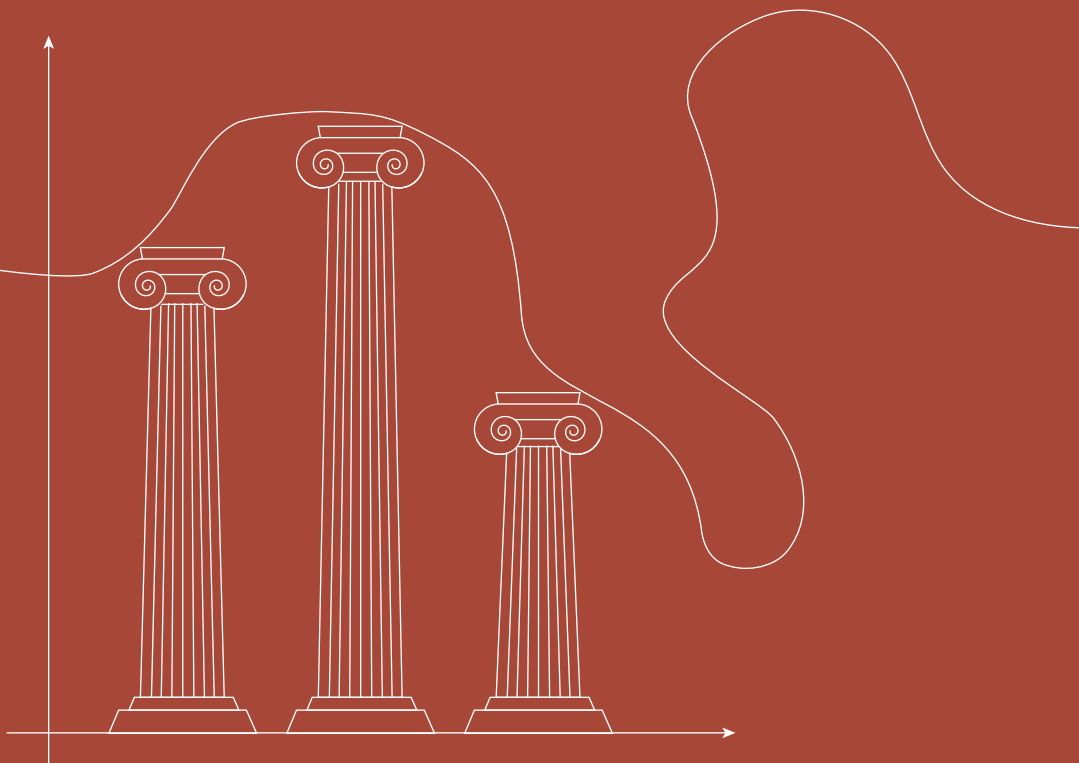


איתותים

כתב עת סטודנטיאלי לפילוסופיה, לכלכלה ולמדע המדינה

מאי 2023, סיוון התשפ"ג | גליון 3



איתותים

כתב עת סטודנטיאלי לפילוסופיה, לכלכלה ולמדעי המדינה

מערכת כתב העת

ערכת ראשית

ניצן מכליס

ראשת צוות עריכה

פאני ליובין

ראש צוות מנהלה

אביה ליברמן

עורכים

רננה בלולו

דוד שמיר

שרון לוי

עומרי בן אבי

רוי פלח

גזבר

אבידן קרסנה

עיצוב כריכה ולוגו

מיתר לובוצקי

תודות

ראשית, ברצוננו להודות לתכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית על הליווי והסיוע בהקמת כתב העת ובהפקת הגיליון.

תודות רבות למרכז ברגמן לעיון פילוסופי, תמיכתם הנדיבה אפשרה להוציא לאור את הגיליון, הן במהדורה דיגיטלית והן במהדורה מודפסת. אנו מודים ושמחים על השותפות בהפקת הפרויקט.

צוות העורכים המוכשר שלנו עבד בנחישות על עריכת המאמרים הרבים לקראת השקת הגיליון. השקעתם המקצועית ניכרת בכל מאמר המופיע לפניכם. בנוסף, אנו מודים לצוות המנהלה שניהל ביד רמה את בניית התשתית הלוגיסטית להוצאת גיליון זה, מגיוס תקציב ועד עיצוב העטיפה.

לבסוף, כבוד לנו להודות לכותבים ולכותבות, שעמלו רבות על מנת לעבד את רעיונותיהם לכדי מאמרים ראויים לפרסום, ולכלל הסטודנטים והסטודנטיות שהגישו מאמרים לגיליון. על אף שלא כל מאמר שהוגש התקבל, נהננו לקרוא את כלל הטקסטים, ולהיחשף לרעיונותיכם היפים.

תוכן עניינים

מאמר מערכת מערכת כתב העת	7
מאמר אורח אלף שנות אוטונומיה וניצול: על הכלכלה הפוליטית של קהילות אשכנז מהקמתן ועד השמדתן ד"ר ינאי שפיצר	11
הפיל שבחדר: כיצד להתמצא בשיח על מחלוקות פוליטיות שהם נוה	29
אסירים ואסירות של המשחק הפוליטי: ניתוח המאבק על מערכת המשפט בראי תורת המשחקים יהואש בראון	43
ההחמצה הליברלית: זהות עצמית, אחריות מוסרית וסולידריות בחברות רב תרבותיות ירין כהן	59
ראיון החברה החרדית בראי גישת היכולות: ראיון עם ד"ר נחומי יפה עדי עוזרי סלה ואיילה פיין	75

מאמר מערכת

"האם הפילוסופיה הציבורית היא טובה?"¹ כך פתחה הפילוסופית האמריקאית אגנס קלארד את סדרת מאמריה בנושא פילוסופיה ציבורית. בסדרה, קלארד דנה בגבולות המתודה הפילוסופית וביחסים המורכבים שבין הבועה האקדמית לסוגיות המעסיקות את הציבור. לשאלה העיקרית של אגנס נלוות שאלות נוספות: מהי פילוסופיה רצינית? מי רשאי לעסוק בה? והאם יש לה מה להגיד אודות הנושאים שבלב סדר היום הציבורי?

אנחנו חושבות שכן. בעידן בו המחלוקות הציבוריות בוערות מתמיד, למתודה הפילוסופית תפקיד משמעותי בהווייה הציבורית. המתודה הפילוסופית תורמת לשיח הציבורי בשני מישורים: הן דרך יצירת מבט מורכב ורב-ממדי על הסוגיות הציבוריות, והן כדוגמא חיה לתרבות מחלוקת בריאה, המעוצבת דרך דיאלוג רציני ומתמשך.

המאמרים בגיליון זה מחזקים עמדה זו. הכותבים והכותבות עוסקים במאבק על מערכת המשפט מנקודות מבט שונות ומגוונות וכך מחברים בין השיח והשפה האקדמיים לדיון הציבורי האקטואלי. מאמרו של **שהם נוה** בוחן את השיח היומיומי על מחלוקות ואי-הסכמות פוליטיות מנקודת מבט פסיכולוגית, ומדגים כיצד נוכל לדון ולהתווכח עם מתנגדינו מבלי להידחק

Callard, A. (2019, February 13). Is Public Philosophy Good? *The Point Magazine*. <https://thepointmag.com/examined-life/agnes-callard-is-public-philosophy-good>

לפינה. **יהואש בראון** צולל לתורת המשחקים ומנתח את הוויכוח הפוליטי סביב מערכת המשפט בראי דילמת האסיר ובכך מציג כיצד מסגרת תיאורטית יכולה לעזור לנו להבין טוב יותר מחלוקות פוליטיות ממשיות. מאמרו של **ירין כהן** בוחן את הרעיון שבבסיס מחלוקות פוליטיות תוך שהוא מסביר מדוע הליברליזם לא מצליח לכונן חברה רב תרבותית סולידרית.

בנוסף, אנחנו מתכבדות לארח את **ד"ר ינני שפיצר**, שיציג מנקודת מבט היסטורית כלכלית כיצד מתעצבים יחסי הכוחות בין שליטים לקהילות, בבחינתו את מוסדות הקהילה היהודית ואת השאיפה המתמדת ל"רווחה תחת מציאות של ניצול".

לבסוף, אנחנו נלהבות להציג ראיון עם **ד"ר נחומי יפה**, חוקרת החברה החרדית, בהובלתן של **איילה פיין ועדי עוזרי סלה**. הראיון עוסק במחקרה פורץ הדרך של ד"ר יפה הבוחן את העוני בחברה החרדית דרך גישת היכולות, ובכך נוגע גם בדיון הציבורי הער סביב יחסי המדינה והמגזר החרדי.

מערכת כתב העת גאה מאוד בתוצרים המוצגים בעמודים אלו, ובתהליך הכתיבה והעריכה האינטנסיבי העומד מאחוריהם. בהזדמנות זו, אנו מזמינים אתכם, סטודנטים וסטודנטיות לפכ"מ להגיש מאמרים לגיליון הבא העתיד להתפרסם בינואר 2024.

מאמר אורח | אלף שנות אוטונומיה וניצול: על הכלכלה הפוליטית של קהילות אשכנז מהקמתן ועד השמדתן

ד"ר ינאי שפיצר

ד"ר ינאי שפיצר הוא מרצה במחלקה לכלכלה ובתכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית. הוא בוגר האוניברסיטה העברית, בעל דוקטורט בכלכלה מאוניברסיטת נורת'וסטרן, והצטרף לסגל האוניברסיטה העברית לאחר פוסטדוקטורט באוניברסיטת בראון. מחקריו עוסקים בהיסטוריה כלכלית תוך שימוש בכלים יישומיים. בפרט, הוא חוקר את ההיסטוריה הכלכלית של יהודי אירופה ואת ההגירה ההמונית מאירופה אל העולם החדש.

(1) סוף דבר

"על הגיטו ירדה מכה קשה. דורשים ממנו את היקר לו ביותר - ילדים ואנשים זקנים. [...] אני נאלץ להושיט את ידי ולהתחנן: אחי ואחיותי, תנו לי אותם! אבות ואמהות, תנו לי את ילדיכם...".¹

¹ נאום רומקובסקי בזמן גירוש הילדים מגטו לודז' - 4 בספטמבר 1942, יצחק ארד וישראל גוטמן (עורכים), השואה בתיעוד: מבחר תעודות על חורבן יהודי גרמניה ואוסטריה, פולין, וברית המועצות, יד ושם: רשות הזכרון לשואה ולגבורה, תשל"ח.

בדברים אלה פנה בראשית חודש ספטמבר 1942 ראש היודנראט של גיטו לודז', מרדכי חיים רומקובסקי, אל יושבי הגיטו וביקש מהם להיענות לדרישה הנוראית מכל: להסגיר עשרים אלף מזקני וילדי הגיטו ובכך לשלחם אל מוות וודאי במחנה חלמנו.



תמונה 1: רומקובסקי מדבר בפני קהל היהודים בגטו לודז', 15 ביוני 1940. מקור: ארכיון התצלומים של יד ושם FO136.

רומקובסקי, אלמן חשוך-ילדים שעד לפרוץ המלחמה ניהל בית יתומים יהודי-ציוני בעיר לודז', לא השתייך להנהגה היהודית של קהילת העיר. אולם עם הימלטות מנהיגי הקהילה בשבועות הראשונים לכיבוש הנאצי, מונה על-ידי שלטונות הכיבוש להיות 'זקן היהודים' - ראש היודנראט ונציג הקהילה. עם הקמת גיטו לודז' וריכוז יהודי העיר והסביבה בתוכו באביב 1940, הפך רומקובסקי למנהיגו, ובעצם למנהיגה של ישות פוליטית שהתקיימה בו עד לחיסולו באוגוסט 1944.

לאחר שבשלב מוקדם נעצרו וחוסלו רוב אנשי המועצה היהודית, רומקובסקי ניהל את ענייני הגיטו ביד רמה, באופן כמעט דיקטטורי. בשונה מגיטאות רבים אחרים, הוא נקט במדיניות של

שיתוף פעולה מנהלי וכלכלי נרחב מאוד עם שלטונות הכיבוש. במידה רבה הדבר התאפשר הודות לאישיותם של המושלים הגרמנים מולם עבד. הנס ביבוב, ראש מינהל הגיטו הגרמני, וירתור גרייזר, המושל והגאוליטר של ה'וורתגאו' (האזור שסופח מפולין אל שטחי הרייך), היו נאצים תאבי בצע שהשכילו להבין את היתרונות הכלכליים האישיים הצפויים להם מניצולו הכלכלי של הגיטו תוך השהיית השמדתו. רומקובסקי האמין כי כל עוד הגיטו מתפקד כמרכז ייצור, קיים סיכוי כי עובדים יהודים רבים יותר יורשו להמשיך ולהישאר בו, ואולי אף לשרוד עד לסוף המלחמה.

לא בכדי כונה רומקובסקי "מלך היהודים". מלכתחילה הרשו לו המושלים הנאצים אוטונומיה נרחבת ביותר בתוך הגיטו. למעשה, היתה זו מדינת-חסות עצמאית-למחצה בזעיר-אנפין ששפתה הרשמית היתה יידיש. לרומקובסקי היו סמכויות ביצוע נרחבות, עמדה לרשותו משטרה יהודית, והוא ניהל את ענייני הגיטו כראש מדינה המעורבת בכל היבטי החיים של נתיניה. סממן מובהק נוסף של ריבונות היו השטרות המקומיים ששימשו בגיטו: מארקים שנשאו מגיני דודו ואת דיוקן המנורה, וכונו בפי כל "רומקים" על שם ראש אותה מדינה. רומקובסקי פעל ככל יכולתו להשביע את רצון המושלים הנאצים באמצעות קיום חיי כלכלה וממשל מסודרים ככל האפשר וייצור תעשייתי עבור המאמץ המלחמתי של גרמניה. באותה עת, "מדינתו" סיפקה שירותי רווחה בכל תחומי החיים. בין השאר, הפעילה בתי יתומים, בתי אבות, בתי חולים, בתי ספר, והקצאה מסודרת ושוויונית של מזון ומצרכים ככל האפשר.

כאחראי על ההקצאה של משאבים בגיטו, ובכלל זה של כוח האדם, נפל בגורלו של רומקובסקי להכריע גם בהחלטות הקשות מכל: הקצאת יהודים לעבודה ולגירושים. הקריטריון שהנחה אותו בפתרון גירסה זו של דילמת החשמלית היה תועלתני. דהיינו, אם נתנו לו את הברירה בין לבחור יהודי אחד שישולח להשמדה בעצמו ובין להניח לנאצים לבחור שניים, ברי כי חובה עליו ליטול על עצמו את העול. ובהינתן מספר המשולחים, היה עליו למקסם את מספר הידיים העובדות על חשבון מספר הפיות האוכלים. אם נחושים היו הנאצים לשלוח יהודי אחד למוות, מוטב כי הוא יהא זה הפוסק מי הוא. מוטב היה לוותר על החולים, הזקנים, והילדים, ולשמור על העובדים. זאת ועוד, מוטב כי משרתי הציבור בני הקהילה יבצעו את המעצרים כך שהשילוחים יבוצעו בהסכמה, במקום שכוחות הכיבוש הנאצי יכנסו לגיטו ויבצעו את המלאכה בהפרזה ובאכזריות.

אם כן, היתה כאן מעין עיסקה שטנית שעשויה היתה להצמיח טובה לשני הצדדים: רומקובסקי, בשם הקהילה היהודית, קיבל זכויות נרחבות של ממשל עצמי ותקווה למשוך זמן. בכך קיווה להציל, ולו באופן זמני, נפשות יהודיות רבות ככל האפשר ולהפוך את חייהן לנסבלים יותר. שלטונות הכיבוש, מצידם, השתמשו במינהל העצמי של הקהילה היהודית כדי להפיק תועלת כלכלית, ונחסך מהם הצורך ללכלך ידיהם במלאכת ניהול הגיטו, ובכלל זה בחיפוש ובמעצר יהודים לקראת שילוחם אל מחנות ההשמדה.

בראשית חודש ספטמבר 1942 הגיעה השיטה הזו לשיאה הגרוטסקי, עת הגיעה הפקודה מביבוב לרכז עשרים אלף יהודים לשם שילוחם. רומקובסקי ידע כי היה יהיה, באחת משתי

הדרכים: בהסכמה או שלא־בהסכמה. על כן נטל לעצמו את התפקיד לבשר לקהל היהודים בגיטו כי כדי למנוע תוצאה גרועה עוד יותר, עליהם להסכים לשילוח כל הקשישים והילדים עד גיל עשר, ולתת אותם בעצמם. בינאום הילדים, שנודע כאחד מרגעי הזוועה המחרידים ביותר בשואה, הוא ביקש לפנות אל ההיגיון התועלתני של קהלו:

"מה אפוא טוב יותר? [...] להשמיד 80-90 אלף יהודים, או את כולם חס ושלום להשמיד? [...] לא ניתן היה לבטל את הגזירה אלא לצמצמה בלבד. [...] חישבו בהיגיון ותגיעו בעצמכם למסקנה, כי איני יכול לנהוג אחרת, כי מספרם של אלה שעשויים להינצל גדול בהרבה מאלה שתובעים מאיתנו למסור".

הנאום ממחיש גם את כוח המיקוח של הקהילה היהודית בעלת השלטון העצמי, אשר אפילו בעמדת נחיתות קיצונית יכולה להפעיל מעט מנופי לחץ:

"ניסיתי בכל כוחותיי לבטל את רוע הגזירה. לאחר שלא ניתן לבטלה, ניסיתי למתן את הגזירה. רק אתמול ציוויתי על רישום של ילדים בני תשע, רציתי לפחות להציל את השנתון האחד - בגיל מ-9 עד 10. אבל לא רצו לוותר לי. דבר אחד עלה בידי - להציל את הילדים שמעל גיל 10. תהיה זאת נחמתנו בצערנו הגדול".

כלומר, להבנתו, בתמורה לשיתוף הפעולה, שהתאפשר בזכות השלטון העצמי של הקהילה היהודית ויכולתה לפעול בהסכמה

פנימית, הוא ציפה לסחוט מעט ויתורים מאת השלטונות או למצער לעצב באופן תועלתני את אופן ביצוע הגזירה.

במאצו זה רומקובסקי נכשל. הוא לא הצליח לגייס את הסכמת ההורים לתת את ילדיהם מרצונם. ואכן, היה היה, ולא בהסכמה: במבצע זוועה שנודע בשם ה'שפרה' (קיצור של *gehspere*, עוצר כללי), בוצעו החיפושים והמעצרים בידי יחידות גסטאפו ולא בידי משטרת הגיטו היהודית, ובאכזריות נוראית. אולם גרוטסקית ככל שתהיה, במובן מסויים השיטה של רומקובסקי הצליחה; אמנם הצלחה זעומה וטראגית, אך יחד עם זאת בלא אח ורע באף מקרה אחר. גיטו לודז' היה הגיטו הגדול הראשון שהוקם, וזה ששרד אחרון. עד לקיץ 1944 עבדו בו עשרות אלפי יהודים, ויתכן שכעשרת-אלפים מהם שרדו את חיסולו ואת השילוחים האחרונים בשלביה האחרונים של המלחמה. להערכת אחד מסניגוריו של רומקובסקי במשפט ההיסטוריה, הרופא ארנולד מוסטוביץ' שפעל בגיטו ושרד את המלחמה, רומקובסקי האריך את משך חיי הגיטו בכשנתיים.²



תמונה 2: ילד ושני מבוגרים בעת הגירוש מגטו לודז' בספטמבר 1942. מקור: ארכיון התצלומים של יד ושם A04117.

² Arnold Mostowicz, *With a Yellow Star and a Red Cross: A Doctor in the Lodz Ghetto*, Vallentine Mitchell: Portland OR, 2005 (1988).

(2) הקהל והיודנראט

אם כן, דווקא ברגעים שבו עבר העם היהודי את מכבש הניצול הנורא ביותר, "זכו" יהודי גיטו לודז' לדרגות של ממשל עצמי, ריבונות, ועצמאות כמעט ללא תקדים בהיסטוריה היהודית מאז התקופה הרומית. האוטונומיה, הניצול, ושיתוף הפעולה עם השלטונות באו יחדיו, ולא במקרה. אולם רומקובסקי לא היה ממציאה של השיטה. היה לה תקדים בן אלף שנה, ויחודו של גיטו לודז', ובאופן כללי של דילמת היודנראט בזמן השואה, היה רק בתנאים הקיצוניים שבהם פעלה ולא בתכליתה.

במאמר זה אני מבקש לטעון כי מוסד היודנראט, שפעל בגירסתו המובהקת ביותר בגיטו לודז' אך התקיים בגירסאות שונות במאות גיטאות אחרים, אינו המצאה מחדש של ה'קהל' - הנהגת הקהילה היהודית האוטונומית הקדם־מודרנית - אלא המשכו המלא של המוסד העתיק. זאת במובן שהוא נסמך על אותו הגיון כלכלי-פוליטי ועל מערך של מוסדות, נורמות, אמונות וכללי התנהגות, שהתפתחו משחרר ההיסטוריה של קהילות אשכנז בסוף האלף הראשון לספירה. במוקד הטיעון עומדת ההיפותזה כי קהילות אשכנז פיתחו בתהליך ארוך שנמשך מאות שנים מערך כלים ייחודי שאיפשר להן לנהל באופן יעיל ממשל עצמי מקיף ביותר, הכולל אוטונומיה מנהלית, משפטית, ופיסקלית. המערך הזה איפשר להן להציע עיסקה ייחודית לשליטים המקומיים: אוטונומיה תמורת מיסוי יעיל. עיסקה זו היא חלק מסוד שגשוגן של קהילות אשכנז בימי-הביניים ובעת החדשה המוקדמת, ובפרט בשטחי ממלכת פולין-ליטא. בתקופת השואה, על-אף שחלף זמנם של המוסדות האוטונומיים היהודיים, מערך הנורמות שתמך בהם המשיך להתקיים ואיפשר להקים מחדש מוסד בעל עקרונות דומים -

היודנראט - אשר הציע בדיוק את אותה העיסקה, הפעם לשליטים הנאצים. את אופן פעולתו של היודנראט אי-אפשר לדמיין בלא אותה מורשת תרבותית-מוסדית בת אלף שנה.

חשוב להדגיש כי קיים כבר ויכוח בין היסטוריונים אודות המידה שבה היודנראט הוא אכן המשכו ההיסטורי של הקהל. ויכוח זה עוסק בעיקר בשאלת ההמשכיות המוסדית; בפרט, מי התמנו לעמדות הנהגה ביודנראט והאם היו בהם אנשי הנהגה הותיקה של הקהילה. טענתי שונה בכך שאינה נוגעת להמשכיות מסוג זה, אלא להמשכיות של המערך התרבותי אשר תמך בעבר בקיום הקהל, המשיך להתקיים על אף הצטמקות האוטונומיה של הקהילות היהודיות בעת המודרנית, ובעת השואה שב ומילא תפקיד חשוב באפשרו פעולת היודנראט.

(3) הכלכלה הפוליטית של היחסים בין הקהילות היהודיות

והשליטים באירופה

אוטונומיה אפקטיבית של קהילת מיעוט איננה דבר מובן מאליו. קהילת המיעוט בדרך כלל חסרה אמצעי כפיה כוחניים, כגון נשק, מליציה, בתי סוהר, וכו'. האתגר הכלכלי-פוליטי הוא לפתור את בעיית הפעולה המשותפת ולהסכים על אופן הקצאת המשאבים, כאשר אין אפשרות להימנע מכך שכמה מבני הקהילה ישאו בנטל גדול יותר מאחרים. כל הקצאה תיצור מפסידים בעיניי עצמם ומרוויחים בעיניי אחרים, ובהכרח גם תחושות של היעדר צדק והוגנות. בכל החלטה יהיה אינטרס לחלק מהפרטים לפרוש מהכלל או להקשות על הקהילה ליישמה. כיצד יכולה קהילת מיעוט כזו להסכים על החלטה משותפת ולהחיל סמכותה על אחרון בניה, בעוד עומדים לרשותה אך ורק כלים של כוח "רך"?

חלק חשוב מאוד מהבעיה הזו נוגע לניהול הפיסקלי של הקהילה, ובפרט לגביית המיסים הפנימית. כיום, במדינות מודרניות, רשויות המס יכולות להיסמך על מערך שלם של חוקרים, שוטרים, בתי משפט, חוקים ובתי סוהר, על מנת לשכנע את הנישומים לשלם למדינה נתח נכבד מתוך הכנסתם. מערך גביית המיסים גם נסמך על יכולת חסרת תקדים של המדינה המודרנית לראות את הכנסתו של כל נישום ונישום באמצעות טכנולוגיית נתונים ובירוקרטיה מתקדמת. בקהילות מיעוט קדם-מודרנית, דבר מכל אלה לא היה קיים. הנהגת הקהילה נאלצה להעריך את יכולת חבריה לשלם מיסים, לקבוע את חלוקת הנטל, ולגבות את התשלומים הנדרשים מבלי שיכולות מתקדמות כאלה נמצאות בידה. כלומר, רק בהיסתמך על לגיטימיות, כוח רך והסכמה בין חבריה. היכולת לעשות זאת באופן יעיל דורשת קיומן של נורמות, כללי התנהגות, ואופנים מקובלים לפתרון מחלוקות פנימיות.

כדי להבין כיצד הקהילה היהודית-אשכנזית פתרה את בעיית הממשל העצמי, ובפרט את בעיית המיסוי הקהילתי, יש להבין את הקונטקסט ההיסטורי שבו התקיימה. באירופה של ימי-הביניים והעת החדשה המוקדמת, הקהילה היהודית שכנה בדרך כלל בערים ובעיירות שבהן כתבי זכויות יתר (פריבילגיות) מטעם השליט התיירו לחבריה להתגורר לצד עירוניים נוצרים אחרים, ונקבעו בהם זכויותיהם וחובותיהם של חבריה. בראש ובראשונה, הם נדרשו להעלות מס לשליט. במהלך ימי-הביניים התפתחה הפרקטיקה לפיה חברי הקהילה לא משלמים את המס בנפרד, באופן אינדיבידואלי, אלא הקהילה עומדת בחבות מס קהילתית ומשלמת את המס לשליט באופן מרוכז. כך, במקום שהשליט יצטרך לשערך ולגבות מיסים ממשקי בית בודדים, הוא מתמקח עם

אירגון ה'קהל' המייצג את כלל הקהילה על גובה המס. את הסכום המוסכם אנשי הקהל היו גובים מחברי הקהילה, בדרך כלל באופן פרוגרסיבי על-פי יכולתם והכנסתם.

שיטת המיסוי הזו היטיבה עם שני הצדדים: מחד, השליטים לא נאלצו לבזבז משאבים רבים על שיערוך וגבייה. הם נתנו לקהילות היהודיות לנהל עצמן מבלי להתערב יתר על המידה בענייניהן, ובמקום להתמודד עם ערב-רב של משקי בית עמד בפניהם גוף מסודר ואמין ששילם להם מדי שנה את המס בפשטות. מאידך, הקהילה נהנתה מממשל עצמי ומחיכוך פחות עם השליט. במילים אחרות, חבות מס קהילתית היתה יעילה יותר ויצרה ערך עודף, עליו התמקחו השליט והקהל בקובעם את גובה המס.

השיטה הזו חייבה אוטונומיה נרחבת לקהילה. ראשית, גביית מיסים פנימית מצריכה סמכות ביצועית והיתר לרשויות שיפוט פנימיות לדון את חברי הקהילה, לפתור סכסוכים, ולהכריע בענייני ממון. השליטים המקומיים אכן התירו אוטונומיה כזו מהסיבה הזו בדיוק. תוצאה נלווית היתה העצמה גדולה מאוד של כוחו הכלכלי והפוליטי של הקהל, שהתמקח עם השליט מתוך עמדת כוח רבה. נקודת המיקוח, במקרה של אי-הסכמה על גובה המס, היתה שהקהל לא יסכים להיות מנגנון לגיוס מיסים; או אז, ידרש השליט לגביה ישירה, בלתי יעילה, ממשקי הבית על בסיס אינפורמציה מוגבלת ומערך בירוקרטי פרמיטיבי, וקרוב לוודאי ששכרו יצא בהפסדו. מאפיין נוסף של חבות המס הקהילתית אשר העצים את כוח הקהילה הוא שהקהל היה יכול לגבות מיסים מעל ומעבר לחבות המס לשליט, ובאמצעות עודפי הגבייה לממן את פעילותו בנושאים אחרים, כגון רווחה, לימודי קודש, החזקת

מוסדות הקהילה, וכו'. בין היתר, הוקדש ממון רב לשיחוד אצילים ופקידים אחרים על-מנת להגן ולחזק את מעמד הקהילה, פעילות שנודעה בשם 'שתדלנות'. חשיבות רבה היתה לכך שהשקל השולי שנגבה מחברי הקהילה הגיע תמיד לכיס הקהל ושימש לקידום מטרות קהילתיות. זאת בשונה מגבייה ישירה או באמצעות חוכרי מיסים, אז השקל השולי העשיר את השליט או את חוכר המס ונגרע מן הקהילה. בידעם זאת, הססנותם של חברי הקהילה לשלם את מיסיהם רוככה.

שיטה זו היתה יעילה במיוחד בהינתן שהמקצועות הטיפוסיים בהם בני הקהילות היהודיות היו מיוצגים ייצוגית היו מקצועות יזמיים: הלוואה בריבית, מסחר, וחכירה של נכסים כלכליים. המאפיין את מקצועות אלה, בהשוואה לחקלאות או מלאכה, הוא שההכנסות מהם קשות לשיערוך. כדי להבין מה היו הכנסותיו של יזם על מנת להעריך את יכולתו לשלם מס לשליט, יש להתחקות אחר פעולות עסקיות רבות שלא הותירו אחריהן שובל ניירת. מה שמבחין בין יזם שהכנסתו גבוהה ליזם שכשל בשנה מסויימת אלה הם דברים שקשה לזהותם: מידת ממולחותו, היכרותו עם השוק, קשרים עם ספקים ולקוחות, יכולת מיקוח, וכו'. מעל לכל - הרבה מזל. כלומר, אם חבות מס קהילתית יכולה להיות יעילה לשליט וקהילה המתמקחים על גובה המס, ולמעשה על חלוקת הערך העודף מהמיסוי היעיל, הרי שכאשר מדובר בקהילה המתמחה בשירותים יזמיים הערך העודף גדול הרבה יותר.

אם כן, יותר מכל קבוצת מיעוט אחרת, היה כדאי לשליטים להעצים את זכויות השלטון העצמי של הקהילות היהודיות, ומנגד, לקהילות היהודיות היה תמריץ-יתר לפתח מנגנונים הפותרים את

בעיית חבות המס הקהילתית. במילים אחרות, חבות מס קהילתית והתמחות במקצועות יזמיים השלימו האחד את השני. זה, בעיניי, אחד המאפיינים החשובים ביותר של הכלכלה הפוליטית של קהילות יהדות אשכנז.

ברבות השנים הלכו והשתכללו מנגנוני השלטון העצמי של הקהילה. כאשר החלו הקהילות היהודיות להתבסס במזרח אירופה, תחת חסות ממלכת פולין-ליטא ואצילה, השיטה הותיקה עברה התמרה. סביב שנת 1520, היתה זו הפעם הראשונה, ככל הידוע, שמספר קהילות יהודיות חברו לחבות מס אזורית, על-קהילתית. דהיינו, גליל שלם ובו קהילות יהודיות רבות נעשה חייב בתשלום מס כולל לכתר, זאת במקום תשלום נפרד לכל קהילה וקהילה. חבות מס על-קהילתית כרוכה בפתרון של בעיית הפעולה המשותפת בדרגה גבוהה יותר. בעוד חברי הקהילה הדרים בצוותא בתוך ישוב אחד מכירים האחד את השני, סומכים אלה על אלה, ובעיקר רואים היטב את יכולותיהם הכלכליות של שכניהם, הרי שתיאום בין קהילות נפרדות אינו נהנה מתנאים נוחים כאלה לחבות מס קהילתית. ואכן, חבות מס קהילתית נודעה לא רק בין יהודים אלא גם בין העירוניים, בעוד שככל הידוע לי, חבות מס על-קהילתית שהופעלה על פני שנים רבות בשטחים נרחבים היא ייחודית ליהודים.

התמרה נוספת התרחשה בסביבות שנת 1580, עת ארבעה גלילים בממלכת פולין התאחדו לחבות מס כוללת אחת לכולם. הגוף החדש אשר הוקם לשם ניהול הגבייה של כל יהודי ממלכת פולין נודע בשם 'ועד ארבע ארצות'. מבחינת השליטים - המלכים והאצילים הגבוהים של ממלכת פולין - מטרתו היחידה של גוף זה

היתה לגבות את המס לכתר בו חייבות הקהילות היהודיות. אך כמובן שנציגי הוועד לא הסתפקו בתפקיד זה. פועלם וסמכותם התרחבו לכל ענייני הקהילה, ולמעשה היו מעין ממשלה של מדינה בתוך מדינה. בכך הם צברו כוח פוליטי רב שהיטיב עם הקהילה היהודית ושבעלי השררה הפולנים לא יכלו שלא להכיר בו. במקביל, התקיים מאז שנת 1627 'ועד מדינת ליטא' - גוף מקביל בעל מאפיינים זהים שייצג ושילם את מיסי קהילות החלק הליטאי של הממלכה המאוחדת.

ועד ארבע ארצות וועד מדינת ליטא פעלו ברצף עד לשנת 1764, תוך שכלול מנגנון הממשל העצמי וגביית המיסים. הם פורקו על-ידי ההנהגה הפולנית במסגרת מהלך של רפורמה כוללת, שהיה ניסיון נואש למודרניזציה של הממלכה זמן קצר לפני שנפלה טרף לשכניה. הסיבה העיקרית לפירוקו היתה ככל הנראה הכוח הפוליטי הרב שצברו הוועדים. ידוע כי בין השנים 1717 ו-1764 סך המס שחייבות קהילות פולין וליטא לכתר לא עלה אפילו בזלוטי אחד. זאת בזמן שחל גידול דמוגרפי מהיר בין היהודים ונשחק בהדרגה ערך המטבע. כלומר, היכולת של היהודים להתארגן, להתמקח, ולשחד, הגדילה את הנתח מתוך העודף שיצרה שיטת הגביה הקהילתית, עד שהממלכה נאלצה לוותר עליה כליל ולחזור לשיטה הפחות יעילה של גבייה מקהילות נפרדות.

חבות מס קהילתית וזכויות הממשל העצמי הנלוות לה המשיכו להתקיים לאחר חלוקות פולין בסוף המאה השמונה-עשרה, אך הלכו ודעכו עם המודרניזציה והאבסולוטיזציה של מדינות רוסיה, פרוסיה, והאימפריה ההאבסבורגית. תהליך האמנציפציה - הענקת זכויות אזרח שוות ליהודים במרבית מדינות אירופה (אך

לא ברוסיה) - חיסל בהדרגה את השיטה הקודמת. המדינות האלה הגבירו יכולתן לעמוד מול אינדיבידואלים ולמשול בהם ישירות, ולא דרך תיווך מנגנונים קהילתיים. כך, באופן אירוני, דווקא שיוויון הזכויות חתר תחת המוסדות אשר העניקו ליהודים כוח פוליטי וכלכלי כה רב בעת החדשה המוקדמת.

(4) חזרתם של הממשל העצמי ושל חבות המס הקהילתית

ערב השואה, הקהילות היהודיות של מזרח אירופה מחוץ לשטחי ברית־המועצות אמנם החזיקו במנגנונים קהילתיים חשובים מאוד, אולם מבחינת היקף פעולתם וסמכותם על חברי הקהילה הם לא היו יותר מאשר צל חיזור לקהלים המפוארים של עידן ועד ארבע ארצות. יחד עם זאת, אני חושד כי הנורמות והערכים של ערבות הדדית והמנגנונים להשגת הסכמות פנימיות ולפתרון מחלוקות בתוך הקהילה המשיכו להתקיים גם כאשר המוסדות שבהם תמכו דעכו ואף נעלמו.

כך, כאשר השתנו לפתע התנאים תחת הכיבוש הנאצי, חזר שיתוף האינטרסים שבין השליט ובין הקהילה שהוביל לפתרון המשלב אוטונומיה וחבות מס קהילתית. השליטים החדשים מצאו לנכון להקים מחדש את המוסדות הקהילתיים ולהעניק להם את אותה אוטונומיה נרחבת. הם עשו זאת בדיוק מאותן הסיבות שגרמו לשליטים הטרור־מודרניים שהתמקחו עם הקהילות היהודיות לאפשר את הממשל העצמי הנרחב שלהן: שימוש במנגנוני הקהילה על מנת לנצל אותה באופן יעיל. המושלים האחראים על הגטאות רצו בשקט ובסדר, במיזעור המשאבים המוקדשים לקיום יושביהם, בפעילות כלכלית מועילה, וכמובן בבוא העת בהשמדה מסודרת. לשם השגת כל המטרות האלה מצאו לנכון להקים את

היודנראט, שלא היה אלא גלגולו החדש של הקהל אשר הוסמך בעבר ליעל את גביית המיסים מן היהודים. כמו הקהל, גם בידי היודנראט הואצל כוח רב, שהרי אין אפשרות לקיים חבות מס קהילתית, או כל סוג אחר של ניצול ברמת הקהילה, בלא הענקת זכויות ממשל עצמי.

אפשרויות המיקוח של היודנראט היו מוגבלות מאוד, אך עדיין קיימות. שלטונו של "מלך היהודים" רומקובסקי בגיטו לודז', אשר ככל הנראה האריך בזמן רב את קיומו, המחיש זאת יותר מכל. ב'נאום הילדים', לא היה דבר חדש, מלבד מאשר במידת האכזריות של השליטים, ובעצם בעובדה שהנאצים שיחקו משחק חוזר עם אופק קצר מאוד. הדילמה שעמדה בפניו היא זו שעמדה בפני קודמיו, ראשי הקהלים הטרנס-מודרניים: האם לשתף פעולה ולגייס את מנגנוני הקהילה לטובת ניצולה, תוך התמקחות על תנאי הניצול, או להימנע מכך ולהבטיח תוצאה רעה עוד יותר. זו היתה דילמת חשמלית שלא ברא השטן, אך עדיין, היא היתה דומה לדילמת חבות המס הקהילתית והפתרון המועדף על רומקובסקי היה דומה.

(5) משפט ההיסטוריה והמשפט הפלילי

השאלה ההיסטורית-מוסרית איננה רק מדוע פעל רומקובסקי כפי שפעל. יש לשאול גם כיצד היה יכול להיסמך על שיתוף פעולה של מנגנון שלם של ממשל עצמי של ועבור הקהילה היהודית; מנגנון שהצריך פקידים, שוטרים, מחלקי מזון, וכו', אבל גם את נכונות הקהילה להישלט ולסמוך ידיה על החלטות הקצאת המשאבים הנוראיות ביותר. אני סבור כי התשובה לכך לא טמונה רק בתמריצים המיידים בפניהם עמדו רומקובסקי ויהודי גיטו לודז',

אלא גם במסורת ארוכת שנים שהתפתחה באופן ייחודי בקהילות יהדות אשכנז, שאפשרה לשכלל לדרגות הגבוהות ביותר את מנגנוני הממשל העצמי שלהן. התפקיד הראשון במעלה של קהילות אלה היה לקיים ניצול יעיל לטובת השליטים והקהילה גם־יחד בצורה של חבות מס קהילתית. מסורת זו אופיינה בהון חברתי גבוה, בערכים של ערבות הדדית והקרבה, ובמוסכמות המאפשרות פתרון מחלוקות וקבלה של סמכות ההנהגה גם בהיעדר כלי שליטה קשים.

רומקובסקי הבין את משמעות מעשיו ואמר לא פעם כי הוא מוכן לעמוד למשפט ההיסטוריה. הוא לא זכה לעמוד למשפט אדם; עם חיסול הגיטו באוגוסט 1944 הוא שולח לאושוויץ, שם מצא את מותו. מי שכן עמד למשפט על מעשים דומים היה הירש ברנבלט, שהיה ראש המשטרה היהודית בגיטו בנדין והורשע בבית המשפט המחוזי בישראל במסירת יהודים לידי הנאצים. ברנבלט זוכה פה אחד בשנת 1964 בערעור שהגיש לבית המשפט העליון על הרשעתו. אחד השופטים, משה לנדוי, כתב בפסק הדין כך:

"דעת הכל היא שאין על בית המשפט לפסוק בויכוח הגדול הניטש - לא במעט בכוח הנבואה שלאחר מעשה - על דרכם של היודרנטים למקומותיהם, אם בשתפם פעולה במידה זו או אחרת עם הגרמנים הם סטו מציווי המוסר, ואם התועלת שבפעולתם היתה מרובה על הנזק שהסבו. [...]. אמת מרה היא זאת, 'שבאווירת הלחץ היוצאת מגדר הרגיל של הימים ההם שונו מושגי המוסר וערכיו'. אך תהיה זאת התנשאות והתחסדות מצדנו - מצד מי שמעולם לא עמד במקומם של אלה, ומי שהצליח להימלט משם, כמו עדי הקטגוריה - לעשות אמת זאת עילה למתיחת ביקורת על אותם 'אנשים

קטנים', שלא התעלו לרמת מוסר עילאית, בהיותם נרדפים עד צואר על-ידי שלטון, שמטרתו הראשונה היתה למחות את צלם האדם מעל פניהם; ואסור לנו לפרש את יסודות העבירות המיוחדות [...] לפי איזה קנה-מידה של התנהגות מוסרית, שרק המעטים היו מסוגלים לה. [...] איסורי החוק הפלילי [...] לא נכתבו בשביל גבורים יחידי סגולה, אלא בשביל בני תמותה רגילים, עם חולשותיהם הרגילות".

אם כן, ברצוני להוסיף על דברים אלה. לא זו בלבד שעלינו לגלות ענווה בבואנו להעריך את מוסריות ופליליות מעשיהם של רומקובסקי, ברנבלט, ואחרים שמילאו תפקידים בהנהגת הקהילות היהודיות בעת השואה, מתוך הבנה למציאות המורכבת והטרגית שבתוכה פעלו. עלינו להכיר גם בכך שהקהילה היהודית היא מוסד בעל רקע היסטורי עמוק שהתפתח לאורך מאות שנים באופן שהביא לכדי שלמות את היכולת להתמקח ולשתף פעולה עם השלטונות על מנת לאפשר רווחה מסויימת תחת מציאות של ניצול. הערכים והנורמות שעליהן היה הושתת מוסד זה שרדו בקוד הגנטי של תרבות בני הקהילות היהודיות גם לאחר דעיכתו של המוסד. כאשר המוסד הוקם לתחייה בזמן השואה, רומקובסקי ואחרים המשיכו את דרך קודמיהם בבחרם בפתרון שיתוף הפעולה. כך גם עובדיו ושאר יהודי הגיטו. לטוב ולרע, הדבר התאפשר הודות להמשכיותם של הערכים והנורמות הללו, אשר במשך אלף שנה איפשרו את שגשוג הקהילות היהודיות באירופה ובסופו של דבר גם תרמו להשמדתן.

...

לזכר סבי, השופט משה לנדוי, ולזכר סביו ג'ניה והרמן אייזנשטאדט, אשר גוועו למוות במגורי היזקנים של גיטו לודז'.
...

הפיל שבחדר: כיצד להתמצא בשיח על מחלוקות פוליטיות

שהם נוה
סטודנט שנה א' באוניברסיטה העברית

רובנו ככולנו נשאף שהשיח הפוליטי סביבנו יתגלם בדיון רציונלי שמכיל טיעונים ועובדות. מדוע, אם-כן, פעמים רבות נראה שהאינטואיציה והרגש משתלטים על כל חלקה טובה ומונעים את הדיון עוד בטרם הוא התחיל? המאמר יישם את המודל הפסיכולוגי של ג'ונתן היידט כדי לטעון שהשיח הפוליטי נידון למחלוקת בין שתי קבוצות או יותר, שכן אינטואיציות לעולם קודמות לרציונל באימוץ עמדות מוסריות ופוליטיות. לבסוף, נתעמק בדיון הציבורי סביב המאבק על מערכת המשפט כמקרה בוחן למחלוקת פוליטית רלוונטית.

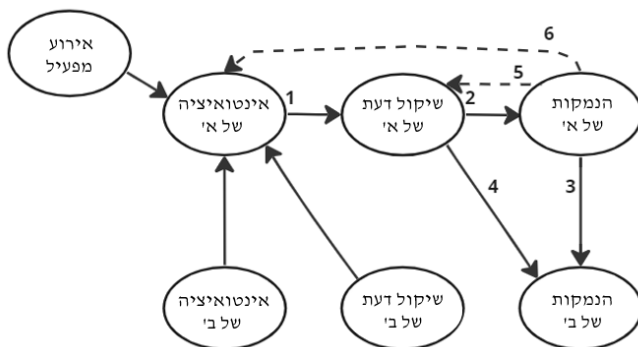
(1) מבוא

חילוקי דעות מוסריים תמיד היו חלק בלתי נפרד מהשיח הפוליטי. דיון, משא ומתן ושיח ציבורי הם אבני יסוד בסיסיים של משטר דמוקרטי. עם זאת, נראה כי לעיתים חילוקי דעות מוסריים הופכים לקשיחים מידי. כשמחנות פוליטיים שונים מתבצרים בעמדותיהם הדבר עלול להוביל לקיפאון בקבלת החלטות, קושי בשיתוף פעולה ולתחושת ניכור קשה בין פרטים ובין קבוצות שונות. מדוע לעיתים נדמה לנו כי הדרך להסכמה רחוקה או אפילו בלתי אפשרית? במאמר זה אסתמך על טענתו של ג'ונתן היידט כי אמונות פוליטיות מונעות קודם מאינטואיציות ורק אחר כך

מחשיבה רציונלית, כדי לטעון שלא ניתן להגיע להסכמה בדיון ציבורי בעזרת טענות רציונליות בלבד. לאחר מכן אציג את הדיון הציבורי סביב "המהפכה המשפטית" כמקרה בוחן לקיפאון ביכולת לנהל דיון ציבורי פתוח סביב נושא שנוי במחלוקת פוליטית במדינת ישראל. לסיכום, אציג מדוע קשיים כאלה עולים ואציע דרכים להתגבר עליהם.

(2) אינטואיציות קודמות לחשיבה רציונלית

בספרו "למה אתם תמיד צודקים" מנסה ג'ונתן היידט, פרופסור לפסיכולוגיה המתמחה בפסיכולוגיה מוסרית באוניברסיטת ניו-יורק, לתת הסבר למקורן של מחלוקות פוליטיות ומוסריות. בחלק הראשון של הספר היידט טוען כי אמונות מוסריות ופוליטיות מונעות קודם מאינטואיציות, תחושות לא רצוניות שיש לנו בהקשרים מוסריים שונים. אחר כך מחשיבה רציונלית הנוגעת ליתרונותיה וחסרונותיה של מדיניות פוליטית מסוימת. המטאפורה המרכזית בה היידט משתמש על מנת להמחיש את טענתו, היא של אדם הרוכב על פיל. הפיל הוא האינטואיציות הרגשיות שלנו, שהן בעלות נטייה מוסרית מסוימת, ואילו תפקידו של הרוכב, הוא החשיבה הרציונלית שלנו. עליו לשמש כ"עורך הדין" של הפיל ולהצדיק בדיעבד את פעולותיו. את תהליך קבלת ההחלטות המוסריות, מתאר היידט במודל האינטואיטיבי החברתי (Haidt, 2012):



תרשים 1: המודל של היידט

שני קווים מקשרים בשימוש נדיר:

- (5) שיקול דעת מנומק
- (6) הרהורים פרטיים

ארבעה קווים מקשרים עיקריים:

- (1) שיקול דעת אינטואיטיבי
- (2) נימוקים בדיעבד
- (3) שכנוע מנומק
- (4) שכנוע חברתי

מודל זה מדגים כיצד אירוע ראשוני מפעיל אינטואיציה שמפעילה שיפוט חיובי או שלילי שמפעיל הנמקות. במילים אחרות, ההיגיון פועל כדי להצדיק בדיעבד החלטה שהתקבלה באופן אינטואיטיבי. במודל זה ניתן לראות שההנמקות שסוכן א' טוען בפני סוכן ב' אינן פונות באופן ישיר לחלק ההגיוני של סוכן ב'. אלו נשפטות תחילה על-ידי אינטואיציה ושיפוט שאינם קשורים להיגיון. לאחר מכן, האינטואיציות מנומקות באופן הגיוני אצל סוכן ב' וחוזר חלילה. עם זאת, הקווים המקווקקים חמש ושש מדגימים כי במקרים מסוימים טיעונים רציונליים אכן יכולים לשנות אינטואיציות מוסריות. אלו הם המקרים אליהם נרצה לכוון אם נבקש לנהל דיון

ציבורי שיניב הסכמות רחבות. מודל זה, תומך בתפיסתו של הפילוסוף דיוויד יום: "השכל הנו, וצריך להיות, רק עבד לרגשות ואל לו להתיימר לכל תפקיד אחר לבד מלשרתם ולציית להם" (Hume, 1740). יום למעשה טוען כי תחילתה של כל פעולה היא ברגשות, ותפקיד השכל הוא ליווי הרגש. במודל של היידט, בהתאם לטענת יום, השכל עובד כדי להצדיק בדיעבד את השיפוט המוסרי שנעשה על ידי הרגש.

היידט נסמך על ניסוי "ההלם המוסרי" בו נבדקים מתבקשים לחוות דעתם על הפרה של טאבו מוסרי בלתי מזיק. כך למשל, באחד הסיפורים תוארו אח ואחות שמחליטים לקיים יחסי מין באופן חד פעמי ותוך כדי שימוש באמצעי מניעה. החוקרים לא התעניינו לבדוק האם הנבדקים יגנו את הפעולה מבחינה מוסרית או לא, אלא את הנימוקים של הנבדקים להחלטתם. נמצא שבמקרים רבים גם אם במהלך הניסוי נימוקיהם של הנבדקים הופרכו לחלוטין, הנבדקים פשוט מצאו נימוקים אחרים לאותה הטענה (Haidt, 2012). כמעט באף מקרה הנבדקים לא שינו את דעתם כתוצאה מדיון על נימוקיהם של שיפוטם המוסרי. במילים אחרות, התברר שלהחלטה המוסרית לגנות את מעשיהם של צמד האחים היה קשר רופף לנימוקים רציונליים, וככל הנראה קשר משמעותי יותר לשיפוט אינטואיטיבי.

בניסוי אחר בשנת 2004 חוקר בשם דרווסטן השתמש במכשיר fMRI על מנת לאבחן את אופן הפעולה של מוחות של אנשים בעלי דעות פוליטיות מובהקות. במחקרו הוא סרק את מוחם של מצביעים דמוקרטים ורפובליקנים תוך כדי שהוא מראה להם סדרה של שקופיות שמציגות פוליטיקאים משני צדי המתרס בהצהרות

שונות. לאחר מכן ראו הנבדקים שקופית נוספת אשר הציגה את הפוליטיקאי שזה עתה דיבר באור שלילי על ידי סתירה מסוימת של דבריו, ולבסוף ראו שקופית אשר פותרת את הסתירה. וסטן דאג לכך שהנבדקים ירגישו מאוימים באופן זמני מן הצביעות של המועמד בו הם תומכים. מן הממצאים עלה שהמידע שאיים על תפיסת העולם שלהם הפעיל במוח אזורים הקשורים ברגשות שליליים, ושהחלק במוח שאחראי לנימוקים "קרים" לא פעל. מצד שני, אותם חלקים המקושרים לרגשות שליליים לא פעלו כלל כשהיה זה המועמד של המפלגה השנייה שהוצג במערומיו באופן זמני. זאת ועוד, כאשר הנבחנים צפו בשקופית שפותרת את הצביעות לכאורה של המועמד שלהם, החל לפעול החלק במוח שקשור לתגמול, והחלה אצלם זרימה מוגברת של דופמין. מוחות בעלי חיים מתוכנתים לייצר הבזק של רגש חיובי כאשר החייה עושה משהו התורם להישרדותה, מה שגורם להם לעשות את אותה פעולה שוב ושוב. הנבחנים בניסוי הראו דפוס דומה. אם זה נכון, הרי שמוחות בעלי נטיות פוליטיות מובהקות מתוכנתים לחפש רק פריטי מידע התומכים במפלגתם, ולהימנע ממידע שסותר את אמונתם המקורית (Haidt, 2012). ממצאיו של וסטן מדגימים את המודל של היידט בפעולה בהקשר פוליטי.

הנטיות האינטואיטיביות שקובעות במידה רבה את אמונותינו הפוליטיות, מושפעות ממספר גורמים. ברמה הפוליטית, הקבוצות אליהן אנו משתייכים משחקות תפקיד חשוב בקביעת נטייתנו האינטואיטיבית בכיוון פרדיגמה פוליטית מסוימת. דון קינדר, פרופ' למדעי המדינה מאוניברסיטת מישיגן, טוען שהסיבה לכך שאמריקאים שנחשפים לאותם סיפורים חדשותיים מגיעים למסקנות שונות בתכלית נעוצה בהשתייכותם הקבוצתית

(Kinder, 1998). משמע, השייכות לקבוצה היא אחד הגורמים המשמעותיים בקביעת אמונות פוליטיות. הדעות הפוליטיות שלנו, טוען היידט, הם כמו "תגי יחידה של חברות בקבוצה חברתית". אנו מחזיקים בדעות מסוימות בין השאר גם כדי להראות לחברי הקבוצה הפוליטית שלנו שאנחנו "בצד הנכון" (Haidt, 2012).

חשיבה רציונלית הכרחית לאינדיבידואל ולחברה כאחד, והחלטות פוליטיות שמתקבלות באופן לא רציונלי עלולות להיות הרות אסון. עד כה טענותיו של היידט הדגישו את חשיבותו של הדיון האינטואיטיבי, אך למעשה הדיון הפוליטי שנרצה לקיים הוא רציונלי. אולם, על פי המודל של היידט, אם נפתח בוויכוח פשוט תוך כדי שימוש בטענות רציונליות הן פשוט יידחו באופן אינטואיטיבי. האם ניתן לעשות משהו אחרת? עד כה, השתמשתי במודל של היידט כדי לבסס את הטענה כי שיח פוליטי מושפע מתחושות אינטואיטיביות. על כן, כאשר לא נתייחס לפער האינטואיטיבי בין שני צדדים במפה הפוליטית לא יתאפשר שיח רציונלי בנוגע למחלוקת הפוליטית. בחלק הבא של המאמר, אשתמש בדיון הציבורי סביב "המהפכה המשפטית" כמקרה בוחן לרלוונטיות המודל של היידט לדיון הציבורי בישראל.

(3) מה ניתן לעשות בישראל של 2023?

בסוף חודש מרץ האחרון התיישבתי לצפות במשחק כדורגל יחד עם פיל. "בואו נסכם שאף אחד לא מדבר על המהפכה המשפטית" אמרה אחת מן הנוכחות קצת לפני תחילת המשחק. רוב חברי ואני תלמידי פכ"ם שלרוב אנחנו שמחים לדבר על הנושא הפוליטי הבולט בכותרות, אך כולנו הבנו מיד מה הסיבה להסכם כזה.

החווייה שלי ושל חבריי איננה ייחודית בישראל של 2023. מאז ששר המשפטים יריב לוין הציג בארבעה בינואר את קווי המתאר לתוכנית של "רפורמה במערכת המשפט" גל מחאות בעד ונגד המהלך שטף את הארץ, והמחלוקת הפוליטית בנושא חוצה קבוצות, חברים, ומשפחות. כשלוסחים בחשבון את המודל של היידט, חשש משיחה על הפיל שבחדר נראה מוצדק. אם אמונות פוליטיות מונעות מאינטואיציות הרי ששיח כזה אל מול אדם בעל דעה שונה משלנו בנושא יכול להוביל אך ורק למריבה. אך האם באמת זה המצב? מה נוכל לעשות כדי לדבר על הסוגייה?

בראיון לאתר חדשות ישראלי, סיפרה אחת המשתתפות ב-"מחאת השפחות" ש"זו פעם ראשונה, אנחנו מדברות ואני באמת רועדת. אני מרגישה את זה בפנים, אני דואגת לילדה הקטנה שלי..." (לכטר, 2023). היא מנמקת את השתתפותה במחאה באופן רגשי, היא משתתפת בגלל הפחד אותו היא חשה בעקבות השינויים האחרונים. מנגד, אחד הקמפיינים הבולטים שעלו בעד העברת הרפורמה, הוא קמפיין "אזרחים סוג ב'". גם קמפיין זה מבטא טענה רגשית. "אני מרגיש שמשאירים אותי בחוץ" יטען אדם התומך בקמפיין. אין עניין לדון בשאלה האם הטענה מוצדקת בבסיסה או לא, משום שמדובר בטענה רגשית. ניתן לראות כי המודל האינטואיטיבי של היידט נכנס לפעולה. אם כך, מה בכל זאת נוכל לעשות אם נבקש לנהל דיון אל מול מי שבבסיס טענותיו מסתתר נימוק רגשי?

הפתרון שהיידט מציע הוא שיש להכין את הקרקע לדיון הרציונלי בעזרת פנייה אינטואיטיבית לרגש (Haidt, 2012). במקרה של דיון עם המשתתפת ב-"מחאת השפחות" או "אזרח סוג ב'" ניסיון

להפריך את רגשותיהם לא יובילו לדיון רציונלי. במקום זאת, סביר מאוד ששני הצדדים יתבצרו כל אחד בדעותיו. הרוכב לא יהיה מוכן להקשיב לטענות רציונליות אם הפיל שלו לא יינטה לכיוון הדובר, ורק הכרה ברגשות הצד השני תאפשר הקשבה כנה עם אפשרות לשיח רציונלי חיובי. הפתרון המוצע של היידט אולי יכול לפתור את הבעיה, אך קשה להבין במבט ראשוני כיצד הוא מתבטא במקרה הבוחן הישראלי. לפיכך, אבקש לעשות ספציפיקציה לעצתו של היידט אל הדיון סביב הרפורמה המוצעת של השר לוי. לודוויג ויטגנשטיין, הפילוסוף האוסטרי, קבע כי "גבולות השפה הם גבולות עולמי". שימוש לא נכון בשפה יכול לסיים דיון רציונלי עוד בטרם הוא התחיל. השימוש בביטויים "הרפורמה המשפטית" ו-"המהפכה המשפטית" הם דוגמה בולטת לשימוש בשפה כדי לקבע את גבולות הדיון כך שיתאימו לעמדות מוסריות שונות. ניתן לטעון כי שימוש בשם כזה או אחר מתאר טוב יותר את המציאות האובייקטיבית של מהלך החקיקה שהוצע על ידי שר המשפטים. אך בין אם הטענה נכונה ובין אם לאו, בהשפעתה האינטואיטיבית קשה להתבלבל. כאשר הצד השני בדיון מחליט שאתה "נמצא בעולם אחר", לפי ההיגיון הנובע מהציטוט של ויטגנשטיין, האוזן של הפיל שלו תהיה סגורה אליך. השימוש בביטויים שונים כדי לתאר את אותה התופעה עשוי לשרת את האינטרסים של אחד הצדדים ואף לתאר באופן מדויק יותר את המציאות, אך בפרקטיקה היא קובעת גבולות נוקשים שמונעים מהדיון להגיע לנקודת מפגש מוסכמת. לפיכך, בפועל אין כל הזדמנות להתחלה של תהליך הדדית שעשוי להביא להסכמות.

השפעתן של רשתות חברתיות על אקלים פוליטי הוא נושא העומד במרכזם של מחקרים רבים כיום. בניגוד לדעה הרווחת, נראה

שנכון להיום קשה לקבוע באופן ברור את השפעתן של הרשתות החברתיות על הקיטוב הפוליטי (Kubin, 2021). עם זאת, קיימות ראיות המצביעות על כך שדיונים ברשתות החברתיות בנושאים פוליטיים חלוקים, לרוב כוללים השתתפות של אנשים בעלי פרספקטיבה פוליטית דומה (Tucker et al., 2018). מן הממצאים הללו, יחד עם טענותיו של היידט, ניתן להסיק כי אדם בעל נטייה פוליטית מובהקת נמצא במלכודת כפולה. הוא מקשיב יותר למידע שמצדיק את נטייתו האינטואיטיבית, והמידע הזה זמין לו יותר במידה והוא פעיל ברשתות החברתיות. שיח פוליטי ברשתות החברתיות אינו בהכרח רע כשלעצמו, עם זאת, כאשר נבקש ליישם את הפתרון שהיידט מציע לשיח השואף להסכמות נראה שהוא עלול להיות קשה יותר ליישום ברשת. אם כן, כאשר אדם מעוניין בקיום שיח פתוח על נושא הנמצא במחלוקת פוליטית, ככל הנראה הוא ימצא יותר הצלחה אם יעשה זאת פנים אל פנים.

(4) למה שנדבר על זה?

בספרו "על החירות" טוען הפילוסוף ג'ון סטיוארט מיל כי: "חירות מלאה לסתור את דעתנו ולהוכיח שהיא מוטעית היא-היא התנאי המצדיק את הנחתנו בדבר אמיתותה למטרת פעולה; ואין שום תנאים מלבד אלה שעל בסיסם מי שניחן בכישורים שכליים של בן אנוש לבטוח באופן רציונלי בצדקתו" (מיל, 2006). טענה זו של מיל הולכת יד ביד עם טענתו של היידט כי במקרים בהם אנו מניחים שהמשתתפים בשיחה ישפטו אותנו על פי נימוקינו הרציונליים לצד ביסוס עובדתי לטענותינו, בני אדם נוטים למצוא תשובות מנומקות יותר (מיל, 2006). דיון פתוח ורציונלי יוביל למציאת תשובות מותאמות יותר למציאות ופחות קיצוניות. אם נדרוש מבני

שיחתנו דעות מנומקות ומדויקות יותר, נבחן את טענותיהם במיוחד כשהן תומכות בדעתנו האישית, ולא רק כשהן סותרות אותה, נוכל ליצור שיח שמתמקד במציאת האמת ונתרחק מהצהרות קיצוניות. זאת אומרת, על פי היידט ניתן לייצר דיון רציונלי יעיל יותר אם נדרוש דיוק עובדתי מבני שיחתנו במיוחד כשנימוקיהם תומכים בעמדתנו.

קרעים פוליטיים מנוהלים לרוב על ידי פוליטיקאים. הדרישה מנבחרי ציבור להגיע להסכמות רחבות מוכרחת להגיע לצד דרישה דומה מעצמנו. כך יוכלו ההסכמות אליהן אנחנו מגיעים להדהד את דרכן מלמטה למעלה. דיון בסוגיות פוליטיות ומוסריות יכול להיות קשה ולא נעים, אך כשהוא מנוהל נכון הדיון יכול ללמד אותנו על המציאות שביבנו טוב יותר משיטות חקירה אחרות. דיון כנה השואף להסכמה בין אזרחים הוא הכרחי לקיומה של מדינה דמוקרטית.

סיכום

לסיכום, במאמר זה בחנתי את השפעתן של נטיות אינטואיטיביות על אמונותינו הפוליטיות. בחנתי את השפעתם של גורמים לקושי בניהול דיון רציונלי סביב מחלוקת פוליטיות, וכיצד ניתן למתן מעט את השפעתם. בשינויי הרגלי השיח בהם נגעתי יש מספיק כדי לסייע לדבר אל הפיל שבחדר בצורה יעילה יותר. בנוסף, הראתי כיצד המודל האינטואיטיבי שהיידט מציע עוזר להבנת מקרה הבוחן הישראלי והוא המאבק על מערכת המשפט. את עיקרי עקרונות אלה ניתן לסכם במספר עצות: נסו לאבחן את הרגש אותו הצד השני בדיון מנסה להביע, ותפנו אליו במקום לנסות לשלול אותו באמצעים רציונליים; השתמשו בשפה שלא מעוררת רגשות

של עוינות אצל הפיל אליו אתם מדברים; התמקדו בניסיון למצוא
נתונים שמצביעים על המצב כפי שהוא, ולא בנתונים שתומכים
בטענותיכן.

לכטר, אפרת, "הגלימה לא מעלי אקספרס ולא מהאיראנים":
מנהיגת "צעדת השפחות" נחשפת ומגלה מי מממן" מאקו,
24/03/23

Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, 2012

Hume, David, *Treaties of Human Nature*, 1740

Kubin, Emily, and Von Sikorski, Christian, "The Role of
(Social) Media In Political Polarization: A Systematic Review",
Annals of the International Communication Association, 45.3
(2021): 188-206

Tucker, Joshua Aaron and Guess, Andrew and Barbera, Pablo
and Vaccari, Cristian and Siegel, Alexandra and Siegel,
Alexandra and Sanovich, Sergey and Stukal, Denis and
Nyhan, Brendan, "Social Media, Political Polarization, and
Political Disinformation: A Review of the Scientific
Literature", 2018

אסירים ואסירות של המשחק הפוליטי: ניתוח המאבק על מערכת המשפט בראי תורת המשחקים

יהואש בראון
סטודנט שנה ג' באוניברסיטה העברית

מדוע מאבקים פוליטיים לרוב מתבטאים בהתבצרות של כל צד בעמדתו, גם שמצב זה בא על חשבון טובת המדינה כולה? מאמר זה מבקש להסביר, תוך התבססות על תורת המשחקים, מדוע התבצרות מתרחשת ומציע דרכים להיחלץ ממנה תוך שימוש במאבק הפוליטי שאירע לאחרונה בישראל סביב מערכת המשפט כמקרה בוחן. להדגמת טענה זו תוצג מסגרת תיאורטית של המאבק על מערכת המשפט המבוססת על דילמת האסיר ושיווי המשקל של נאש ויטען כי היא מסבירה מדוע כל צד מונע להתבצר בעמדתו. לאחר מכן, יוסבר מדוע מצב זה לא יעיל ומדוע הידברות עדיפה לשני הצדדים. לבסוף, יוצגו צעדים שיבטיחו אמון בין הצדדים כדרך להימלט משיווי המשקל הלא יעיל, אשר ישמשו גם כלקח למאבקים פוליטיים בכלל.

(1) מבוא

החל מהצגת התוכנית לשינוי המערכת המשפטית על ידי השר לוינ 4- בינואר 2023 ועד ה-27 במרץ עת שהיית החקיקה, התנהל בישראל מאבק פוליטי עיקש. ליבו של המאבק נוגע במדע המדינה ובפילוסופיה פוליטית, בין השאר דרך סוגיות מרכזיות כגון הפרדת רשויות, הגדרת הדמוקרטיה וזכויות מיעוטים. בנוסף לאלו,

בפוליטיקה כמו בפוליטיקה, מתחולל משחק פוליטי שדווקא נוח יותר לנתח בכלים כלכליים של תורת המשחקים. במאמר זה אציג סקירה של המשחק הפוליטי ואתאר את הרווח הפוליטי שכל צד מפיך מאסטרטגיות שונות. לאחר מכן אטען ששיווי המשקל של המאבק לא הביא למצב אופטימלי מבחינה פוליטית ומבחינה פרקטית. לבסוף, אתאר כיצד המערכת הצליחה ללכת צעד לקראת יציאה מאותו שיווי משקל ומה ניתן לעשות כדי לחזק מגמה זו.

הניתוח שאציג יוכל בנוסף לסייע לנו בשינוי פרספקטיבה לגבי מאבקים פוליטיים נוספים. רבים תופסים את המשחק הדמוקרטי כמשחק של פשרות, בייחוד בדמוקרטיות פרלמנטריות בהן פשרות הכרחיות להקמת קואליציות, וכן לשמירה על סולידריות ועל אופציות פוליטיות עתידיות עם האופוזיציה. ניתוח המאבק הנוכחי מראה כיצד במאבקים טעונים במיוחד כל צד כובל את עצמו על ידי החשיבות שהוא מייחס לאי־קיום עמדתו, מצב עניינים שעלול להוביל לכך שהאינטרס של שני הצדדים כבר איננו להתפשר.

(2) רקע תאורטי: תורת המשחקים ודילמת האסיר

במטרה לנתח את המשחק הפוליטי סביב המאבק על מערכת המשפט אציע להשתמש בתורת המשחקים. באופן כללי, תורת המשחקים מנתחת סיטואציות אסטרטגיות של מספר שחקנים כאשר פעולות של שחקן אחד יכולות להשפיע על הפעולות והתוצאות של הצד השני (Aumann, 2018). במאבק על מערכת המשפט ברור שישנה השפעה הדדית של הצדדים על התוצאות והפעולות המבוקשות ולכן מסגרת תורת המשחקים מתאימה מאוד לניתוח הסיטואציה.

אשתמש במטריצת ניתוח משחק, טבלה המתארת את התועלת של השחקנים בהינתן שהם פועלים בצירוף אסטרטגיות מסוים, כאשר כל שחקן מעדיף להימצא במשבצת בה יש לו תועלת גבוהה ככל הניתן. מושג חשוב שאעשה בו שימוש הוא "שיווי המשקל של נאש" (Govindan & Wilson, 2008). מושג זה מתייחס למשבצת בטבלת המשחק בה לאף שחקן לא משתלם לשנות את האסטרטגיה שלו אם שאר השחקנים לא משנים את האסטרטגיה שלהם. במשחקים רבים אנו משערים שהמשבצת הזו תהיה המשבצת אליה המשחק יתכנס.

אחת הבעיות במשחקים רבים היא ששיווי המשקל אינו יעיל פארטו, כלומר אפשר לשפר את התועלת של שחקן אחד לפחות מבלי לפגוע בתועלת של השחקנים האחרים (Hashimzade et al., 2017). דוגמא מפורסמת ומעניינת לכך היא דילמת האסיר (Rapoport, 1987) בתרחיש המוצג בדילמה עוצרת המשטרה שני פושעים. הפושעים יודעים שבמידה ויורשעו הם יכנסו לכלא ל-15 שנים בגין הפשע החמור שביצעו, אך בהעדר ראיות המשטרה תוכל להרשיע אותם רק בפשע פחות חמור והם ייכנסו לכלא לשנה אחת בלבד. המשטרה מנסה לפתות כל פושע להלשין על חברו כדי לאסוף מספיק ראיות להרשעה. במידה ושני האסירים נענים ליוזמת המשטרה שניהם יכנסו ל-5 שנים לכלא, במידה ורק אחד יענה ליוזמת המשטרה הוא יצא לחופשי מיד ואילו חברו יכנס לכלא ל-15 שנים. מטריצת המשחק נראית כך - משמאל העונש (תועלת שלילית) של אסיר א' ומימין של אסיר ב':

אסיר ב'			
מלשין	שותק		
15,0	1,1	שותק	אסיר א'
5,5	0,15	מלשין	

טבלה 1: מטריצת המשחק של דילמת האסירים

ניתן לראות כי שיווי המשקל של נאש הוא הלשנה הדדית - לכל אסיר משתלם להלשין ולהוריד את עונשו (או מ-1 ל-0 או מ-15 ל-5) ללא תלות במה שהאסיר השני עושה. עם זאת, שיווי המשקל אינו יעיל - אם שני האסירים היו משתפים פעולה ושותקים כל אחד מהם היה נכנס לכלא לשנה אחת בלבד (במקום חמש).

(3) הנחות בבסיס מילוי המטריצה

לפני שאציג את מטריצת ניתוח המשחק הפוליטי אבקש להציג כמה הנחות שבבסיסה, להגדיר את השחקנים ולבאר כמה מושגים:

א. השחקנים - בקרב מקדמי הרפורמה השחקנים הם חברי הכנסת והשרים של הקואליציה. בקרב מתנגדי הרפורמה השחקנים העיקריים הם ראשי מפלגות האופוזיציה וכן ראשי המחאה שגם להם יש השפעה על דעת הקהל ועל הנעשה במערכת הפוליטית. את כל השחקנים הללו קיבצתי לשתי קבוצות עיקריות, מתנגדים ותומכים, משום שהווקטורים העיקריים המשפיעים על פעולותיהם ומטרות העל של השחקנים דומים.

ב. סוג התועלת המתואר - הרווח שמתואר מכל מצב הוא בעיקרו רווח פוליטי ומקצתו רווח אידאולוגי ובכל מקרה אינו מייצג רווח פרקטי עבור המדינה. ברווח פוליטי

כוונתי היא לעד כמה הפעילות הפוליטית של השחקנים תקדם אותם בסקרים או בדעת הקהל - ובכך מתייחסת בעיקר לפוליטיקאים הלוקחים חלק במשחק. עבור מארגני המחאות הרווח שיושג מביטול או עידון הרפורמה הוא בעיקרו רווח אידאולוגי - סיפוק שמארגני המחאה יחושו עקב קידום הערכים שלהם ומניעת ההידרדרות המוסרית והמוסדית של המדינה בראייתם. זו נקודה עדינה שכן כאשר המדינה משגשגת הממשלה עשויה לגרוף רווח פוליטי אך מיותר לציין שרווחים פוליטיים אינם נמצאים בקורלציה ישירה (או אפילו חיובית) עם טובת המדינה. למשל, אם פוליטיקאי אחד מפיץ עלילה שקרית על פוליטיקאי אחר, לפיה האחרון בוגד באשתו ובשל כך התמיכה הציבורית בו נפגעת, הרווח הפוליטי של מפיץ הקלטת חיובי מאוד, הרווח של הפוליטיקאי עליו העלילו שלילי מאוד, ואילו הרווח הפרקטי של המדינה ייתכן ולא יושפע ממאורע זה כלל.

ג. חישוב גובה התועלת - המטריצה מייצגת את המשחק הפוליטי כשקלול של דעת הקהל שתיווצר מכל שילוב אסטרטגיות ומרמת החשיבות שהשחקנים השונים מייחסים לכל תוצאה. הנחתי שהרווח של כל צד מושפע משני וקטורים עיקריים: האופן שבו הרפורמה מועברת ומידת ההתנגדות והמחאה. מידת העוצמה וההשפעה של כל וקטור עשויה להיות מעט שונה מאיך שהיא מוצגת במטריצה, אך המסקנה העיקרית לא אמורה להשתנות בשל כך. עבור הצד שמקדם את הרפורמה הרווח גבוה יותר ככל שהרפורמה עוברת באופן מקיף יותר וככל שמידת ההתנגדות נמוכה. עבור המתנגדים לרפורמה הרווח

גבוהה יותר ככל שהרפורמה עוברת באופן מעודן יותר ורמת ההתנגדות גבוהה (הרווח הפוליטי גדל כאשר הרפורמה הופכת מעודנת בעקבות ההפגנות ולא כאשר היא הופכת מעודנת באופן שרירותי). במקרים מסוימים חרגתי מהסכמה הזאת במעט. למשל, לדעתי אם מתנגדי הרפורמה יעדנו אותה כאשר אין הפגנות כלל הרווח הפוליטי שלהם יהיה נמוך יחסית, שכן הציבור שלהם לא יראה סיבה נראית לעין לעידון. גם כאן, השינויים המינווריים הללו במשבצת כזאת או אחרת (כפי שתראו המשבצת הזו כלל אינה רלוונטית) לא משנים את התמונה הגדולה.

(4) מטריצת המשחק הפוליטי

המשחק הפוליטי מורכב וישנן אינספור טקטיקות והחלטות קטנות שעל כל צד לקבל. עם זאת, קו פרשת המים בנוגע לאסטרטגיות של כל צד הוא עד כמה להתפשר על עקרונות וכמה להידבר עם הצד השני. מסיבה זו קיבצתי את כלל האסטרטגיות של כל צד לשלושה תרחישים - חוסר פשרה, התפשרות וויתור.

מתנגדי הרפורמה				
ויתור	פשרה	חוסר פשרה		
0,10	3,7	5,5	חוסר פשרה	מקדמי הרפורמה
3,3	5,5	7,3	פשרה	
5,0	7,0	10,0	ויתור	

טבלה 2: מטריצת המשחק הפוליטי (המספרים בעלי משמעות אורדינלית)

משמאל ניתן לראות את התועלת שמתנגדי הרפורמה יפיקו מכל מצב עניינים ומימין את התועלת שיפיקו אלו שמקדמים את הרפורמה.¹ הדבר הראשון שבולט במטריצה והוא כמעט מובן מאליו הוא שמבחינה פוליטית לא משתלם לאף צד לנקוט בגישה הפשרנית ביותר (אסטרטגיות נשלטות) - למתנגדי הרפורמה לא משתלם לחדול לחלוטין מההפגנות ולמקדמי הרפורמה לא משתלם לוותר על הרפורמה לחלוטין. אנחנו רק יכולים לדמיין את הביקורת שכל צד יפנה אל עבר מנהיגיו אם אלו ינקטו בגישה הפשרנית. המוחאים יראו בויתור שכזה תבוסתנות וחוסר קוהרנטיות - "אם אמרתם לנו עד עתה שהמאבק הוא בסוגיות מהותיות והוא בבחינת 'להיות או לחדול', מדוע אתם מפסיקים את ההפגנות כעת?". מנגד, בגזרת מקדמי הרפורמה המצב יהיה לא פחות חמור אם הם יחדלו לחלוטין מקידומה. תומכיהם יפנו כנגדם: "נבחרתם על מנת לקדם את הרפורמה, מדוע אתם נוהגים בתבוסתנות ומוותרים לחלוטין על עקרונותיכם כשמופעלים עליכם לחצים?"

(5) מטריצת המשחק הפוליטי

לנוכח הניתוח מעלה נראה שהאסטרטגיות הרלוונטיות באמת עבור כל צד הן אסטרטגיית ההידברות והעידון (פשרה) ואסטרטגיית הקו התקיף והלא מתפשר (חוסר פשרה). על כן המשבצות הרלוונטיות במטריצת המשחק הן:

¹ לשם הנוחות נעשה שימוש במספרים ולא בנעלמים - מדובר בתועלת אורדינלית, כלומר אין משמעות להפרשים בין המספרים.

מתנגדי הרפורמה			
פשרה	הפגנה וחוסר פשרה		
3,7	5,5	חקיקה וחוסר פשרה	מקדמי הרפורמה
5,5	7,3	פשרה	

טבלה 3: מטריצת המשחק הפוליטי המותאמת

נפנה לניתוח כל אסטרטגיה בנפרד. תחילה נבחן את המצב בו הצד המתנגד לרפורמה בוחר ב-"הפגנה וחוסר פשרה". הצד המתנגד לרפורמה, נהנה מרווח פוליטי גדול יותר ככל שהצד שמקדם את הרפורמה נסוג ממנה. עידון הרפורמה על ידי מקדמיה תיתפס כניצחון של המאבק המתבטא ברווח פוליטי ואידאולוגי כאחד. אלו שמקדמים את הרפורמה לעומת זאת מפסידים ככל שהם נסוגים מהשינויים - הבוחרים שלהם יראו בנסיגה כתבוסתנות ויהיו למפסידים גם כתוצאה מחוסר קידום האידאולוגיה שלהם.

ציר נוסף שכדאי להסתכל עליו הוא ציר "חקיקה וחוסר פשרה". צד מקדמי הרפורמה זוכה לתועלת גבוהה יותר ככל שההתנגדות חלשה יותר - המהלך עובר תוך הסכמה רחבה וללא פגיעה ביציבות הפוליטית במדינה. הצד המוחה בכל מקרה לא נהנה מתועלת גבוהה אך ככל שהוא מוחה באופן אגרסיבי יותר ודן ונותן פחות התועלת שלו באופן יחסי גבוהה יותר. ויתור ללא מאבק ייתפס כתבוסתנות בייחוד כאשר המאבק כבר החל ועצירתו תיתפס כצעד תבוסתני ולא קוהרנטי.

(6) התבצרות במקום הידברות

מצב המשחק שנוצר מקיים תרחיש בו כאשר צד אחד פונה לקראת הידברות, הפעולה הנכונה מבחינה פוליטית עבור הצד השני הוא דווקא להתבצר בעמדתו. במקום הידברות אנו מקבלים התבצרות. מקרים מן הסוג הזה קורים לעיתים קרובות בפוליטיקה ופעמים רבות באים על חשבון טובת המדינה. הפוליטיקה שמושפעת מטיבה מדעת הקהל, מקדשת כוח ודורשת מהפוליטיקאים להציג הישגים לקהל בוחריהם. באופן אבסורדי כיפוף של הצד השני בכל סוגיה, ובטח בסוגיה מהותית, הוא "הישג" גדול יותר מהצעת המדינה קדימה או שמירה על אחדות בעם.

שיווי המשקל היחיד שמתקבל במשחק שכזה הוא "אנטי-פשרני" - מקדמי הרפורמה יבחרו באסטרטגיית "חקיקה וחוסר פשרה" והמתנגדים יבחרו באסטרטגיית "הפגנה וחוסר פשרה". כשיש הפגנות אינטנסיביות לא משתלם למעבירי הרפורמה לסגת וכשיש נכונות להעביר את הרפורמה כפי שהיא למפגינים לא משתלם להידבר. אין מי שימצמץ ראשון. לשום צד לא משתלם פוליטית או אידאולוגית לסטות מהאסטרטגיה שלו על אף שישנו מצב עניינים אחר שנראה אטרקטיבי לא פחות - פשרה הדדית.

(7) שיווי משקל לא יעיל והמצב האלטרנטיבי

נראה לפיכך שההשוואה של מאבק פוליטי מן הסוג הזה לדילמת האסיר היא ברורה. ניתן לראות באסטרטגיות ההידברות מעין אסטרטגיות "שיתוף פעולה" ודאגה לצד השני (לשתוק) ואילו באסטרטגיות לא מתפשרות כאסטרטגיות "לשחק לבד" (להלשין). בדילמת האסיר כל אחד מהצדדים חושש שהצד השני יבחר "ללכת על בטוח" ולשחק לבד ולכן בוחר בעצמו לשחק לבד. התוצאה היא

תועלת נמוכה יותר עבור שני המשתתפים מאשר מצב של שיתוף פעולה.

כמו בדילמת האסיר, גם כאן יש מצב אלטרנטיבי למצב שיווי המשקל - מצב שבו לכל צד משתלם לסטות מהאסטרטגיה שלו, כאשר אם שני הצדדים בוחרים בו התועלת של שניהם גבוהה יותר. כדי להגיע למצבים מעין אלו יש צורך באמון בין שני הצדדים ובמשחק דינמי יש צורך בצד שלוקח את הסיכון ראשון. מדובר אכן בצעד מסוכן שכן במידה והצד השני יפר את האמון שהוענק לו, תועלתו של הצד השני תפגע משמעותית. אך במידה והצד השני יענה ליוזמה הפייסנית של הצד הראשון, שני הצדדים הניצים, והמדינה עצמה, יוכלו להנות מפירות המהלך.

בדומה למשחק הפוליטי, גם במקרה של דילמת האסיר ישנם מחקרים שמראים שכאשר מציגים את הדילמה באופן שבו יש אמון בין הצדדים, למשל אם שני האסירים הם חברים או מחויבים אחד לשני באיזהו אופן, מתאפשר מעבר למצב העניינים היעיל על אף שבחישוב קר הוא לא בגדר שיווי משקל (שפירא, 2008). בגרסאות אלו של הדילמה הלשנה הופכת לאופציה לא ריאלית. כך, למרות שאפשרויות הבחירה של האסירים מצטמצמות הם זוכים לתועלת גבוהה יותר.

(8) מדוע האלטרנטיבה הזו טובה יותר?

מבחינת מתנגדי הרפורמה עידון שלה יהיה הישג משמעותי אותו ניתן להציג לציבור שלהם. מתנגדי הרפורמה יוכלו למסגר את האירוע כמאבק צודק ואפקטיבי למען הדמוקרטיה אך עם זאת גם אחראי וקשוב לצד השני. בנוסף על כך, השינויים במערכת המשפט עצמה אינם דווקא תבוסה. במידה והשינויים יהיו מתונים,

מתנגדי הרפורמה יוכלו להציג אותם כשינויים נצרכים המשפרים את מערכת המשפט. מבחינת מקדמי הרפורמה, העברתה תחת הסכמה רחבה תהיה להישג. מקדמי הרפורמה יוכלו להציג את החקיקה שלהם כנהנית מקונצנזוס וגם השמירה על היציבות והאחדות תתרגם לרווח פוליטי. עידון הרפורמה יצנן מעט את הרווח, אך תומכיה יוכלו לטעון שנעשתה רפורמה משמעותית במערכת המשפט לאחר שהדבר נבלם במשך שנים רבות.

בסיכומו של דבר, הרווח שמתנגדי הרפורמה ישיגו מתמונת ניצחון של עידון הרפורמה יתקזז עם הרווח שהם היו משיגים מהצגת מאבק נחוש יותר אך ללא תוצאה של עידון הרפורמה. הרווח שמקדמי הרפורמה היו משיגים מתמונת ניצחון של העברת הרפורמה במלואה אך עם מאבק עיקש ואי יציבות פוליטית מתקזז עם הרווח שהם ישיגו בהעברת רפורמה מעודנת תחת הסכמה רחבה ושמירה על היציבות והאחדות. למרות שלא מדובר בשיווי משקל, הרווח הפוליטי של כל צד ממצב העניינים המעודן זהה למצב שבו שני הצדדים מתעקשים.

(9) מה עשוי להיות הפתרון?

ניתן לחשוב על מספר צעדים שיוכלו לסייע בהתרת הקשר הגורדי שתואר קודם. הפתרונות המוצעים מאפשרים הסטה של המשחק הפוליטי מידיהם של הפוליטיקאים, שינוי התועלת שהפוליטיקאים מפיקים מאסטרטגיות ההתבצרות, וכן בניית אמון בין הצדדים על ידי מחוות פוליטיות קטנות. כמו בדילמת האסיר בגרסה בה שני האסירים מחויבים זה לזה, דווקא הפחתת השליטה של הפוליטיקאים במשחק יכולה להוביל לתוצאה טובה יותר עבורם:

א. הנשיא כדמות ממלכתית - דעת הקהל לגבי הנשיא אינה מושפעת מכיפופי ידיים אלא להפך, הנשיא מקבל קרדיט ציבורי כאשר הוא מצליח לגרום לאחדות ולהסכמה רחבה בעם ובכנסת. לא בכדי אנו רואים שיוזמות ההידברות וגם ההידברות עצמה נעשות על ידי הנשיא. כאשר המשחק יוצא מהידיים הפוליטיות במובהק של הפוליטיקאים, האינטרסים הפוליטיים הצרים עשויים להיות מושמים בצד וטובת המדינה יכולה לחזור לקדמת הבמה.

ב. אקדמאים כממסגרי שיח - אקדמאים משני הצדדים, להם אין אינטרס פוליטי, מתדיינים במהותה של הרפורמה במטרה להשפיע על הפוליטיקאים ולנווט את הספינה למחוזות ההידברות. "אם בין המומחים בתחומי הרפורמה ישנה הסכמה או לפחות הידברות", יאמרו האקדמאים, "מדוע שהפוליטיקאים לא יוכלו להידבר"? האקדמיה וגופים א-פוליטיים נוספים יכולים לכפות על הפוליטיקאים הידברות בכך שהם ממסגרים את הדיון סביב טובת המדינה. כאשר זו תהפוך שיקול גדול יותר גם ברווח הפוליטי של השחקנים מטריצת המשחק יכולה להראות אחרת לחלוטין.

ג. צעדים בוני אמון - מכיוון שהמשחק דינמי יש צורך באמון בין הצדדים והורדת גובה הלהבות. ניתן לראות כי הפסקת החקיקה על ידי הקואליציה, צעד שיכול להעיד על כוונות כנות להידברות, אכן הובילה להידברות ולהתקרבות לשיווי המשקל היעיל

סיכום

במצב העניינים הנוכחי לאף צד בוויכוח על מערכת המשפט לא משתלם לסגת מהקו הניצי ביותר שהוא יכול להציג. עובדה זו נובעת מאופייה של הפוליטיקה הישראלית והכרוניקה של המאבק - מקדמי הרפורמה הבטיחו שיעבירו את הרפורמה ומגדירים אותה כצעד הכרחי וצודק ואילו מתנגדי הרפורמה טוענים שהיא תגרום לקץ הדמוקרטיה ולכן מצב העניינים מחייב מאבק עיקש ובלתי מתפשר. למרות זאת, מבחינה פוליטית ומבחינת טובתה של המדינה ישנה אלטרנטיבה עדיפה לשני הצדדים, הכוללת התמתנות והידברות. מצב זה הדומה לדילמת האסיר המפורסמת הוא מצב מאתגר עבור שני צדי המאבק. ניתן להתגבר על תוצאותיו הבעייתיות של מצב עניינים כזה על ידי לקיחת סיכון של אחד הצדדים ומתן אמון בצד השני, או בעזרת "כפייה אקסוגנית" של האלטרנטיבה על ידי גורמים א-פוליטיים מובילים היכולים לשנות את דעת הקהל ואת הרווח הפוליטי הנובע מאסטרטגיות ההתבצרות.

ביבליוגרפיה

שפירא, ח' (2008). שיחות על תורת המשחקים: אסטרטגיות, החלטות ותעתועי חשיבה. הוצאת כנרת זמורה ביתן, 101-103.

Aumann, R. (2008). "Game Theory". In The New Palgrave Dictionary of Economics. Palgrave Macmillan, London (3rd ed., p. 5014-5053).

Govindan, S., Wilson, R.B. (2008). "Nash Equilibrium, Refinements of". In The New Palgrave Dictionary of Economics. Palgrave Macmillan, London (3rd ed., p. 9258-9271)

Hashimzade, N. & Myles, G. & Black, J. (2017). "Pareto efficiency". In A Dictionary of Economics. OUP Oxford.

Rapoport, A. (1987). "Prisoner's Dilemma". In The New Palgrave Dictionary of Economics. Palgrave Macmillan, London.

ההחמצה הליברלית: זהות עצמית, אחריות מוסרית וסולידריות בחברות רב תרבותיות

ירין כהן

סטודנט שנה ג' באוניברסיטה העברית

במדינות רב-תרבותיות, ובמיוחד באלו המכילות קהילות ליברליות לצד קהילות לא ליברליות, מתקיים מתח בין התפיסה הליברלית לבין קיומן של הקהילות. סוג אחד של ליברליזם, ליברליזם שמעוגן באוטונומיה של הפרט, דורש מהקהילות הלא-ליברליות היטמעות לתוך התרבות הליברלית, מה שמאיים על המשך קיומן. המאמר יטען שהזהות האישית של הפרט צומחת דווקא מתוך הקהילה ולכן הכרה בקהילה היא הבסיס ליצירת חברה הגונה שמאפשרת לפרט לממש את עצמו. הקהילה היא גם מסגרת ראשונית שמקנה לפרט כלי שיפוט מוסריים. לאור זאת, הליברליזם, ובמיוחד זה שמעוגן באוטונומיה, לא יכול להצליח לכוון חברה רב תרבותית סולידרית, מה שמוליד את הצורך לחפש פתרון אחר המאפשר את הרחבת הסולידריות בין הקהילות ובין הפרטים בחברה.

(1) מבוא

דמוקרטיה ליברלית שואפות לספק לפרט מסגרת בה הוא יכול לגבש זהות עצמית, לבחור את ייעודו ולממש את עצמו כישות בעלת מחשבה עצמאית. את התפיסה הליברלית ניתן לסווג לשני סוגים, בהתאם לתיאוריות עליהן הם מעוגנים. "ליברליזם מעוגן

באוטונומיה אישית" מציב במרכז את האוטונומיה של הפרט, לעומת "ליברליזם מעוגן בזכויות האדם" אשר רואה את השמירה על זכויות האדם כערך עליון ללא קשר לאוטונומיה של הפרט ולמידת חירותו. תוך התבססות על טענות מהפילוסופיה הקהילתנית, אבסס במאמר זה את אשר התפיסה הליברלית שמעוגנת באוטונומיה מחמיצה בגישתה לפיתוח הזהות האישית בחברות רב-תרבותיות. טענתי המרכזית היא שליברליזם מעוגן באוטונומיה לא מסוגל לפתח ולהרחיב סולידריות אותנטית בין פרטים ובין קהילות שונות. משום שזהות הפרט מתפתחת מתוך נרטיב הקהילה ודיאלוג עימו, סולידריות אותנטית וממשית מתפתחת דווקא מתוך השתייכות לקהילה ייחודית, ולכן ההכרה בהבדלים בין קהילות שונות ובייחודיותן הכרחית ליצירת חברה הגונה.

אפתח בהצגת הבסיס המושגי לדיון דרך הצגת שתי אבחנות של תמיר בין שני מושגי רב תרבותיות ושני סוגי ליברליזם. לאחר מכן, אטען שזהות מתפתחת מתוך נרטיב הקהילה ודיאלוג עמו, ולכן הכרה בקהילה הכרחית לא רק ליצירת זהות אישית, אלא גם ליצירת חברה הגונה. בנוסף, אבחין בין סטנדרטים מוסריים וסוגים של חובות ומחויבויות, ואטען כי סולידריות בתוך קהילות קודמת כרונולוגית ברכישת הכלים לשיפוטים המוסריים של הפרט על פני הבנה עמוקה שלהן. לבסוף, אטען ששני סוגי הליברליזם עלולים להביא לדיכוי ההכרה בקהילות ובזהות העצמית, ולכן הוא לא יכול להיות הפתרון הבלעדי להרחבה של גבולות האחריות המוסרית והסולידריות.

(2) רב תרבותיות וליברליזם: אבחנה מושגית

לפני שאצלול לדיון, אציג בסיס מושגי שישרת את הטיעון. לשם כך, אעזר באבחנה של יעל תמיר במאמרה שני מושגים של רב תרבותיות. המאמר עומד על המתח המתקיים במדינות רב-תרבותיות אל מול הליברליזם, ובעיקר אלו המכילות קהילות ליברליות לצד קהילות שאינן ליברליות. הביקורת מתמקדת ברב-תרבותיות עבה ובשני סוגי ליברליזם שיכולים לעמוד בבסיסה, ומכאן הצורך בהגדרות מושגיות.

מכיוון שמרבית המדינות הן רב-תרבותיות (ולא חד-תרבותיות), הן שונות בעיקר במידת הרב-תרבותיות שלהן. אם כן, בין הקהילות והקבוצות השונות עשויים להתפתח מאבקים על חלוקת המשאבים הציבוריים. כאן, תמיר מבחינה, קיימים שני מושגים של רב-תרבותיות המאפיינים מדינות שונות. רב-תרבותיות דקה מאפיינת מערכת פוליטית שבה הקבוצות השונות חולקות תפיסת עולם ליברלית ובהתאם מסכימות על כללי המשחק. מנגד, רב-תרבותיות עבה מאפיינת מערכת פוליטית שמורכבת מקהילות ליברליות ולא-ליברליות, ביניהן לא שוררת הסכמה על כללי משחק ליברליים. היא מתאפיינת בחוסר היכולת להגיע להסכם פוליטי שרצוי על כל הצדדים ומקובל על ידם, ולכן היא מבוססת פשרה (תמיר, 1998: 79-81). במאמר זה, אתמקד בעיקר בחברות שמקיימות רב-תרבותיות עבה, שכן שם, בראייתי, מתקיימת ההחמצה הליברלית.

עבור חברה שהיא רב-תרבותית עבה, תמיר מבחינה בין שני סוגים של ליברליזם שהקהילות הליברליות יכולות לפתח. הראשון, ליברליזם מעוגן באוטונומיה אישית, שם את האוטונומיה של הפרט במרכז. הוא לא יכול לגלות סובלנות כלפי אף חברה שלא

רואה באוטונומיה של הפרט ערך יסוד, ולכן דורש מקהילות לא-ליברליות היטמעות, גם אם במחיר הרס הקהילה. סובלנות כלפי קהילות לא-ליברליות היא בגדר אמצעי להטמעתן לתוך התרבות הליברלית. הסכם חברתי שמתקבל על יסוד ליברליזם זה מאיים על המשך קיומן של קהילות לא-ליברליות, ולכן אלו לא ירצו לקבלו (תמיר, 1998: 87).

השני, ליברליזם מעוגן בזכויות אדם, רואה בשמירה על זכויות האדם עיקרון ראשון במעלה, מבלי להניח שזכויות מעוגנות ברעיונות של אוטונומיה של הפרט או בחופש הבחירה שלו. הוא מגלה סובלנות גם כלפי חברות לא-ליברליות שלא רואות באוטונומיה אישית ערך, אבל מכבדות את כלל חבריהן ומאפשרות להן מידה של השתתפות חברתית. ליברליזם זה מבטיח לקהילות לא-ליברליות שעומדות בתנאים אלו הגנה על תרבותן ושימורה, במידה וחברי וחברות הקהילה מעוניינות בכך, ורואה ברב-תרבותיות העשרה של התפיסה הליברלית ושל פיתוח הזהות העצמית (תמיר, 1998: 88).

ובכל זאת, ליברליזם מעוגן זכויות גם נתון לביקורת, לפיה מתקיימת אסימטריה משום שקהילות ליברליות מוכנות לבחינה ביקורתית ולחשיפה לתרבויות אחרות, בעוד הלא-ליברליות לא. האחרונות נוקטות במאמצים בכדי לא להיחשף לתרבויות האחרות ולא להיות מושפעות מהן, בין היתר בצורת דה-לגיטימציה של התרבויות האחרות. הדרישה של הקהילות הליברליות שאלו הלא-ליברליות יכבדו את תרבותן לא יכולה להתקבל על ידיהן. לכן בבסיס הרב-תרבותיות פשרה עקרונית מהצד הליברלי שמבוססת על כבוד למגוון דרכי חיים, ופשרה מתוך כורח מהצד הלא ליברלי שנשענת על פחד קיומי ועל שיקול הרע במיעוטו. הסכם חברתי שמתקבל על יסוד ליברליזם זה מאיים על הקהילות הליברליות

שנחשפות באורח לא סימטרי ומסוכן להשפעות לא ליברליות, ולכן אלו עשויות לא לרצות לקבלו (תמיר, 1998: 89-91). המאמר יתמקד בביקורת על הליברליזם המעוגן באוטונומיה, אך לצד זאת, אבקר מדי פעם גם את הליברליזם המעוגן זכויות.

(3) הקשר בין זהות עצמית וקהילה

בשלב הראשון נדון בזהות עצמית כמתעצבת בעזרת ומתוך קהילה, בכדי לטעון שהכרה בקהילה הכרחית ליצירת זהות אישית וחברה הגונה.

הכרה בקהילה היא חיונית ליצירת זהות אישית. צ'רלס טיילור טוען שהכרה היא צורך חיים אנושי, ולכן העדר הכרה או הכרה שגויה עשויות להביא פרט לתפיסה עצמית נחותה, מעוותת ומצומצמת, כלומר לפגוע בו ואף להוות דיכוי של ממש (טיילור, 1994: 22). הזהות העצמית קשורה להכרה משום שהגדרת הזהות העצמית מתבצעת באמצעות דיאלוג ויחסי הגומלין עם הסביבה החברתית, דרך שימוש בשפת הדיבור, באמונות, במחוות ועוד (טיילור, 1994: 25). כדי לבצע דיאלוג זה, יש צורך קודם כל להכיר בסביבה זו. הזהות שלנו לא מתפתחת רק בהתאם למה שהסביבה והאנשים המשמעותיים בחיינו רוצים לראות בנו, אך כך או כך הם מהווים עבורה נקודת ייחוס (טיילור, 1994: 26-27). הזהות מתפתחת בהכרח בקשר הדוק עם הכרת הפרט בסביבה ועם הכרת הסביבה בפרט: המשפחה, הקהילה, השכונה בה הוא גר וכו'. כל אלו מהוות מיקרו קהילות שמלוות את הפרט משנותיו הראשונות בעולם, אליהן הפרט שייך ובתוכן ומתוכן הוא מתפתח.

נוסף על כך, הכרה בקהילה היא חיונית גם ליצירת חברה הגונה. מייקל וולצר מגדיר חברה הגונה כחברה שבה הגבולות בין הזהויות

הם נזילים, במובן שהיא מכילה את השונות בין הזהויות המורכבות של הפרט ומכבדת את ייחודיותו. ככל שהפרט מתבגר ופוגש בקהילות נוספות, הוא יכול לאמץ לעצמו זהויות שונות בתחומי חיים שונים, ולא להיות מיוצג רק בידי זהות אחת: "אתה יכול להיות איטלקי בחיי התרבות שלך, ואמריקאי באזרחותך ובחיים הכלכליים שלך". אין זה מתפקיד המדינה לקבוע באיזו מהזהויות הוא אוחז. גם ברמה האלקטורלית, כל פרט יכול להצביע למועמד בהתאם לצו מצפונו ולא מחויב להצביע לפי זהות אחת מסוימת שלו (Walzer, 2008). הפרט יכול להזדהות, פחות או יותר, עם קהילות שונות. ניתן לחשוב על הקהילה והנרטיב שלה כגרעין הממוקם במרכז מעגל הזהות, כאשר כל פרט חופשי לבחור את מיקומו ביחס אליו: אם הוא קרוב אזי הוא מאמץ את הנרטיב באופן רחב, ואם רחוק, "בפריפריה" של הנרטיב, אזי הוא מאמץ את הנרטיב מעט או אפילו מתנגד לו - אך עדיין, הזהות שלו כוללת התייחסות לנרטיב (Walzer, 2008). מהגדרתו של וולצר ניתן לנסח תנאי הכרחי לחברה הגונה: הכרה בקבוצות השונות, שכן חברה שאינה מכירה בקבוצה השונות אינה יכולה להכיל את שונותן.

עם זאת, לפי טיילור, תהליך הזהות עבר תהליך אינדיבידואליזציה שקבע שלמוסר היגיון פנימי משותף לכל בני האדם, ובעזרתו הם מבחינים בין רע לטוב. תהליך זה ניתק את הצורך באחר ובקהילה ליצירת הזהות, וביסס את האמונה שזהות אישית יכולה להתפתח במנותק מהקהילות אליה היא שייכת. לטענתי, הסכנה בתהליך אינדיבידואליזציה בחברות רב-תרבותיות עבה, ובעיקר בכאלו שמבוססות על ליברליזם מעוגן באוטונומיה, היא מחיקת ההכרה בייחודיות התרבויות, מתוך האמונה שזהות יכולה להתפתח במנותק מקהילותינו. המסקנה המתבקשת היא שכדי לבסס זהות עצמית, הפרט זקוק להכרה בקהילות שמרכיבות אותה.

(4) הקדימות המוסרית של הקהילה - מדוע סולידריות תוך-

קהילתית קודמת כרונולוגית לסולידריות בין קהילתית

הטענה שקהילות הן הכרחיות משום שזהות אישית מתפתחת מתוך שייכות לקהילות ומתוך הכרה בהן לא מהווה סיבה מספיק טובה מדוע בכל זאת לא לוותר על הקהילה בשם הליברליזם. ברצוני לטעון שמשום שלקהילות תפקיד מרכזי בהקניית סטנדרטים מוסריים, לקהילה יש קדימות מוסרית על הליברליזם, וזה הופך את הויתור על הקהילה ללא מוצדק. לטובת זאת, בפרק זה אבחין בין סטנדרטים מוסריים וסוגים של מחויבויות בכדי להראות שסולידריות בתוך קהילות היא זאת שיוצרת את האינטואיציה שהכרחית ל"הבנה עמוקה", בעוד סולידריות בין קהילות (סוג הסולידריות שמעודד הליברליזם) לא מסוגלת לעשות זאת. ב"הבנה עמוקה" כוונתי היא להבנה שאינה תלויה בדבר, או בניסוח קנטיאני - קודמת לכל ניסיון. בהתבסס על כך אטען שסולידריות בתוך קהילות קודמת כרונולוגית לסולידריות בין קהילות בתהליך בו רוכש הפרט הבנה עמוקה וכלים נוספים לשיפוט מוסריים.

וולצר טען שלסטנדרטים מוסריים שני מובנים, מינימלי ומקסימלי. המוסריות המינימלית היא אוניברסלית, בכך שהיא נוצרת על-ידי כל יחסי הגומלין בין האנשים על פני תרבויות וגבולות שונים. כך למשל, השיפוט המוסרי של מלחמות צריך להיות מינימלי, שכן מלחמה היא חוצת תרבויות וגבולות - הפרטים צריכים כלים כדי להתמודד בדילמות מוסריות מול פרטים ממדינות אחרות. כך גם במסחר בינלאומי, וגם בפוליטיקה: נראה שהיום דמוקרטיה היא בעלת הסכמה רחבה. אך וולצר מדבר על משהו בסיסי יותר, זכויות בסיסיות שממשלות לא יכולות להפר

ועל כן, המובן המינימלי מאופיין בהבנה של מה אנחנו לא נרצה שיעשו לנו (המדינה, למשל).

המוסריות במובן המקסימלי נוגעת למובנים בהם השיפוט המוסרי הוא ייחודי למקום מסוים ולתרבות מסוימת. במצב כזה הכלים לשיפוט המוסרי צריכים להיות רלוונטיים לאנשים שחיים תחת המערכת המסוימת, למשל מערכת רווחה או חינוך במדינה, ובמובן זה היא מאופיינת בהבנה של מה אנחנו נרצה שיעשו לנו.

אפוא הטיעון של וולצר אודות החברה ההגונה כפי שהוצג בפרק 2 הוא הבסיס למודל השיפוט המוסרי שלו, אותו הצגתי זה עתה. לעניות דעתי, וולצר אינו מתכוון במובן המינימלי למובן הקאנטיאני שבו החובות האוניברסליים כקודמים לניסיון, אלא למובן שבו חובות אלו נוצרים מתוך הסכמים והבנות בין קהילות שונות. רעיונותיו של מייקל סנדל יכולים לעזור לנו לעשות סדר במקור המחויבויות המוסריות עליהן וולצר טוען.

סנדל מציג טיעון על אחריות קולקטיבית ודרישות של קהילות, במטרה לדון בסוגיה האם אומות צריכות להתנצל על עוולות היסטוריות (סנדל, 2012: 223). הוא מחלק את המחויבויות לשלוש קטגוריות: (1) חובות טבעיות, אוניברסליות, שמקורן בתפיסת קאנט ואינן מחייבות הסכמה של הפרט; (2) מחויבויות רצוניות, ספציפיות, שמקורן בתפיסת רולס ולוק; (3) ומחויבויות של סולידריות, שהן גם ספציפיות אך אינן מחייבות הסכמה. בזמן שהשתיים הראשונות קשורות בתפיסת האינדיבידואליזם המוסרי, אשר תופס את היחיד כבעל כפיפות רק לרצונו החופשי ועל כן כל מה שהוא חייב לאחרים מושתת על פעולת הסכמה (סנדל, 2012: 235), הקטגוריה השלישית נובעת מתוך מחויבותנו לקהילות.

הסטנדרטים המינימליים לשיפוט מוסרי של וולצר דומים באוניברסליות שלהם למחויבויות הרצוניות שנוצרות תוך הסכמות. אך אלו, לטענתי, הם לא הסכמות בין פרטים, אלא הסכמות בין קהילות ותרבויות. המחויבויות של סולידריות בתוך קהילות, בין אם בתוך קהילות דתיות ושבטיות קדומות, ובין אם בקהילות מודרניות רחבות, קרי מדינות, הן הבסיס ליצירת הבנה עמוקה של הפרט ולהקניית כלים לשיפוט מוסריים. בכך, מחויבות תוך-קהילתית קודמת כרונולוגית למחויבות הבין-קהילתית. כדי שנוכל להבין מדוע רצח הוא פסול גם כלפי בני קהילה שאינה שלנו (למשל, במלחמה), ומעבר לכך, מדוע רצח פסול שלעצמו (במובן האוניברסלי), עלינו להבין תחילה מה משמעות רצח אדם קרוב בתוך הקהילה שלנו, בן משפחתנו למשל. אנחנו צריכים לשמור תפיסות אלו לדברים המינימליים ביותר, על מנת שאכן נוכל להגיע לבסיס הסכמה רחב בדילמות מוסריות בין קהילות שונות ובין מדינות. לכן, את המובן המקסימלי צריך לאפשר לקהילות לקיים כל אחת בהתאם לתפיסתה אודות שאלת החיים הטובים.

(5) ליברליזם והכרה

שני סוגי הליברליזם עליהם מתבססת רב-תרבותיות עבה מחזיקים בחיוניות ניטרליות השלטון כלפי שאלת החיים הטובים על מנת לכבד את בני האדם כשוויות עצמאיות המסוגלות לבחור בעצמן את ייעודן ומטרתן (סנדל, 2012: 228). לשיטת המצדדים בגישה, נקודת התורפה שלה, עליה הורחב בפרק השלישי, היא שהסוכן המוסרי והרציונלי מנותק מן הזהות העצמית במובן שזכויות הפרט קודמות לתפיסת הטוב. כפי שהראיתי בפרק הקודם, לניתוק כזה מהזהות העצמית יש השפעות על הסטנדרט המוסרי. לצד זאת, לקהילה יש

חשיבות ליצירת הזהות משום שהזהות שלנו, כפי שטענתי בפרק השני, מתפתחת מתוך נרטיב הקהילה, תפיסת הטוב שלו והדיאלוג עימו.

לפי תהליך האינדיבידואציה של טיילור כפי שהוזכר בפרק הראשון, נראה שיש למוסר היגיון פנימי כלשהו שלא תלוי בתפיסת הטוב. אלסדייר מקינטייר גורס ששאלת הטוב יכולה להישאל רק כאשר אנחנו מכירים ראשית בעובדה שאנחנו משתתפים בסיפורים מסוימים, נרטיבים. על כן, הדילמה המוסרית היא יותר מתן פרשנות לחיים מאשר מימוש רצוני: יהיה תמים לחשוב שהבחירה היא חופשית לחלוטין. האינדיבידואליזם הוא לא מוחלט כפי שמתארים לעיתים ליברלים מסוימים. הנסיון לנתק את הזהות העצמית מהעבר, מהמעמד, מהתפקיד החברתי וההיסטורי משמעותו לעוות את מערכות היחסים הנוכחיות שלי (סנדל, 2012: 246-247).

אם כן, הליברליזם מעוגן אוטונומיה, בניסיונו להטמיע קבוצות לא-ליברליות, עלול להביא לדיכוי קבוצות עקב אי-הכרה בהן. אך גם ליברליזם מעוגן זכויות, בו חברי הקהילות הליברליות מתעלמים מחברי הקהילות הלא-ליברליות שהן מיעוט, ולא מעניקים הכרה כנה בתרבותן עשוי להביא לדיכוי. בהתאם, שני סוגי הליברליזם באי-הכרתם עשויים לשרטט תהליך רכישת זהות שאינו חופף באופן מלא לניסיוננו בעולם. זאת ועוד, חברה סובלנית והגונה לא תנסה לכפות את תפיסתה הליברלית, שניטרלית רק לכאורה, על שיפוטים מוסריים בתוך התרבותיות שהיא מכילה, מעבר להסכמה על כללי היסוד - שהם בדיוק המובן המינימלי שצוין לעיל (תמיר, 1998: 85). על כן, חברה מבוססת על ליברליזם מעוגן באוטונומיה, לא יכולה יכולה להיחשב כחברה

הגונה. חברה הגונה בה הפרט יכול לנוע בין זהויותיו בחופשיות ולקיים קשרים ברמות שונות איתן, כפי שוולצר מציע, צריכה לאפשר לפרט להבין שאכן יש מקום למורכבות ולהיבטים השונים בזהותו.

בעיות אלו, בראייתי, נובעות מכך שהליברליזם מעוגן אוטונומיה שם דגש על הכבוד השוויוני (Dignity) שמאלץ אותנו להתייחס לבני אדם מתוך עיוורון ההבדלים ביניהם, על פני כבוד (Respect) שדוגל בכך שעלינו להכיר בייחודיות של כל אדם ואפילו לטפח אותה (טיילור, 1994: 32). על כן, טיילור רואה בליברליזם שמייצר את הפוליטיקה של שוויון כבוד האדם כניטרלי רק לכאורה, משום שהוא בעצם פרטיקולריזם שמציג עצמו כאוניברסלי, כלומר אינו באמת פתוח לכל אידיאולוגיה. מנגד, הפוליטיקה של ההבדל, אשר מכירה בכמיהה האמיתית של חברי הקהילות הנבדלות להישרדות, פועלת על מנת ליצור חברים בקהילה. היא אינה ניטרלית במובן שהיא בעלת תפיסה בנוגע למטרות החיים, ואלו מטרות קולקטיביות (טיילור, 1994: 42). לאור כך שישנן, אם בכלל, מעט מדינות שהן חד-תרבותיות (תמיר, 1998: 81), עלינו לא רק להניח לתרבויות שונות לשרוד, אלא ממש להכיר בערכן, לפחות עבור בני התרבויות האלו (טיילור, 1994: 46-48).

(6) קהילות כבסיס לאחריות מוסרית וסולידריות

עד כאן דנתי בעיקר בחשיבות הקהילה וההכרה בה עבור התפתחות הזהות העצמית והמוסרית ובאי היכולת של הליברליזם לספק הכרה זו. אך קהילה, כפי שסנדל מציין, גם יוצרת מחויבויות וגורל משותף. גם וולצר בעצמו דן על האחריות של פרטים בקהילות, ובמדינות בפרט, למעשי עבר של הקהילות. יישום מעניין של תפיסתו הוא בשיפוט שאלת המלחמה הצודקת בשני צירים.

הראשון הוא הצדק שביציאה למלחמה הנוגע לסיבות ולמטרות של המדינות הלוחמות, והשני הוא הצדק שבאופן הלחימה, באמצעים שנקטים על ידי האנשים הלוחמים בפועל (וולצר, 1974: 1). מלחמה יכולה להיות צודקת בציר האחד, ובלתי צודקת בציר השני. אך בכל אופן, יש קושי לקורבנות בהטלת האשמה. מחד גיסא, קשה להטיל אותה על החיילים הלוחמים (צדק באופן הלחימה) ומאידך גיסא, קשה להטיל אותה על המדינה, שכן לא ברור מי היא המדינה, וגם אם מדובר במנהגיה, יש טיעונים טובים מדוע הם לא צריכים לשאת באחריות אישית כלפי הקורבנות. העניין הוא שבכל מקרה ברור שקורבנות המלחמה זכאים לפיצוי, וקשה למצוא מקור אחר פרט לאזרחי המדינה. לכן, הוא מציע שלאזרחות במדינה יש השלכות מוסריות, במובן שיש גורל משותף לחולקים אותה (וולצר, 1974: 14-16).

מחויבות הפרט לאחריות כלפי בושות ועוולות היסטוריות של קהילתו, היא כשם בחירתו להתגאות בה ולהעניק לה מקום בחייו. סנדל הסיק לבסוף שהניסיון לנתק את הפוליטיקה ממחויבות מוסרית לקהילות שלנו ולשאלת החיים הטובים היא לא אחרת מאשר ניטרליות מדומה, שדווקא מרחיקה אותנו מעיסוק מדיון הולם בשאלת הצדק ובין היתר על אחריות על עוולות היסטוריות (סנדל, 2012: 265-268). העניין הוא שאותה סולידריות, עליה מדבר סנדל, לא מסתיימת רק כלפי הקהילה שלי, אלא היא גם הדרך להביע אחריות לקהילות אחרות, ובמיוחד לקהילות שהקהילה שלי גרמה להן עוול. ככה נוצרת אחריות מוסרית כלפי קהילות אחרות (סנדל, 2012: 258-260). בדיוק כפי שוולצר מדגיש בטענתו על הסטנדרטים המוסריים, תפיסה כזאת של אחריות יכולה להעניק לנו סיבה מיוחדת למתוח ביקורת על עמנו, או על מעשי ממשלתנו - זאת ביקורת פנימית חזקה שהיא בעלת השפעה חזקה.

זה מוביל אותנו לטענתי האחרונה. כפי שאני מבין את הפסול שבגרימת עוול בקהילה שלי ומרחיב את המעגלים עליהם זה חל, כך אני מביע סולידריות לקהילה שלי ומרחיב אותה לקהילות נוספות. החוויה המוסרית האותנטית מקבלת תוקף ראשוני, לפחות, באמצעות הקשרים הקהילתיים הקרובים שלנו. רורטי תופס כי המושג הקלאסי "סולידריות אנושית" הוא אינו בעל ערך כמו סולידריות לקהילה פרטיקולרית (רורטי, 2006: 220-219). תחושת הסולידריות היא חזקה יותר כאשר ה"אנחנו" הוא מצומצם יותר, מקומי יותר, מאשר קבוצת כל בני האדם (רורטי, 2006: 221). לפיכך, הצעתו היא להרחיב את גבולות ה"הם", לראות כמה שיותר הבדלים מסורתיים כפחותי ערך כשאנחנו מדברים על תחושות משותפות כמו כאב והשפלה (רורטי, 2006: 222). העניין הוא להבין שגם אם ישנם חובות אוניברסליים הקודמים לניסיון (נוסח קאנט) (רורטי, 2006: 225-224), אופן הרכישה שלהם מתבצע באמצעות הקשרים שלנו. הרגשה אותנטית של חובות ומחויבויות נוצרת מתוך סולידריות שהיא דבר שלעצמו נוצר, ולא דבר שמתגלה, ולכן תחושות החמלה והחסד הן פחות מפוקפקות כשהן משתרשות בהדרגה (רורטי, 2006: 227).

סיכום

בפשטות, אני תופס שהחברה הליברלית שמקדשת את האוטונומיה האישית, היא לא חברה שמאפשרת לנו להכיל את "האחר" ולקרבו, אלא דוחקת בנו להרחיקו. השאיפה להישאר ניטרלי, היא בעצמה תפיסה של החיים הטובים. אותו חופש בחירה אליו דוחפים קאנט, לוק, רולס ואחרים, אינו מספק כדי לייצר את החברה ההגונה עליה וולצר מדבר, בה יש מקום לזהויות שונות, בה אנחנו יודעים ליצור קרקע של הסכמה משותפת על

עקרונות ליברליים בסיסיים, תוך הבנת ערך התרבויות השונות עבור חבריהן, ומתוך כך מאפשרים להן לפתח אותן ולנהל את שיפוטיהם המוסריים הפנימיים בעצמן. תפיסת הקהילות, שזהו תמציתה, היא איננה רלטיביסטית, ואיננה תומכת בדיכוי שקהילות מחילות על חבריהן בשל סטנדרטיים מקסימליים מעוותים, אלא היא תופסת את שאלת הטוב כקודמת לשאלה הזכות: "אי אפשר לחשוב על צדק בלי להתנתק ממטרותינו ומזיקותינו" (סנדל, 2012: 243-244).

לסיכום, ההכרה בזהויות השונות היא הכרחית לא רק כדי לאפשר לפרטים לפתח את זהותם האישית בצורה שאינה מתעלמת מהנרטיב הקהילתי והעבר שלהם, אלא היא היא גם הדרך לחיזוק הקשרים בחברה בין הקבוצות ובין הפרטים. הקהילה מהותית ליצירת מחויבות וגורל משותף בין פרטים, והיא הבסיס לפיתוח תפיסות מוסריות, רגשות חמלה וחסד, וסולידריות, גם כלפי חברי קהילות אחרות.

ביבליוגרפיה

וולצר, מיכאל. "שני סוגים של צדק בתיאוריה של המלחמה", עיון - רבעון פילוסופי כרך כ"ה, 1974, עע' 1 - 16.

טיילור, צ'רלס. "הפוליטיקה של ההכרה", בתוך א' נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות. ירושלים: מאגנס, 1994, עע' 21 - 52.

סנדל, מייקל. "מה אנו חייבים זה לזה?/דילמות של נאמנות" (פרק 9), בתוך צדק: מהו המעשה הנכון שעלינו לעשות. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2012, עע' 230 - 268.

רורטי, ריצ'רד. "סולידריות" (פרק 9), בתוך קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות. תל אביב: רסלינג, 2006 [1989], עע' 219 - 228.

תמיר, יעל. "שני מושגים של רב-תרבותיות", בתוך מאוטר, שגיא ושמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית. תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל-אביב, 1998, עע' 79 - 92.

Walzer, Michael. "Michael Walzer on Identity and Cultural Subjectivity" (video), Big Think, accessed June 27, 2022. <https://bigthink.com/videos/michael-walzer-on-identity-and-cultural-subjectivity/>

ראיון | החברה החרדית בראי גישת היכולות: ראיון עם ד"ר נחומי יפה

עדי עוזרי סלה
סטודנטית שנה ב' באוניברסיטה העברית

איילה פיין
סטודנטית שנה א' באוניברסיטה העברית

ד"ר נחומי יפה היא חברת סגל בכירה בבית הספר ללימודי חברה ומדיניות באוניברסיטת תל אביב. נחומי הינה אישה חרדית שגדלה במשפחה חסידית, והיא מראשונות החוקרות החרדיות באקדמיה. את עבודת הדוקטורט שלה, שעסקה בעוני וזרות בחברה החרדית, כתבה בהנחייתו של פרופסור אבנר דה-שליט, ולאחר מכן המשיכה לפוסט-דוקטורט בפרינסטון. כיום המחקרים שלה עוסקים בחברה החרדית ובזרות, בעוני, בנורמות וביחסי חילונים-חרדים. השאלה שהיא מבקשת לשאול את הציבור החרדי היא "מה אתם רוצים לעצמכם ומי אתם רוצים להיות?"

רבים מהמשתתפים לחברה החרדית מוגדרים כעניים. על אף שישנו שיפור במצב, נכון לשנת 2019 שיעורי העוני בחברה החרדית עמדו על 44% ביחס ל-22% בכלל האוכלוסייה.

שאלת העוני בחברה החרדית, וכן השתלבותם של החרדים בחברה הישראלית, הם נושאים העולים לא מעט אל סדר היום הציבורי בישראל, אך עם זאת, נראה לעיתים שהפתרון אינו קרוב. נפגשנו עם ד"ר נחומי יפה לדיון מרתק על עוני בחברה החרדית, על

המאפיינים הייחודיים וההיבטים הפילוסופיים, אך גם על צעדי המדיניות הנדרשים כדי להביא לשינוי.

מה הוביל אותך לעשייה האקדמית שלך?

אני אישה חרדית שגדלה במשפחה חסידית. מגיל צעיר רציתי להיות מורה, והגעתי להיות מורה בסמינר חרדי. אני זוכרת שלא אהבתי את תכנית הלימוד בהיסטוריה כי היא הייתה מאוד מצומצמת. פניתי להנהלה ואמרתי שצריך תכנית חדשה שתכלול גם לימודים על המזרח התיכון. המחשבה המרכזית שהניעה אותי הייתה שאנחנו שכונה אחת מתוך הרבה שכונות במזרח התיכון ולעולם לא יהיה כאן שלום אם לא נבין את הסיפור של האזור הזה. ההנהלה הסכימה איתי, אבל בגלל שלא יכלה לתת לי הכשרה נתנה לי יד חופשית בגיבוש חומרי לימוד באופן עצמאי. המקום שפניתי אליו היה הספרייה הלאומית, וכך לראשונה נחשפתי לספריה ולאוניברסיטה כאדם בוגר. אני זוכרת את תחושת הקנאה שהתעוררה בי כשראיתי סטודנטיות וסטודנטים יושבים על הדשא, לומדים, חושבים ומדברים, והרגשתי שזה צריך להיות העולם שלי. לאחר כשנה אזרתי אומץ ונרשמתי ללימודי תואר שני ליישוב סכסוכים. כמה חודשים לתוך הלימודים הבנתי שזה מה שאני רוצה להמשיך לעשות. בהמשך פגשתי את פרופסור אבנר דה-שליט שהפך למנחה הדוקטורט שלי.

מלכתחילה עניין אותי לחקור את החברה שלי. בדוקטורט התחלתי לחקור עוני, יחסים בין חרדים לחילונים ואת הצורך של החברה החרדית בעליונות מוסרית ובבידול עצמי. ניסיתי להגיע לתשתית מוסרית שתוכל להסביר למה החרדים הם לא חלק מהנרטיב הקולקטיבי ומה התפקיד של עוני בדבר הזה. את הפוסט-דוקטורט עשיתי בפרינסטון וחקרתי שאלות דומות רק

בקרב החברה החרדית בארה"ב. חזרתי לישראל והתקבלתי לחוג למדיניות ציבורית באוניברסיטת תל אביב.

כיום אני מלמדת, חוקרת ומנהלת את מכון המחקר "נתוני אמת" שאוסף נתונים על החברה החרדית בעזרת סקרים, דרך מערכת העיתון של האתר החרדי הכי גדול בעולם, "כיכר השבת". אנחנו ממפים את החברה החרדית בהתבסס על מה חרדים חושבים על עצמם ומה הם רוצים בנוגע לנורמות, לתפיסות עולם וליחסים עם החברה החילונית. אנחנו מנסים לעזור לה להיות חברה טובה יותר, נכונה יותר, מדויקת יותר וענייה פחות. אנחנו גם מכירים בחברה החרדית כ-חלק ממדינת ישראל, כ-חלק מהפרויקט הלאומי הזה.

עבודת הדוקטורט שלך התמקדה בגישת היכולות של סן. על אמרטיה סן לומדות כל סטודנטית וסטודנט לפכ"ם, כבר בסמסטר הראשון של התואר. תוכלי לספר לנו על הקשר שמצאת בין יכולות לחברה החרדית?

בדוקטורט שלי התבססתי על רשימת היכולות של סן, עם האדפטציות של נוסבאום ושל דה-שליט. דיברתי באופן אישי כמה שעות עם 54 חרדים מקבוצות מוחלשות מכל רחבי ישראל, ושאלתי אותם ספציפית על הרשימה הזאת: מה הם חושבים שהם הדברים ההכרחיים, מה הדברים שהם היו מוותרים עליהם, וגם בסוף שאלתי אותם שאלת מדיניות - מה נראה להם שהמדינה צריכה לעשות. כשהתחלתי את המסע הזה, הייתי בטוחה שהם יגידו "חיתולים בחינם", או יביעו רצונות מאוד תועלתניים וחומרניים. אבל מה שהם אמרו שחסר להם ברשימה, זה חיים עם משמעות רוחנית והכרה במה שהם עושים כדבר חשוב.

בזמן שאנחנו עשינו את המחקר נעשה מחקר מקביל בניו-זילנד אצל המאורים, והיו לו תוצאות מפתיעות. אנשים לא חשבו שאורך החיים הוא משמעותי, אלא העדיפו חיים קצרים וטובים מאשר חיים ארוכים ורעים. כמו החרדים, הם הדגישו את הרוחניות כמשהו בסיסי וחשוב מאוד בחיים, אך בניגוד לחרדים, הם ראו חשיבות גם במשחק ובפנאי בחיים. לדעתי המחקר הזה גם משקף את המתח בתוך החברה הישראלית שמודגש כשהחברה החרדית מתעקשת על המרכיב שהיא רואה כמרכיב חשוב ומרכזי - לימוד תורה - לביטוי רוחניות. לימוד תורה זה הביטוי החרדי לרוחניות בחיים. מדובר ביכולת לחיות את החיים שלך עם איזשהו ערך מוסף, כאשר רוחניות קיימת גם בחילוניות וגם בדתות אחרות.

בעקבות המחקר הפנמתי תפיסה קצת שונה של 'מהם החיים הטובים'. השיח המקובל ולא רק הכלכלי מדבר על כסף - על תל"ג, על מידת השתכרות. אבל הוא לא שואל מספיק מה ההזדמנויות שיש לבן אדם לחיות חיים טובים. כשמדובר בחיים החרדיים בחברה החרדית, זו שאלה שנשאלת שוב ושוב בתוך המחקרים שאני עושה היום: "מה אתם רוצים לעצמכם?"

אחת מהלקונוט הגדולות של החברה החרדית היא צמצום הזדמנויות עבור אנשים. מובן אחד של הסתגרות החברה החרדית, והשלכה אחת שלה, היא מניעת הזדמנויות מהאנשים שבתוכה להיות מה שהם רוצים להיות, ובכלל לחשוב על זה. לא מספיק שואלים אנשים מי הם כאישיות או כזהות, ומה הם רוצים להיות. אני משתדלת להכניס את השאלה הזאת למחקרים העדכניים שלי, כדי לנסות לעורר את הרצון הזה.

**מה לדעתך הוביל הרבה מהמרואיינים להעלות את הצורך בהכרה
ובייחודיות? וגם האם ניתן לגשר על הפערים ביחס לצורך בהכרה?**
לדעתי ברור מדוע מרואיינים מהחברה החרדית ביטאו את הצורך
בהכרה. בשביל החברה החרדית, המאבק העיקרי שלה בתוך
החברה הישראלית הוא להכרה בערך התורה, להכרה בחיים
הרוחניים שלה. ההאשמות שמופנות כנגדה בנוגע לעבודה ושירות
בצבא שוללים הכרה זו ולכן ברור למה ההכרה עלתה בראיונות.
בנוגע לגישור, לרוב נוטים לחשוב על גישור במובן של להעריך
לעומק ולקבל, במובן של אימוץ הערכים של הקבוצה השנייה.
לדעתי זו תפיסה שגויה. קבלה צריכה להיות יותר בסיסית. קבלה
היא להשלים עם העובדה שהאחר חושב אחרת ולכן הגישור מהותו
לא הסכמה על הערכים הכי חשובים, אלא הסכמה על משהו יותר
חשוב ממה שחשוב לקבוצה שלנו - החיים המשותפים. לדעתי
החילונים לא חייבים להעריך את לימוד התורה והחרדים לא
צריכים להעריך את המאבק החילוני על שוויון. שוויון זה לא ערך
חרדי, והחרדים רשאים להגיד שמבחינתם העולם הוא היררכי.
למרות זאת, צריך להיות בסיס של הסכמה לחיים משותפים עם
ציבור שאני לא מסכים עם הערכים שלו.

**פרט לרצון להוסיף לרשימת היכולות הכרה ורוחניות, אילו עוד
הבדלים יש בין עוני בחברה החרדית לעוני בחברות אחרות? מהם
המאפיינים של עוני חרדי, ואיך הם באים לידי ביטוי?**
קודם כל, המאפיינים הכי חזקים של עוני, שהם מסכנות וחוסר
שליטה על החיים, פחות בולטים בחברה החרדית, וצניעות בחברה
הזאת היא אידיאולוגיה בפני עצמה. מאפיינים אלו עומדים בפני
עצמם, אבל הם גם תוצאה של בידול חברתי. מלכתחילה בגלל
שהחברה החרדית היא סגורה, אין חשיפה לאפשרויות הכלכליות

הגדולות שקיימות עבור החברה המודרנית האמידה: רווחה חומרית מבחינת דוור, נופשים, טיסות, תרבות של מסעדות ועוד. חיי היום-יום בחברה החרדית הם יותר פשוטים ודלים ולכן יש גם פחות גירוים. בנוסף, בגלל שמדובר בדרך חיים, החברה יחסית הומוגנית במובן הזה ואין למי להשוות כי כולם חיים בערך באותם התנאים. אף אחד לא נוסע לחול. זה נכון שיש את עשירי השכונה, אבל זה בפריפריה של היום-יום, גם כי אנשים עשירים לא גרים ממש באותן שכונות של אנשים עניים. כל זה הופך את החוויה של עוני ליותר קלה, כלומר האנשים בחברה החרדית לא מרגישים עניים. אם תשאלו אותם אם הם עניים, הם לא ידעו לענות לך על זה. אני בעצמי הייתי ענייה, אבל אם היו שואלים אותי לא הייתי יודעת להגיד את זה.

בנוסף, בניגוד למאפיין די אוניברסלי של עוני, עוני בחברה החרדית לא מגיע עם פשע. פשע שמתלווה לעוני כמו גניבה, שוד ואלומות רחוב, שכיח פחות מאשר בחברות עניות אחרות. אבל יש גם פשע שניתן להגדיר כפשע חרדי, למשל העלמות מס ופדופיליה, וזה אכן נפוץ יותר. עם זאת, אני חושבת שאם נראה את רמת העוני בחברה החרדית מעמיקה או לא משתנה, אז גם הפשע הקלאסי יגיע. גם זה בגלל החשיפה ההולכת וגוברת של החברה החרדית לעולם החיצוני.

האם העוני הוא בגדר אידיאל בחברה החרדית?

יש אידיאל מסוים של עוני. מדברים עליו כעל "ערך של התורה", אבל צריך להיות ישירים. אמנם יש את כל הערכים בתורה, אבל נדר העוני שייך לקתוליות וזה לא משהו שקיים במסורת היהודית. עם זאת, יש במסורת היהודית תפיסה שלפעמים צריך לצמצם בעולם

הגשמי בשביל להרחיב בעולם הרוחני - כדי להשקיע בתורה צריך להצטמצם.

זה הפך לאידיאולוגיה מאוד רחבה שיושבת על עולם תיאורטי שקיים, אבל לא הייתה לה הצדקה רחבה כל כך בעבר. המציאות דחפה ופיתחה את האידיאולוגיה של הצמצום והחיים בפשטות. זאת אידיאולוגיה שקיימת גם בעולם החילוני, לא להיות מסואבים בתוך העולם החומרי.

היו תקופות, למשל בשנות ה-60 וה-70, שהאידיאולוגיה הזו הייתה בשיאה, אבל בדור הצעיר היא מתפוררת, בעיקר בגלל החשיפה לעולם שבחוץ. זה מתכתב עם מאפיין נוסף של העוני החרדי, והוא שהעוני החרדי כיום הוא לא מבחירה לגמרי. הדור הראשון של קום המדינה שהיו לו הזדמנויות לחיים אחרים והוא גם הבין מהם החיים האחרים, עשה את הבחירה של לחיות בעוני. הוא הוריש את הבחירה לדורות הבאים שאמנם התחנכו לעוני אבל הם גם בחרו בו במובן מסוים, בעקבות אידיאולוגית העוני כאידיאל כמו שציינתי לפני. אבל הדור הנוכחי, הצעירים של היום, אמנם התחנכו לעוני אבל כבר לא לגמרי בוחרים בו.

בגלל אינטרנט והמכשירים החכמים היכולת החרדית להסתגר מתפוררת כי היום לא מספיק לא לגור ליד חילונים כדי למנוע קשר עם העולם החילוני. היום העולם החילוני נמצא בכף היד שלנו בתוך הטלפון החכם. אז הצעירים החרדים רואים את העולם שבחוץ והם מסוגלים לערוך השוואה בינו לחיים שלהם, והם לא היו רוצים לבחור בעוני אם יש אפשרות אחרת. ועדיין, לזה הם התחנכו והתרגלו ויש קושי בלבחור וליישם משהו אחר.

הייתי רוצה להגיד שיש חשיבה מאורגנת שמעצבת שינוי, אבל האמת שאין. יש התפתחות אורגנית ועצמאית של אנשים צעירים שאומרים לעצמם "אני לא רוצה את החיים האלה". יש תהליך שמתחיל מלמטה של אנשים שבחרים חיים נוחים יותר, ואני מאמינה שהמנהיגות התורנית תצטרף לזה. היא כבר קצת מצטרפת בהיסוס אבל היא תתחזק, יש נתונים מאוד מעודדים בכיוון הזה.

אם העוני הוא אידיאל ואנשים לא חושבים שהם עניים, איך ניתן לעזור למי שלא רואה את עצמו כעני להיחלץ מעוני? מה האחריות המוסרית של המדינה במקרה כזה?

אני חושבת שבנוגע לאלו שלא רוצים להיחלץ מעוני וטוב להם במצבם, הדבר הכי מוסרי לעשות זה "to step back". צריך לחזור לנקודת המוצא ולשאל אנשים "מה אתם רוצים מהחיים שלכם?" וזו זכותם המלאה לענות שהם מעדיפים חיים פשוטים וצנועים. אני מכירה הרבה אנשים לא־דתיים שלא קונים דברים, משתמשים רק ביד שנייה, וחיים באורח שאחרים יגדירו כדל ופשוט.

עם זאת, אנשים לא יכולים לענות בצורה כנה על מה הם רוצים מהחיים שלהם אם הם לא למדו ולא הכירו את העולם. לכן למדינה יש אחריות להעניק חינוך הולם בסיסי לכל הילדים במדינה, שמתוך החינוך הזה הם יוכלו לבצע את בחירה. נכון לעכשיו, לדעתי המדינה לא מקיימת אחריות זו. בגלל שיש לה אחריות כבדה לספק תשתית כה בסיסית, היא צריכה להפעיל את כוחה על קהילות שחושבות אחרת. כך תוכל להיווצר הסכמה חברתית אזרחית שהיא בגדר ברית בין האזרחים למדינה, שבברית הזו המדינה והאזרחים מסכימים שיש רף מינימלי שכולם מחויבים אליו, לימודי הליבה למשל, ומשם כל קהילה וכל פרט יכולים לבחור עבור עצמם. זה אומר הקצאה של משאבים, בנייה של

תוכניות, חשיבה ארוכת-טווח ולפעמים ויתור על רווחים פוליטיים קצרי מועד.

האם לדעתך יש היענות בחברה החרדית לברית הזו?

יש סגמנטים בתוך החברה החרדית ויש פלח של חרדים מודרניים שמודע למציאות, אבל רוב האנשים לא. כמו שרוב האנשים ברחובות, באשדוד ואפילו בתל אביב לא באמת מבינים שיש להם חוזה עם המדינה ולא מהרהרים על מהות האזרחות במדינה דמוקרטית. הם לא זוכרים את שיעורי האזרחות שלהם כמו שהרוב לא יוצאים דוברי אנגלית משיעורי אנגלית, אבל לפחות יש להם תשתית שהחרדים לא מבינים בכלל שהיא קיימת. אני מרגישה שדווקא המאבק על מערכת המשפט עשה שיעור אזרחות מקיף לכל אזרחי ישראל, להרבה אנשים שבכלל לא הבינו מהו החוזה שהם חתומים עליו.

ההנהגה החרדית, איזה תפקיד היא משחקת בחוזה הזה?

כמו כל חברה, בטח חברה מסורתית, יש תמיד פלחים שמרניים, וההנהגה החרדית צריכה להתכתב עם הפלחים השמרניים. לכן המנהיגות לא תמיד יכולה להיות חוד החנית בהקשר הזה. אני חושבת שההנהגה תצטרף אחרי שיהיו מספיק אנשים שיגידו שהם לא מוכנים יותר למצב המעוות שבו הם חיים.

איך המדינה יכולה להפעיל את כוחה על הקהילות שלא מסכימות איתה מבלי שהמהלך יעורר תגובה שלילית בקרב החברה החרדית?

בקרב הפלחים השמרנים שלה? בקרב ההנהגה הפוליטית?

זו שאלת מיליון הדולר ולצערי אין לי תשובה. מי שכבר פועל צריך להמשיך לפעול, ואני חושבת שהמדינה צריכה לעזור לו. ואלו

שפועלים צריכים להצליח, ואם הם יצליחו הם יהיו למודל וההצלחה שלהם תניע חרדים אחרים. המדינה צריכה לזהות את מי שפועל בכיוון הנכון ולתמרץ אותו. צריך לעזור לאלו שרוצים לצאת ללמוד ולעבוד, במיוחד לצעירים. הסכמים פוליטיים שרוצים למנוע זאת הם לא ראויים ואסור לחתום עליהם, אבל זו כבר שאלה של פוליטיקה.

בהקשר של שיח אקדמי אבל גם ציבורי, כשמדברים על פערים בין החברה החרדית לחילונית מככבים המושגים "חברה ליברלית" ו"חברה לא-ליברלית". האם המושגים האלו מרגישים לך רלוונטיים?

בהקשר של שיח אקדמי אבל גם ציבורי, כשמדברים על פערים בין החברה החרדית לחילונית מככבים המושגים "חברה ליברלית" ו"חברה לא-ליברלית". האם המושגים האלו מרגישים לך רלוונטיים? השיח הזה רלוונטי יותר לעולם החילוני מאשר לעולם החרדי, שכן החברה החרדית לא מבינה לעומק את הליברליזם. אבל אני לא חושבת שהציר הרלוונטי הוא חילונים-חרדים אלא משכילים-לא-משכילים. לדעתי גם אנשים חילונים ללא השכלה אקדמית לא מבינים מהו ליברליזם. בהקשר הזה החברה החרדית לא שונה מהחברה החילונית הלא-משכילה. בהתאם, גם לא כל המשכילים הם ליברלים, יש כאלו שמרנים. אבל אנשים משכילים יכולים לבחור, ואנשים לא-משכילים מתארים מונחים ללא הבנה. למרות זאת, ניתן לדבוק בתפיסת עולם בלי שאתה משכיל. אני חושבת שהייתה לי תפיסה ליברלית למרות שהייתי לא-משכילה, ולא ידעתי מה זה ליברליזם. באופן דומה אני לא ידעתי שאני שמאלנית. הגעתי לאוניברסיטה והבנתי "אה, לחשוב ככה זה להיות שמאלנית".

מה לדעתך פוליטיקאים, בין אם הם שייכים לציבור החרדי ובין אם לא, לא מבינים בנוגע לחסמים שמונעים להצליח לשלב את הציבור החרדי?

שינוי חברתי הוא תהליך קשה ומורכב שלוקח זמן. יש ניסוי וטעייה, ויש צעדי מדיניות שיש להחיל. בהרבה החלטות תקציביות מזניחים את אלה שלא צועקים. לכן בכל מיני החלטות על צעדי מדיניות ותקציב, במידה ונציגי החרדים לא עומדים על נפשם הם מקבלים פחות ובעקבות כך הם מפסידים בטווח הארוך. אין להם מספיק ראיית מאקרו על מה שקורה. לדעתי הם צריכים לפעול בצורה יותר ממוקדת ובתחומים יותר מצומצמים, ובעזרת זה ליצור בסיס תשתיות שהכרחי לחברה החרדית - למשל חינוך ואזרחות.

אם נתמקד בחינוך, יש תוכניות לשילוב חרדים באקדמיה אבל נראה שהן לא אפקטיביות. למשל ממצאים מדו"ח מבקר המדינה משנת 2019 מצביעים על כך ששלושה מכל ארבע גברים חרדים נושרים ממכינות קדם-אקדמיות או מלימודי תואר ראשון ונתונים לגבי נשים מצביעים על נשירה של חצי מהן.

הסיבה נעוצה בכך שגברים חרדים לא למדו לימודי ליבה והיכולת שלהם להשלים לוקה בחסר. הרגלי הלימוד בעולם הישיבות מאוד שונים מהרגלי הלימוד בעולם החילוני ועל זה יש להוסיף את העובדה שרוב החרדים באקדמיה נשואים עם ילדים. יתכן שהמדינה צריכה להציע סלי קליטה לחרדים באקדמיה, זה מעין עלייה. אפשר גם לשקול הגדלה של התמיכה הכספית כדי לתמרץ הישגות בלימודים.

כיצד את רואה את היכולת של האקדמיה להיות מסגרת משלבת של המגזר החרדי? האם זה בכלל חלק מתפקידה או שזה תוצר לוואי מועיל?

אני חושבת שהאחריות היא לערך אקדמי מעל לכל, ושילוב הוא חלק מהערך הזה. בתפיסת עולם החילונית שוויון, שילוב, הכלה וגיוון הם חלק מהעולם האקדמי. לכן זו אחריות של העולם האקדמי ולא של העולם החרדי. ראוי גם לשאול איך בדיוק עושים זאת, ומה המחירים שמוכנים לשלם בתמורה לכניסת חרדים לאקדמיה. לדוגמא, הסערה סביב לימודים בהפרדה. בסופו של דבר, האקדמיה צריכה להתמודד עם הכלה של גיוון אמיתי, וגיוון אמיתי כולל אנשים שלא יסכימו עם הערכים שלך. אני חושבת שהאקדמיה צריכה להפנות הרבה מאוד משאבים וכוח אדם, לצד אפילו הדרכה וייעוץ לסטודנטים חרדים. בסוף צריך שיהיו אנשים שיעזרו "לחצות את הגשר". זה לא פשוט אחרי הכל, אני הייתי "מורה חכמה", ובשנה הראשונה של התואר השני הייתי "הסתומה של הכיתה" וזה היה נורא. היה לי המון ידע אבל לא הייתה לי דרך להביע אותו כי הוא ידע תורני ורוחני שלא רלוונטי לעולם החילוני. אני זוכרת את ההרגשה הזו של לצנוח מ"מלכת העולם" פתאום חזרה לתחתית שרשרת המזון. זה לא פשוט, זו מתקפה על האגו.

את זוכרת רגע ספציפי?

היה שבוע מסוים שעלה בי הרצון לעזוב. באותו שבוע פרצו לסדר היום החילוני מקרים של הפרדת נשים באוטובוסים. חילונים לא ידעו על כך עד אז, ההפרדה הייתה קיימת זמן רב בחברה החרדית והחברה החילונית לא ידעה עליה בכלל. היה מאוד סוער באוניברסיטה, רבים סביבי התבטאו נגד חרדים, נדמה שבכל שיעור מרצה נכנס ודיבר נגד חרדים. הרגשתי מותקפת באופן אישי.

סטודנטית אחת אפילו אמרה לי "אתם צריכים למות, כולכם צריכים למות. גם את". זה היה מאוד קשה. כל מרצה היה לו משהו להגיד ואלו היו דברים לא נעימים. היה מרצה אחד שרב איתי, לימדתי פעמיים בשבוע ואיחרתי לו כל הזמן. ניסיתי להסביר שאני מאחרת כי אני צריכה לארגן את הילדים בבוקר ובעלי לא יכול לעזור לי כי הוא נמצא בתפילת שחרית. המרצה פשוט אמר לי "לא מעניין אותי". והיום אני חושבת לעצמי "יש לך תלמידה חרדית ראשונה בכיתה. היא שונה. היא אומרת לך שיש לה בעיה והיא בעיה תרבותית-דתית - פשוט תקבל את זה. אתה בכלל מבין איזו קפיצה היא צריכה לעשות?" מקרה כזה כנראה לא היה קורה היום. זה היה מאוד קשה, לפעמים אני חושבת לעצמי "איך עברתי את זה?" אני מאוד שמחתי, כל כך שמחתי מהלימודים, כל כך שמחתי לרכוש ידע, לגלות שאני לא "גרה רק בראש שלי". שיש עוד אנשים שחושבים כמוני. לכן כל פעם שאני הולכת לאוניברסיטה העברית זו כזו התרגשות, לחוות שוב את הקסם של השכלה.

כמה מילות מוטיבציה לסיום ועם הפנים לעתיד?

לסטודנטיות ולסטודנטים שמתחילות את הדרך האקדמית - תדעו שזה פשוט שווה את זה, את העמל ואת הקושי, את ההתמודדות עם האגו שאומר "את לא מוצלחת ואת לא תצליחי". תצאו מהכל יותר משכילות ויותר חזקות, וזה יעזור לכן בחיים. בנוסף, תעסקו במה שחשוב לכם, במה שמעניין אתכן.

אישית מאוד רציתי להבין טוב יותר את העולם שאני נמצאת בו, ולא היה לי ספק שאחקור את החברה החרדית. תמיד הייתה לי תחושת אחריות כלפי הסביבה שלי, גם בתור מורה. הבנה מייצרת אחריות, ולכן בכל מחקר יש לי פן ואחריות אישיים. לי נדמה שזה כמעט לא ראוי בתור חרדית לא לחקור את החברה החרדית. אין

הרבה חוקרים חרדים, ולכן מישהי שמבינה את השפה, את הניואנסים, לא מתבקש שתמצא דרך לחקור?

יש לי הרבה ימים הפוכים, יש ימים שאני קמה בבוקר ומאוד גאה בחברה החרדית, בבחירות שהיא עושה ובהתעקשות על חיים של משמעות רוחנית. לעומת זאת, יש ימים שאני רוצה "לשרוף את המועדון" על כל יושביו ורבניו, וחושבת שאולי זו חברה לא מוסרית. הכל תלוי בדאטה סט שראיתי בעבודה. זה מורכב. גם מורכב מבחינה אתית, לשמור על פרספקטיבה נכונה, לדעת מה המקומות שבהם התקווה והאופטימיות שלי מעכירים לי את המציאות הקשה והמאתגרת, ומה המקומות שבהם הכעס שלי מעוות את התפיסה. בנוסף, יש לי האחריות המקצועית, אני צריכה לשמור על אובייקטיביות מחקרית ולהבין מה באמת מתרחש.

בסוף אני חרדית. זו מי שאני, שם הזהות שלי, לחברה הזאת גידלתי את ילדי. יש לי עכשיו נכדה, שגם תגדל להיות חרדית, והאחים והאחיות וכל המשפחה, כל האנשים שאני אוהבת הם חרדים, אז איך אני יכולה לא לרצות בטובתם?

כתב העת **איתותים** הינו כתב העת הסטודנטיאלי הישראלי הראשון לפילוסופיה, לכלכלה ולמדע המדינה (פכ"מ). **איתותים** מבקש לייצר במה לכתיבה רעיונית צעירה ופורצת דרך בתחומים אלו תוך עידוד שיח מבוסס ומעמיק בקרב קהילת התכנית. בגיליון זה, מופיעים מאמרים של סטודנטים לתכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת תל אביב. מאמרים אלו נכתבו תוך שימוש בכלים האינטרדיסציפלינרים הייחודיים שנרכשו במסגרת הלימודים האקדמיים, ומתייחסים למגוון רחב של נושאים עכשוויים.

תכנית פכ"מ שואפת להצמיח מנהיגות ציבורית מצטיינת ומחקר אינטלקטואלי בין-תחומי. התכנית מציעה זווית ראייה ייחודית, המדגישה את הקשר המושגי והענייני בין פילוסופיה, כלכלה ופוליטיקה, במטרה לטפח חשיבה אנליטית וביקורתית בקרב תלמידיה.

גיליון זה רואה אור בתמיכתם הנדיבה של חוג פכ"מ באוניברסיטה העברית, חוג פכ"מ באוניברסיטת תל אביב, יחד עם המכון למחקר כלכלי בישראל על שם מוריס פאלק ומרכז ש"ה ברגמן לעיון פילוסופי.

www.itutim.com



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

