפרק הראשון לדיון מקיף בהתפתחות הקהילתית של האוכלוסייה הערבית בעיר, והשלבים הראשונים של התגובה הפוליטית הערבית להחלטת החלוקה של האומות המאוחדות, תוך קבלת הנחיות, סותרות לעתים, מהמופתי חאג' אמין אל חוסייני היושב בקהיר. תחושת חוסר הביטחון בקרב האוכלוסייה הערבית הביאה לתחילתה של תופעת היציאה מן הארץ, וגם ליציאה פנימית: מעבר מן הערים המעורבות אל האזורים הכפריים.

בירושלים ניכרה תופעה מקבילה של יציאת ערבים מאזורים מעורבים או הגובלים בשכונות יהודיות כרוממה, קטמון או שיח ג'ראח, בעוד שיהודים התפנו מבתי בטלביה, קטמון וברובע היהודי בעיר העתיקה. תופעת היציאה הדאיגה את המופתי אשר פעל כדי למנוע או לצמצם את ממדיה, במיוחד עזיבת צעירים היכולים לשרת בצבא. המחבר מתאר בפירוט את הסלמת העימותים הצבאיים בין שתי הקהילות וההתארגנות הצבאית הערבית.

הפרק השני "קריסת המעמד הבינוני – קטמון כמקרה מבחן" מתאר בפירוט את מאמצי התושבים, אנשי המעמד הבינוני הערבי, להתמודד עם מתקפות הכוחות היהודיים והמתחים עם המגנים הזרים אשר תושבי השכונה חששו שהתקפותיהם על יעדים יהודיים יביאו לפעולות תגמול. גלי העזיבה למדינות שכנות או לעיר העתיקה או לאזור הביטחון הבריטי הסמוך לשכונה, הביאו לכך שבחודשים ינואר-פברואר כבר נותר רק מיעוט של התושבים. עם התקרב הפינוי הבריטי בתום המנדט, התדרדרו מצב הביטחון והסדר הציבורי, ואירעו מקרים של רצח, חטיפות ושוד. לאחר הטבח בדיר יאסין ב-9 באפריל הואץ עוד יותר התהליך ובסוף אפריל לא נותרו כמעט תושבים בשכונות הערביות שמחוץ לעיר העתיקה. המחבר מתאר את התהליכים "בגובה העיניים" של התושבים, תוך שהוא מביא קטעים מיומניהם של המחנך והסופר ח'ליל אל-סכאכניני ושל בתו האלה אל-סכאכניני, עד שעזבו את ירושלים לקהיר בימי הקרב על קטמון בסוף חודש אפריל. הפרק השלישי "עמידתה של עיר" דן באירועים החל מפילת עבד אל-קאדר אל-חוסייני ב-8 באפריל בקרב על הקסטל וההלוויה ההמונית שנערכה לו, הטבח בדיר יאסין ביום שלמחרת והשפעתו מרחיקת הלכת על הציבור הערבי, וההתקפה על שיירת הר הצופים ב-13 באפריל. עם הפינוי הבריטי ב-14 במאי החל השלב המכריע ובמרכזו הקרבות על העיר העתיקה, ונפילת הרובע היהודי לידי חיילי הלגיון הירדני ב-28 במאי עם סיום שלב המלחמה הבין-קהילתית בירושלים.

חלקו השני של הספר מתאר את המערכה בעיר יפו, העיר הערבית הגדולה בארץ ושנייה בחשיבותה רק לירושלים. הפרק הראשון סוקר את התפתחות העיר החדשה החל מסוף המאה ה-17 ומקומה המרכזי במערכת הכלכלית, לצד התפתחות פרברי עוני כתוצאה מתהליך של הגירה מן הכפר אל העיר. כך נוצר פער כלכלי-חברתי שפגע בלכידות החברה וביכולתה להיאבק מול הבריטים והיהודים. תהליך ההתנתקות של תל אביב והאוכלוסייה היהודית מיפו החל מאז מאורעות 1921 והתחזק במאורעות של שנת 1936. הפרק השני דן בהסלמה שלאחר קבלת החלטת החלוקה, כאשר החלו התקפות של חבורות צעירים חמושים ולעומתם יוזמות התקפות של אנשי האצ"ל והלח"י. התמודדות תושבי העיר כללה הקמת ועדה לאומית, ובהמשך פעלה גם העירייה לניהול החיים האזרחיים והלחימה על העיר. המחבר מתאר את ההתארגנות הראשונית היעילה שכללה הקמת מחסני מזון והנהגת קיצוב בחלוקתו, וכן התארגנות עצמאית של התושבים בשכונות האמידות כעג'מי וג'באליה הצפונית לשמירה על שכונותיהם גם משודדים. בפרק מוצגות יוזמות שנכשלו לחתימת הסכמי שלום מקומיים, או הפסקת אש בין תל אביב ליפו, ג'באליה ובת ים ותל אל-ריש וחולון. הכישלון הביא להתגברות נטישת התושבים, גם על רקע התחזקות תחושת האנרכיה. בה בעת פעל חסן סלאמה, שהגיע לעיר בדצמבר כמפקד האזור, לגבש את הגנת העיר, גם בעזרת 40 מוסלמים בוסנים מיוגוסלביה, אשר הגעתם חיזקה את המגמה הקיימת בעיר להישען על לוחמים זרים.

הפרק השלישי מתאר את העברת הפיקוד למפקדים זרים של צבא ההצלה, והתגברות המתח בינם לבין האוכלוסייה האזרחית. מאמצי הוועדה הלאומית והעירייה לייצב את החיים בעיר ולמנוע את עזיבת התושבים לא יכלו להתמודד עם המצב הצבאי המחמיר, טבח דיר יאסין וכיבוש חיפה על ידי ההגנה ב־22 באפריל. קריסת העיר החלה ב־25 באפריל עם מתקפת האצ"ל שלוותה בהפגזת מרגמות ועוררה בהלה בקרב האוכלוסייה האזרחית ובריחה המונית בסירות דרך הנמל. בעת כניעת העיר ב־13 במאי, נותרו בה כ־3,000 תושבים בלבד מכלל כ־71,000 תושביה בשנת 1947.

בפרק הסיכום מציג המחבר השוואה בין ירושלים ליפו ודן בטיעוני חוקרים שונים בנושא. לטענתו, הוועדות המקומיות בירושלים וביפו פעלו באורח נרחב לשמירת סדר אזרחי, הספקה, פעילות ארגונים שונים, טיפול רפואי ועוד. עם זאת, הן נכשלו במטרתן העיקרית – ארגון הקהילה ומילוי החלל שנוצר לקראת יציאת הבריטים. הקריסה ביפו הייתה תוצאה של תחושת הניכור של מרבית התושבים בעיר – מהגרים עניים מאזורים כפריים. גם המעמד הבינוני ביפו, מרביתו נוצרים, היה מעוניין להמשיך את אורח חייו הבורגני והסתמך על החסות הבריטית. בקטמון בירושלים כלל מעמד זה גם נוצרים יוונים וארמנים שלא נטו להזדהות עם המאבק הפלסטיני. התושבים המוסלמים שברחו מבתיהם בירושלים בחרו עם זאת להתרכז בהר הבית כאזור חסין מפני התקפות, ונוצרים מצאו מקלט באתרים ככנסיות ומנזרים. חשיבותה הדתית של ירושלים סייעה, לדעת המחבר, במאבק ההישרדות שלה, לצד הזדהות עם הנהגת המופתי אל־חוסייני.

בהשוואה בין שתי הערים חוזר המחבר למודל של "עיר הר מול עיר חוף" ומצביע על תהליכי שינוי חברתי ומודרניזציה עמוקים יותר ביפו מאשר בירושלים. גם בירושלים התחוללה הקריסה קודם כול באזורי המגורים של המעמד הבינוני בדרום העיר, אך העיר העתיקה והשכונות הצפוניות השמרניות יותר הסמוכות לה הצליחו להתמודד מול המתקפה היהודית. ההסבר לתבוסה הוא לדעתו לא ארגוני, אלא חברתי בעיקרו: ההגירה מן הכפר אל העיר, המעבר מחקלאות לעבודה שכירה ועליית המעמד הבינוני. המחבר מציג את התפתחות האירועים באופן בהיר ואובייקטיבי, תוך שילוב הצגה רב־צדדית ומפורטת של הקורה בקהילה הערבית עם התמונה העדכנית של הקורה בצד היהודי והבריטי.

בפני הקורא נפרשת הדרמה, הלא־מוכרת לרבים, של המאבק בין הקהילות והמחיר הכבד ששילמו האזרחים במהלך התקופה. חשוב ומעניין הוא התיאור של חולשת המעמד הבינוני לנוכח אירועים מלחמתיים שאין לו שליטה עליהם, ובמיוחד ההיבט האישי של תלאות תושבי קטמון כפי שעולה מן היומנים של בני משפחת אל־סכאכני. חשיבות הספר היא בהצגת המידע המחקרי המפורט לצד הפנים האנושיות וההתמודדות של מי שהוא לגבי הישראלי הממוצע בגדר "האחר". יש לקוות כי תרומתו תהיה לא רק

למחקר האקדמי, אלא להבנה של הנסיבות והאירועים שהם חלק מהסכסוך המתמשך והניכור העמוק הנלווה אליו.

## אבשלום שורץ

Nick Srnicek and Alex Williams, 2015 / **Inventing the Future: Postcapitalism and a Future without Work**. London and New York: Verso Books. 256 pages.

החל מהמחצית הראשונה של המאה הרביעית לפנה"ס, בשנים שלאחר המלחמה הפלופונסית וכיבושי פיליפוס, אנו עדים למשבר חברתי ופוליטי חמור ביוון העתיקה. אחת מן התגובות המעניינות לנוכח השינויים הרדיקליים והמתח החברתי הגואה היא לידתה של ספרות האוטופיה ההלניסטית, בעיקר בשני חיבורים, מראשית ואמצע המאה השלישית לפני הספירה: "כתיבת קודש" מאת אֶוֶה־מרוס ו"אי השמש" של יאמבולוס, בהתאמה. חיבורים אלו מציירים בפנינו חזון של חברה ומדינה שכולו טוב, שבהן חייהם של התושבים שלווים ומאושרים, ושהמתח החברתי (stasis) נפתר על ידי שורה של צעדים שהמרכזי שבהם הוא ביטול מצב העושר והעוני (פוקס, 2001: 105-116).<sup>1</sup> מאז, האוטופיה נותרה כמרכיב מרכזי בפרויקטים אמנציפטוריים שונים. כך למשל, ועל אף ההנגדה המפורסמת של אנג'לס בין הסוציאליזם האוטופי והמדעי והיחס המבטל אל הראשון בעמדה המרקסיסטית האורתודוקסית (אנג'לס, 1954), הצהיר הרברט מרקוזה בהרצאה שנשא ב-1967 ש"קץ האוטופיה, דהיינו הפרכת אותן אידאות ותאוריות שהאוטופיה שימשה להן אמצעי לדחיית אפשרויות היסטוריות-חברתיות – נוכל במובן מסוים לראותו גם כקץ ההיסטוריה" (מרקוזה, 1970א: 21).

אחת מן השאלות המעניינות שעולות מספרם של ניק סרניצ'ק (Srnicek) ואלכס ויליאמס היא מה עלה בגורלה של האוטופיה במאה ה-21. אל מול התפוצה הרחבה של רעיונות וספרות אוטופיים במאה ה-20, מצביעים הכותבים על היעדרם היחסי מהשיח הפוליטי, האקדמי והספרותי בן זמננו. המדע הבדיוני העכשווי נשלט בעיקר על ידי חזונות דיסטופיים, בעולם האקדמי האוטופיה הפכה למילת גנאי המסמלת רעיונות נאיביים ועקרים, ותנועות התנגדות שמאליות זנחו את האמביציות הגרנדיוזיות שאפיינו אותן באופן מסורתי לטובת התנגדות נקודתית ופוליטיקת זהויות מתונה. ההסבר המוצע לתופעה זו מהווה במובנים רבים ניסוח תמציתי של התזה המרכזית בחיבור שלפנינו: המציאות החברתית-פוליטית-כלכלית של ימינו היא מציאות מוגבלת ומסוגרת במסגרת קווי התיחום של ההיגיון הקפיטליסטי והניאו-ליברלי. השינוי, לטענתם של הכותבים, ייתכן אך ורק בהינתן תנועת התנגדות שאפתנית המכוונת את מאמציה אל עבר ה"עתיד",

הנתפס כאופק פעולה פתוח באופן רדיקלי. האוטופיה, הבולטת כיום בהיעדרה, חיונית במסגרת תנועה שכזו, בדרישתה לעתיד שאותו יש להגשים, ובהיותה כלי למתן שפה של תקווה ושאיפה לעולם טוב יותר, וליצירה של האלמנט הדמיוני שהופך את הפרויקט האוטופי לחלק הכרחי בכל תהליך של שינוי פוליטי (שם: 137-138).

סוגיה זו היא ביטוי קצר של העיקרון המנחה את הספר *Inventing the Future*, ושל הפרויקט השאפתני שבלבו: לנוכח הקשיים והבעיות החברתיים והכלכליים שאנו עומדים בפניהם, ובהינתן התנאים של ההגמוניה הניאו-ליברלית, משרטטים לנו הכותבים מפת דרכים למסע לכיבוש עתיד טוב יותר. ניסיון זה מעוגן בניתוח בהיר של הבעיות שעמן אנו מתמודדים כיום וצפויים להתמודד בעתיד, בהצגה מפוקחת של הקשיים המאפיינים את הפעולה הפוליטית השמאלית בעשורים האחרונים, ובהתחקות אחר המהלך ההיסטורי שהוביל לכינון ההגמוניה הניאו-ליברלית ולמחיקת השמאל הסוציאלי-דמוקרטי. בכך מצטרפים הכותבים לשורה של הוגים שמצביעים על ההשלכות ארוכות הטווח של הפיכת העקרונות הניאו-ליברליים להגמוניים ושל התמרכזותו של השמאל: החל מטענתו של הרברט מרקוזה בהאדם החד-ממדי באשר לחוסר ההיתכנות של פעולה פוליטית אמנציפטורית בתנאים של הקפיטליזם המאוחר (מרקוזה, 1970ב), ועד הדרך שבה מנתחת שנטל מוף את עמדתו ההגמונית של השיח הניאו-ליברלי בהפרדוקס הדמוקרטי (Mouffe, 2009). הספר שלפנינו תורם באופן מהותי למסורת זו, על ידי אפיון בהיר ומפוקח של המצב הקיים, ובעיקר בניסיונו לנסח אלטרנטיבה ברורה ביחס אליו.

הפרק הראשון מציג בפנינו ניתוח מעניין של הפער בין המחאה הנרחבת שאנו עדים לה בשנים שמאז המשבר הכלכלי של 2008 וחוסר הנחת מהמצב הקיים שלו שותפים רבים, לבין הקושי הניכר לתרגומם של אלו לכדי תוצאות ושינויים מהותיים. הניתוח של תנועות המחאה השונות מצטרף למגוון של מחקרים מן העת האחרונה (ראו למשל, Grusky, McAdam, Reich and Satz, 2013), ומוסיף עליהם נדבך משמעותי: האפיון של העקרונות המשותפים לתנועות השונות, מאפיינים שמסבירים את כישלונן ביצירת שינוי ובהשגת מטרותיהן. המחאות השונות נותרות זמניות, הן מתקשות בניסוח מטרות לטווח הארוך (ומעבר לכך – לעתים קרובות מטרותיהן כלל אינן ברורות), ואינן מסוגלות להוות אתגר מהותי למערכת הכלכלית הניאו-ליברלית. הכותבים מכלילים את התנועות הללו בשם הגג "פוליטיקה עממית" (folk politics), ומדגימים כיצד אלו מקדשות את הפעולה האינטואיטיבית, מדגישות את ההיבטים המיידיים שבה, מבכרות את הלוקלי על פני הגלובלי, את הקטן על פני הגדול, הפרטיקולרי על פני האוניברסלי והמיידי על פני המתמשך, ובתוך כך זונחות את הפרויקט ההגמוני. אל מול הגלובליזציה הקפיטליסטית של המאה ה-21, והמורכבות ההולכת וגדלה של המערכת הכלכלית והפוליטית, מבהירים הכותבים שכישלון תנועות המחאה נובע באופן אינהרנטי מאופן ארגונן ומההיגיון המנחה אותן.

כישלון זה מנותח באופן דקדקני בפרק השני, שמוקדש לשאלה "מדוע איננו מנצחים?". הדיון בפרק זה בוחן לעומק כמה מהמאפיינים המגדירים של תנועות השמאל העכשוויות, כגון הנטייה לאופקיות (Horizontalism) שבבסיסה הניסיון לשנות את הקשרים החברתיים מלמטה, הדחייה של הפרויקט ההגמוני, וההתמקדות ביצירה של מרחבי התאגדות חופשיים וקהילות אוטונומיות המקדמים פוליטיקה של קרבה; נטייה זו מתחברת עם דפוסי הפעולה של תנועות הכיבוש (occupy movements), המקדשות את הפעולה המיידית ואת היצירה של מרחבים חוץ-טריטוריאליים המפריעים את זרם ההתרחשויות הרגיל של הסדר הקפיטליסטי, תוך דחייה של הייררכיה ארגונית-פוליטית והעדפה של צורות של דמוקרטיה ישירה בקבלת ההחלטות. דפוס שלישי של תנועות אלו הוא ה"מקומיות" (localism), תנועה שבבסיסה ההנחה שמקורן של הבעיות העכשוויות הוא במידת המופשטות והמורכבות של העולם הכלכלי והפוליטי בן זמננו, ושמבקשת להמיר את הנטייה הגלובלית בהעדפה של הקטן והמקומי. שלוש התנועות הללו, טוענים הכותבים, מייצגות את הבעיות המהותיות של השמאל בן זמננו, ושל הפוליטיקה העממית באופן כללי יותר. בפרט, הן מבטאות פסימיזם מהותי, המגולם בהנחה שאין ביכולתנו לבצע שינוי חברתי-קולקטיבי בקנה מידה גדול. בכך הן אינן מהוות אתגר מהותי לסדר הניאו-ליברלי, ולכל היותר מציעות "פלסטר" לבעיות שונות על פני השטח, ומקדמות בכך אסטרטגיה מתגוננת ותו לו.

הפרק השלישי, "מדוע הם מנצחים", מחזק את הבחינה הביקורתית של תנועות השמאל העכשוויות על ידי הנגדתן ביחס לעלייה ההיסטורית של הניאו-ליברליזם, עד לכדי ביסוסו כעמדה הגמונית שנדמית כבלתי ניתנת לערעור. כיום, האידאולוגיה הניאו-ליברלית היא שמגדירה את ה"היגיון הבריאי" ששולט בשיח הפוליטי והכלכלי, עד כדי כך שגם מבקריה הגדולים ביותר מתקשים בניסוח אלטרנטיבה. החשיבות של הדיון בפרק זה נוגעת קודם כול לאופן שבו הוא מזכיר לנו שהניאו-ליברליזם הוא בראש ובראשונה פרויקט פוליטי, שצמח במקומות וברגעים מסוימים, במטרה לקדם אג'נדה ברורה ומוגדרת היטב, ובניסיון להחליף את השיח ההגמוני עד לשנות ה-70 של המאה ה-20 – השיח הכלכלי הקיינסיאני והשיח הפוליטי הסוציאלי-דמוקרטי. כך מצליחים לערער הכותבים על ההילה הא-היסטורית, הנטורלית וההכרחית שאופפת לעתים קרובות כל עמדה הגמונית באשר היא.<sup>2</sup> אנו למדים בפרק זה על אודות הרגעים המכוננים של הניאו-ליברליזם, החל מ-Walter Lipmann Colloquium ב-1938, דרך היסוד של Mont Pelerin Society על ידי הכלכלן האוסטרי פרידריך האייק ב-1945, ועד לתפוצתו הבינלאומית הרחבה דרך שורה של צוותי חשיבה (think tanks), ובעזרת נוכחות גוברת באקדמיה, בעיתונות ובמשל. המטרה המוצהרת של המערכת הארגונית הענפה הזו הייתה שינוי השיח הדומיננטי והחלפה של ה"היגיון הבריאי" הפוליטי-כלכלי הקיים. מטרה זו הושגה על ידי היצירה של פרויקט פוליטי השונה באופן רדיקלי באופיו

מתנועות השמאל העכשוויות: בעל מטרות מוגדרות לטווח ארוך המבקשת במפורש את היצירה של מערכת הגמונית חלופית, על ידי הביסוס של תשתית ארגונית הייררכית ומקיפה, והמתנה סבלנית לרגע המתאים לכיבוש הסדר הפוליטי-כלכלי. רגע זה היה המשבר הכלכלי של שנות ה-70, ואי-היכולת של הפרדיגמה הקיינסיאנית להתמודד עם התופעה הכלכלית של סטגפלציה.

אחת מן התוצאות של הפיכת השיח הניאו-ליברלי להגמוני היא הכיבוש של השפה. כך הניאו-ליברליזם תבע בעלות על ההמשגה של רעיונות, כגון מודרנה וחרות, ויצר את הסובייקט המודרני בצלמו ובדמותו: בתורת ה"אדם התחרותי" המוכר את כוח עבודתו בשוק החופשי, ונתון לכוחות השוק ולציווי הצריכה התמידית. לנוכח התובנה הזו, ניתן להבין את חשיבותו של הפרק הרביעי, "מודרניות שמאלית". כאן אנו עומדים בפני הצעד הראשון בניסוח אלטרנטיבה לסדר הקיים, שכולל את התובנה הראשונית לפיה מה שנדרש מהשמאל כיום הוא דרישת בעלות מחודשת על מושג ה"מודרנה", תוך כדי בניית עוצמה פופוליסטית הגמונית, ומוביליזציה לעבר עתיד ללא-עבודה (post-work). ההתמקדות המחודשת במושג המודרנה היא הכרחית לשם העלאת שאלת העתיד ואופיו הרצוי. כחלק מכך, מושג החופש – שהיה מאז ומעולם אתר מרכזי לפרויקט האמנציפטורי השמאלי ולתפיסת המודרנה שבלבו – הוא אחד מהעקרונות הבסיסיים שעליהם נדרש השמאל לתבוע בעלות מחודשת. אל מול תפיסת החרות השלילית שמאפיינת את מושג החופש הניאו-ליברלי, מציעים הכותבים שחלק אינהרנטי של המאבק השמאלי צריך להיות ניסוח מחודש של החופש האנושי כ"חופש סינתטי". בעוד שמושג החרות השלילית איננו עומד בסתירה לתופעות של עוני בקנה מידה רחב, אי-שוויון, רעב או חוסר תעסוקה, תפיסה זו מניחה שחרות לפעולה ללא האמצעים להגשמתה איננה חרות כלל, ומכאן שככל שיש לנו כוח לפעול כך אנו חופשיים יותר.

הפרקים האחרונים של הספר עוסקים בהצגה של תכנית עבודה מפורטת עבור המאבק השמאלי, הכוללת הגדרה ברורה של המטרות הרצויות ושל האמצעים להשגתן. אלו בראש ובראשונה מניחות את הצורך להתנתק מהמושג הרווח של העבודה, ומהרעיון של מערכת כלכלית שבה אנשים תלויים בעבודה לשם הישרדותם. עבור ההגשמה של האוטופיה של עתיד ללא-עבודה, הדרישה הראשונה שהכותבים מעלים היא אוטומטיזציה מלאה של הכלכלה. הגשמתו של תנאי זה תאפשר את החרות האנושית מ"העבודה הכורחנית", במקביל לייצור של כמויות הולכות וגדלות של עושר (שם: 107-110). רעיון זה משתלב עם שתי דרישות נוספות: קיצור שבוע העבודה ויצירה של מערכת של שכר אוניברסלי בסיסי (Universal Basic Income – UBI) (שם: 114-124). מה שנדרש לשם הגשמת החזון הזה, טוענים הכותבים, הוא היצירה של פרויקט נגד-הגמוני ארוך טווח, שבבסיסו ההפיכה של ההיגיון הבריאו-ליברלי והחייאה מחודשת של הדמיון הקולקטיבי שלנו. כדי שיצליח, פרויקט מן הסוג הזה צריך להתנתק מן הפרקטיקות המקובלות



בתנועות ההתנגדות השמאליות, ולפעול ליצירה של מערכת ארגונית הייררכית ומקיפה, בעלת מטרות מוגדרות היטב ותכנית עבודה מפורטת לטווח הארוך. הגשמתם של תנאים אלו יאפשרו את מוכנותו של השמאל למשבר הכלכלי הבא, ואת ההחלפה של המחאה העקרה בהצעה של אלטרנטיבה בהירה שעשויה, בתנאים הנכונים, לחולל שינוי מהותי. על אף החידוש והתרומה הרבה שבמחקר זה, יש להצביע על כמה בעיות במהלכו. ראשית, הדיון בקשיים של תנועת השמאל העכשווי מפחית כחשיבותם (אם כי לא מתעלם מהם לחלוטין) של שניים מהיסודות הפילוסופיים שיכולים להסביר הרבה ממאפייניו החדשים והפרובלמטיים: המחשבה הפוסט־מודרנית מחד גיסא ופוליטיקת הזהויות החדשה מאידך גיסא. הראשונה, כפי שהיא באה לידי ביטוי למשל בעבודותיו של הפילוסוף הצרפתי ז'אן פרנסואה ליוטר, דורשת את הזניחה של היומרה המודרנית להפיכה כוללת של המציאות, ומבקרת בצורה חריפה את הניסיון ליצירת פרויקט אמנציפטורי, הגמוני ואוניברסלי חדש (ליוטר, 2010; ליוטר, 2006). הרבה מהמאפיינים של תנועות השמאל החדשות, כגון הפנייה לאופקיות, ההתרחקות ממבנים ארגוניים הייררכיים והוויתור המודע על הפרויקט ההגמוני חבים את מקורם (לפחות באופן חלקי) לתנועה פילוסופית זו.<sup>3</sup> פוליטיקת הזהויות נדמית כמקור מרכזי נוסף לקשיים של הפעולה השמאלית בת זמננו: מבלי להיכנס לעובי הקורה בסוגיה מורכבת זו, נדמה שההייררכיה של הסבל שנובעת לעתים קרובות מעמדה זו, יחד עם התנגדותה לאוניברסליזציה פוליטית, יכולות לשפוך אור נוסף על העלייה ההיסטורית של תנועות השמאל העכשוויות, ולחשוף אבן נגף נוספת בדרך להגשמת החזון האוטופי של עתיד ללא־עבודה המוצג כאן. לבסוף, גם הפתרון המוצע על ידי הכותבים אינו חף מקשיים. הראשון הוא מה שנדמה כהערכת חסר של עוצמת ההתנגדות שתופעל כנגד הניסיונות האמורים. הכותבים אמנם מודעים לאתגר העצום שביצירה של מערכת הגמונית חלופית, אך דומה שהם אינם לוקחים בחשבון את הכוח הפוליטי הכביר שצברו חברות הענק והמוסדות הפיננסיים בשנים האחרונות – כוח שרק הולך ומתעצם, ויהווה התנגדות מהותית לרעיונות שמוצעים כאן. השני נוגע לאופק הפעולה ארוך הטווח שמוצע: תכנית הפעולה המשורטטת כאן מחייבת תכנון לטווח של עשורים, כפי שהכותבים טוענים במוצהר (שם: 108). אולם, כלל לא בטוח שאנו יכולים להרשות לעצמנו המתנה כה ארוכה, וייתכן שהמשבר הכלכלי הגדול הבא איננו נחלת העתיד הרחוק (McBride, 2016; Khan, 2016). אם זהו המצב, אזי על השמאל לחשוב לא רק על הטווח הארוך, אלא גם על הטווח המיידי, ולהכין לאתגר את עצמו ליצירה של תנועת מחאה מובילית ואפקטיבית, בשילוב עם ניסוח אלטרנטיבה כלכלית שעשויה לפתרון הכלכליים המוצעים כיום על ידי הכלכלה הניאו־ליברלית. בהיעדר מוכנות שכזו, תוצאה אפשרית של המשבר, מלבד שימור ההגמוניה הניאו־ליברלית, עשויה להיות המשך ההתעצמות של כוחות פונדמנטליסטיים ולאומניים.

ועם זאת, נדמה לי שהספר שלפנינו טומן בחובו ערך רב, הן לקוראת המוטרדת מן המצב הכלכלי-פוליטי העכשווי ומעוניינת בסקירה ממצה אך ראויה של הרעיונות המובילים בתחום יחד עם הצעות חדשניות ומקוריות לעתיד, והן לקוראת הישראלית החשה בצורך לחשוב מחדש על הפעולה הפוליטית השמאלית בישראל של ימינו. במובנים רבים, השמאל הפוליטי בישראל יכול ללמוד רבות מן הדיון בספר זה. ראשית, מכיוון שנראה שרבים בשמאל הישראלי מאמצים דפוסי פעולה בעלי קווי דמיון ברורים לפוליטיקה העממית שזכתה לביקורת כאן, ונכשלים באופן דומה. שנית, בשל הדמיון הרב שניתן לזהות בין עליית הימין הכלכלי הניאו-ליברלי ברמה הגלובלית, לבין עלייתו של הימין הפוליטי בישראל, ובפרט של תנועת הציונות הדתית: תהליך ארוך טווח, מתוכנן היטב, הכולל מבנה הייררכי-ארגוני ברור והגדלת הנוכחות במכוני מחקר, בממשל ובעיתונות, שאפשר את היצירה של הגמוניה פוליטית עוצמתית. לכסוף, בשל התובנה בדבר הצורך במחשבה מחודשת על הגדרות וגבולות הפעולה הפוליטית העולה מן הספר, תובנה שניתן לתרגם על נקלה לשדה הפוליטי הישראלי, וליישמה כחלק מניסיון למחשבה מחודשת על אודות המאבק השמאלי בישראל.

## הערות

- 1 לדיון נרחב בהקשר זה ראו למשל גולן, 2006: 329-328; Pinheiro, 2006.
- 2 למעשה טוען טרי איגלטון שמאפיינים אלו מייצגים תכונות אינהרנטיות לכל עמדה אידאולוגית באשר היא, במיוחד לאלו הזוכות למעמד הגמוני (איגלטון, 2006).
- 3 הספר כולל דיון קצר בהקשר זה (שם: 72-74), אך נדמה שהשפעתה של תנועה פילוסופית זו חורגת מעבר לדיון הקצר ודורשת בחינה מעמיקה יותר.

## רשימת מקורות

- איגלטון, טרי. 2006. *אידיאולוגיה: מבוא*. תל אביב: רסלינג.
- אנגלס, פ'. 1954. *התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גולן, ד'. 2006. *תולדות העולם ההליניסטי*. ירושלים: מאגנס.
- ליוטר, ז'אן פרנסואה. 2006. *הסברים על הפוסטמודרני*. תל אביב: רסלינג.
- ליוטר, ז'אן פרנסואה. 2010. *המצב הפוסטמודרני*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מרקוזה, ה'. 1970א. *קץ האוטופיה*. תל אביב: עם עובד.
- מרקוזה, ה'. 1970ב. *האדם החד-ממדי, מסה על השחרור*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פוקס, א'. 2001. *מדינה וחברה ביוון: מחקרים בתולדות יוון הקלאסית וההלניסטית*. ירושלים: מוסד ביאליק.

Grusky, D., McAdam, D., Reich, R. & Satz, D. (Eds.) (2013). *Occupy the Future*. Boston: MIT Press.

Kahn, M. (2016). Debt, Defaults, and Devaluations: Why this Market Crash is Like Nothing We've Seen Before. *The Telegraph*, February 6<sup>th</sup>, 2016. <http://www.telegraph.co.uk/finance/>

economics/12138466/when-is-the-next-financial-crash-coming-oil-prices-markets-recession.html.

McBride, D. (2016). The Next Financial Crash is Coming: Which Way Will the World Turn. *The Guardian*, January 18<sup>th</sup> 2016. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jan/18/financial-crash-2008-anti-capitalist-left>.

Mouffe, C. (2009). *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso Books.

Pinheiro, Marilia P.F. (2006). Utopia and Utopias: A Study on a Literary Genre in Antiquity. In S.N. Byrne, E.P. Cueva & J. Alvares (Eds.), *Ancient Narrative: Authors, Authority and Interpreters in the Ancient Novel* vol. 1: 147-172. Eelde: Barkhuis.

## ברוך כהנא

אלון גן, 2014 / **קורבנות אמנותם**. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

### בין קורבנות סבילים לאנשים עצמאיים באמת

פעם הכול היה ברור. אנו באנו ארצה לכנות ולהיכנות בה. חוצבים אנו גורל ביד רמה, נושאים בלב תקווה יוקדת. אנו דוגלים בעוז בשם מחר, וטור אל טור נלך תמיד קדימה. מגטאות ומחנות הגחנו, אל הביצות ואל הישימון הלכנו, וגם קלטנו גלויות: מקצות ערב, מרוסיה ופולניה, הדלקנו אור גם בדימונה גם בדגניה... הייתי יכול לשזור עוד שבירי שירים כאלה, הבונים מיתוס. בלי שמץ ציניות: חונכתי על המיתוס הזה, והוא עדיין מרגש אותי מאוד.

אחר כך הזמנים השתנו. קבוצות שונות, שנרמסו על ידי המיתוס הציוני הישן, תובעות את עלבונן. הקולות שהשתיקה תרועת החצוצרות הציונית, נדחקים למרכז השיח החדש: "מזרחיים חדשים" ופליטי שואה, פלסטינים ו"ילדי הלינה המשותפת", בני הקיבוצים. חלק מאותן קבוצות עמדו בשולי המיתוס הציוני (המזרחיים, למשל, או פליטי השואה). חלקן נלחמו בו והפסידו (הפלסטינים). חלקן עמדו במרכזו, ומכבש הלחצים שלו דיכא הרבה מחיוניותן העצמאית (בני הקיבוצים). כולם תובעים את עלבונם.

אלון גן, בספרו **קורבנות אמנותם** חוקר את המגמה החדשה. גן אינו מצטרף למקהלת ההשמצות שסופגת הציונות, אבל גם אינו אוטם את אוזנו מהביקורת על עוולותיה. במקום זאת, הוא מנסה להעמיק בשורשה הפילוסופי של הביקורת. בכך הוא תורם, לדעתו, תרומה משמעותית להעלאת השיח כולו מ"רמת העלבון" לרמה הרבה יותר עקרונית. ואלה הם אפיוני השיח הקורבני: הוא מתייחס לקורבן כאובייקט סביל של המציאות, ולא כסובייקט פעיל שיש לו השפעה על גורלו. נוסף על כך, חלק גדול מהשיח הזה הוא שיח הבנים התובעים את עלבון הוריהם. בשיח הקורבני ההורים נתפסים כקורבנות סבילים, שאפילו המודעות לסבלם נשללה מהם. לפי זה, תרומתו של הדור הנוכחי היא בעצם המודעות ל"קורבניות". מודעות זו אמורה להפוך את הדור החדש מאובייקט לסובייקט, או – בפרפרזה מוצלחת על מונח של מרקס (בעצם של הגל) – מ"קורבן לעצמו" ל"קורבן למען עצמו" (שם: 148).

גן אינו מתווכח על העובדות. ביקורתו מופנית כנגד מושג האדם של השיח הקורבני, ועל המגמה להסיר כל אחריות מן ה"קורבן". לטענתו, "המוטיבציה (של השיח החדש) –

ב"כ) היא לתת לגיטימציה להסתרת האחריות מן הצד האחר. וכך, הסבל הגרמני (במלחמת העולם השנייה – ב"כ) מוצג במנותק מהסיבה שבגינה הוא התחולל, הקורבנות הפלסטינית מסרבת להכיר גם באחריותה (לפחות החלקית) למלחמת '48, וקורבנות הלינה המשותפת מפרטים את סבלם של "שפני המעבדה" אבל מתעלמים מההקשר הכולל ומרוח התקופה שעמדה בליבת ניסוי זה (שם: 146).

הסרת האחריות אינה מוגבלת להבנת העבר. ההנחה שהווה נוצר על ידי נסיבות שעליהן אין לאדם שליטה, "משחררת" אותו, כביכול, מאחריותו לחייו בהווה: "ההיתקעות במצב זה מקנה תחושת שחרור, לא שחרור במובן האמנציפטורי, משמע שחרור מכבלי הקורבנות, אלא שחרור מכבלי האחריות האישית והקבוצתית. עד כמה שהדבר נשמע פרדוקסלי, המצב הקורבני הוא מצב נוח, מאחר שהוא משחרר את האדם מקבלת אחריות למצבו... (ההיתקעות הזאת) מטילה את האחריות לתיקון על הממסד, האליטה, וגם מספקת לי את האמפתיה הנגזרת מההכרה של החברה בהילת הוויית הקורבנית" (שם: 148).

המחזיקים בתודעה הקורבנית מתאמצים להנחיל אותה ברכים, מה שהופך, לפעמים, לסוג של עריצות המופנית כלפי הקורבנות עצמם. שהרי מה נעשה לאלה שאנחנו מחשיבים אותם כ"קורבנות", והם מסרבים לראות את עצמם ככאלה? בפסקה נוגעת ללב מתוארים מאמציה של מירב אריאלי ללחוץ על אמה כדי שתכיר בקורבניותה. אריאלי "מנסה לחלץ מאמה צער או חרטה על מחיקת הערביות והשפה הערבית", אך האם משיבה שהיא אינה מצטערת על כך, ושמהר מאוד הפכה להיות "ישראלית בדם". אריאלי אינה מקבלת את התשובה הזאת ומפרשת אותה כצורך לחסום כל הרהורי ספק. חוסר הנכונות של האם לפתח תודעה קורבנית הוא לדעתה חלק מהמנגנון הדיכאוני שהצליח לשתול בה תודעה כוזבת. לדבריה, אמה "הפנימה את השיטה והסירוס הפך לסירוס עצמי" (שם: 127). אפשר לטעון שנוצר כאן מנגנון הפוך, ולא פחות עריץ, להבניית תודעתה של האם. והרי גם מנגנוני ה"חינוך מחדש" של המדינות הטוטליטריות נהגו לטעון שהם "משחררים" את "חניכיהם" מתודעה כוזבת, שהונחלה להם על ידי הבורגנות המדכאת. גן טוען שמודל האדם של השיח הקורבני מוותר על העיקרון ההומניסטי של "ריבונות האדם", שהיא ההישג העמוק והחשוב ביותר של ההגות ההומניסטית: "היותו של האדם 'בעל תואר הכבוד של יוצר עצמו וצר צורתו', ההנחה שייחודו טמון ביכולת הבחירה שלו, הייתה לעמוד האש הריבוני שלאורו עוצבה החשיבה ההומניסטית" (שם: 155). הוא מחזק את הקביעה הזו בשורת מובאות משל ניטשה, ברלין, סארטר וקאמי, ומצרף אליה פסיכולוגים כמו רוג'רס ופרנקל. אין ספק, הוא טוען, התחושה שאנחנו רשאים – ויכולים – לעצב את גורלנו בעצמנו, הייתה המפתח לכל הישגי העת החדשה. החל מהחרות וממערכות המשפט המתוקנות, וכלה בשפע החומרי חסר התקדים. הכול הושג על ידי אנשים שחוו את עצמם כריבונים על חייהם, והקדישו את עצמם לתיקון עוולות ומצוקות. השיח הקורבני, טוען גן, מוותר על כל ההישגים האלה.

גן מכיר, אמנם, בעוולותיו של המודרניזם, שדרס – ב"מצעד הניצחון" שלו – חלקות חברתיות ותרבותיות רבות ערך. היהירות המודרניסטית הייתה משוכנעת שבידה פתרונות פלא לכל מצוקה. אין ספק שהחזונות המודרניסטיים הגדולים – כמו ה"צמיחה" הקפיטליסטית, "עולם המחר" הבולשביקי, הלאומיות – הותירו אחריהם שובל של זהויות מנופצות, ולא מעט נפגעים בנפש. אפילו הקולוניאליזם הוצג כמפעל תרבות, שבו הונחלו ל"ילידים" ערכי דמוקרטיה ותרבות מערבית. רמיסת התרבות ה"ילידית" התרחשה, לפחות בחלק מהמקרים, מבלי משים – היא פשוט נחשבה חסרת ערך, ולאיש לא היה אכפת אם תשרוד.

הציונות, למרבה הצער, לא נמלטה מהיהירות הזאת. צודקים יוצאי ארצות ערב בזעמם על מחיקת תרבותם ולשונם (הטענה ש"אשכנזים" סבלו מיחס דומה היא נכונה, בהרבה מקרים, אבל אינה מפחיתה מעוצמת הבעיה אלא מחריפה אותה!). צודקים בני הקיבוצים בקובלנותיהם על ה"ניסוי" החינוכי שנוסה עליהם. גן מביא (שם: 227) ציטוט מדהים של טבנקין, המשווה את עיצוב האדם הציוני הראוי לפיסול דמות בחומר דומם! לא מדובר ב"משגים" מקריים אלא במנטליות כוללת של יהירות. אבל היהירות הזו היא שאפשרה את ההישגים הבלתי נתפסים שאנחנו חיים בתוכם. ויתור על השיח הריבוני אינו דרך לתקן את המשגים, אלא להרוס את המפעל עצמו. זהו ויתור על השורש, ולא קיצוץ ענפים מזיקים.

מכיוון שכך, גן מציע לנהוג בזהירות. בעקבות אוריאל סימון (שם: 160) הוא מציע לחשוב במונחים של תהליך בן שלושה שלבים – שלב ראשון של תמימות, המיוצג על ידי אקטיביזם חסר ביקורת עצמית, מלהיב ופורץ דרך, ובו בזמן יהיר ודורסני. שלב שני של התפכחות, המתבונן בזעזוע בהרסנותו של השלב הראשון ותוהה אם נזקיו לא היו גדולים מתועלתו. זהו השלב שבו אנחנו חיים היום, ושהשיח הקורבני הוא חלק ממנו (לא מדובר, כמובן, במגמה "ישראלית" ייחודית. הנסיגה מהיהירות המודרניסטית היא מגמה כלל-עולמית, והיא אחד ממקורות הפוסט-מודרניזם). השלב השלישי (שרק את ניצניו אפשר, אולי, לראות כיום) הוא שלב של "תמימות שנייה", או "אקטיביזם שני". שלב שהמחבר מציג אותו כ"אקטיביות מעודנת, מהוססת, מודעת לחולשותיה, לפעמים לאין אינותה, ועם זאת אקטיביות שאינה מוותרת על מוטיבים של בחירה ואחריות" (שם: 161). הוא מרחיב בתיאור בשיח החדש, שהוא מייחל לו, בספרות, במערכת החינוך, בפסיכולוגיה ובהיסטוריוגרפיה.

עד הנקודה הזו אני מזדהה לחלוטין עם טיעוניו של גן: הן עם ביקורת המודרניזם (והציונות בתוכו), והן עם החשש מהוויתור על תחושת הריבונות, האישית והקבוצתית. גם לדעתי השיח הקורבני הוא חד-צדדי, ומעליב את אלה שעליהם הוא אמור, כביכול, להגן. אי אפשר, ואסור, להכחיש את תרומתם האדירה של בני המזרח והמערב, בני

קיבוצים ופליטי השואה, לתרבות הישראלית והכללית. אילולי היו אנשים ריבוניים ואחראים לגורלם, לא היו יכולים לתרום כך.

פסיכולוגים יודעים לספר שאנשים שעברו את הקשים שבאירועים, הצליחו להתגבר עליהם אם חשו שגורלם בידם. לא מדובר רק בסיפורים "קלאסיים" כמו ספרו הידוע של פרנקל. במחקר שעשתה אילה יחזקאל (לארוג את סיפור החיים, 1999) היא בחנה את הקשר בין סיפוריהם של ניצולי שואה לבין איכות שיקומם. מסקנתה הייתה שככל שהניצול ידע לספר את סיפורו כ"סיפור גבורה" פעיל, כך השתקם ביתר הצלחה. מחקרה תרם להבנת חשיבותו של מושג ה"שילחון" של התאורטיקן הישראלי מרדכי רוטנברג, שלפיו יש מקום "להלחין" מחדש את סיפור החיים באופן שיהיה האדם גיבור סיפורו, ריבון על חייו ועושה טוב. לפי זה, השיח הקורבני הוא מעין שילחון מהופך, העלול להיות הרסני מקודמו.

אין כל ספק, לדעתי, בחיוניותו של מודל האדם הריבוני, אלא שאני תוהה אם די בהצעותיו של גן כדי לשקמו. בעולם המודרני, מושג הריבונות היה צמוד למושג האוטופיה, או החזון. מתברר שלא די בתחושתו של האדם שביכולתו לעצב את חייו. הוא צריך שיהיה לו גם מושג כלשהו לגבי מטרתו בעיצובם. אם מעמיקים בדוגמאותיו של גן, נראה שהשיח הקורבני אינו מתאפיין רק בפגיעה בתחושת הריבונות, אלא גם – ואולי בעיקר – בהיעדר תחושת מטרה.

היה אפשר לטעון שתחושת הריבונות כרוכה מטבעה בתחושת מטרה, והאחת אינה מופיעה ללא השנייה. ובכן, לא בהכרח. אסיים בדוגמה שעליה אני חולק על המחבר. כוונתי ל"מחאה חברתית" של קיץ 2011, שגן מתלהב ממנה (שם: 205) ואני הרבה פחות. אכן, גן מביא מובאות מרגשות מנאומים שנישאו בהפגנות ההמוניות של הקיץ ההוא, ובאמת מפעמת בהן תחושת אחריות, רצון לקחת את גורלנו בידינו. אם כן, מדוע התפוגגה המחאה ההיא בלא כלום? לעניות דעתי, משום שלא הייתה לה מטרה חברתית מוגדרת. לא הייתה אוטופיה לשאוף אליה, ולכן האנרגיות המרגשות ההן פשוט בוזבוזו לריק. הממסד נתן כמה סוכריות חסרות חשיבות, והעסק נגמר.

יש טוענים שמושג האוטופיה (או החזון) הוא בעצמו חלק מההירות המודרניסטית. אנשים חושבים שביכולתם להמציא את המציאות, לעצב אותה לפי פרי רוחם, מה יותר יהיר מזה? אלא שלכך אפשר לענות בלשונו של המחבר עצמו. מה שנדרש לנו הוא סוג חדש של אוטופיה, "אוטופיה מעודנת, מהוססת, מודעת לחולשותיה, לפעמים לאין אינותה, ועם זאת אוטופיה שאינה מוותרת על מוטיבים של בחירה ואחריות". בלעדיה, לדעתי, לא תהיה תקומה לחויית הריבונות ההומניסטית, שהמחבר כל כך מצר על היחלשותה. כמובן, לא מדובר בפגם שנפל בספר, אלא בהרהורים שעלו בי בעקבותיו, הרהורים שעלו דווקא בזכות הבהירות שבה הוא מעלה את טיעוניו, ובזכות חשיבות הנושאים שהוא מעלה.

