



על דמוקרטיה וציונות

על דמוקרטיה וציות

בעריכת ישי מנוחין

"יש גבול"

ספרי סימן קריאה

On Democracy and Obedience
Edited by Ishai Menuchin
The "Yesh Gvul" Movement
& Siman Kri'a Books

הדפסה ראשונה מרץ 1990

הדפסה שניה מאי 1990



כל הזכויות שמורות לתנועת "יש גבול"

ת"ד 6953, ירושלים 91068

עיצוב עטיפה: דוד טרטקובר

הצילום שעל העטיפה: מיכאל קרצמן

הפקה: גבו, ירושלים

נדפס בישראל, התש"ן

Printed in Israel, 1990

תוכן העניינים

7	במקום מבוא
17	ישעיהו ליבוביץ: חוק וערך
23	יוסף רז: רשות וצידוק
55	חיים כהן: הזכות והחובה להתנגד לשלטון
87	דוד הד: סירוב – פוליטי או מצפוני (או: היש גבול בין מרי אזרחי לסרבנות מצפונית?)
99	ישי מנוחין: ציות, סרבנות – בין הצדקה לחובה
111	יצחק זמיר, אביגדור פלדמן: גבול הציות בשטחים
135	עמוס עוז: מוסר, מלחמה, כיבוש
151	משה נגבי: הכיבוש, האינתיפאדה והדמוקרטיה הישראלית
171	יזהר באר: הנורמליזציה של החרוג
183	איתמר פיטובסקי: יורים-ובוכים
195	שיח-חברים

חוק וערך

ישעיהו ליבוביץ

ראלף וולדו אמרסון, מראשוני ההגות האמריקנית המקורית בתורת המוסר והערכים, הן ערכי האדם כפרט והן ערכי החברה האנושית, אומר במאמר "On Politics" (מלפני כ-120 שנה):

Good men must not obey the laws too well.

כיצד נבטא את משמעות הפסוק הזה בעברית? אמרסון מתכוון לאדם-המעלה, במובן האינטלקטואלי ובמובן המוסרי – שמא נאמר "הצדיק"? כותרת המאמר מעידה שבמלה "חוקים" אין הכוונה למה שהוגים בתורת המשפט והמוסר מכנים "החוק הטבעי" (ויש החולקים עליהם), ואף לא למה שבעולמה של האמונה הדתית מקובל כ"חוק האלוהי", אלא לחוקים שמחוקק מוסד אנושי, חוקים מטעם החברה שיצרה לעצמה מסגרת קיומית של מנגנון שלטוני, שלו מיוחסת סמכות חקיקה מלווה כוח אכיפה, לשון אחר – המדינה. אמרסון לא היה אנרכיסט: בכל לבבו היה אזרח המדינה שעוצבה על-ידי חוקת ארצות-הברית, שהיתה בעיניו נכס אנושי יקר; אבל דבריו מתכוונים במפורש לכל מוסד שלטוני שהחברה מכירה בו ומקבלת אותו. אמרסון הכיר בחובתו למדינה, שהיא המסגרת הקיומית לו ולשכמותו, והכרה זו משמעותה קבלת עול חיובים ואיסורים, שמנגנון זה מטיל עליו בתוקף סמכותו.

אבל כאן אמרסון מציג את השאלה הנוקבת: "סמכות" זו – עד היכן היא מגעת? ומשאלה זו נובעת מיד השאלה: עד היכן מגיעה חובת הציות לצוויה והוראותיה של מערכת החוקים והשלטון, שהאדם כאזרח המדינה מכיר בה? האם חובה זו היא מוחלטת? – והמשמעות של מונח זה צריכה עיון רב.

לשם הבהירות ולמניעת כל אי-הבנה יוטעם שהשאלות החמורות

הללו אינן מתייחסות למצבים שבהם האדם רואה במנגנון המדינה רק מנגנון של כפייה ומרגיש שהוא נמצא במסגרת זו על-כורחו. השאלות צצות ועולות דווקא כאשר האדם מקבל עליו מרצון את סמכות האכיפה של אותו מנגנון בזכות הפונקציה שהוא ממלא, פונקציה המצדיקה בעיניו את עצם קיומו – שלטון החוק. המדינה כשלעצמה אינה ערך אלא כלי, מכשיר: אמצעי להשגתה ולקיומה של תכלית חשובה ממנה בהרבה.

ה"חוק" שאליו אנו מתכוונים בדיוננו אינו "החוק הטבעי" (אם יש כדבר הזה) או "החוק האלוהי" (אם יש כדבר הזה), שמקור סמכותו של כל אחד מהם הוא בו בעצמו, אלא החוק שהמדינה, כלומר המנגנון המוחזק כמייצג את עמה, מחוקקת על-פי העקרונות הערכיים – או אחד מהעקרונות הערכיים – שבהם היא מכירה. מעתה, במקרים קשים, עומדת לפני האזרח, שהוא דווקא אחד "האנשים הטובים" שאליהם נתכוון אמרסון, השאלה החמורה של חובת הציות לחוק – לצו "חוקי", לפקודה "חוקית", להוראה "חוקית" – ללא תנאי ובכל המסיבות. התשובה על שאלה זו היא הכרעה ערכית הנובעת מתודעתו של האדם ואינה מסקנה המתחייבת מן הנתונים האובייקטיביים.

מסקנות אינן קיימות אלא בתחום הידע שיש לאדם על המציאות – בתחום החשיבה המדעית, המארגנת ידע זה ומרחיבה ומעמיקה אותו; המסקנות נכפות על תודעת האדם המבין אותן, משום שאינן עניין לברירה או להחלטה רצונית, ולפיכך אין הכרתן מחייבת אותו לשום דבר מעבר להכרה זו עצמה. אולם בתחום התודעה המוסרית או האמונית או הפוליטית – וזו האחרונה היא הנושא של דיוננו – אין מסקנות: אין אלא הכרעות שמכריע האדם כיצד יתייחס למציאות וכיצד יתנהג כלפיה. משמעותה של הכרעה כזאת היא התחייבות לקבל חיובים (או איסורים) שאינם נובעים מן המציאות כשלעצמה. הכרעות אלו נעשות ערכיות משעה שהאדם מוכן לשלם עבורן מחיר, שלעיתים הוא יכול להיות גבוה מאוד.

ההכרעה הערכית היא אמת-המידה לאדם לשיפוט על המצוי והרצוי, והתכנים השונים של ההגות והמעש האנושיים, המתגלים כערכים בבני-אדם, הם מקור הקונפליקטים בין אדם לחברו ובין

קיבוץ אנושי לקיבוץ אנושי, ואף באדם עצמו – כשהערכים שהוא מכיר בהם מתנגשים זה בזה ודוחים זה את זה. הערכים – ולא מה שמוחזק כ"צרכים אובייקטיביים" – הם הגורמים המכריעים בקיום האנושי, האישי וההיסטורי, משום שההכרעה הערכית היא-היא הקובעת מה האדם מכיר וחש כצורך.

תוכני החיים – תכנים עובדתיים או רעיוניים – שאנשים שונים רואים בהם ערכים וגוזרים מהם התחייבויות, מהווים קשת רב-גונית מאוד. אם אדם מכיר בערך אחד בלבד – אשריו וטוב לו. אולם אם הוא מכיר בתכנים ערכיים שונים, הוא עשוי להיקלע למצוקה נפשית בשעת חירום, כשיוטל עליו להחליט איזה מהם הוא הערך העליון, שבו עליו לדבוק ועל-פיו עליו לפעול על חשבון הערכים האחרים שאינם מתיישבים עמו. ואין ערך מטא-ערכי שעליו ניתן לבסס הכרעה אובייקטיבית בנידון.

יש שעצם הקיום הפיזי – החיים – מוכר כערך עליון, אשר לשם השמירה עליו האדם מוכן לוותר על נכסי חומר ורוח הנחשבים גם הם כערכים. ויש שדווקא אחד הנכסים האלה הוא בעל משמעות ערכית עליונה לאדם, ועליו הוא מוכן למסור את נפשו. בין הנכסים האלה אפשר למנות, למשל, את ההגינות, הנאמנות, המוסר; הצדק; החירות; המולדת, האומה, הדגל; הכבוד, השלטון; הכרת האמת, החכמה, המדע; השירה, היצירה האמנותית; העושר, המין; יש שאחדים מהם אינם מתיישבים זה עם זה, ומי שמכיר בהם חייב להכריע ביניהם מתוך מאבק פנימי.

לשם הדגמה: סופר והוגה-דעות דגול אנגלי בן-דורנו, א. מ. פורסטר, אדם שכל נכסי התרבות והמסורת של ארצו ועמו יקרים לו מאוד, אמר: "אם אמצא במצב שאצטרך להחליט אם לבגוד במולדת או לבגוד בידיד – אני מקווה שיהיה בי הכוח הנפשי לבגוד במולדת." ואילו אנגלי אחר, גם הוא איש רוח ותרבות, אפשר שיאמר: "אם אמצא וכו' – אני מקווה שיהיה בי הכוח הנפשי לבגוד בידיד."

ועתה לעימות בין שני ערכים גדולים, המצוי בכל תרבות גדולה: א. סולם-הערכים האמוני-הדתי – האדם יודע את מעמדו לפני האל ומכיר בו את הערך העליון בקיום האנושי ("ואני קרבת אלוהים

לי טוב", תהילים עג), של עומתו מתגמדים כל הערכים האנושיים האחרים.¹ על הבסיס של "מה שבין אדם למקום" הוא מקים את הבניין של חובות האדם בעולמו, ביחסים שבינו לזולתו ובינו לרשויות האנושיות.

ב. סולם-הערכים ההומניסטי-האתאיסטי – האדם יודע את מעמדו לפני רעהו האדם, ומילוי חובתו כלפיו הנובעת ממעמד זה, בהתאם לחוק המוסר (הצו הקטגורי של קאנט), נחשב בעיניו כהגשמת הערך העליון.

שני העיקרים שעליהם ניצבים שני סולמות-הערכים הם עיקרים מוחלטים בעיני המחזיקים בהם, ולחוקים המתחייבים מהם – יש לדידם תוקף מוחלט; על-פיהם נמדדים חוקים הנובעים ממקורות אחרים: אם הם תואמים אותם הם כשרים, ואם אינם תואמים אותם הם פסולים. לאדם הדתי הסמכות העליונה היא הסמכות האלוהית, ולהומניסט – הסמכות הכלל-אנושית התבונית.

מה מקומה של המדינה במערכת הזאת ומה התוקף של חוקיה? שתי אמות-המידה הנזכרות שונות מאוד זו מזו, המסקנות הנובעות מהן אף יכולות להיות מנוגדות זו לזו – דת אינה הומניזם. אבל יש להם צד שווה אחד: לא המאמין הדתי ולא ההומניסט לא יראו במדינה את הסמכות העליונה לגבי ההכרעות הערכיות היסודיות של האדם. מקורם של חוקי המדינה איננו אלוהי, ואף אין הם נובעים מן היסוד התבוני הטבוע באדם, הם קיימים ומקוימים מכוח הסכמה השוררת במסגרתו של קיבוץ אנושי – לכן אין הם יכולים לתבוע לעצמם תוקף של סמכות מוחלטת, שאין להרהר אחריה. אמנם האדם (שאינו אנרכיסט) מודע לכובד-משקלו של חוק שחוקקה רשות שהוא מכיר בסמכותה השלטונית, או לכובד-משקלה של פקודה שניתנה לחייל על-ידי הממונים עליו בצבא שהוא בעיניו צבאו. לפיכך, בדרך-כלל הוא מכיר בחובה הגדולה לציית לפקודה שניתנה לו גם אם היא

1. והשווה לסיומה של תפילת-נעילה בסיומו של יום הכיפורים: "מותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל", אבל "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך". רק עמידתו של האדם לפני האל מוציאה אותו מכלל ה"הבל" – ה"הכל", שאף הוא מטבעו נכלל בו.

למורת-רוחו, ואפילו אם היא פוגעת ברגשותיו. אבל לחובת ציות זו יש גבול, ואליו מגיע החייל (והוא-הדין בכל אזור ביחס לחוק או להוראה של הרשות) כשהוא מכיר שלא ניתן ליישב את הפקודה עם התוקף המוחלט של החוק שמקורו בתורת ה' (אם הוא מאמין דתי) או עם החוק שמקורו במוסר של יצור תבוני (אם הוא הומניסט). במקרה זה זכותו, ואף חובתו, להפר את הצו או לסרב למלא את הפקודה, גם כשהצו או הפקודה מנומקים באינטרס של המדינה.

לעתים קרובות מושמעת הטענה – גם מפיהם של אנשים המוחזקים בעיני עצמם הומניסטים, או נאורים, או ליברלים – שאמנם יש להיאבק "בכל הדרכים החוקיות" לביטול הוראה או פקודה שתוכנו רשעות, אבל אם ניתן על-ידי הממונים והמוסמכים להוציאן, כל עוד הן קיימות, מחובתו של החייל (או האזרח) להישמע להן ואסור לו להפר אותן או לסרב למלאן. אבל זו טענה פאשיסטית מובהקת, יתר על כן, זוהי תמציתו ועיקרו של הרעיון הפאשיסטי. לפאשיזם, המנגנון השלטוני שהעם מקים לעצמו – זאת אומרת מדינתו – אינו מסגרת לקיומו, אלא הוא-הוא התוכן הערכי של קיומו; לשון אחר: בו – ובו בלבד – מתגלמת לאומיותו. טיפוח "הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" ² (במקור המקראי – תארים אלוהיים) של מדינתו הוא החובה העילאית של האזרח והערך העילאי של האדם, וכל הערכים האנושיים נדחים מפניו. לפיכך אין להרהר אחרי שום פקודה הניתנת על-ידי האנשים המוסמכים לתיתה ואין להסס למלאה משום נימוק, וכל המהסס – בוגד.

ה"לאומי" בקרבנו, הקובע שחובת החייל והקצין לציית ללא תנאי לכל פקודה מטעם הפיקוד החוקי, מזדהה עם הטענה שטען אדולף אייכמן להגנתו במשפטו.

כנגד זה יש להציג בכל החריפות את העיקרון שאין למדינה כשלעצמה, וממילא גם לא לצבאה, משמעות ערכית כלל, אלא משמעות אינסטרומנטלית בלבד – לשמש רקע או מסגרת לקיום אנושי שמשמעותו נקבעת על-ידי ערכיו והמאמץ להגשימם, ולא על-ידי מידת העוצמה של מנגנונו השלטוני.

2. דברי הימים א, פרק כט.

ואם טוענים שבלא ציות מוחלט אין משמעת צבאית, ואם אין משמעת אין צבא, ואם אין צבא לא תתקיים המדינה – ייאמר: אם אין מדינה מסוגלת להתקיים ללא רשעות חוקית (או חוקיות מרושעת), אין טעם לקיימה.

שום מלך לא הקנה לישראל (המקראית) עוצמה מדינית כירבעם בן יואש, אשר "השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה [...] וכל אשר עשה וגבורתו אשר נלחם, ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל.³ אבל דבר זה לא נחשב לו לזכות, כי רשע היה, "לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל." ועל כן התנבא הנביא עמוס בן דורו, בשם ה', על המנצח, המושיע והגואל הזה: "[...] וקמתי על בית ירבעם בחרב [...] בחרב ימות ירבעם, וישראל גלה יגלה מעל אדמתו."⁴

לעולם חובת האדם לאלוהיו (בתפיסה הדתית) או לאדם (בתפיסה ההומניסטית) קודמת לחובתו למדינתו, לאינסטיטוציה האנושית, המיוצגת על-ידי השלטון. עיקר גדול זה כוחו יפה אף למדינה דמוקרטית, שבה האזרחים מסמיכים בני-אדם מסוימים לשלוט עליהם – ועל-אחת-כמה-זכמה למדינת ישראל, שמאחר שהיא שולטת באלימות בשני מיליוני בני-אדם נטולי זכויות אזרחיות ופוליטיות, אין היא דמוקרטיה.

ציות, סרבנות – בין הצדקה לחובה

ישי מנוחין

ציות חלקי וסרבנות סלקטיבית עלו לדיון ציבורי בעיקר בשלושים השנים האחרונות. תיאוריות רבות עסקו באלטרנטיבות אלה, בתיאורן ובהערכתן. אך המאמץ העיוני העיקרי שהושקע בשאלת אי-הציות הסלקטיבי הופנה בדרך-כלל אל עצם הצדקתה של פעולת הסרבנות. לעומת זאת בולטת ההתעלמות, הכמעט כללית, מכל הקשור בשאלת התוקף הכללי של הצדקת הסרבנות; כלומר האם הצדקת הסרבנות פירושה קבלה "ליברלית-פלורליסטית" של שוני בדעות המוליך לשוני בהכרעות ומעשים, או שיש להצדקה הזאת השלכות מרחיקות לכת יותר. על רקע שיקולים שונים המצדיקים או שוללים ציות יתמקד הטיעון בחיבור זה בשלוש נקודות. תחילה בתנאים שבהם חוק מוצדק, לאחר מכן בהצדקת אי-הציות לחוקים שאינם עומדים בתנאים שבהם חוק מוצדק, ולבסוף יידון הקשר שבין הצדקת הסרבנות לבין החובה לנקוט בה המוטלת על כל אחד מן השותפים בחברה הדמוקרטית.

א

במשך השנים הוענקו לציות לחוק הצדקות מסוגים שונים, הצדקות השונות זו מזו מפני שהיו מבוססות על ערכים שונים ועל תרבויות שונות של שיח פוליטי. ואכן, כשהשתנו ההקשרים הפוליטיים, יחד עם שינוי צורות השלטון, התעדכנו גם השיח וגם סוגי הנימוקים שהועמדו

חיבור זה מקורו בדיונים ובעימותים רבים על חובת הציות לחוק, לכן מושגיו ברובם הם מושגי שיחות היום-יום, מושגי ההמון (folk concepts) שהינם מושגי רמת הדיון הרלוונטית לדיונים מסוג זה.

ברצוני להודות לאילנה המרמן, לחנן חבר, לאמנון כרמון ובמיוחד לדינה מנוחין על הערותיהם לסיוסות קודמות של חיבור זה.

בבסיס הציות לחוק. בשיח הפוליטי השכיח היום בחברות הדמוקרטיות – שבהן מתנהל הדיון העיקרי על הציות לחוק – מודגש, מצד אחד, העיקרון של ביטוי רצון הפרט, ומצד שני, ביטוי רצונם של רוב השותפים בחברה; מצד אחד יש ביטוי לעצמאותו ולכוחו של כל פרט השותף בחברה להשפיע על חוקיה, ומצד שני מודגש משקלו של הרוב בעיצוב דמותה המשפטית של החברה. בשיח מעין זה מקבל הציות לחוק משמעות חדשה, מחוזקת. כתוצאה מכך לעתים נתפס גם אי-הציות לחוק לא רק כהמרת פיהם של מוסדות השלטון, המחייבת ענישה, אלא גם כאי-קבלה של רצון רוב השותפים לחברה, הפרת כללי המשחק הדמוקרטי.

בעיני רוב השותפים לחברה הדמוקרטית הפך הציות לחוק ל"ערך העליון" של הדמוקרטיה. תהליך זה ניזון מתפיסה מוטעית הגורסת שהחוק צריך לבטא רק את רצון הרוב. ה.ל.א. הארט כינה את ההשקפה הזאת, כלומר, "השקפה שהרוב יש לו זכות מוסרית להכתיב כיצד על כולם לחיות", בשם "פופוליזם מוסרי". לפי התפיסה הזאת הדמוקרטיה היא, בעצם, דיקטטורה של הרוב. הואיל ו"אין מבחינים בין העיקרון הקביל שמוטב להפקיד את הכוח הפוליטי בידי הרוב, ובין הטענה הלא-קבילה, שמה שהרוב עושה בכוח זה הוא מעבר לביקורת ולעולם אין לקום כנגדו".¹

חוסר הבחנה זה בין מקורותיו של הכוח הפוליטי לבין מה שמותר וניתן לעשות בו טופח, ועדיין מטופח, על-ידי השלטון. מצד אחד הוא מאפשר לייחס את פעולותיו ל"רצון העם", וכך הוא גם מעניק, ללא הבחנה, לגיטימציה לכולן. מצד שני, כאשר השלטון אמנם מבטא את רצון רוב העם, מאפשר חוסר הבחנה זה לכפות על מיעוט כל עמדה של הרוב, ללא קשר לתוכנה. כאשר כל חוק באשר הוא חוק מוצג כביטוי של רצון הרוב וכעומד מעל לכל התנגדות לגיטימית, נתפס כל המתנגד לחוק כמי שקורא תיגר על החברה. כך הופך הפרט הלא-מציית לאויב החברה, ואף "אויב העם", החורג במעשהו הרבה מעבר לערעור ולאיום על סמכותו של חוק אחד מסוים. "פופוליזם מוסרי" זה

1. ה.ל.א. הארט (1981), חוק, חירות ומוסר, דביר, ספרי אדם, עמ' 85-86.

מוביל אפוא לצמצום מאסיבי של ההגבלות על כוחם של השלטון ושל מערכת החוקים ולתלות הולכת וגוברת בהם. הציות מורם כך למעלת "ערך עליון" וחל גם על חוקים המנוגדים לערכים שעליהם חונך האדם בחברה הדמוקרטית וכלפיהם התחייב. ההיסטוריה של העת החדשה, גם של המדינות הדמוקרטיות, רצופה דוגמאות של חוקים שלא ביטאו את רצון הרוב ואף היו מנוגדים לערכיו, ואף-על-פי-כן מרבית האנשים התכחשו למחויבות שלהם לערכיהם וצייתו לחוק באורח עיוור. איניאציו סילונה, בספרו "בית ספר לדיקטטורים", הדגיש ציות חסר הבחנה זה והזכיר לנו כי "לנצחוננו של היטלר קדם אך במעט שיאן המספרי של שתי מפלגות הפועלים, הסוציאל-דמוקרטית והקומוניסטית, הן מבחינה ארגונית והן מבחינת מספר הקולות. שנה לאחר מכן היו אותם המונים, שכוננו מרקסיסטים, ממוסגרים במדינה הנאציסטית, שוקטים וממושמים כמקודם."² הציות לחוק הפך בעיניהם לערך מקודש בזכות עצמו, ערך מחייב המוגן והמגן משגיאות ומעונש.

ב

למרות התפיסה הפופולרית של הציות לחוק כ"ערך עליון" בשיח המקובל כיום בחברות הדמוקרטיות, אמור החוק להיות אמצעי למימוש ערכים מסוימים לשם ארגון החיים המשותפים. יש ערכים רבים הנתפסים בחברות שונות כערכים דמוקרטיים, כגון ערכים בתחום הבריאות, הרכוש, המבנה חברתי ועוד. חשיבותם היחסית וההירארכיה שלהם שונה מחברה לחברה. ביטוח בריאות מקיף ייחשב בחברה אחת כביטוי של מימוש ערכים מהותיים של הדמוקרטיה, החייבת לדאוג לשלומם הפיזי של חבריה, ואילו בחברות אחרות לא יתייחסו אליו כלל. במשך הזמן נוספים לחברה ערכים חדשים, הזוכים גם הם, במהלך הדיאלוג המתקיים בין השותפים לחברה, למעמד של ערכים בסיסיים. תופעה זו של השתנות והתפתחות הערכים בולטת בראייה ההיסטורית: חברות שנחשבו בזמנן כחברות דמוקרטיות, חוקקו חוקים וביצעו מעשים המנוגדים

2. איניאציו סילונה (1985), בית ספר לדיקטטורים, עם עובד, עמ' 22.

ביגוד מהותי לערכי הדמוקרטיה המקובלים עלינו כיום. דוגמאות מובהקות הם העבדים בדמוקרטיה היוונית, היחס לשחורים בארצות-הברית עד מלחמת האזרחים שם, ושלילת זכות-הבחירה מגשים בארצות רבות עד תחילת המאה הנוכחית. בימים אלה ממש מתחוללים שינויים מרחיקי-לכת בערכים החברתיים ובהירארכיה שלהם בארצות במזרח אירופה. מערכות הערכים משתנות שם בקצב המקשה על השותפים ואף על הצופים מן הצד להגדיר את התהליכים; לכל היותר ניתן לקבוע את הכיוון הכללי: דמוקרטיזציה וחירות.

כדי לנהל דיון שיטתי במשמעויות שיש למחויבות לערכים הדמוקרטיים כדאי איפוא להגדיר קבוצה מינימלית של ערכים דמוקרטיים: משפחת ערכים שכל חברה המגדירה עצמה היום כדמוקרטית חייבת לקיימם. על-פי גישה מינימלית זו, חברה דמוקרטית נדרשת לקבוע צווים וחוקים שידאגו להבטיח את חייהם של חבריה תוך שמירה על זכותם להשתתף בקביעת השלטון, ליהנות מחופש מרבי, משוויון מרבי, משוויון בפני החוק (צדק), ומחופש הביטוי והאמונה.³ בעוד שלהבטחת חיי האדם יש מעמד ראשוני בהירארכית הערכים הדמוקרטיים, בין שאר הערכים אין סדר הירארכי קבוע. זוהי, בעצם, קבוצה של עקרונות-יסוד הממלאים תפקיד מרכזי בחברה הדמוקרטית. קבוצה של ערכים בסיסיים שממנה מסתעפים ערכים אחרים, משניים, המשתנים מחברה לחברה. חברה שבאושיותיה חסר אחד העקרונות האלה, או שחבריה אינם מכבדים את אחד העקרונות האלה, אינה יכולה להגדיר עצמה כדמוקרטית. מערכת חוקים אינה יכולה להיחשב כדמוקרטית, אלא אם כן היא מושתתת על הערכים האלה ומשקפת אותם. יתר על כן: שואבת מהם את כוחה. ועל-כן חוק דמוקרטי אינו רק ענין פורמלי, ולא די שהוא נחקק על-ידי גוף בעל סמכות חקיקה, שנבחר בהליכי

3. ייתכנו הבדלים בהגדרות קבוצת הערכים הדמוקרטיים הבסיסיים וברמת ההפשטה שלהם. רולס, לדוגמה, בספרו (Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press), סוען שקיימים שני עקרונות דמוקרטיים בסיסיים, שני עקרונות של צדק: חירות שוויונית ושוויון. מכיוון שנקודת-המוצא של חיבור זה הם מושגי ההמון, התמקדתי בקבוצה זו של הערכים הדמוקרטיים ולא בקבוצות מצומצמות יותר, ברמות הפשטה גבוהות יותר.

בחירה מסוימים. החוק דמוקרטי כפוף למערכת ערכים על-חוקיים, ואסור לו לעמוד בסתירה להם. ערכים אלו הם תנאי-סיפוק שעל מערכת חוקים דמוקרטית לעמוד בהם, תנאי בל-יעבור לחברה הדמוקרטית, המצפן שעל-פיו עליה לכוון את דרכה. חקיקה או צו שאינם תואמים את אמות-המידה האלה אינם יכולים להיחשב כדמוקרטיים, ואם הם נוגדים להן – על אחת כמה וכמה.

ערכים אלו מצוינים בחוקת היסוד של חברה דמוקרטית או בהכרזת העצמאות שלה. אך גם אם אין הם מוצהרים באורח רשמי, גם אז הם מחייבים אותה ואת השותפים בה.

ג

הפרטים בחברה מפרשים את המציאות הסובבת אותם. הם מפרשים ובוחנים גם את החברה, ולשם כך הם מסתייעים במערכת עקרונות, תלויי תרבות וחברה, שעל-פיהם הם שופטים פעולות וחוקים בהקשרים השונים. בחברה הדמוקרטית אמות-המידה הם אלו המאפשרות לבחון אם מעשה או חוק הם דמוקרטיים במהותם. בחינה זו איננה בעייתית במקרים חד-משמעיים; היא נעשית בעייתית במקרי הביניים, כאשר יש מתח בין הערכים השונים או בינם לבין צרכים אחרים של הפרטים השונים. לעיתים קיים ספק המחייב בחינת המעשה או החוק בהקשר שבו הוא חל: ספק הנובע מבעייתיות השיפוט של חוק מסוים מול ערך כללי, או מהעדר סולם היירארכי ברור המדרג את הערכים הדמוקרטיים (למעט הבטחת חיי אדם), ספק הקיים גם בחברות שבהן התגבשה השקפה היירארכית מסוימת.

העדר היירארכיה ברורה יוצר מתח תמידי בין ערכים הבנוי לתוך מערכת החוקים. מתח תמידי זה בצד בעיית שיפוט החוק הקונקרטי מול הערכים הכלליים, הם המקור לספקות המחייבים לבחון את החוק הספציפי בהקשר המעשי שלו; והוא גם מקשה על מתן תשובות מוחלטות א-פריורי. ואף-על-פי-כן חייבים השותפים בחברה, השופטים את המתרחש סביבם, לבחון באיזו מידה המעשים הנעשים בחברתם והחוקים הנחקקים בה הולמים את הערכים הדמוקרטיים היסודיים.

מערכת החוקים עצמה מספקת לעתים קרובות קריטריונים משפטיים הכוללים עקרונות של בחינה ופרשנות. מחוקים רבים עולה שהמערכת המשפטית מצפה ודורשת מן הפרטים שלא יצייתו לחוקים באורח עיוור, אלא ישתמשו בשיקול דעתם.

הדוגמה הבולטת ביותר אצלנו בישראל, היא החובה שלא לציית הדוגמה הבולטת ביותר אצלנו בישראל, היא החובה שלא לציית לפקודה בלתי-חוקית בעליל. זוהי דוגמה מובהקת לכך שמערכת החוקים יכולה להבהיר לסרים למרותה כיצד בדיוק עליהם לשמור על החוקים, כלומר מתי לציית להם ומתי לסרב לעשות כן. על החייל לסרב לפקודה המהווה "הפרת חוק גלויה ומובהקת, אי-חוקיות הדוקרת את העין ומקוממת את הלב, אם העין אינה עיוורת והלב אינו אטום או מושחת – זוהי מידת אי-חוקיות-בעליל' הדרושה כדי לבטל אטום או מושחת – זוהי מידת אי-חוקיות-בעליל' הדרושה כדי לבטל את חובת הציות של חייל ולהטיל עליו את האחריות הפלילית למעשיו".⁴ זוהי למעשה דרישה משפטית המופנית אל הפרטים לבדוק אם הדגל השחור של אי-חוקיות-בעליל מתנוסס מעל לפקודה שניתנה להם, ואם ימצאו שכך הוא, להימנע מלמלא את הפקודה. דרישה משפטית זו היא אחד מביטוייה של התביעה העקרונית, העל-חוקית, המאפיינת את מערכת החוקים הדמוקרטית בכללה: על הפרטים הסרים למרותה לבדוק אם הדגל השחור של אי-דמוקרטיה-בעליל מתנוסס מעל חוקים שמחוקקת חברתם.

דרישה על-חוקית זו תקפה גם כשאין מערכת החוקים כוללת קריטריונים לאי-ציות. שכן מן הקביעה כי משפחת הערכים הדמוקרטיים היא תנאי-הסיפוק שעל מערכת חוקים דמוקרטית לעמוד בהם, עולה שערכים אלה הם גם קני-המידה של הפרט לבחון על-פיהם את חוקי החברה שהוא חי בה, הם המצפן לשפיטת המציאות החברתית.

ד

בימי המאבק על זכויות האזרח של השחורים בארצות הברית טען מרטין לותר קינג ש"ישנם שני סוגים של חוק: ישנם חוקים מוצדקים וישנם חוקים לא-מוצדקים [...] חוק לא-מוצדק אינו חוק כלל".⁵

4. מתוך פסק הדין בפרשת כפר קאסם, פסקים מחוזיים י"ז, עמ' 212–214.

במשטר דמוקרטי, חוקים מוצדקים הם החוקים הממלאים את התנאים ההכרחיים, העומדים בתנאי-סיפוק של חוק דמוקרטי, ואילו חוקים לא-מוצדקים הם חוקים שאינם ממלאים אותם. חוקים גזעניים, למשל, הם לא-דמוקרטיים בעליל ועל-כן לא-מוצדקים. גם אם הרוב רוצה בהם אי אפשר להצדיק אותם מכוח כללי הדמוקרטיה, כביכול, כי שלטון הרוב מוגבל על-ידי ערכי-היסוד של הדמוקרטיה.

שופט בית-המשפט-העליון לשעבר, חיים כהן, כתב בזמנו, כי מבחינת השופטים "הנאמנות לצדק עדיפה על הנאמנות לחוק, או ליתר דיוק: הנאמנות לעקרונות המקודשים של דמוקרטיה ושל חירות-האדם, דוחה חובת נאמנות לחוקי-דיכוי של מחוקק רודן."⁶ בשיח הפוליטי הרווח היום בחברות דמוקרטיות ברור לגמרי שיש להתנגד למשטרים ולחוקיהם של רודנים. אולם גם משטרים דמוקרטיים רבים מחוקקים חוקים לא-דמוקרטיים ופוגעים בערכי-היסוד של הדמוקרטיה. על-כן גם במשטרים דמוקרטיים יכולה הנאמנות לערכי הדמוקרטיה להתנגש עם הציות לחוק. מאחר שחוק המנוגד לערכים הדמוקרטיים הוא חוק בלתי-מוצדק, אי-הציות לחוק כזה הוא מעשה מוצדק בחברה הדוגלת בערכים דמוקרטיים.

בחברה הדמוקרטית הפרט אחראי לא רק למעשיו אלא גם למעשי חברתו, לרבות מעשים שלא היה מעורב בהם או שתמך בהם תמיכה סבילה או אף בעצם שתיקתו. לא רק המחוקק, הממשלה, או המפקד אחראים למעשים המתבצעים מכוח חוקים או פקודות, אלא גם המצייתים להם במישרין או בעקיפין. אחריות זו אינה בולטת כאשר אין סתירה בין מעשי הפרט או פעולות חברתו לבין משפחת הערכים הדמוקרטיים, אך היא נעשית כבדת-משקל במיוחד כשיש סתירה בין המחויבות הבסיסית של הפרט לערכים שכל חוק דמוקרטי חייב לכבדם ובין חוק מסוים שהוא נדרש לציית לו.

5. ראה: Martin Luther King Jr. (1969), "Letter From Birmingham City Jail", in: Bedau H.A. (ed.), *Civil disobedience: Theory and practice*, Pegasus, 77.

6. חיים כהן (תשל"ו), "פרשנות נאמנה – תלתא משמע", משפטים, עמ' 8–9.

ה הפתרון הקל, הפופולרי, הנהוג אצלנו כבמקומות רבים אחרים, למתח בין חוקים לערכים ובין חוקים מסוימים לחוקים אחרים, הוא הציות המוחלט. דפוס התנהגות זו פוטר את בעליו מהכרעות ומהתלבטיות ומאפשר לו, כביכול, להתנער מאחריות למעשיו. הפרט פוטר עצמו מן הצורך להתחקות אחר משמעותו האמיתית של החוק בהקשר המסוים שבו הוא מופעל, מן הצורך להתלבט בין האפשרויות השונות ומן ההתמודדות עם בעיות ערכיות.⁷ אלא שהפרט הנמנע מלהכריע מכריע דווקא, הוא מכריע בעד המעשים הנעשים בשם החוק, גם אם בעיני עצמו אינו אלא שומר חוק או ממלא פקודות, והאחריות, כך הוא סבור, מוטלת על המחוקק, או על נותן הפקודות.

ההיסטוריה העקובה מדם של המאה העשרים, שעומדת בסימן של ציות עיוור לחוקים, השתתפות במעשים המנוגדים לערכים הדמוקרטיים וההתחמקות מאחריות לגביהם, מחייבת התייחסות שונה לחוק. הפרט בחברה הדמוקרטית אינו רשאי עוד להתחמק מהכרעות, גם אם הן הכרעות קשות ומאיימות, ואסור לו להתחבא מאחורי בעייתיות. גם התלבטות אינה יכולה לבוא במקום הכרעה. הוא חייב לבחון את החוק ולבדוק את משמעותו בהקשרים הקונקרטיים שבהם הוא מופעל, ולהסכים רק לחוקים שממלאים את תנאי-הסיפוק של חוקים דמוקרטיים. החיים בחברה הדמוקרטית מבוססים על הפרט, הפרט חייב ויכול לשפוט את מעשיו ואת מעשי חברתו ויש בכוחו להשפיע כך על החקיקה, לתחום את גבולותיה ואולי אף למנוע מעשים שלא ייעשו. אם חוק מסוים עומד בסתירה לקריטריונים המינימליים של חוק דמוקרטי, אין הצדקה לקיימו. יתר-על-כן: מוצדק שלא לציית לו.

אי-הציות לחוק נתפס באופנים שונים. יש עמדה המצדיקה אותו על יסוד ההשקפה ה"ליברלית-פלורליסטית". כלומר, ההצדקה

⁷ בוויכוחים רבים עולה הטיעון של בעייתיות הפרשנות והנקודות הרבות בעד ונגד הציות לחוק. על הבעייתיות הזאת מסתמכים רבים שעה שהם טוענים כי בתנאים של "אי ודאות" קשה ואף אי-אפשר לקבל החלטה חד-משמעית.

נובעת מהשקפה רלטיביסטית הגורסת כי אין ערכים מוחלטים שמקורם בסמכות חיצונית לפרט. כל פרט יכול אפוא לשפוט את המציאות ואת החוקים התקפים בחברתו באורח שונה, ונכונות השיפוט היא יחסית, אין היא נקבעת על-פי אמות-מידה חיצוניות. לכן אי אפשר שכל הפרטים יגיעו לאותן המסקנות. בעלי גישה זו יטענו שהפרט רשאי שלא לציית לחוקים הנוגדים את תפיסת עולמו, כל עוד מדובר באי-ציות לא אלים.

כנגד התפיסה הזאת עומדת השקפה "מעין דתית". זו גורסת שיש ערכים מוחלטים שמקורם בסמכות חיצונית לפרט, כתבי-קודש, למשל, או מנהיג, או רשויות שלטוניות, ועל הפרט להישמע להם. כל הפרטים אמורים אפוא לשפוט את המציאות באותה הצורה, שהלוא יש קריטריונים חיצוניים הקובעים באופן מוחלט וללא עוררין אם פעולה מסוימת או חוק מסוים צודקים ונכונים. בעלי גישה זו ישתמשו במושג חובת הציות כלפי הערכים המוחלטים.

הצדקת אי-הציות הרלוונטית לחברות דמוקרטיות מצויה בתווך בין שתי הגישות המנוגדות האלה. אין היא הצדקה "מעין דתית" וגם אין היא הצדקה "ליברלית-פלורליסטית". מצד אחד היא מבוססת על השקפה רלטיביסטית, מאחר שגם היא גורסת שאין ערכים מוחלטים אֶ-פריוניים שמקורם בסמכויות חיצוניות כלשהן, וכל הערכים הם תלויי הקשר וחברה. מצד שני, מקור הצידוק על-פיה היא משפחה של ערכים דמוקרטיים, שמספקים את אמות-המידה לבחינה ולשיפוט ומאפשרים לפרטים השונים להגיע בהקשרים דומים למסקנות דומות לגבי צדקתם או אי-צדקתם של חוקים מסוימים. מדובר כאן בעקרונות כלליים, שהם אמנם תלויים בתקופה ובחברה וגם בהקשר ובפרשנות, ואף-על-פי-כן תוקפם רב יותר מתוקפו של העיקרון ה"ליברלי-פלורליסטי".

ו

קבלה מבוקרת של החוקים משמעה שלשותפים בחברה יש מחויבות ראשונית (Prima Facie Obligation), העומדת מעל למחויבות שלהם לקיים את החוק ככתבו וכלשונו. זוהי מחויבות לערכים הדמוקרטיים,

נכונות לקבל רק את החוקים הנובעים מהם ואי-נכונות לציית לחוקים הנוגדים אותם.

ההכרה כי כשרותם של החוק והפקודה בחברה הדמוקרטית נבחנת על-פי התאמתם לערכי-היסוד הדמוקרטיים, מצדיקה את ההתנגדות לחוקים לא-דמוקרטיים. יתר-על-כן: מתברר כי ההתנגדות לחוקים האלה אינה זכות בלבד אלא אף חובה. שכן יש לזכור שההצדקה של ההתנגדות לחוק שמדובר בה כאן מרחיקה לכת יותר מקבלה "ליברלית-פלורליסטית" של המסרבים לציית לו, והיא כוללת גם התחייבות לפעולה: לסרב לציית לפקודות או לחוקים שאינם דמוקרטיים, ואף לדרוש משאר השותפים לחברה לעשות כן.

במקום המחויבות הראשונית לחוק ולצייות לו, יש כאן אפוא מחויבות ראשונית למשפחת ערכי-היסוד של הדמוקרטיה אשר ממנה נובעת החובה לציית לחוקים הדמוקרטיים ולא לציית לחוקים לא-דמוקרטיים: זהו בסיס השותפות בחברה הדמוקרטית. שותפות זאת אינה מצטמצמת להצבעה בבחירות, אלא כוללת גם נשיאה באחריות למעשיה של החברה שסמכותה ומרותה הם פרי של הסכמה מבוקרת. אי-הנכונות להשתתף במעשים המנוגדים לדמוקרטיה משתלשלת מן התפיסה הזאת של החברות בחברה הדמוקרטית, חברות שיש עמה אחריות של כל הפרטים השותפים בחברה. מחויבות אישית זו של כל פרט ופרט כלפי מערכת הערכים שהחברה בחרה בה, מתפתחת תוך כדי השיח המתנהל בין חבריה והיא מוטלת על-ידי החברה ככלל על כל חבריה.

בדרך-כלל מקובל לדרוש דווקא מן הלא מצייתים דין-וחשבון על מעשיהם ולהאשימם בהתנהגות לא-אחראית ומסוכנת לחברה, ואילו מאחריותו של המציית נוהגים להתעלם.⁸ אולם דין-וחשבון יש לתבוע מכל פרט, הן מן המציית לחוקים ולפקודות והן מן המסרב לציית להם. הצייות ואי-הצייות הם בעלי מעמד דומה ויש לשפוט אותם ואת צדקתם על-פי אופי החוקים. הצייות העיוור לחוקים, לרבות חוקים לא-דמוקרטיים, משמעותו, לאמיתו של דבר, הליכה נוחה בתלם, אי-

8. למעט משפטים של פושעי מלחמה, הנערכים בדרך-כלל נגד אזרחי המדינה שהפסידה במלחמה.

נכונות לשאת באחריות אישית למעשי חברה. לכן, המצייתים לחוקים באופן עיוור הם שמסייעים לפעמים להתפוררותה של החברה – ולא הסרבנים דווקא. המצייתים הם אולי רק שותפים פסיביים או שותפים עקיפים, אך בכל-זאת שותפים, ועל-כן הם נושאים באחריות להתפוררות.

ז

הסרבנות הסלקטיבית, כמימוש פוליטי של עקרון הקבלה המבוקרת של חוקים, היא ביטוי נחרץ של המעבר משלב הניתוח התיאורטי של המציאות אל שלב העשייה. אף-על-פי שהנמקותיה של הסרבנות לקוחות ברובן מן התחום הערכי והמצפוני, מימושה של הסרבנות מבוסס על בחינת המציאות על-פי אמות-המידה הדמוקרטיות. הסרבן הסלקטיבי, כפרט אוטונומי האחראי למעשיו ולמעשי חברתו, מציית לחוקים המוצדקים ואינו מציית לחוקים שאינם עולים בקנה אחד עם מערכת הערכים הדמוקרטיים. בסירובו, שיש בו משום פעולה ישירה, הוא גם מגדיל את מחיר החלתם של חוקים בלתי דמוקרטיים.

כאשר חברה מאבדת את צביונה הדמוקרטי בעקבות ריבוי המעשים והחוקים האנטי-דמוקרטיים, הגידול במספר האזרחים המסרבים לקחת חלק בפעולותיה עשוי להביא להתפוררות המערכת החברתית. יש חברות, כדרום-אפריקה, שכדאי שיתפרקו, או חברות כגרמניה הנאצית, שטוב היה אילו התפרקו מוקדם יותר משהתפרקו. בחברה שעדיין לא איבדה את צביונה הדמוקרטי, קבלה סלקטיבית של חוקים ופקודות וסירוב להשתתף במעשים שלא ייעשו בשלב מוקדם, יכול, אולי, למנוע את הידרדרותה למצב שבו תהיה התפוררותה מוצדקת.

מוסר, מלחמה, כיבוש

עמוס עוז

מתחת לוויכוח על עתיד השטחים הכבושים מסתתר קרע עמוק אשר מקורותיו קדמו למלחמות ולכיבושים: קרע בשאלת דמותה של מדינת ישראל, בשאלת מהות הקיום היהודי בזמן הזה ובשאלת משמעותה של המורשת היהודית; קרע בשאלת היחס שבין ערכי היהדות לבין תרבות המערב, ששורשיה הקרובים הם ברנסנס, ושורשיה הרחוקים – בתנ"ך וביוון העתיקה. ואולי עוד מתחת לכל אלה חבוי קרע בשאלת עצם טעם החיים ותכליתם. מאחורי השאלה "על מה מוצדק להיהרג ועל מה מותר להרוג" עומדות תמיד השאלות "בשביל מה חיים ואיך חיים".

כמה מן הניגודים הללו היו מוסתרים או מודחקים בין יסודות הבניין הציוני, ופתרונם נדחה משום שכמעט כל הצדדים אצלנו רצו למנוע פיצוץ, לבלום מלחמת-תרבות, ועל כל פנים להמתין לבואו של רוב העם היהודי לפני שמקבלים החלטות על תוכנית המיתאר. כך קרה שהבניין הלך ונבנה בלי תוכנית, בלי הכרעה בשאלה מי אנחנו ואיך באנו לחיות כאן.

מלחמת ששת הימים והכיבוש שבא בעקבותיה יכלו לזרז את ההכרעה ולהביא לנו שעת-אמת. אם מטרת הציונות היא לשחזר את מלכות דויד ושלמה, יש תשובה ברורה לשאלה מה לעשות בשטחים שכבשנו. אם מטרת הציונות היא להקים חברה נאורה, סובלנית, הומאנית וחופשית – נגזרת מכך תשובה ברורה לא פחות לשאלה מה לעשות בשטחים שכבשנו. שאלת התכלית והטעם הפכה להיות דחופה וקונקרטית אחרי מלחמת ששת הימים, אלא ששלושת הלאווים

דברים בערב עיון לזכר מכבי ולצברגר ז"ל שהתפרסמו ב-9.5.89 בדבר.

שראשי מדינות ערב החליטו עליהם בוועידת חרטום – לא שלום עם ישראל, לא הכרה בה ולא משא-ומתן עמה – אפשרו לרבים מאיתנו להמשיך לעטוף שאלות-יסוד קיומיות בתחפושת של מחלוקות פרקטיות וטקטיות, כגון מה כדאי ומה לא כדאי, מה "העולם" ירשה לנו ומה לא ירשה לנו, מה להגיד ומה לא להגיד בדברי התעמולה שלנו, שקוראים להם "הסברה".

והנה באו שלושה מאורעות היסטוריים והעמידו אותנו מחדש, ללא מנוס, מול השאלה האמיתית: מי אנחנו. מה התכלית. בשביל מה חיים ואיך חיים כאן.

המאורע הראשון הוא השלום עם מצרים, שניפץ את המוסכמה שעל פיה "מעגל-הדמים" כפוי עלינו כגזירת-גורל ואין ממנו שום מוצא. שני המאורעות האחרונים הם ההתקוממות הפלסטינית בשטחים הכבושים והתפנית ההיסטורית בעמדותיו המוצהרות של אש"ף. למעלה מעשרים שנה שיננו לנו כי שאלת "שלום או שטחים" היא היפותטית, אין עם מי לדבר, אין על מה לדבר, אין לרתום את העגלה לפני הסוסים, אין לשחק שחמט עם עצמנו, וכשנגיע אל הגשר – נעבור אותו.

והנה הגענו אל הגשר. ושם הגשר: שלום תמורת שטחים. יש עם מי לדבר ויש על מה לדבר ואפשר להתחיל לדבר על שלום – ואנחנו ממשיכים להתחמק מפני שפוחדים להכריע בשאלה מי אנחנו ומה תכלית קיומה של ישראל ובשביל מה חיים. הגיעה שעת האמת ואנחנו שקועים בשקר.

אולי אפשר להציע כאן משל קטן. הבה נצייר לעצמנו אבא, אמא וילד חולה מאוד. האב, במשל שלנו, משוכנע באמת ובתמים ועד עומק לבו בכך שהילד מוכרח להיכנס מיד לחדר-הניתוח ולעבור ניתוח קשה, ואם לא כן – הוא ימות. האם משוכנעת בכל חום נפשה ובכל מאודה בכך שאם הילד ינותח – הוא ימות. והנה, לכל אחד משני ההורים יש סוללה של רופאים-מומחים המספקים לו חוות-דעת מלומדות לחיזוק עמדתו. לאב וגם לאם יש אסמכתות.

מה עושים במצב כזה? בהנחה שאין שום אפוטרופוס, שופט, בורר, סמכות מוסכמת, שבכוחה להכריע בין עמדות האב והאם, מה עושים?

טוב. מתקוטטים. מאשימים זה את זה באחריות לאסון המתקרב. מכנים זה את זה, במר לבם, מטורף ומטורפת ורוצח ורוצחת. אבל מה עושים? איך מכריעים במחלוקת טראגית כזאת? ובמשל הזה אני מדבר, כמובן, על האנשים ההגונים שבשני המחנות. לא על דמגוגים ולא על מוחות מעוותים ולא על כל מיני רוכבים-על-הגל.

הלא בסיטואציה כזו יש סכנה ממשית שהרהורים פראיים ואלימים יתעוררו בשני הצדדים: כדי להציל את הילד ממוות, מוכרחים לנטרל את ההורה השני. לשלול ממנו את הזכות להתערב או למנוע ממנו את האפשרות להתערב. להרחיק אותו. לבודד. לאשפז. ואולי אף גרוע מזה. או לחטוף את הילד.

אכן עובדה טראגית היא, שמאות אלפי ישראלים משוכנעים – שכלית ורגשית – בכך שאם ישראל תמשיך להיצמד אל השטחים, היא תיהרס ותחדל להתקיים. לא פחות. בעוד מאות אלפי ישראלים אחרים בטוחים לגמרי בכך שאם ישראל תצא מן השטחים, היא תיהרס ותחדל להתקיים. לא פחות. וכאמור, שני הצדדים מצוידים בתקדימים, בחוות-דעת של מומחים ובסימנים המצטיירים לכל אחד מהם כסימנים שאין לטעות בהם.

ובכן, מה עושים במצב כזה?

קודם כל, אפילו במחלוקת טראגית כמו זו ששרטטתי כאן בעזרת משל מלודרמטי במקצת, אפילו במחלוקת כזאת ראוי להיעצר ולבדוק האם יש משהו ששני הצדדים יכולים להסכים עליו. בסיס. נקודת-אחיזה. קצה-חוט.

במשל וגם בנמשל מסכימים שני הצדדים על כך שהילד בסכנה גדולה. שניהם מרגישים באסון מתקרב. שניהם שותפים לחרדה. ואכן, יש טעם להדגיש לפעמים גם את המובן-מאליו: שניהם אוהבים את הילד ורוצים בהצללתו.

אלא מה? קרע כזה שואב אל תוכו את כל המתחים הקודמים שבין שני ההורים. מעמיק ומעצים כל מיני ניגודים יסודיים, אשר שאלת ה"ניתוח" רק מחריפה אותם או ממקדת אותם. כל צד מדבר על הצלת הילד, ומתכוון, בעצם, להרבה פחות מכך – וגם להרבה יותר מכך.

למשל: האמת היא שהילד אולי לא ימות גם אם לא ינתחו אותו, אבל הוא יהפוך למפלצת. או, מאידך, הילד אולי כן יישאר בחיים גם אחרי הביתוח, אבל הביתוח יהפוך אותו ליצור שאינני מסוגל להזדהות עמו ולאהוב אותו.

ונחזור מן הנמשל אל המשל: מאחורי השאלה האם יש חיים גם אחרי חלוקת הארץ – או האם יש חיים גם לישראל הממשיכה בכיבוש, בדיכוי ובהתנחלות ואולי מגרשת המוני ערבים – מאחורי השאלות האלה מציצות אלינו השאלות הנושנות, המודחקות, הקרעים האימננטים אשר מפניהם ניסינו לשווא להתחמק: איזו מין ישראל תהיה זו? בשביל מה באנו הנה? אולי הקיום בלי מולדת עדיף על פני זוועה כזו? רבים בינינו אינם רואים מקום לעצמם, וטעם לחיים, בישראל הדומה לאיראן, לדרום-אפריקה, ללוב או לבלפאסט. אבל שם, בחוץ, ישנם המון אנשים אשר בעיניהם ישראל חילונית, מתירנית, דמוקרטית, נהנתנית, פלורליסטית ומודרנית – ישראל השייכת לכל אזוריה ולא רק לאזרחיה היהודים – ישראל כזו היא בשבילם יצור דפקטיבי ומתועב, המגלם בעיניהם את מפלחת הסופית של היהדות כפי שהם תופסים את היהדות.

יוצא שהמחלוקת על המשך הכיבוש או על הסתלקות מן השטחים במסגרת הסכם-שלום מחביאה מאחוריה קרע תהומי בשאלת טעם החיים ותכליתם.

אני מחריף את הדברים האלה בכוונה, מתוך תחושה שזהו אולי הרגע האחרון להתחיל להשקיע מאמץ אולי לא קטן מן המאמץ שהשקיע השמאל בדיאלוג עם אש"ף – ולנסות להגיע לאיזו הידברות מינימלית בין השמאל היוני הבלתי-דוגמטי לבין הימין הניצי הרציונלי. ואולי גם עם קבוצות לאומיות-דתיות שאינן שומעות קולות ממרום כל לילה. אינני מדבר על הסכמה בשאלת הגבולות, אלא דווקא על ניסיון להשיג "הסכמה" בשאלה איך נחיה כאן אחרי שיהיה השלום.

בין אלה הדברים ב"אף שעל" יש אנשים הפוחדים, בכנות, שישראל בלי שכם ובלי חברון ועם גבולות שלום פתוחים תהיה ישראל "דיסקוטקית ועכשוויסטית", כלשונם, ישראל שהיא גרועה

בעיניהם כמעט כמו חורבן. כשם שבעיני רבים מאיתנו ישראל הנצמדת בציפורניים לשכם ולרמאללה תהיה במקרה הטוב מדינה דו-לאומית, לבנון שנייה, ובמקרה הרע – מדינת-עבדים גזענית או טרנספריסטית, שהיא בשבילנו אבדון גמור.

אולי יש טעם לנסות עכשיו, ברגע האחרון, לברר האם אפשר להגיע לאיזו הבנה בין חלק מן השמאל, לפחות, לבין חלק מן הימין – על איזה מודוס שאפשר לחיות בו בדור הזה. כך, אולי, אפשר יהיה לעצב הסכמה מינימלית גם בשאלת השטחים והשלום. בלי הסכמה כזאת – הסכמה חלקית, הסכמה זמנית, בין חלק מן השמאל, לפחות, לבין חלק מן הימין אין סיכוי שישראל תחזיר מרצונה שטחים תמורת שלום.

ודאי, יש מי שימשוך בכתפים ויגיד: מה זה בכלל משנה. הלא אם ישראל הקרועה מבפנים לא תמסור מרצונה שטחים תמורת שלום – ממילא תבוא מכת-מציאות ותכריח את ישראל להסתלק מן השטחים. סיבוב מלחמה נוסף, או אולטימטום של מעצמה או קבוצת מעצמות, או שני העונשים כאחד.

אבל משיכת כתפיים כזאת מעידה לא רק על ייאוש, אלא גם על איווולת: ישראל שתגורש בכוח מן השטחים, כשרירה זב אל תוך זקנה ועיניה מתגלגלות בחוריהן, היא ישראל שאין לה עתיד, מפני שרוחה תהיה שבורה ומפני שהקרע הפנימי בתוכה לא ירפא אלא יעמיק ויתמקד בהאשמות בבגידה ובתקיעת סכין בגב. רע מזאת: ישראל רצוצה ומושפלת ומובסת, בהכרח תעורר את תאבונם של היותר-קיצוניים והיותר-פרועים בעולם הערבי ובקרוב הפלסטינים. אחזור ואומר בהדגשה: בלי הסכמה חלקית, זמנית, מוגבלת, בין חלק מן השמאל לבין חלק מן הימין – אין לפי דעתי שום סיכוי שישראל תחזיר מרצונה שטחים תמורת שלום.

אל הסכם השלום ואל הנסיגה המתחייבת ממנו צריך שישראל תבוא מרצונה החופשי, מתוך מידה רחבה של הסכמה לאומית, מתוך עוצמה והכרת-ערך וביטחון עצמי ואפילו מתוך מידה של גאווה על ויתוריה למען השלום.

וכאמור, הסכמה כזו בין היונים או רובם לבין חלקים מן הימין

הלאומני והדתי, הסכמה חלקית, הסכמה זמנית, צריכה לגעת קודם-כל בשאלת דמותה של ישראל לאחר השלום. בלי שיירגעו לפחות כמה מן הפחדים הרווחים בימין מפני דמותן העתידה של תל-אביב ובאר-שבע, לא יניח הימין הזה בשום אופן להסתלק משכם ומעזה. אני רואה סכנת חיים בהמשך הדחקתו של הקרע הפנימי בדבר דמותה של החברה הישראלית והסוואתו במסיכה של קרע על מיקום הגבולות. מימין ומשמאל אני רואה אנשים בוערים בזעם מוסרי או רועדים מחרדה מפני מפולת מוסרית. משיקולים של טקטיקה, כביכול, הם מעדיפים להסוות את מצוקתם המוסרית בדיבורים על "גישה ריאלית או לא ריאלית" ועל "כדאיות וחוסר-כדאיות".

בשמאל וגם בימין אנשים רבים מתכוונים בעצם לזעוק: "חיים כאלה איני רוצה ואיני מסוגל לחיות", אבל נדמה להם שקל יותר להסביר את עצמם אם יאמרו, במקום זה: "הסיכון הבטחוני הוא גדול מדי", או "הסיכון הבטחוני הוא סביר בהחלט", או "יש עם מי לדבר", או "אין עם מי לדבר". במקום לומר בגלוי: "כאן הגעתי עד קצה גבול האינטגריטי המוסרי שלי, מכאן והלאה לא אלך", אומרים אצלנו: "המעצמות לא ייתנו לנו", או לחילופין – "העולם יתרגל ויבלע את זה", או "זה יגרום לירידה המונית", או "זה דווקא יביא עלייה" וכו' וכו'.

דוגמה: מול רעיון גירושם והגלייתם של הערבים, המכונה אצלנו בלשון שקרית "טרנספר", ממלמלים אצלנו אנשים ליברליים, הומניים, הגונים, כי "זהו רעיון בלתי-אפשרי, מפני שהוא יביא מלחמה נוראה", או "מפני שהעולם הנאור לא יסבול את זה". בעוד שהיה עלינו לקום ולומר בחריפות ובפשטות: "זהו רעיון בלתי-אפשרי, מפני שאנחנו לא ניתן לכם לגרש את הערבים – אפילו אם נצטרך לפלג את המדינה ואת הצבא. אפילו אם נצטרך להשתטח תחת גלגלי המשאיות. אפילו אם נצטרך לפוצץ את הגשרים. הגליה המונית בכוח לא תהיה, מפני שאנחנו לא ניתן שתהיה".

צריך אפוא לסמן ביושר ובאומץ-לב את הקו האדום המוסרי, בלי להיעזר בשום דודים גדולים מבחוץ. הימין הישראלי צריך לדעת שיש מעשים שאם ינסה לעשותם הוא יגרום להתפרקות המדינה. ממש כשם

שחובה על כולנו, ואולי חובה מיוחדת מוטלת על השמאל היוני, להסביר שוב ושוב לפלסטינים היכן הם הקווים האדומים שלנו כלפיהם, ועל מה כולנו – ניצים ויונים כאיש אחד – נקום ונלחם בהם עד חורמה. פן ייווצר אצל אחדים מהם הרושם המוטעה והמסוכן שחלק מן השמאל היוני אוהב אותם ומתבייש במעשיה של ישראל – עד כדי התבטלות עצמית.

ומכאן – אל המימד המוסרי של המלחמה והכיבוש. ובכוונה בחרתי לומר "המלחמה והכיבוש" – כדי להסתייג מן הפשטנות המסוכנת אשר בסיסמה "די לכיבוש". אפשר לחשוב שבשנת '67 החליטה פתאום ישראל של לוי אשכול כי צר לה המקום, התנפלה על שכנותיה, עשתה כיבוש, ועכשיו די בכך שישראל תקום ותסתלק מן השטחים הכבושים ומיד נחיה כולנו באושר וביושר. ודאי, "הכיבוש משחית" – ועוד איך – אבל הכיבוש הוא תולדת המלחמה, והמלחמה משחיתה גם בלי כיבוש. אגב, היא משחיתה את כל הצדדים, לא רק את המנצחים והכובשים. אין חלקי עם אלה שחם וטוב להם בתחושה ש"מלחמת וייטנאם רוכבת שנית", ואין לנו אלא לצאת מווייטנאם שלנו, והכל ייגמר בכי טוב. או כאילו כאן עניין של קולוניאליזם ישן ומוכר, ואם רק תתבצע דה-קולוניזאציה יבוא הכל על מקומו בשלום. או כאילו יש לנו כאן סיפור של שלילת "סיוויל רייטס", ואם רק יוענק חופש אקדמי למכללות ביר-זית ואל נג'אח – אפשר יהיה לגשת לאינטגרציה בין חברון לקריית-גת באמצעות אוטובוסים צהובים, והכל יבוא על מקומו בשלום. "כמו אין מלחמה בעולם". אבל המדובר אינו בדה-וייטנאמיזציה ולא בדה-קולוניזציה ולא בהשוואת זכויות-אזרח. המצב המפלצתי בתחומים אלה הוא פרי-באושים של מלחמת שבעים השנה, כשם שהכיבוש עצמו הוא תוצאת המלחמה ולא סיבתה. הפתרון אינו אינטגרציה אלא הפרדות והגדרה עצמית, שתי מדינות לשני עמים. עד לפני כמה חודשים דחתה התנועה הלאומית הפלסטינית פתרון כזה. כעת היא אומרת שהיא מוכנה לו, וישראל היא המסרבת. אסור לשכוח כי מאז שנת '77 שום ממשלה ישראלית לא הציעה שלום תמורת שטחים בגדה וברצועה, ומאז שנת '48 שום ממשלה ישראלית לא הציעה שלום בין ישראל לפלסטין. אסור לטשטש את העיוורון הזה.

האם מותר בכלל לדבר על כיבוש ועל מוסר בנשימה אחת? ידידה טובה שלי אמרה לי לפני כמה ימים כי הכותרת לדברי אלה – "מלחמה, כיבוש ומוסר" – מעידה על צביעותי, מפני שלפי דעתה כשיש מוסר אין כיבוש, וכשיש כיבוש אין מוסר. נקודה. כל היתר שיך, בעיניה, לזוהמה המתחסדת של "יורים-ובוכים".

זוהי נקודת-ראות מפתה בפשטותה: כל מלחמה וכל כיבוש הם בלתי-מוסריים, וגמרנו. מי שיורה אל יבכה, ומי שבוכה, שישליך את נשקו ויפסיק לירות וחסל. מעניין עד כמה נקודת-ראות זו משיקה לטענתם של זאבים קשוחים מן הימין, הגורסים כי המושג "טוהר הנשק" כולו צביעות, כי נשק נועד להרוג כמה שיותר, ובלי הצטעצעויות מוסריות, וכי במלחמה המוסר – כמו הנשים והילדים – צריך להישאר בבית.

אינני מקבל את השחור-לבן הפשטני הזה. הדחף המוסרי אינו יכול להתקיים בשחור-לבן בלי להתעוור ולהפוך לדחף תעמולתי וקנאי. גם אם נאמר כי כל כיבוש הוא בלתי-מוסרי, אפילו כיבוש יפן הפשיסטית בידי האמריקנים – עדיין חייבים לשאול: עד כמה בלתי-מוסרי? האם אפשר להעמיד במדרגה אחת, ננית, את כיבושה של חלק מצרפת בידי הגרמנים ואת כיבושה של חלק מגרמניה – לאחר שנתיים-שלוש – בידי כוחות צרפתיים? האם שני כיבושים אלה הם רעים באותה מידה – מבחינת מה שגרם לכל אחד מהם? מבחינת מטרותיהם של הכובשים? מבחינת מצבם של המנוצחים החיים תחת הכיבוש?

מסתבר שאנחנו מסוגלים כמעט אחת-שתיים להבחין בין טוב לרע. ומסתבר שיש בכולנו איזה דחף להכניס את כל הרע למגירה הרעה ואת כל הטוב למגירה הטובה, וחם וטוב לנו בכך. אבל אנחנו מסוגלים בדרך כלל – מסוגלים, ועל כן גם חייבים – לדרג. להבחין לא רק בין טוב לרע אלא גם בין רע לרע. והמציאות מעמידה אותנו בפני הרבה מאוד מצבים של בחירה קשה בין רע לרע, ורק לעתים רחוקות היא מזמנת לנו בחירה פשוטה בין טוב לרע.

לא אכנס עתה לשאלות הנצחיות, האם יכולת האבחנה בין טוב לרע ובין גוונים שונים של רע טבועה בנו מלידה או מוטבעת בנו בידי התרבות; האם המוסר כולו מערכת של המרמית החלונית רזמו ובמקום

ומשתנים עם השתנות החברה והשלטון, או שיש איזה טוב ורע בלתי-תלויים ובלתי-משתנים שבעומק לבנו כולנו או כמעט כולנו יודעים אותם, אם לא בטרפה דעתנו לגמרי, ורק לעתים אנחנו בוחרים להתעלם או להעמיד פנים שאיננו יודעים, או להתחכם ולומר שהכל יחסי ואיפה כתוב ומי אמר ונראה אותך תוכיח לי.

גם אוותר על השאלה המרתקת כיצד מתייחסים זה לזה המוסר, החוק והפקודה שנתן לך מפקדך. אסתפק בכך שאטען כאן – אני מקווה שזוהי טענה "על דעת המקום ועל דעת הקהל" – כי המוסר, החוק והפקודה אינם דבר אחד שיש לו שמות נרדפים, אלא הם שלושה דברים שונים. קשורים זה לזה, אבל שונים. אם נסכים על כך שהם שלושה דברים שונים, נוכל להתקדם עוד צעד או שניים. פקודה בלתי-חוקית היא, כידוע, פקודה העומדת בניגוד לחוק. אם היא סותרת את החוק באופן ברור שאין לטעות בו, הרי היא פקודה בלתי-חוקית בעליל, אשר בית-משפט עליון בישראל, בפרשת כפר-קאסם, הניף מעליה "דגל שחור" וקבע כי על-פי החוק לא זו בלבד שמותר לך לסרב למלא פקודה כזאת, אלא חובה עליך לסרב למלא אותה, ואם תמלא אותה על אף אי-חוקיות שבעליל, לא תועיל לך טענת "קיבלתי עלי עול משמעתי", ואתה תעמוד לדין על ציותך.

אבל מה עליך לעשות אם קיבלת פקודה שהיא בלתי-מוסרית בעיניך, אף כי לא בלתי-חוקית? מה עליך לעשות אם קיבלת פקודה חוקית אבל בלתי-מוסרית בעליל? מה לעשות אם קיבלת פקודה בלתי-מוסרית ובלתי חוקית, אבל לא בלתי-חוקית בעליל?

ודאי, קל להחליט איך לנהוג במקרה שהמ"מ מצווה עליך לירות במ"פ, או המ"פ פוקד על חיילת לשכב עמו, או המג"ד מצווה לגרש מן הארץ את המח"ט, או המח"ט מפקד עליך לתלות את הרמטכ"ל, או הרמטכ"ל מצווה להסתער ברימוני-יד על מליאת הכנסת, או כולם יחד – לרבות שר הביטחון, לרבות חברי הכנסת מחוקקים וגוזרים ומצווים עליך להרוג את הורידך. כל אלה פקודות בלתי-מוסריות בעליל, נכון להיום הן גם בלתי-חוקיות בעליל, ואחדות מהן גם בלתי-שפויות בעליל, וכל איש נורמאלי יודע – גם בלי פסק-הדין במשפט כפר-קאסם וגם בלי פסק-הדין במשפט אייכמן – שאסור למלא אותן.

אבל מה קורה כאשר הפקודה היא להכות אדם בלתי-חמוש?
 לשבור גפיים של מפגינים? להעניש משפחה אשר בנה בן התשע יידה
 אבן? להרוס רכוש למען יראו וייראו? ובכוונה בחרתי בדוגמאות
 שקטות יחסית, דוגמאות כמעט פסטורליות בהשוואה לפקודות
 הניתנות והמתבצעות עכשיו יום-יום במרחק שישה-שבעה קילומטר
 מן החדר הזה. אבל די בדוגמאות הללו כדי להדגים מה היא, בעיני,
 פקודה בלתי-מוסרית וכנראה גם בלתי-חוקית, אף כי אולי לא-דווקא
 בלתי-חוקית בעליל. מה עליך לעשות כאשר קיבלת פקודה שאתה
 יודע בעצמותיך שהיא בלתי-מוסרית, ואתה משער וסבור שהיא גם
 בלתי-חוקית, אבל אולי לא בלתי-חוקית בעליל, או לא די "בעליל"?
 מה הם גבולות ה"בעליל" הזה?

מילון אבן-שושן אומר: "בעליל – בפועל, באופן ממש, בגלוי,
 בבהירות, ללא ספק", ואילו המילון האטימולוגי של קליין מציין כי
 "בעליל" משמעו: בבירור, בגלוי, בממש. אבל, למרבה האירוניה,
 מקור המלה "בעליל" הוא מעורפל ולא-ברור. האם רשאי ראובן
 לסרב להטיל עונש אישי או סביבתי במחנה-הפליטים נוסיראת, מפני
 שברור לו בעליל כי אסור בעליל לחייל או לשוטר או לשוטר חרש
 להטיל עונשים? האם חייב ראובן לסרב לבצע מעשה ענישה כזה?
 ואילו שמעון, שלא למד כי רק במשפט מותר להטיל עונשים על בני
 אדם – ואינו יודע כי פקודה להעניש בני אדם היא בלתי-חוקית – האם
 שמעון זה, בניגוד לראובן, חייב למלא את הפקודה בלתי-חוקית, מפני
 שלגביו חסר בה יסוד ה"בעליל"? האם כאשר יצטרך בית-משפט
 לשפוט את מעשה הענישה שביצעו ראובן ושמעון במחנה נוסיראת,
 בפקודת מפקדם הישיר, ייאלץ בית-המשפט לזכות את שמעון, שלא
 ידע כי הפקודה שמילא היא בלתי-חוקית בעליל, ולהרשיע את ראובן,
 שידע? שהרי מה ש"בעליל" לראובן, אינו אפילו בחזקת ניחוש-לב
 עמום אצל שמעון.

אני יודע שזהו, לצערנו, תרגיל באבסטרקציה. במרבית המקרים
 יעשו ראובן ושמעון בנוסיראת מה שיעשו, ואנו לא שמענו ולא ראינו.
 במקרה הטוב – או, בעצם, במקרה הרע – יתמנה קצין-בודק לבדוק
 את פרטי העניין, וכעבור כמה חודשים – אם מישהו ייזכר לשאול במה

נגמר העניין – יגידו לנו כי "הופקו לקחים" או "הוסקו מסקנות", או ש"הבדיקה נמשכת".

אפשר, כמובן, לומר בפשטות: יש אמנת ג'נבה, ויש לקבוע בחוק כי כל העובר עליה הוא פושע. אפשר, כמובן, להציע לאנשים ההגונים שידפסו את אמנת ג'נבה או את חלקיה הנוגעים למשטר-הכיבוש וידאגו שתדפיס כזה יגיע לידי כל חייל, כל שוטר, כל שין-ביתניק, כל אדם העובר את הקו הירוק, כל אדם. לבל יוכל איש לטעון "לא ידעתי מה אני עושה", למען יהיה המעשה הבלתי-חוקי בלתי-חוקי בעליל שבעליל. אבל זו צרה שאמנת ג'נבה מכוונת למצבים של כיבוש זמני, ארעי, בן-חלוף, ולא למצבים שבהם הכובש מתחכם להגדיר עצמו כובש-לא-כובש, לקיים את האמנה ככתבה אבל לא כרוחה, לקיים מתוכה רק מה שנוח לו, ולטעון בנשימה אחת כי הכיבוש הוא נאור וליגלי, וכי בעצם אין כאן שום כיבוש כי אם חזרה לנחלת-אבות משוחררת.

החוק הבין-לאומי מכיר במעשה-כיבוש ומציב לו סייגים וכללים. אלא שהכיבוש הישראלי בשטחים, זה עשרים ושתיים שנה, בורר לו לנחותותו באילו סייגים להפר ובאילו כללים להשתמש תוך גלגול-עיניים חסוד. ומי שהמציא מונח משפטי מתועב ומגוחך כמו "נפקדים-נוכחים" לא יתקשה לנסח משהו כגון "כיבוש שחרורי" או "סיפוח האדמות ואוטונומיה לתושבים".

מה עושים? האם הגענו אל פרשת-הדרכים הנחרצת, שבה כל אדם יחיד חייב לבחור בין ציות, לרבות ציות פושע, לבין סירוב, שפירושו העמוק הוא לא פחות מאשר מרד?

כבר ראינו החלפות תפקידים כמעט משעשעות בשאלות של צייתנות מול מרידה. צדדים שונים במחלוקות נושנות כבר החליפו ביניהם עמדות וארגומנטים, אם על-פי רגשותיהם הפוליטיים ואם על-פי נאמנויות מפלגתיות. כבר שמענו את ה"פורשים" לשעבר מרעימים על אנשי השמאל הנפגשים עם אנשי אש"ף כי החוק עומד מעל למצפון, וכי איזה מין סקנדל זה, שכל אחד ינהל מדיניות-חוץ פרטית. וכבר שמענו את מורדי סבסטיה ואת סרבני ימית גוערים בסרבני מלחמת לבנון ובסרבני השירות בשטחים, ואת סרבני לבנון

והשטחים גוערים בסרבני קריית-ארבע, כי החוק עומד מעל לכל, או לחילופין – כי קדושת החיים עומדת מעל למצפון ולחוק גם יחד, או – לחילופין – כי המצפון עומד מעל לחוק, או – לחילופין – כי קדושת הארץ או קדושת התורה עומדת מעל לקדושת החיים, המצפון והחוק, או – לחילופין – כי המוסר ייקוב את הביטחון, או ייקוב הביטחון את הדין, וכן הלאה וכן הלאה, אד אבסורדום, אד נויזאָה, עד שיבוא התת-מקלע וייקוב את הכל.

אמנם אסור בשום פנים ואופן להזכיר בנשימה אחת את אנשי "יש גבול" ושכמותם, המקבלים עליהם ברצון ובהכרה את העונש המוטל עליהם עקב סירובם לשרת בשטחים, ואת אנשי הימין הקיצוני, המצפצפים על החוק וטוענים שהחוק כולו אינו אלא "עוצו עצה ותופר", ורואים עצמם ראויים לפרס ולא לעונש.

עם זאת, אסור לשכוח אף לרגע: הימין הקיצוני מבקש היתר ולגיטימציה להרוג, להגלות, להשפיל ולהתעלל ולגרש – עד שלא יהיו פה ערבים, או עד שיישברו הערבים ויסכימו לקבל עליהם מעתה ועד עולם מעמד על עדת צמיתים נכנעת על ברכיה בארץ ישראל השלמה, שתהיה רכושם הבלעדי של אלה שנולדו לאם יהודייה או גוירו על-פי ההלכה האורתודוקסית בלבד.

ואילו סרבני השטחים, על-פי ההיגיון הקאנטיאני של מעשיהם, לאמור: מה שאני עושה, אני שואף שיתקבל כנורמה כללית או לפחות מוכן לכך שיתקבל כנורמה כללית – סרבני השטחים היו שמחים לראות את צה"ל קם הלילה בחצות ומסתלק מכל השטחים גם בלי שלום, בלי הסדרי ביטחון, בלי שום התחייבות פלסטינית להסתפק בשטחים, בלי הפסקת מצב המלחמה. לקום ולהסתלק. ועדיין לא ברור לי מה תהיה עמדתם אם תפרוץ אינתיפאדה בשטחים שיש בהם רוב ערבי בתוך תחומי הקו הירוק, כגון נצרת והגליל התחתון וואדי ערה. נחזור אל שורש המחלוקת, שאותו מסווים כל הצדדים בעטיפות הנראות נוחות יותר ל"שיווק" והצדקת עמדותיהם. לב המחלוקת הוא: האם אומה המוקפת אויבים רשאית לעשות כל דבר, לרבות דברים המוגדרים פשעי מלחמה, כדי להדוף את אויביה? וכמו כן: האם אומה משועבדת הנאנקת תחת כיבוש זר זכאית לעשות כל דבר, לרבות

מעשים המוגדרים פשעי מלחמה, כדי להשתחרר מעול הכיבוש? האם שיטות בזויות ונפשעות שנוקטים אויביך מעניקות או אינן מעניקות גם לך זכות לנקוט שיטות מאבק בזויות ונפשעות? ושוב: האם בשעת מלחמה ובשעה שאתה מורד במשעבדיך או להיפך, נאבק לשבור מרידה כנגדך, האם בשעה כזו על המוסר – כמו הנשים והילדים – להישאר מאחור, בבית?

זאת ועוד: האם מה שמותר היה לישראל לעשות ב-48', כאשר השאלה היתה האם הערבים יצליחו לשחוט את כולנו – מותר גם עכשיו, כשהשאלה היא האם בסופו של דבר יהיו לנו ארבעה חדרים או רק שניים וחצי חדרים?

הגיעה העת להשיב על קצת מן השאלות שהוצגו כאן. כיבוש שטחים פירושו לקיחת דבר בכוח מידי הזולת. כיבוש אוכלוסיות פירושו שבירת רצונם של בני-אדם, וכפיית רצונך בכוח הנשק על הזולת תוך שבירת רצונו של הזולת. כל עוד רצונו של הזולת הזה הוא להרוג אותך או לכפות עצמו עליך, תהיה הצדקה לכיבוש. כשם שמלחמה המכוונת להגנה עצמית היא מלחמה צודקת. אבל מרגע שהזולת מצהיר על הסתלקותו מכוונת החסלנות – או שתבדוק מה מידת כנותו ומה הערבויות שאפשר לתמוך בהן את סיום הכיבוש, או שנשמט הבסיס המינימלי אשר הכיבוש נשען עליו.

לא בגלל האינתיפאדה אלא בשל השינוי המוצהר בעמדה הפלסטינית נשמט הצידוק להמשך הכיבוש, וממשלה הממשיכה בו מעמידה את חייליה ושוטריה ואזרחיה במצב מוסרי ומצפוני שאין ממנו מוצא. יצחק שמיר מביע את צערו על סבלם של חיילינו בשטחים ואת הבנתו למועקה שהחיילים חשים בה במצב שאליו הכניסה אותם הממשלה. לפני ארבעים וחמש שנים בערך כתב נתן אלתרמן ב"טור השביעי" שלו, בתגובה על טענת דובר בריטי שאמר כי אין מה לקנא בחיילי הוד-מלכותו על תפקידם כפוי-הטובה בפלשתינה:

"לא, סר, אין לקנא בחייל הלייבור..."/ סחה לונדון. לא, אין הוא חייל-מכונה./ זה נכון. זה נכון, סר. אין איש מקנא בו.../ ובכלל, הקנאה היא מידה מגונה./ אך כדי שתהיה האמת לא-מוגבלת / רק נזכיר חוק ישן, הקשור להנ"ל, / וכתוב בו שאין לקנא בממשלת /

האומרת שאין לקנא בחייל. / ולשמחת הממשלת, בזה יילחש לה / גם המשך זה החוק, הקובע כדת / כי אין לקנא באומה אשר יש לה / ממשלה אשר אין לקנא בה מעט. / זה הגיון-הברזל. באשור גם ברומי / הוא פעל בלי החטיא. כי גם שם – קום וראה – / זה התחיל עת חדלו לקנא בטומי... / זה התחיל / והלך ונמשך / והנה... / לבסוף לא היה כבר במי לקנא".

אני, שבגיל שמונה זרקתי אבנים בחיילים בריטיים במחנה שנלח, וצעקתי לעברם את כל אוצר-המלים שהיה לי בשפה אנגלית ("בריטיש גו הום!"), משוכנע שאין מוצא מן המצב הזה אלא בעשיית שלום ובהפסקת שעבודה של אוכלוסיה השואפת לחירות. אין שום סיכוי למאמציו המבולבלים של יצחק רבין לשמור על מראית-עין של סיטואציה משטרתית בסיטואציה שאיננה משטרתית, ומול בני-אדם שאינם מתפרעים ופורצי-חוק, כי אם אומה נלחמת על חירותה. ודאי שאסור להתפתות לעצתם הברוטלית של אלה המנסים לפתות את ישראל לעלות על דרך של הרג המוני, דרך אשר אין ממנה חזרה.

הכיבוש הישראלי מתמוטט לא משום שנערים קטנים מיידים בנו אבנים, כי אם משום שנשמט הבסיס מתחת לטיעון שעליו נשען הכיבוש. כל עוד דגלו הפלסטינים בחיסולה של ישראל, ניטש בתוכנו ויכוח בשאלה האם כדאי או לא כדאי לשבת בשכם ובעזה. האם אין דרכים אחרות? מרגע שדגל החיסול קופל רשמית ונגנז, לפחות בדבריהם של מנהיגי פלסטין, השאלה אינה האם כדאי או לא כדאי, אלא האם מותר או אסור. והתשובה היא שאסור, אלא אם כן ייפתח מיד משא-ומתן על התנאים לקיומה של פלסטין בשלום ובביטחון לצד ישראל. אם לא תיגש ממשלת ישראל מיד, עכשיו, למשא-ומתן עם פלסטין על יסוד ההכרה ההדדית של שני העמים ועל יסוד קיומן של שתי מדינות – כי אז יילך הכיבוש ויתמוטט, לא מכוח האבנים כי אם מכוח הימנעותם של יותר ויותר בני-אדם מלקחת בו חלק. העיוורון והאיוולת עלולים להביא לכך שלא יהיו לא שטחים ולא שלום, ואולי, זס וחלילה, לא יהיה כלום. נדמה לי שמספר הישראלים המרגישים בכך כבר עכשיו, גדול בהרבה ממספר הישראלים המוכנים להסיק את מסקנות. יום-יום נפקחות כמה עיניים. אבל יום-יום נהרגים אנשים

ויום-יום מתפשטת השנאה העיוורת. האם במירוץ שבין פקחת
העיניים לבין התלהטות השנאה תנצח השנאה את התבונה או התבונה
את השנאה? אינני יודע. הזמן הזה הוא גורלי ודרמטי – בסכנותיו וגם
בסיכוייו – כמו שנת 47'. אבל העיוורון והיוהרה והאיוולת מזכירים
דווקא את סתיו 73'.

מאז ימיה הראשונים של האינתיפאדה נכנסה החברה הישראלית לעידן שבו "פקודות בלתי-חוקיות-בעליל" והפרה בוטה ויומיומית של זכויות אדם וציווי מוסר בסיסיים הפכו לענין שבשיגרה. התנהגותם של חיילי צה"ל, בגיבוי הדרג הפוליטי, כלפי ההתקוממות הפלסטינית העניקה דחיפות רבה לשאלות הקשורות לאחריותו המצפונית והפוליטית של היחיד כאזרח וכחייל. מצד שני, סירובם של ישראלים רבים לקחת חלק בפעולות הדיכוי עורר בישראל דיון נוקב על גבולות הציות בחברה דמוקרטית. המחקרים והמסות המכונסים בספר זה בוחנים באורח מעמיק ומקיף את ההיבטים הפוליטיים, הפילוסופיים, המשפטיים והמוסריים של הסרבנות במדינה דמוקרטית. מיטב הכותבים חברו יחד ליצירת קובץ זה, ובכך תרמו תרומה ייחודית לחשיבה על מהותה ועתידה של התרבות הפוליטית והמוסרית של החברה הישראלית.

- יזהר באר
- דוד הד
- יצחק זמיר
- חיים כהן
- ישעיהו ליבוביץ
- ישי מנוחין
- משה נגבי
- עמוס עוז
- איתמר פיטובסקי
- אביגדור פלדמן
- יוסף רז