מעבר לטוב ולרוע — התסמונת: בושה ואחריות בעדויות חיילים

אריאל הנדל
המכון להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל־אביב

אף אחד לא יכול להימלט מהתסמונת. במקום שבו הכל כמעט מותר, והאלימות נתפשת כהתנהגות נורמטיבית, כל חייל בוחן את גבולות האלימות והיצריות שלו על קורבנותיו.
לירן רון־פורר (לוי 2003)

מבוא

במאמר זה אבקש לסקור את התופעה של וידויי החיילים על מעשיהם במהלך שירותם בשטחים הכבושים. מיעוט העדויות נראה מפתיע בהתחשב בעובדה שאנו עומדים בתחילת העשור החמישי לשליטת ישראל בשטחים ובעשורים אלו שירתו בהם, בתפקידים שונים, רבבות חיילים ישראלים. מתוך רבבות החיילים — בשירות סדיר או מילואים — העידו פחות ממאתיים; רובם בעקבות שתי האינתיפאדות.[1] החיילים המעידים מצהירים, באופן מפורש או מובלע, על בושה במעשים שעשו בשירותם הצבאי. בעמודים הבאים אנסה להראות כיצד הבניית הבושה של אותם חיילים מאפשרת דווקא את המשך השליטה הישראלית בשטחים הכבושים.

האתר המובהק שאבקש לקרוא ממנו עדויות אלו יהיה "תסמונת המחסום".[2] באופייה הקליני, התסמונת — אובייקטיבית, בלתי אישית, כפויה על נפש פסיבית ולא־אשמה — היא הפתרון המושלם לחיבוטי הנפש של החייל והחברה. איש אינו אשם מלבד "המצב": בלתי אישי וא־פוליטי. התסמונת מצויה מעבר לטוב ולרוע, והיא מושכת אחריה את כלל "הכיבוש"[3] לכדי דבר "טבעי". העדויות הופכות לאנתרופולוגיות: "ככה זה שם, בשטחים". לעומת עדויות החיילים יתייצבו עדויות של סרבנים, שהן עדויות מסוג שונה: עדויות

* תודה למיכל גבעוני ולשני הקוראים האנונימיים על הערותיהם והארותיהם המצוינות.
1 רוזן והמרמן 1990; סלע 1993; רון־פורר 2003; קדרון 2004; www.shovrimshtika.org.
2 כשם ספרו של לירן רון־פורר (2003).
3 לביקורת המושג "כיבוש", ראו שנהב 2007; אזולאי ואופיר 2008.

פוליטיות, מחויבות לשינוי המצב, שהתסמונת, מפחיתת האחריות והאשמה, מומרת בהן בקבלת אחריות חברתית ומוסרית.

המאמר יתרכז בעיקר **בתפקידה החברתי של הבושה**, ויתעמק פחות בניתוח נפשו של החייל המעיד ובסיבות שהניעו אותו להעיד. כפי שיובהר בהמשך, המאמר מנתח את תופעת הבושה מהיבט חברתי, השם דגש על תפקיד הבושה בתורת מנגנון ממשטר — ומתוך כך מנתח גם מושגים כמו אחריות, אשמה, חוסר בושה ועוד. אל העדויות אתייחס כאל יחידות שיח, היגדים שיש להם מוען, נמען, מובן ומושא הוראה (Lyotard 1988), ואבקש לבחון כיצד הן מיוצרות, מה ניתן להבין מהן ואיזו השפעה יש להן בנוגע להנעה לפעולה או להימנעות ממנה — והכול מתוך שימת דגש על תפקיד הבושה בעדות.

הערות מתודולוגיות

העדויות השונות נבדלות זו מזו בפרמטרים רבים. מקצת העדים מעידים בעילום שם (ולעתים אף בהסתרת שם היחידה הצבאית) ומקצתם מזדהים בשמם המלא; אחדות מהעדויות דיווחיות בלבד, ואחרות מכילות חלק רפלקסיבי; כמה מהן ארוכות ומפורטות, ואחרות — קצרצרות. מקורות העדות לפי הפרמטרים המוזכרים מפורטים בטבלה הנספחת למאמר זה ומבהירים את המוגבלות האינהרנטית של ניתוח עדויותיהם של החיילים. מיעוט העדויות וההבדלים הפנימיים ביניהן — אם מתוך בחירת המעידים ואם עקב הגבלות עריכה חיצוניות — מקשים את ההשוואה ביניהן ואת חילוץ המסקנות מההשוואה. ובכל זאת, חשיבות הנושא — וגם השפעתו על השיח הציבורי, אף שהיא מוגבלת וקצרת טווח — מצדיקות לדעתי את מאמץ הניתוח.

המאמר יידרש אך ורק לעדויות לִשמן, ויתעלם מראיונות עם חיילים שנעשו לצורך מחקרים פסיכולוגיים וסוציולוגיים, מעדויות במשפטים צבאיים וכן הלאה. מסיבות שאפרט בהמשך, חשוב לי לדון דווקא בעדות שניתנה לשמה, כלומר עדות שמסר חייל מתוך צורך שחש לקום ולהעיד על מה שראה או מה שעשה.

בושה ולכלוך

נקודת המוצא התיאורטית לדיון בתופעת הבושה תהיה ניתוח הזיהום לפי מרי דגלס (2004). על פי דגלס, דבר מה יוגדר "מלוכלך" כשהוא אינו נמצא במקום שהוא אמור להיות בו. אוכל כשלעצמו אינו דבר מלוכלך — אך הוא הופך ללכלוך כשהוא מרוח על הרצפה או על הבגדים; נעליים אינן "לכלוך" כל עוד אינן מונחות על השולחן לדוגמה. בדומה לכך, מעשה ייחשב למבייש אם הוא נעשה שלא במסגרת שבה הוא אמור להיעשות: אמירה שלא במקומה, חשיפה של איברי גוף וכן הלאה. בושה אפוא היא התוצאה של אי־הלימה בין היגד או מעשה למקום או לזמן. אם "לכלוך הוא תוצר הלוואי של סידור וסיווג שיטתיים של

חומר" (שם, 61), הרי בושה היא תוצר לוואי של סידור וסיווג שיטתיים של מעשים והיגדים. אין "מבייש" בנפרד ממערכת יחסים חברתית סדורה ומקודדת, וככל שתהיה המערכת מקודדת יותר ולכל פעילות יהיו הזמן והמקום הראויים לה, כן ירבו מעשים "מביישים" בפוטנציה.[4]

הבושה היא מנגנון ממשטר, האוכף את האסור ואת המותר במסגרת המערכת החברתית הנורמטיבית. היא משמשת שוטר פנימי מנרמל, המופקד על הסדרת סטיות והשבתן לתחום הראוי והקביל. על עוצמתה של זו יעיד הסיפור התלמודי הזה: כשחלה רבי יוחנן בן־זכאי, באו תלמידיו לבקרו. "אמרו לו: 'רבינו, ברכנו!' אמר להם: 'יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'. אמרו לו תלמידיו: 'עד כאן?' [כלומר: האומנם? הרי מורא שמים אמור להיות חמור יותר] אמר להם: 'ולואי תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם'" (בבלי, ברכות כח ע"ב). ובמקום אחר כתוב: "הבושה מביאה לידי יראת חטא... כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא, ומי שאין לו בושת פנים — בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" (בבלי, נדרים כ ע"א). מדוע "מי שאין לו בושת פנים — בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" (כלומר מוּצא מהקולקטיב היהודי)? חוסר הבושה גרוע מן החטא עצמו: אדם העובר על החוק החברתי, מכיר בטעותו, מודה ועוזב, מחזק — דה־פקטו — את החוק. כל גבול צריך להיפרץ מדי פעם כדי לשמור על מעמדו. לכן כל פריצה של המסגרת מחזקת אותה, ובלבד שהאדם הפורץ אותה מתבייש, ובכך הוא מאשרר את המערכת ובעצם מחזק אותה. מכאן נובעת חומרת האישום המוטח באדם כשמכנים אותו "חסר בושה". האדם חסר הבושה מערער בפרהסיה על חוקי החברה, ועל כן מאיים על הסדר (אף שגם הוא נחוץ למערכת, לשם הענשתו הפומבית או הרחקתו המטהרת).

הבושה היא חלק אינטגרלי מהמערך האידיאולוגי החברתי. ההטבלה לתוך המערך החברתי מכוננת את האדם לכדי סובייקט של החברה, והבושה היא רכיב בסיסי בכינון זה. ניתן אף לומר שסובייקט הוא "זה שיכול להתבייש".[5] מילון אבן־שושן מביא תחת הערך "בוש" את הביטוי "בּוֹשׁ וְהִכָּלֵם!" ומפרש: "קריאת־נזיפה על התנהגות רעה". בכך דומה הקריאה לאינטרפלציה המשטרתית המפורסמת של לואי אלתוסר (2003), "הי, אתה שם!" הסובייקט החברתי מקבל את אישור המערכת להיות חלק ממנה בכך שהוא מתבייש "ברגע המתאים". אך אין מדובר רק באישור החיצוני של המערכת, אלא בעיקר באופן שבו האישור הפנימי עובד. השימוש השכיח ביותר של השורש בוש הוא בבניין התפעל, המצוי בין פעיל לסביל. רוב הפעלים בבניין זה הם כאלו שיש בהם אלמנט פסיבי ואלמנט אקטיבי, כלומר

4 ולהפך. כאשר הארכיהגמון ווייטלי (Whately) משתמש לתיאור "הנחותים שבפראים" במילים "חסרי בושה" (דגלס 2004, 38), כוונתו שהפראים אינם יכולים להרגיש בושה, פשוט משום שאין להם מערכת נורמות חברתית שאפשר לחרוג ממנה. כך גם אדם וחווה, שהתביישו בפעם הראשונה מיד עם האכילה מפרי עץ הדעת וההבנה שיש נורמה "נכונה" (לבוש) ויש חריג (עירום).

5 ראו גם את הדיון בפרק הנושא את השם "הבושה, או על הסובייקט" בספרו של ג'ורג'ו אגמבן (אגמבן 2007, פרק 3). עוד אשוב לנקודה זו בהמשך.

הם מתארים גוף הפועל על עצמו. האדם המתבייש מפנים את הדרישה להתבייש ומפעיל אותה על עצמו בעצמו.[6] יחסי הגומלין בין האדם לחברה מעוצבים ומיוצרים באמצעות הטקסים הקטנים של היומיום, שהבושה כאמור היא אחד החשובים שבהם (ובעיקר מפני שהיא כה "מובנת מאליה").

שלוש אפשרויות עומדות לפני מי שעשה דבר מה מבייש: להתבייש, להבטיח (גם אם במובלע) שהדבר לא יישנה ולקוות לסליחת החברה; להיות חסר בושה, כלומר לערער על עצם תקפותה של המערכת החברתית, ולכן לגזור על עצמו הדרה והוקעה; לנסות לשנות את הקונטקסט או את חוקי המערכת ולהתאימם כך שיכללו מעתה את המעשה שנחשב — עד לא מזמן — למבייש.

אם נחזור לדוגמאות הקודמות בעניין הלכלוך, הרי הדרך השלישית תהיה רה־ארגון מרחבי שימציא נימוק מספק לחריגת הדבר ממקומו. על השאֵלה־האשָמה "מה עושה הלחם על הרצפה?" תבוא התשובה: "אני רק מאכיל את היונים!" על השאלה: "מה עושות הנעליים על השולחן?" תבוא התשובה "זה שולחן של סנדלר!" הדרך להתגבר על הבושה יכולה להיות באמצעות כינון מרחב הטרוטופי,[7] שבו הדבר הולם את המערכת, ולכן הוא מותר ואינו מבייש. חג פורים הוא דוגמה קלאסית: התנהגות מבישה כמו שכרות, הוללות ואי־הבחנה בין טוב לרע הופכת בפורים לחובה.

אתיקה ומוסר

אם כן, המבייש הוא היגד או מעשה שאינם במקומם — והמקום נקבע ביחס לסדר החברתי. הסדר החברתי הוא כמובן דבר מה מובנה וקונטינגנטי, המשתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. לכן, דומה שאי־אפשר לומר על דבר מה שהוא מבייש באופן אוניברסלי ועל־זמני. המעשה המבייש ייחשב לא פעם למעשה לא מוסרי — מתוך הנחה שישנה חפיפה בין הסדר החברתי לסדר המוסרי.

מוסר ואתיקה נחשבים לרוב למושגים נרדפים, אך יש המנסים להבדיל ביניהם. עדי אופיר (2000) מבחין בין האתיקה, ה"עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם" לבין המוסר, שעניינו "לא בחיים הטובים

6 על פי סארטר, הבושה היא הרגש המתעורר באדם המרגיש שהפך מסובייקט לאובייקט (הוא נותן את הדוגמה של אדם הנתפס מציץ דרך חור המנעול, ומרגיש שהפך מצופה לנצפה; Sartre 1966, 384). לטעמי, סארטר מחמיץ את הסובייקטיביות שבהפעלת הבושה על העצמי. בניין התפעל מדגים זאת יפה: האדם הופך את עצמו לאובייקט — בעצמו (=כסובייקט).

7 הטרוטופיה, לפי מישל פוקו (2003), היא אתר מתוחם שכמה מערכים מרחביים שונים מתקיימים בו בעת ובעונה אחת. עם הדוגמאות לאתרים כאלה פוקו מונה בתי זקנים, כפרי נופש, בתי קברות ומוזיאונים.

׳שלנו׳ אלא בחיים הרעים של אחרים״ (שם, 332–333; ההדגשות במקור). אבישי מרגלית (Margalit 2002) מבחין בין ״קשרים עבים, צפופים״ (“thick relations”) שיש לנו עם הקרוב והיקר לנו לבין ״קשרים דקים, דלילים״ (“thin relations”) שיש לנו עם הזר והרחוק. האתיקה מבחינתו של מרגלית מנחה אותנו כיצד לכוון את הקשרים העבים, ואילו המוסר מנחה אותנו בהכוונת הקשרים הדקים (שם, 7–8).[8] וקיימת גם אתיקה במובן המקובל כל כך היום של אתיקה מקצועית. מדובר באתיקה של גילדות סגורות הנקבעת על ידי גופים פנים־ארגוניים. אתיקה זו אינה מנגידה את עצמה למוסר, והיא מצויה, לכאורה, במישור אחר לחלוטין.

בשיח המדעי ניתן לסווג כל היגד באחת משלוש קטגוריות: נכון, שגוי או לא־מדעי (משמע, אדיש לכללי האמת המדעיים). בשיח המוסרי, לעומת זאת, אין אנו מכירים בשילוש אלא רק בדיכוטומיה. רוע בנלי הוא עדיין רוע. מי שרוצח מתוך זלזול בחיי אדם אינו מוגדר פסידו־מוסרי, אלא לא־מוסרי. מי שפועל מתוך אדישות למוסר מסוכן יותר ממי ששוקל שיקולי מוסר ומחליט לפעול באופן לא־מוסרי (או נוהג כך בשל טעות בשיקול הדעת). כך, לעומת המדע הדורש לעצמו אוטונומיה (ועל כן הביקורת הקשה ביותר של המדע על דבר מה אינה שהוא שגוי, אלא שאינו מדעי), המוסר חייב להחיל את עצמו על הכול. אסור שיהיו מרחבים א־מוסריים, מעין פלנטות אחרות שמותר להסב בהן נזק וסבל לאנשים אחרים.

״אסור שיהיו מרחבים א־מוסריים״, כתבתי לעיל, אך מקומות כאלו מתקיימים כל הזמן: הם נקראים ״מרחבים אתיים״. לא תמיד כללי האתיקה עולים בקנה אחד עם כללי המוסר. על פי אסא כשר — ממחברי הקוד האתי של צה״ל ואולי האדם המזוהה ביותר עם נושא האתיקה המקצועית בישראל — האתיקה המקצועית היא ״תפיסה סדורה בדבר האידיאל המעשי של ההתנהגות, במסגרת מקצוע כלשהו, [אשר] תציג את מרכיביו של האידיאל המעשי של המקצוע, אותה מערכת ערכים או עקרונות, שהיא בסיס להחלטות מנומקות בדבר ההתנהגות הראויה במסגרת הפעילות המקצועית״ (כשר 2003, 18). הדגש מושם כל העת על האוטונומיה של הארגון הנדון ועל פנייתו פנימה לעצמו ולשם עצמו. העובד האתי מחויב בראש ובראשונה לארגונו ולמערכת הערכים הספציפית שלו.

הדוגמאות רבות: הדיון המתוקשר של ועדת האתיקה של לשכת העיתונות בשאלה אם הצלת חיי אדם קודמת לסיקור העיתונאי; חסיון היחסים שבין לקוח לעורך דינו; חסינות גורפת של חברי כנסת; אתיקה רפואית וכן הלאה. הקוד האתי של צה״ל הוא כמובן מקרה מובהק. כל ״קוד אתי״ משעה את שיקולי המוסר (והחוק) האחרים, ומקבע ערכים שלמענם מותר להפר כללי מוסר — כלומר לפגוע באחר.

[8] אצל עדי אופיר ההפרדה באה כדי למתוח ביקורת על האתיקה העוסקת בעצמי ומתעלמת מסבלם של אחרים; אבישי מרגלית, לעומתו, בא להרחיב דווקא בעניין הצד הפוזיטיבי של הקשרים העבים עם אלו הנמנים עם ״קהילת הזיכרון״ של הפרט; האתיקה המקצועית אינה נדרשת כלל למוסר, ולכאורה היא אוטונומית ואינה תלויה בו. השוואה מפורטת בין שני המקורות שלעיל חורגת מגבולות דיון זה.

דוגמה מובהקת לקוד אתי היא הרֵעוּת. הרֵעוּת יוצרת מרחב אתי בשלושת מובניו של המושג: היא אחד מ״ערכי צה״ל״ (כלומר משמשת קוד אתי־מקצועי); היא מכוננת ללא ספק קהילה בעלת זיכרון משותף גדול ו״קשרים עבים״ (חלק לא מבוטל מההווי הגברי היהודי־ישראלי טמון במסטינג כמסמן של זהות); ונהוג בה קוד של חיים ראויים, קוד אסתטי של התנהגות ראויה לרֵעים. חוקי הרֵעוּת נקבעים בתוך הקהילה, והם מבדילים — מפורשות — בין הרֵעַ לבין האחר. בתוך הקהילה מוחלים חוקים חמורים של דאגה ועזרה הדדית, שחריגה מהם היא בגדר בגידה וגוררת הגליה מהקהילה (כלומר בניגוד לפסידו־מוסרי, יש פסידו־אתי), ואילו פגיעה באחר מתקבלת בסלחנות. ברור לכל רֵע כי הצלת רֵעו הנתון בצרה קודמת לכל דבר אחר — וראו את נטייתם של אנשי צבא בכירים לגונן בטיוח על עמיתים המואשמים אם במוות מיותר של פקוד או של פלסטיני, אם בהטרדה מינית.

הבושה בין מוסר לאתיקה

מובן שלא ניתן ליצור הפרדה דיכוטומית חדה בין המוסר לאתיקה. מעשים למען הזולת יכולים להיעשות מתוך שיקולים אתיים או מתוך התכוונות מוסרית — ואף חקירה פסיכולוגית בנבכי נפשו של אדם לא תשכיל להפריד ביניהם באופן חד וחלק. ההבחנה האנליטית חשובה לרגעים שמתגלעת בהם סתירה בין שתי המערכות. כאשר החיים הנכונים שלי הופכים להיות מקור הרָעוֹת הפוקדות את האחר (או למצער מקור האדישות כלפיו). לענייננו, מערכת הסדר החברתי הקונטינגנטי היא האתיקה, כלומר הקוד הראוי להתנהגות כלפי עצמי וכלפי הדומים לי. זה הסדר הנכון לקבוצה ״שלנו״. הסדר המוסרי, לעומת זאת, הוא מוחלט ואוטונומי ואינו תלוי במערכות החברתיות והלשוניות המשתנות.[9]

את המבייש, הנחשב כאמור ללא־מוסרי, אפשר לפצל כעת לשניים: מבייש־אתי ומבייש־מוסרי. מובן שלא פעם תהיה סתירה בין האתי לבין המוסרי; מקרים שהבושה האתית הפרטיקולרית עלולה להביא בהם לידי מעשים א־מוסריים. רצח על רקע ״חילול כבוד המשפחה״ הוא דוגמה קלאסית: עברה מוסרית חמורה הבאה למחוק עברה אתית.

[9] אני שב ומשתמש כאן בהבחנותיו של אופיר (2000), המבקש בספרו *לשון לדע* לנסח אונטולוגיה של המוסר, כלומר להצביע על הימצאותן הממשית והקונקרטית של רָעוֹת בעולם, בעלות קיום אוטונומי מהמערכת התרבותית והלשונית הקונטינגנטית והמשתנה. אופיר מבצע את המהלך בשני מסלולים מקבילים. האחד מתחיל דרך היעלמות (מה שהיה ואיננו) וממשיך באובדן (כאשר ההיעלמות היא בעיה של מישהו), נזק (אובדן היכול לקבל ביטוי במערכת חליפין כלשהי), עוול (נזק או אובדן מיותרים, שלא פוצו) ועוולה (בעקבות מושג הדיפרנד של ליוטאר — עוול שאינו יכול לקבל ביטוי בשיח). המסלול השני מתחיל בנוכחות ועובר דרך ריגוש (התעצמות של נוכחות המהווה בעיה למישהו), סבל (ריגוש מועצם הפוגע במישהו), עוול (סבל מיותר, שאפשר למונעו ואין מונעים) ועוולה (סבל שאי־אפשר להוכיח את קיומו). רוע יהא סדירות בייצור והפצת עוולות. כך נבנות, שלב אחר שלב, הגדרות האונטולוגיה המוסרית (אופיר 2000).

מכאן ואילך אבקש לדון במקרים שבושה אתית מתנגשת בהם עם בושה מוסרית — ודווקא כשעושה המעשה המבייש מודע לַהתנגשות — ואעשה זאת באמצעות ניתוח עדויות של חיילים על דברים שראו ועל מעשים שעשו בשטחים הכבושים. בניגוד לרוב החיילים, המשתתפים לעתים במעשים לא מוסריים כדי לא לחרוג מהמערכת האתית (הלאומית בכלל, או של הרֵעות התוך־יחידתית בפרט), החיילים המעידים מודעים לסתירה בין השתיים.[10]

מובן שגם במודעות זו ישנו רצף; רצף זה נע בין רב סרן רמי (ממייסדי יחידת "דובדבן") או סגן אלוף במילואים רון שכנר (שהיה בעברו עוזר שר הביטחון להתיישבות וראש המועצה האזורית הר חברון), המעידים שניהם בסרט *עדויות* (סלע 1993), לבין עדויותיהם של סרבנים (קדרון 2004; העיר 2002). שכנר ורמי, מתוך העובדה שהקדישו מזמנם והעידו, היו מודעים גם הם לפוטנציאל הסתירה, אך הם באו להגן על מעשיהם ועל בחירותיהם. מנקודת הראות המוסרית, שניים אלו הם "חסרי בושה", ואילו מנקודת הראות האתית אין להם במה להתבייש. כלומר עדויותיהם מצדיקות לחלוטין את פעולות צה"ל בשטחים בכלל ואת מעשיהם שלהם בפרט. התכוונותם פנימית בלבד, מתוך הזדהות מלאה עם הקולקטיב (ולכן אין להם במה להתבייש מבחינה אתית), והם אינם רואים את האחר או מכירים בסבלו (ומתוך כך הם חסרי בושה מבחינה מוסרית). בהמשך אראה שגם הסרבנים הכריעו, אם כי באופן הפוך: אלו בחרו להיות "חסרי בושה" אתית וחסרי סיבה להתבייש בושה מוסרית.

עם זאת, בכוונתי לטעון שרוב החיילים המעידים — למרות הצהרתם על רגש הבושה — בוחרים בטקטיקה השלישית להתמודדות עם המבייש: הטקטיקה של שינוי השפה והסדר בצורה כזאת שמעתה ואילך המבייש נכלל בהם כאילו הוא מעשה נורמטיבי. הרה־טריטוריאליזציה, המְשמוּע המרחבי המחודש, מביאים לידי התקה אתית המנטרלת את מוסריות ההיגד. כלומר ההכללה המחודשת בסדר החברתי מטבילה מחדש את המעשה כלא־מבייש; בכך היא הופכת אותו לנורמטיבי ול"בסדר" (במובן המילולי: מצוי בתוך הסדר, לא חורג), ובשל הטשטוש בין אתיקה למוסר — גם למוסרי לכאורה.

עדויות I

להלן עדותו של דני כרמי, סמל בחטיבת גבעתי, על הנעשה באינתיפאדה הראשונה (סלע 1993; ההדגשות שלי):[11]

> כשאני הייתי עד לזה ש־12 או 24 אנשים עם אלות מכים בן אדם במטרה ברורה למנוע-- לגרום לו נכות-- והיו נעשים נזקים מאוד חמורים. אני מדבר על ריסוק של פנים וכל ה--

10 יפעת מעוז (Maoz 2001) מבחינה בין שני טיפוסי חיילים באינתיפאדה הראשונה: מצדיקים (legitimizers) ואמביוולנטים. עם התופעות שזיהתה מעוז בקרב האמביוולנטים נמנו בושה, אשמה וחרטה.

11 את עדויות החיילים מהסרט *עדויות* (סלע 1993) תמללתי (כאן ולהלן) מתוך צפייה בסרט.

אז **אני בזה לא יכולתי להשתתף, ולמנוע את זה לא יכולתי**. שוב, לא להסיק מזה שנמנעתי מכל סוג של אלימות. היו מקרים, רוב המקרים של שימוש בכוח, אני הייתי שלם אִתם במאה אחוז... במקרים של התעללות ממש היו מקרים שבעיניי, שלא יכולתי להיות חלק--
... זה מקום מסובך כי אתה לא יכול להוציא את זה החוצה. אתה לא יכול להגיד: "הי, חבר'ה, מה אתם עושים? השתגעתם?" זה חריגה פרועה מהתפקיד שלך ומהמקום שלך... אז **כל מה שיש לך לעשות זה לאבטח מסביב**. זה מה שאני העדפתי לעשות במקרים שכאלה.
... אלה הקטעים שהכי הרבה גורמים לך לתחושת האנטי. **אנטי כלפי המצב**, כלפי-- אני לא רוצה להיות פה. מה אני עושה פה? תראו, אנחנו מרסקים לאנשים את הפנים ומשאירים אותם על הכביש. מה פתאום? ... זה לא מה שצריך לעשות. זה לא מה שחונכתי. לא בבית ולא בצבא. תנו לי רק ללכת הביתה--
... אתה לא תדווח או משהו כזה, זה היה ברור במאה אחוז. **זה בגידה שזה חמור פי כמה מהכאה**... כשאתה בא הביתה, אתה בוכה.
... כשישאלו אותי הילדים שלי "מה עשית בצבא?" אז אני לא אהיה גאה במעשים שלי.

בחרתי לצטט מעדות זו בהרחבה, משום שיש בה אלמנטים רבים המאפיינים סוג זה של עדויות. ראשית, אין כל ספק שהחייל מתבייש (והצפייה בעדותו המצולמת — על העיניים הדומעות והקול הנשבר — חזקה מאלף מילים). דני כרמי מתבייש במעשיו; הוא מתבייש בהם מעצמו ומילדיו העתידיים. עם זאת, הוא נמנע מהכרעה מודעת בין האתי למוסרי. אף שהוא יודע שלא כך חונך, הוא אינו מסוגל למרוד בקוד האתי. הוא אינו יכול לקבל את עצמו כמכה ואינו יכול להיות שלם עם עצמו בתור מדווח, ולכן הוא נותר בפנים ובחוץ בו־זמנית. "מאבטח מסביב", כדבריו. את הבכי הוא שומר לבית, ואת ה"אנטי" הוא מפנה אל "המצב". הוא "לא רוצה להיות פה", אבל הוא לא קם והולך.

למרות אי־ההכרעה לכאורה, ישנה הכרעה למעשה. אמנם כרמי אינו לוקח חלק פעיל במעשים, אך הוא גם אינו מוקיע אותם. הבגידה עדיין חמורה בעיניו פי כמה מההכאה. הוא אמנם מתבייש בעצמו; מודע לקרע שבין המוסרי לאתי, בין האוניברסלי לפרטיקולרי. אך אי־ההכרעה היא הכרעה: בחירה להישאר ולאפשר למצב להימשך (יצוין שהעדות ניתנה לאחר שחרורו, כשכבר היה מאוחר מכדי להשפיע באמצעות דיווח ישיר על האירועים ועל החיילים המכים). הוא אינו "חסר בושה" מוסרית. הוא אינו מצהיר בהפגנתיות שאין כל בעיה בהכאת פלסטינים והשארתם על אם הדרך. אך הבושה האתית, הפנים־יחידתית או לאומית, עדיין חזקה יותר, והוא מכריע בעד הימנעות ממנה, במחיר הנצחתה של הבושה המוסרית.

העדות הבאה לקוחה גם היא מתוך *עדויות* (סלע 1993). המעיד הוא רב סרן (מיל') מתי בן־צור, סמג"ד שריון בזמן האינתיפאדה הראשונה ופסיכולוג קליני במקצועו. המקרה שהוא מספר עליו אירע במחנה הפליטים טול־כרם. האירוע מתחיל כאשר בן־צור — ואתו עוד שני קצינים, כפי שהיה חשוב לו להדגיש — מאשר לאחד החיילים לזרוק רימון גז אל

תוך בית מגורים כדי לאלץ את יושביו לפתוח את הדלת. כעבור זמן מה הגיע אל הבית אמבולנס, דלת הבית נפתחה, ומהבית יצא גבר כבן חמישים ובזרועותיו פעוטה מחוסרת הכרה. האמבולנס פינה את התינוקת, וככל הנראה היא מתה באירוע. תגובתו הראשונית של בן־צור היתה לתפוס את האב, לטלטל אותו ולצרוח עליו "צרחות קשות": מדוע לא פתח את הדלת, מדוע לא העלה את התינוקת לגג וכן הלאה.

לאחר שהשתחרר משירות המילואים החל בן־צור להתוודות על המעשה לפני כל מכריו — לרבות "הבת־דודה מחו"ל" — ולספר להם "כמה אני נורא", כדבריו. כאשר המראיין (משה רון) שואל אותו אם ייתכן שהווידוי — גם בסרט עצמו — הוא שמאפשר לו לחזור לשרת בשטחים, בן־צור משיב: "כן, אני חושב שכן, במידה רבה כן... יש בזה משהו מנקה... משהו שמקבל את הסליחה".[12] מהערת המראיין, שאת הסליחה היה צריך לבקש בעצם מהמשפחה הפלסטינית, התפתח הדיאלוג הזה (שם):

בן־צור: לא חשבתי על זה אז ככה...

רון: ועכשיו?

בן־צור: אני מרגיש רע עם השאלה הזאת-- כן, עשיתי מעשה לא יפה-- אולי [לבקש סליחה] מהתינוקת--

רון: אבל אולי אם היית באמת מבקש סליחה מהמשפחה, היה בזה לחצות את הקווים ולא היית יכול לחזור אחרי זה לעוד שירות מילואים?

בן־צור: תראה, זה מאוד מסובך-- אף פעם לא חשבתי על האפשרות הזו-- זה מעניין... יש מין דה־הומניזציה. אני לא חשבתי עליהם [על המשפחה] במונחים כאלה, שאני צריך לבקש סליחה... אני כעסתי עליהם.

רון: אבל ביקשת סליחה מכל העולם... ולא ביקשת סליחה מהמשפחה ששם נפגעה התינוקת?

בן־צור: כן... אבל זה לא נשמע לי מתאים. קודם זה נשמע לי כמו שאלה טובה, לאט לאט זה נשמע לי לא מתאים. הם צריכים לבקש סליחה ממני.

רון: על מה?

בן־צור: חוץ מעל האבנים והחרא והברזלים וה-- דבר הזה, על זה שהם הביאו אותי למצב כזה. שהם לא פתחו את הדלת, שהם לא העלו את התינוקת לגג--

רון: הם הביאו אותך למצב הזה?

בן־צור: כן, באותו הרגע כן.

בן־צור נע כל העת בתנועת מטוטלת בין קבלת אחריות לגלגולה הלאה. הוא לא היה לבד, אלא עם עוד כמה קצינים, ואחד מהם הוא שאישר לזרוק רימון גז. אחרי כמה משפטים

12 נועם, סגן בהנדסה קרבית, כתב לאחר שירות מילואים ברפיח בשנת 1988 מכתב לרמטכ"ל ופירט בו כמה מקרים שלדבריו הטרידו אותו מאוד. "אני חושב שהמכתב היה איזשהו קטרזיס", הוא מספר לרולי רוזן, "לא נראה לי שזה גרם להגברת הצדק והמשמעת בצה"ל, אבל אם לי באופן אישי זה עזר... באיזשהו שלב אמרתי שזה עניין הרבה יותר זול מפסיכיאטר" (רוזן והמרמן 1990, 94).

בן־צור מקבל לפתע פתאום אחריות בלעדית על ההחלטה ואף מצהיר "שהיה מוכן לירות בעצמו" על ההחלטה האומללה. הוא יוזם וידויים באוזני כל מי שמוכן להקשיב — אבל לא לפני הנפגעים האמִתיים, בני משפחתה של הפעוטה, ואת האחריות לאירוע הוא מטיל לפתחם דווקא.

פעילות צה"ל בשטחים נראית בעיניו מצב טבעי. באותו רגע, כאשר נדרש לפתור בעיה — לגרום לפתיחת הדלת — בחר בפתרון ההגיוני מבחינתו: השלכת רימון גז לתוך בית מגורים. מאחר שנהג באופן רציונלי, האשמה בהתפתחות הסיטואציה עוברת למשפחה המתגוררת בתוך הבית, משום שלא השכילה להגיב בצורה רציונלית, כלומר לפתוח את הדלת או להעלות את התינוקת לגג. איש אינו שואל מה גרם מלכתחילה לרימון גז להיחשב לאמצעי לגיטימי לפתיחת דלת של בית מגורים.

על פי ליוטאר, "היגד" הוא מבנה של יחסים בין מוען, נמען, מושא הוראה ומובן (Lyotard 1988). כל אחד מארבעת הרכיבים הללו משפיע על ההיגד, ופגיעה בכל אחד ואחד מהם עשויה להופכו להיגד פגום, הגורם עוול למישהו. העדויות שראינו לעיל ממצבות את עצמן באופן ברור למדי: המוען הוא המעיד (אך גם העורך או המראיין); הנמען הוא הציבור הישראלי (ולא למשל משפחת התינוקת); מושא ההוראה הוא לכאורה הפלסטיני הנפגע, אך בעצם הוא החייל עצמו, שהוא־הוא גם הנושא וגם המושא; המובן משובש לבלי הכר, באופן המעקר את האחריות המוסרית ואת הקריאה לפעולה.

אריאלה אזולאי, בספרה *האמנה האזרחית של הצילום*, מרחיבה את הדיבור על אחריותו של הנמען לחילוץ המובן מתוך ההיגד הצילומי ועל האופן שהמובן משובש בו כאשר לתצלום של פלסטינים מוצמד כיתוב המנטרל את דחיפותו ואת קריאתו המוסרית (אזולאי 2006).[13] במאמר זה אני מבקש לדבר בעיקר על תפקידו של המוען. הטענה תהיה שההיגד העדותי, בדומה למילים המעקרות את תוכן הצילום, נבנה באופן מעוקר, כאשר לכל אמירה קשה מוצמד מיד אלמנט מנטרל ומרגיע. אחריות הנמען אינה מעניינו של חיבור זה, ובהחלט ייתכן שנמענים שונים **יבינו** מהעדות דברים שונים (ויבחרו למשל לסרב).

באופן שהעדים בונים את עדותם ומגישים אותה, השטחים הכבושים הופכים להיות מרחב שדברים "קורים" בו;[14] שפלסטינים "מוצאים בו את מותם" בלי שאיש שואל מי גרם למוות להתגלגל ברחוב ולהימצא. ומי אשם? אצל בן־צור — משפחה פלסטינית; אצל כרמי האשם טמון ב"מצב" שמאלץ אותו ואת חבריו להשאיר על הכביש אנשים מרוסקי פנים. כפי שנראה בהמשך, "המצב" הוא האשם העיקרי העולה מעדויות החיילים. "ככה זה

[13] למשל, בצד צילום של תורים ארוכים במחסום ארז שהופיע ב*הארץ* ב־19.1.2004 מוזכרת פציעתו של ישראלי מירי ליד רמאללה; ראו אזולאי 2006, 199–200.

[14] מתוך עדותו של אילן, סגן בצנחנים, "... עשינו מעשים שלא ייעשו. 'שלא ייעשו' — עובדה שהם נעשו. אני, אני מאמין בעצמי. זאת אומרת, אם אני הגעתי למצב שעשיתי אותם, כל אחד היה מגיע. אני לא חושב שקרה לנו איזה משהו לא־נורמלי. זה היה נורמלי שזה קרה, בנתונים ההם" (רוזן והמרמן 1990, 46).

בשטחים". כשם שבאפריקה יש מלריה וזבובי צה־צה, כך, כפי שעולה מהעדויות, בשטחים יש "מצב" הגורם למות פלסטינים — ובשל כך גם לפגיעה בתחושת המוסריות של החיילים.

עדויות II

העדויות שנסקרו לעיל היו מימי האינתיפאדה הראשונה. עם סיומה — ותחילת "תקופת אוסלו" — השתנה בהדרגה אופי השליטה בשטחים, ועמו השתנו תפקידי החיילים המשרתים בהם. ימי האינתיפאדה הסוערים, שהתאפיינו בעימותי רחוב תכופים ובמגע פיזי צמוד בין החיילים לתושבים הפלסטינים, פינו את מקומם לסימולציות של שלום ושל הפרדה (ראו אזולאי ואופיר 2002). תקופה זו התאפיינה בחיכוך יומיומי גבוה בין צה"ל לפלסטינים, אך במעט מאוד אלימות ישירה. מעשי ההכאה פחתו באופן דרסטי. מספר המעצרים פחת. הפגנות רחוב כמעט לא נראו בשטחי B (שליטה ביטחונית ישראלית ואחריות אזרחית פלסטינית) ו־C (שליטה ישראלית מלאה).

בינואר 1991, עם תחילת מלחמת המפרץ הראשונה, סומן הקו הירוק בשנית, על ידי הסגר הכללי הראשון שהוטל ונמשך 41 יום ועל ידי ביטול היתר היציאה הגורף שניתן לתושבי השטחים ב־1972. ב־1994 חולקו השטחים, בהתאם למידת השליטה של ישראל בהם, לאזורים A, B ו־C, ובינואר 1997 חולקה חברון לאזורים H-1 ו־H-2. ב־1996 הוכרז ה"כתר" הראשון, ומאז, בהדרגה, הפכו השטחים הכבושים למרחב מבותר באמצעות מאות מחסומים למיניהם, שעשרות רבות מהם מאוישים. בשנות התשעים היו המחסומים לפעילות הצבאית העיקרית בשטחים והפכו בתוך כך לשם נרדף לצד המכוער של השליטה הישראלית בשטחים. פעולות הצבא בתקופה זו לא היו פעולות הרואיות אלא פעולות שיטוריות באופיין, והן אפשרו גֵאות של שרירות הלב ושיכרון הכוח. העדויות הנאספות משנות התשעים ואילך עניינן אפוא בעיקר בנעשה במחסומים, ומאז סוף שנת 2000 — גם בקלות האצבע על ההדק.

ההבדל בין אופני המגע בין חיילים לפלסטינים בכל אחת מהתקופות הוא הבדל מהותי. ב"תקופת אוסלו" (1993–2000) היה חיכוך גבוה אשר שימש כר פורה לשרירות, לשיכרון כוח, להשפלות וכדומה, ואילו מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה פחת באופן דרסטי המגע הישיר בין החיילים לפלסטינים. כל מי שנכנס לאב"מ (אזור ביטחון מיוחד בהיקף שנע בין עשרות למאות מטרים, בדרך כלל סמוך למוצבים, להתנחלויות או לצירי תנועה ליהודים בלבד) ולא משיב מיד לקריאת חייל לעצור; מי שעומד בחלון או במרפסת; מי שמסתובב ברחוב בשעות הלילה; מי שמכל סיבה שהיא נראה "חשוד" — כל אלה מסתכנים בנפשם אף שלא נוצר מגע ישיר בינם לבין החיילים (ראו גם הנדל 2006). הרוב המכריע של מקרי המוות אינם נחקרים כלל; חקירות שכן מתקיימות, מסתיימות לכל היותר בעונש של מאסר על תנאי או בקנס מגוחך המוטל על האשמים.[15]

15 לפי עדותו של סמל ראשון מחטיבת הצנחנים, במקרה של הרג בשוגג של ילדים, חייל לא ייענש כלל,

הארגון העיקרי שאוסף עדויות אלו הוא "שוברים שתיקה", התארגנות ספונטנית של חיילי נח"ל ששירתו בעיר חברון והחליטו לחשוף, לדבר ו"לספר על כל מה שקורה שם מדי יום ביומו" (www.shovrimshtika.org). אלא שכפי שנראה להלן, קשה להבין לשם מה אוספים את העדויות הקשות. כך מספר סמ"ר (מיל') אלון, לוחם לשעבר בסיירת אגוז של גולני, היום חבר פעיל ב"שוברים שתיקה":

> צריך לזכור שכשאתה חייל אתה חושב רק מתי תישן, ומתי תאכל, ומתי תצא הביתה, ולא שום דבר ברמה מוסרית כזו או אחרת. אחרי חמישה, עשרה מקרים, נגמר לך הטוב לב. רע לך, קר לך, אתה עייף, אתה רעב, אתה לא מוסרי. **בשטחים אין אפשרות אחרת.** שם, הברירה היחידה היא להיות צבא לא מוסרי. אני לא מאמין שאפשר להיות מוסרי בשטחים. לא מדובר בחריגים, אלא בנורמות. ראש הממשלה, הרמטכ"ל, הם לא יכולים לומר שמדובר בנורמות, **כי אז מה יעשו, יוציאו את צה"ל מהשטחים? זה בלתי אפשרי. ימציאו נורמות חדשות?** (קוטס־בר 2004ב; ההדגשות שלי).

צה"ל, כך עולה, אינו יכול להיות מוסרי, וברור גם שאיש אינו אשם. זה המצב. טיעון זה אינו מאפשר להציע פתרון. לצאת מהשטחים? אי־אפשר; לשנות את הנורמות? אי־אפשר כל עוד צה"ל בשטחים (וכזכור הוא אינו יכול לצאת מהם). מתוך כך קשה להבין מה עמדתו של אלון; לשם מה התייצב כמוכיח בשער? הוא אינו קורא לסרבנות, ואפילו לא ליציאת צה"ל מהשטחים, והפטליזם העולה מטיעונו מעקר גם את האפשרות לחולל שינוי בשורות הצבא עצמו (כאותם "קצינים הומניטריים" שהתנדבו לשירות מילואים כדי לפקח על המחסומים ולוודא את "אנושיותם"). למעט דיווח תיאורי של המצב אין הוא עושה דבר, ומילותיו החריפות נותרות תלויות באוויר. סגן משנה ששמו נותר חסוי סיכם את עדותו על מרדף בעיירה קבטיה, שבסיומו נפצעו קשה שלושה פלסטינים: "... זאת הנקודה שלי בכל הסיפור הזה. **שאין מה לעשות.** לפעמים הסיטואציה יותר חזקה ממה שאתה או מהחומר האנושי. איפה שאתה נמצא יותר חזק ממך, וגם אם אתה הבן אדם הכי טוב בעולם, **בנקודה מסוימת אתה יכול לעשות פשעים ולא יעזור כלום**" (שם; ההדגשות שלי).

לדברי זיו מעברי, מהפעילים המרכזיים בתנועה, "אנחנו לא יוצאים נגד הצבא ולא אומרים שהצבא הוא רע. אנחנו מדברים על סיטואציה. אנחנו היינו רעים. שולחים דור שלם למשימה, שזה המחיר המוסרי שלה" (שם). גם כאשר החיילים המעידים על היותם רעים הם שמדברים, לא ננטשת הפסיביזציה שמזכירה שהם רק מילאו את שליחותם. הם מקבלים עליהם אחריות — ומיד מגלגלים אותה הלאה. "אני בהחלט חושב שאני אחראי", אומר סגן במילואים נעם חיות, "לא באמת התעסקתי בלמנוע מהחיילים שלי להיות חיות. אני מוכן שיעמידו אותי לדין, אבל לידי, על אותו ספסל נאשמים, צריכים להיות המג"ד שלי והמח"ט שלי והחברה הישראלית" (קוטס־בר 2004א).

ואילו קצין ייקנס ב־100–200 ש"ח (http://www.shovrimshtika.org/UserFiles/File//kovez2hebrew forweb.pdf).

"שוברים שתיקה" נשארים בצד האתי. הם חוזרים ומדגישים את נושא השחתת החיילים בפרט והחברה הישראלית בכלל, אבל בכך אין הם מנסחים אלא "קוד ההתנהגות הראוי לי ולדומים לי", כדברי עדי אופיר (אופיר 2000, 333). החיילים והחברה הם הנפגעים העיקריים מ"המצב בשטחים". "אין חייל שהיה במחסום ולא השתנה תוך 48 שעות. אין חייל שלא כיוון את הרובה נגד אזרחים, נגד ילדים, ולא נפגע מזה בעצמו", מתמצת יהודה שאול, מייסד התנועה, את כל הבעייתיות (עדי 2004), ומתעקש לעקר את המשפט בהדגישו שהוא אינו סרבן ואינו פוליטיקאי.[16] הנפגע העיקרי נותר החייל. מעברי מטיח במדינה ובחברה:

> השחתתם דור שלם של לוחמים, את החבר'ה הכי טובים בחברה הישראלית, הכי אידאולוגיים, מי שאמור להיות ראש החץ של החברה. כולנו עברנו השחתה מוסרית... וזה מה שהפכנו להיות עכשיו: אלימים בכביש, אדישים, לא רגישים לסביבה, ערך חיי אדם ירד אצלנו למינימום האפשרי. זאת החברה הישראלית, זה אנחנו (קוטס־בר 2004א).

"אנחנו", החבר'ה הכי טובים בחברה הישראלית, איננו יכולים עוד, באשמתכם, להביט בעצמנו במראה. אלא שעמדתו של נמען האשמה נותרת ריקה. למרות הטחות האשמה — אין אשמים; למרות קריאות המצוקה — אין פתרון;[17] למרות הקריאה המוסרית — לעולם העדות חוזרת ומתכנסת, עם החייל המעיד, בתחום האתי.

העדויות, כפי שראינו, יוצרות בשטחים מרחב הטרוטופי שמעשים מקבלים בו הקשר אחר. "אני יודע שאני לא בסדר", אומר החייל, "אבל זה היה בשטחים" — בדיוק כמו האדם המצטדק על שכרותו בכך ש"היום פורים". המִשמוּע המרחבי המחודש מסדר כך את מצב העניינים באופן שיתאים למעשי החיילים ויכלול אותם בתוכו. החיילים מתביישים, אין ספק בכך. אחדים אומרים זאת מפורשות, אחרים במובלע. מעשיהם גורמים להם להרגיש רע, אבל הם אינם מסוגלים לחצות את הקווים. כמו מתי בן־צור, שלא היה מסוגל להתנצל לפני בני המשפחה הפלסטינית ואף ראה בהם אשמים, כך חיילי "שוברים שתיקה" רואים בעיקר את ההשפעה עליהם עצמם.

מעבר לטוב ולרוע — התסמונת

ייתכן שהאתר המובהק ביותר לקרוא מתוכו את עדויות החיילים בעת הזאת הוא הספר

16 "שוברים שתיקה" מעידים על עצמם ש"הם לא סרבנים. הם לא פוליטיקאים. הם אוהבים את המדינה. הם בסך הכל חיילים שהיו שם, ממש כאן, והחליטו שאי־אפשר יותר. שמישהו חייב לקום ולצעוק: תתעוררו ותראו מה קורה לנו" (קוטס־בר 2004א).

17 עוד יצוין, שבעדויות שחברי "שוברים שתיקה" אוספים הם מסתירים את השמות לא רק של החיילים המעידים, אלא גם של קצינים בכירים האחראים למעשים המתוארים, וכך העדויות ממוסמות אפילו את הכוח הטמון בחשיפת שמותיהם של האחראים ובאפשרות להעמידם לדין.

תסמונת המחסום מאת לירן רון־פורר (2003). רון־פורר כתב את הספר בגואה, הודו, זמן קצר לאחר שחרורו מהצבא, ותיאר את חוויותיו משירותו הצבאי ברצועת עזה. קל מאוד להתייחס בביטול לספר, שנכתב בלשון עילגת במפגיע. שפתו נמוכה ודעותיו גזעניות ורדודות. "לפעמים הערבים האלה ממש מגעילים אותי", הוא כותב (שם, 19); ובמקום אחר: "שיירת חתונה... שרים צוחקים, כאילו עושים דווקא, הם נראים לי כמו חיות, הרעש והצעקות שלהם — היה מתחשק לי לפתוח את הנצרה ולרסס את כל הטור" (שם, 67). רון־פורר, כמו הזר של קאמי, חי במציאות לא־רפלקסיבית לחלוטין. הוא אינו מתחבט כלל בשאלות של מוסר ופוליטיקה ותובנותיו שטוחות ומפחידות. בשפתו הילדותית הפשוטה המחבר מצביע בצורה המדויקת ביותר על "המצב" — א־פוליטי ואדיש לשאלות של אשמה ומוסר: "שונא לדבר על פוליטיקה... דווקא חשבתי על זה כשרק הגענו לשטחים, אבל עכשיו במחסום הבנתי שזה לא משנה מי צודק ומי לא... זה מעגל וכולם נדפקים בסוף, אז מה זה משנה" (שם, 28); או, כפי שהוא כותב במקום אחר: "אני יודע שהם לא אשמים, לא החיילים ולא הערבים, ככה זה, זאת השגרה, המציאות. אני פשוט כבר לא יכול לסבול את החרא הזה יותר" (שם, 91).

הספר, כפי שנכתב על גבי כריכתו האחורית, "מראה **באופן קליני** [ההדגשה שלי] כמעט, את התפתחות התסמונת הגזענית ששום אדם, ובוודאי לא חייל צעיר בשנות העשרים לחייו, אינו מחוסן כלפיה", ויהודה שאול, מייסד תנועת "שוברים שתיקה", כותב במאמר קצר על התהליך הנפשי שהחייל עובר "עד אובדן השפיות".[18]

אי־שפיות, אם זמנית ואם קבועה, היא כידוע עילה לטענת אחריות מופחתת בהליך פלילי, והיא מאפשרת להכריז על נאשם שהוא בלתי כשיר לעמוד לדין. התסמונת הקלינית פוטרת את האדם מאשמה, מכיוון שחסרים לו הכלים והיכולות להיות אחראי למעשיו. אצל "משוגע" אין טוב ואין רע, כשם שאין בושה. לחולה נפש סולחים אם עבר על חוקי החברה, מכיוון ש"הוא לא אשם שהוא כזה". כך, באותה מידה של סלחנות מצד זה ופטרונות מצד זה, החברה הישראלית מתייחסת לעדויות החיילים מהשטחים. ההסטה הקלינית היא המסמר האחרון בארון הקבורה של המוסר בשטחים הכבושים. רון־פורר, הקורבן, נשלח בעל כורחו למשימה ונדבק בה בתסמונת גזענית שלא היה יכול להיות מחוסן נגדה. ואכן, רון־פורר מפנה את כעסו כלפי דמות ערטילאית כלשהי של החברה הישראלית שכפתה עליו את המצב:

> עכשיו סוף סוף אני חופשי ורחוק מכל החרא שיש לכם שם בארץ המחורבנת שלכם... האנרגיות המטורפות של גואה פתחו לי את הראש ואת הצ׳קרות אני מבין את התוכניות שלכם איך עבדתם עליי ושיגעתם לי את השכל שכחתי מה אני תקעתם אותי בעזה המסריחה... אתם הפכתם אותי למשהו אחר אני לא הייתי אני זה מישהו אחר... אני רואה את האמת ולא לא לא לא חוזר אף־פעם! (שם, 3–4; היעדר סימני פיסוק במקור).

[18] http://www.shovrimshtika.org/article.asp?id=12&page=1.

בעדויות החיילים שראינו עד כה חוזרים אפוא כמה מאפיינים:

1. החיילים רואים עצמם כקורבנות: המעשה המבייש הוא מעשה אקטיבי, ולכן ההתגוננות תעבור דרך פסיביזציה של הדובר.
2. דה־פוליטיזציה של המצב מתוך הגדרת המצב כ״טבעי״: החיילים יאשימו את ״המצב״, את ״הסיטואציה הבלתי אפשרית״ וכן הלאה, ויימנעו מקבלת אחריות אישית. כלומר, ״המצב״ נחשב לנסיבות מקלות — ואף לתנאי מספיק — לביצוע העוולות. **השטחים הכבושים מכוננים כך כמרחב הטרוטופי שמתקיים בו ״מצב״, ודברים קורים בו כמעט מאליהם.** העדויות מאפשרות להנציח את דימוי ״הכיבוש״ כחטוטרת זמנית על גבה של מדינת ישראל הנורמלית, ובכך להנציח את המשך הכיבוש הקונקרטי (ראו אזולאי ואופיר 2008).
3. הווידוי מאפשר לחיילים ״לשחרר קיטור״ ולהמשיך בפעילות. דבר זה עולה שוב ושוב: החיילים מתוודים על פשעים של ממש — ונענים בזימון לשירות המילואים הבא.

העדויות הן תיאוריות, כמו יומן מסע או כרוניקה אדישה. הפלסטיני לעולם מצוי בהן כמו דבר מה שנמצא מסביב, בשטח; לעתים הוא משמש תפאורה בלבד ולעתים הוא מייצר הבעיות שהחיילים צריכים להתמודד אתן. מה שחסר הוא ראייה אמִתית של הפלסטיני ושל סבלו, ראייה שהיא נקודת מפתח לחריגה מהאתי אל המוסרי, למעבר מההתנהגות ״שלנו״ לסבל ״שלהם״.

דיון ביניים: הבושה והמבע העדותי

עדויות החיילים הנסקרות במאמר זה הן שילוב של כמה סוגות עדות. החייל מעיד הן על עצמו ועל מעשיו הרעים (או על מעשים רעים שלא מנע או על כאלה שהיה שותף להם במידה כזאת או אחרת של פסיביות) והן על המצב בשטחים בכללותו. כלומר יש בעדות גם מן הווידוי הנוצרי (על מעשים פרטיים) וגם מן העדות ההומניטרית (המתארת מצב בלתי נסבל, המתרחש כעת, ויש לעשות דבר מה בנוגע אליו). היה אפשר להשוות את עדויות החיילים לעדויות המושמעות בוועדות האמת והפיוס הדרום־אפריקניות, אלמלא הבדל מהותי אחד: שם מדובר בעדויות על מצב שהסתיים זה מכבר ועל דברים שאירעו בעבר, ולא על דברים המתרחשים בהווה. נקדיש אפוא כמה מילים למבע העדותי בכלל, ולמבע של עדויות החיילים בפרט, מתוך שימת דגש על תפקידן החברתי: כלשעצמן וביחס לתופעת הבושה.

בלטינית, כותב אגמבן, ישנן שתי מילים המציינות עֵד. אחת מהן היא testis, שמשמעותה האטימולוגית היא אדם אשר בסיטואציה משפטית נמצא בפוזיציה של ״אדם שלישי״ (terstis), כלומר אדם היכול להעיד באופן אובייקטיבי על אירוע שאינו חלק ממנו. האחרת היא superstes, המציינת עד המעיד על דבר מה שקרה לו עצמו ומספר את סיפורו

שלו (אגמבן 2007, 35). סיטואציית העדויות הנדונה במאמר זה אינה משפטית. העדויות אינן נמסרות לפני בית משפט, ואין כוונה להשתמש בהן לצרכים משפטיים. לאמִתו של דבר, בשלל ההתייחסויות לעדויות החיילים, נדירות הן אלו המטילות ספק באמִתותן. עיקר הוויכוח נסב סביב השאלה באיזו מידה מדובר בחריגים ומה ניתן לעשות ביחס לתוכן העדויות. מתוך כך — ומאחר שהחייל מספר על עצמו — נראה שהעד החייל הוא מטיפוס superstes.

עם זאת, החייל מעיד גם על סיטואציה כללית, שברמה המוצהרת לפחות הוא אינו נמנה עם קורבנותיה. בכך הדבר דומה יותר ל"עדות הומניטרית" (גבעוני 2006). סוגה זו, המיוחסת באופן מובהק לארגון "רופאים ללא גבולות", מציגה לפני המערב את הזוועות המתרחשות באזורים העניים והמוחלשים של העולם. המטרה היא להביא את העובדות הקשות לידיעת העולם, והעדים שם הם בפירוש עדים מסוג testis. אמנם הם פועלים באזורים אלו, מנסים לסייע לתושבים, ואף נוקטים עמדה ברורה, ועם זאת אין מדובר באדם המספר על סבלו שלו, על מסה או על מסע אישי. במידה מסוימת הזדהותם בתורת רופאים מיועדת להציב אותם במשבצת האובייקטיבית, "השלישית". עצם העובדה שהמעיד הוא צרפתי משכיל, ולא בן כפר מן האזור שמדרום לסהרה, נועדה להבטיח שהמעיד הוא אכן "שלישי" אובייקטיבי, שניתן לייחס לעדותו ערך אמת.

דבר אחד משותף לעדויות משני הסוגים שנמנו לעיל. הן מבקשות להתריע על בעיה קיימת, או שהתקיימה בעבר, במטרה לפתור אותה או למנוע את הישנותה. הווידוי הנוצרי אמנם מעניק למתוודה מחילה על החטא שהוא מתוודה עליו, אך בתמורה להבטחה שלא יחזור לסורו. העדות ההומניטרית, עדויות השואה, עדויות המלחמה — כל אלו נועדו להפסיק את האירוע האסוני או למנוע את הישנותו בעתיד.

עדות החיילים על הנעשה בשטחים שונה באופן מהותי. כיצד ניתן להבין את דבריו של אלון שצוטטו לעיל, ולפיהם מהשטחים אי־אפשר לצאת, וגם את הנורמות אי־אפשר לשנות? מה משמעות העדות של רון־פורר, הטוען שאין במצב לא רע ולא טוב ובסופו של דבר הכול סובלים? מהי מטרת העדות אם היא מסתיימת בהצהרה על אי־שפיות וחוסר אחריות? הלוא אחת המטרות הבסיסיות ביותר של העדות היא הצבעה על אחראי (גם בעדות משפטית, גם בעדות של testis וגם בעדות של superstes). יש לחקור אפוא מה היחס בין עדות לבושה ומהם התפקידים החברתיים ותנאי הייצור שלהן. במילים אחרות, השאלה המעניינת בהקשר זה היא מה הניע את החיילים להעיד, בין היתר, גם על הבושה שלהם במעשים שעשו או ראו. כדי להשיב על השאלה הזאת, אבקש להביא כאן עוד עדות אחת.

תחת הכותרת "מונולוג של גז מדמיע", הופיע בכתב העת הקיבוצי *שדמות* וידוי מפיו של "בן־קיבוץ צעיר החפץ בעילום שמו". הצעיר מספר בווידויו על התפרעות של סטודנטים במכללה בשטחים שהושלכו בה אבנים ובקבוקים על חיילי הכוח הצבאי. החיילים קיבלו הוראה ברורה שלא להיכנס למכללה שממנה הושלכו האבנים, אך נצטוו ללכת לבית ספר יסודי במרחק כשלושה קילומטרים ממקום האירוע, ושם נתנו להם רימוני גז והורו להם להשליך אותם אל תוך כיתות הלימוד.

היינו מאוד חמים, ואפילו שמחנו לעשות את זה... רצנו לשם בכל המהירות. השארנו מאחור את הנשק והקסדות והמגינים והתרמילים (ידענו שאלו ילדים) ורצנו עם הרימונים... פתחנו את הדלתות. ראינו — ולא ראינו את התלמידים. הסתכלנו בחטף. גם הם הסתכלו עלינו. היה זמן. אני מניח שאם לא היינו רוצים לעשות את זה, היינו יכולים לא לעשות את זה... שנייה אחת, ואז זרקנו את הרימון וסגרנו את הדלתות. אפילו עמדנו על־יד הדלת כדי שלא יוכלו לצאת. אחרי זה קיבלנו הוראה בקשר, כשיצאנו למסדרון, להקיף את בית הספר וללכת לחפש את אלה שברחו. היקפנו את בית הספר ופתאום ראינו ילדים בני 8–10, על החומה, שבורי רגלים. גם למטה במגרש שכבו כמה... הילדים כנראה נבהלו מאוד, הרימונים היו קרובים לדלת והם ניסו לברוח דרך החלונות.

ואז, כשראינו פתאום את הילדים שכובים, הבנו פתאום מה עשינו, הבנו מה שקרה פה, והיה מי שאמר שבעצם לא עשו לנו כלום, שום דבר... עלינו לבית הספר למעלה ופתחנו את הדלתות, כדי שהגז יצא. הילדים נפלו לנו בידיים כמו פרפרים. כמה ממש התעלפו. כמו פרפרים אחרי שאתה מרסס אותם.

כולנו הרגשנו פתאום באיזה מקום, שמה פתאום אנחנו עשינו את זה... העדפנו, החבר׳ה שעשו את זה, לא לשוחח על זה בינינו. הייתה כאילו הסכמה על זה. הרי זה לא מקור לגאווה גדולה.

... ואני שואל איך אני צריך להמשיך ולפתח את המחשבה הזו. כי יום אחד זה יכול להביא אותי לזה שאהרוג אנשים סתם כך. האם באדם מצוי הצורך להרוג ולהכאיב לאנשים אחרים. ואולי גם בקרב ממש, כשאראה משפחה ערבית, אהרוג את כולה. זה מה שמעניין אותי (אלמוני 1978, 5–8).

מה הניע אפוא את אותו ״בן־קיבוץ צעיר״ לדבר ״נוכח מכשיר הקלטה״ ולפרסם את הדברים מעל דפי עיתון? התשובה, על פי בועז עברון (1978), היא כי ״בריאיון זה הוא [החייל] עבר את **טקס החניכה** שלו לחברה זו ולערכיה, את הריטואל של כפרת עוונות על־ידי וידוי״ (שם; ההדגשה במקור). יש להקשות ולשאול באיזה מובן הווידוי הוא טקס חניכה או, במילים מעט אחרות, כיצד עדות על מעשה זוועה מכוננת אדם כסובייקט חברתי.

כפי שנאמר לעיל, הבושה היא מנגנון אידיאולוגי המכונן פרטים כסובייקטים חברתיים, ואף טענתי שם כי הסובייקט הוא ״זה שיכול להתבייש״. ישנה עוד הגדרה לסובייקט, ותיקה בהרבה, והיא ״זה שיכול לדבר״. המעיד מכונן את עצמו כסובייקט, ראשית בכך שהוא אומר ״אני״, ושנית בכך שהוא מקבל עליו אחריות המעידה על תודעתו הנבדלת. בעדות ישנה תמיד חריגה מסוימת מהחברה שמסביב, ועל המעיד להיות — במובן מסוים לפחות, וגם אם רק כלפי עצמו — עד ״שלישי״, testis. כלומר, אם נתייחס לשאלת הסובייקטיפיקציה, הרי הבושה תהיה מנגנון מובן מאליו, ולכן, במידה מסוימת לפחות, כפוי ואוטומטי: דבר מה האמור לקרות מאליו, לא מתוך בחירה; ואם אינו קורה, יש בכך כדי להעיד על בעיה עמוקה בחינוכו של הפרט שאינו מתבייש, בעיה שאף עשויה להדיר אותו מהקולקטיב.

העדות, לעומת זאת, מחייבת חריגה מודעת ומרחק ביקורתי מסוים מהאירועים ומהקולקטיב. באקט העדות על הבושה כרוכים אפוא שני תהליכי סובייקטיפיקציה: האחד הוא בעצם מעשה הדיבור (העדות) והאחר הוא בדבר שמדברים עליו (הבושה). העדות אומרת ראשית "אני", ואחר כך "חלק מהקולקטיב" (שהלוא אני מתבייש כשצריך).

העדות על הבושה היא טקס חניכה משום שהיא מוכיחה שהאדם הוא בעל ערכים (קוד אתי אסתטי ההולם "אותנו"), אך עודנו חלק מהקולקטיב (לא באמת מתעמת עם מערכת הערכים החברתית; מבקש סליחה ופונה רק לקולקטיב; מאשים את "הטבע האנושי", ולא את עצמו או את מערכת הערכים "שלנו"). כמו בטקס הווידוי הנוצרי, החוטא מקדים ומצהיר "אני", ואחר כך מאשרר את החוקים בכך שהוא מכיר בהם ומודה שעבר עליהם; אלא שבווידוי הנוצרי החוטא נדרש להתחייב שלא יחזור על חטאיו.

החוטא נדרש שלא לחזור על חטאיו משום שבמערכת הנוצרית האתי והמוסרי (לכאורה) חד הם: הסדר החברתי שהדת מכתיבה נתפס גם כסדר המוסרי האוניברסלי והאבסולוטי. בסיטואציה של שליטת ישראל בשטחים ישנה סתירה בין האתי למוסרי שהמעידים, ואִתם חלק נכבד מהציבור הישראלי, מכירים בה. לכן צריך להעיד על המעשים, אך אין צורך להצהיר שלא יחזרו עליהם. במילים אחרות, **אפשר לעבור עבֵרות (מוסריות), להתוודות עליהן, ולחזור לעשותן כדי לא לעבור עבֵרות (אתיות).**

איתמר פיטובסקי (1990) כתב כי הווידוי משמש לחייל מנגנון כפרה אוטומטי מרחיק לכת יותר מהווידוי הקתולי, משום ש"בטקס הזה [בווידוי הקתולי] לא האדם עצמו מוחל לעצמו על חטאיו אלא אלוהים הוא הסולח לו" (שם, 187). מסקנה זו אינה מדויקת: בטקס הווידוי החיילי המחילה אינה אוטומטית וגם אינה מחילה עצמית. בעידן המודרני החליפה החברה את תפקיד האל, וכך התחלף גם בעל התפקיד הסולח והמכפר. החיילים מפנים את עדותם כלפי החברה ומצפים לסליחתה ולקבלתה. אגמבן מציין כי המילה הרומית לאחריות באה מהפועל spondeo, שמשמעותו "להיות אחראי למישהו (או לעצמך) לגבי משהו בפני מישהו", ובהמשך הוא מציין שהמילה אשמה (culpa) מציינת במובנה הרחב את "מידת השפיטות של הנזק" (אגמבן 2007, 40–41).

כאשר חייל עושה מעשה שהוא מתבייש בו (ובעיקר כאשר הוא מעיד מפורשות "אני מניח שאם לא היינו רוצים לעשות את זה, היינו יכולים לא לעשות" [אלמוני 1978, 5]), הוא חש אשמה ואחריות למצב שנוצר. ישנה ספרות פסיכולוגית והתנהגותית ענפה המטפלת במקרים כאלו,[19] אך אני מבקש לחרוג מנפש החייל ולשאול על המשמעות החברתית. משפט המפתח הוא "אחראי למישהו לגבי משהו בפני מישהו". בווידוי הנוצרי, כמו בטקס העדות החיילית, שני האחרונים מתלכדים: במקרה האחד באלוהים (כאשר אין מדובר בעבֵרות שבין אדם לחברו, אלא בעבֵרות שבין אדם למקום), ובמקרה האחר בחברה. החברה היא

19 בעיקר באמצעות תיאוריית הדיסוננס הקוגניטיבי; ראו למשל Festinger 1962, ובהקשר הישראלי־פלסטיני — ליבס ובלום־קולקה 1990; בן־ארי 1990; מנוחין 2006.

שאמורה לסלוח, אך מתוך האלטר־אגו שלה, שהוא האידיאולוגיה החברתית. כלומר, כל תופעת הבושה היא "לגבי משהו, בפני מישהו". הבושה, אם ניזכר בסיפור התלמודי שבו נפתח המאמר ("כשאדם עובר עבירה, אומר: שלא יראני אדם"), היא "לגבי אלוהים, בפני אדם". במקרה של החיילים היא לגבי החברה (מייצרת המנגנון האידיאולוגי של הבושה) ובפני החברה (בתור נמענת ההיגד). הנמען הוא החברה הישראלית, והיא (כסובייקט הגדול) שמאשררת את ההסכם ומעניקה לו את המובן. לכן, כאשר החייל מעיד — גם אם עדותו יוצאת לכאורה נגד החברה — הוא בעצם מחזק את המערכת הקיימת. החברה עצמה יכולה להתבשם מווידויי חבריה. "הבכי לאחר ההרג הוא ריטואל של השתייכות חברתית לחוג מסוים" (פיטובסקי 1990, 190). הלך הרוח של "יורים ובוכים" אינו מרומם רק את מוסריותו של המעיד, אלא גם את מוסריותה של החברה כולה (או של חלק ממנה, התנועה הקיבוצית לדוגמה).

דומה שהמעידים — והחברה — היו מאמצים בשמחה את קביעתו של ברונו בטלהיים, ולפיה "רק היכולת לחוש רגשי אשמה הופכת אותנו לאנושיים, במיוחד אם, באופן אובייקטיבי, איננו אשמים" (כמצוטט אצל אגמבן 2007, 111). רכיבי העדות מבנים אותה כרגש אשמה במקום שבו אין האדם אשם באופן אובייקטיבי (האשם כזכור הוא "המצב"). החברה לא יכלה לבקש לעצמה אישור נלהב יותר. חבריה הם סובייקטים עצמאיים, אנושיים, המצהירים בעת ובעונה אחת על בושה ואשמה מן הצד האחד, ומן הצד האחר — על היעדר הצורך לחוש אשמה בסיטואציה שנכפתה עליהם במרחב ההטרוטופי הקרוי שטחים.[20]

עדויות סרבנים

מול העדויות שהוצגו לעיל, אני מבקש להקדיש כמה מילים לסוג שונה של עדויות, סוג שאני מבקש לכנות "עדות מחויבת". עדות זו אינה שונה במוען ובנמען שלה — חייל מעיד כלפי החברה הישראלית — אך היא שונה באופן מהותי במושא ההוראה (הפלסטינים הנפגעים ולא החיילים עצמם) ובעיקר במובן. העדות עצמה מאורגנת באופן המעניק להיגד מובן שונה, מעודד הסקת מסקנות ומוביל לשינוי. זו עדות מוסרית, אשר בערערה על "המצב" לעולם היא גם עדות פוליטית.

כאשר חייל מעיד על מעשיו השליליים, ואחר כך חוזר לעשותם (וכאמור, לא פעם העדות עצמה היא שמעניקה את הסליחה המאפשרת לחזור על המעשים), העדות מובנית כווידוי אתי, שכל כולו חלק משיח פנימי בין החייל לחברה. עד מוסרי, לעומת זאת, עד המעיד על מעשיו שלו מתוך מודעות למשמעותם, אינו מוכן לחזור על המעשים. לכן, גם

[20] לא מפתיע אפוא שחנה ארנדט זיהתה אצל גרמנים מהדור שלאחר מלחמת העולם השנייה נכונות לשאת באשמה קולקטיבית בשל הנאציזם, נכונות שעמדה ביחס הפוך לנכונותם להאשים אנשים מסוימים בפשעים ספציפיים ולדרוש שייענשו (אגמבן 2007, 113).

כאשר אין חוקרים את נבכי נפשו של החייל המעיד ואת מניעיו ה"אמִתיים" לציות או לסירוב (שיכולים שניהם לנבוע מאותו מקור של טהרה עצמית וקוד אסתטי אתי), ניתן להתייחס ל"שאלת החזרה" כאל מבחן מכריע של אופי העדות ושל המובן שהמוען מעניק לה. ואכן, בעדויות של חיילים שסירבו להמשיך לקחת חלק במנגנון השליטה בשטחים נמצא מאפיינים שונים מהמאפיינים שעלו עד כה.

פרץ קדרון (2004) מאפיין את הסרבנות כ"ביטוי של מחויבות חברתית ברמה העילאית, כאשר היחיד לוקח על עצמו לא רק את האחריות למעשיו־הוא, אלא גם — ואולי בעיקר — את החובה המוסרית להתנגד באופן פעיל ואישי לעוולות הנעשים [כך במקור] על־ידי החברה שבה הוא חי" (שם, 17).

במילים אחרות, חיילים אלו מזהים את מגבלותיה של המערכת האתית ואת בעיותיה, והם מוכנים לחרוג ממנה. בניגוד לחיילים שראינו קודם, אשר לוקחים עמם אל ספסל הנאשמים גם את המג"ד ואת המח"ט ואת המדינה כולה, החייל המחויב מקבל עליו את האחריות לתקן את החברה שהוא חי בה. חנוך ליבנה, שנשפט ל־14 ימי מחבוש על סירובו לשרת בשטחים בזמן האינתיפאדה הראשונה, מבין כי "ההליכה הבלתי־אפשרית, פעם ופעמיים בשנה, עם קסדה ואלה, מחלחלת למכניזם הלאומי והלאומני" (שם, 63). לא "המצב" מאלץ אותו להצטייד בעל כורחו בקסדה ובאלה; ההליכה "עם קסדה ואלה" היא־היא שמייצרת את המצב. בהמשך ליבנה שואל את עצמו "עם מה אצא מהכלא?" אף אחת מהתשובות אינה מספקת אותו, אך את עדותו הוא מסיים במילים "אבל אחרת אי־אפשר".

בעדויות הקודמות התלווה הצירוף "אי־אפשר" לדיווח על חיילים אלימים, ליציאה מהשטחים או לשינוי הנורמות. ליבנה בוחר להיות "חסר בושה" מבחינה אתית כדי שלא יצטרך להתבייש מבחינה מוסרית. התכוונותו מוסרית, כלומר ממוענת כלפי חייהם הרעים של האחרים בניסיון להקל עליהם את סבלם. "האמת הפשוטה היא", כותב סרבן אחר, "שאם אין אנו שוללים את אנושיותם [של הפלסטינים], איננו יכולים... להמשיך ולדכאם" (סטיבן לנגפור, שם, 75).

עדויות הסרבנים שמות לרוב דגש על הרגע שבו הבינו ש"עד כאן"; "לא עוד"; הרגע של פריצת המסגרת האתית לטובת הצו המוסרי. ההבנה שיכול להיות אחרת, שחובה לנסות ולהביא לידי שינוי מהר ככל האפשר. לכן, בניגוד ל"שוברים שתיקה", עדויותיהם כן פוליטיות. באורח אבסורדי — ומובן מתוך הדינמיקה של השדה הפוליטי־מדינתי המודרני — שירות בשטחים אינו נחשב לאקט פוליטי, ואילו הסירוב לשרת בהם נחשב לאקט פוליטי מובהק. "פוליטי" הפך לשם גנאי, וכבר ראינו כיצד חברי "שוברים שתיקה" בורחים ממנו כמו מאש. "פוליטי" נחשב שווה ערך ל"אינטרסנטי", במקום ל"אחראי". למעשה, הצהרת "שוברים שתיקה" על עצמם כא־פוליטיים היא חלק מההתקה האתית. חלק מסיום העדות ללא מסקנות וללא אשמים. עדות פוליטית, מתוך קבלת אחריות אישית, היא ההפך הגמור מהעדות הדיווחית.

כקצין לוחם בצבא ההגנה לישראל **שירתתי** בכל רחבי הגדה ורצועת עזה. אינני נאיבי. לפעמים צריך להרוג כדי לשרוד. בשמה של מדינת ישראל **רדפתי** אחרי ילדים שיידו עלי אבנים. **סיירתי** בסמטאות של מחנות פליטים. **דפקתי** בחוזקה על דלתות פח בשעות הקטנות של הלילה. **חיפשתי** חומרי הסתה בין מזרונים ושמיכות. **שמעתי** תינוקות בוכים. **הוצאתי** אנשים מהמיטה למחוק סיסמאות מהקירות. **הטלתי** עוצר... שיגרת כיבוש. יום־יום. שעה־שעה... שלושים וחמש שנה התנוסס בגאון דגל שחור מעל ראשינו, אך סירבנו לראותו. לא עוד (סרן במילואים איתי חביב, שם, 158 ובגב הספר; ההדגשות במקור, בגב הספר).

עדויות סרבנים מורכבות לרוב מאירועים יומיומיים "מינוריים".[21] קשה למצוא בהן מקרי מוות או התעללות של ממש מן הסוג המתואר בעדויות הקודמות. אני מבקש לגייס הבחנה שהבחין עדי אופיר בין שני טיפוסי אסונות: ספקטקולריים ווירואליים.[22] אסונות ספקטקולריים הם כאלה שאי־אפשר להחמיץ את נוכחותם: התפרצות של הר געש, צונאמי ענקי וכן הלאה. האסונות הווירואליים, לעומתם, דורשים מפה, דף ועט. בכל שנה, כך על פי ארגוני איכות סביבה, מתים באזור גוש דן בלבד כ־1,500 בני אדם שמותם נגרם ישירות בגלל זיהום אוויר. זה מספר עצום של מתים. כשנהרגים בפיגוע, בתאונת דרכים או בקריסת רצפה חמישה עשר אנשים — אחוז אחד בלבד מהמספר הזה — הארץ רועשת. האסון הווירואלי דורש שיאספו את נתוניו וימשמעו אותו כאסון. התגובה הרגילה של מי שמואשם בגרימת האסון היא לשוב ולפרק את המספרים לאירועים בדידים, אפורים, נעדרי אלמנט ראוותני. השלב הראשון בהכרה שישנם סבל או מוות שאינם מחויבי המציאות היא בהבנת המערכת, בשילוב וחיבור של האירועים הבדידים. אז גם ניתן להבין מי הוא שהפגיש בין האנשים לבין סבלם.

הבנה זו היא המאפשרת לקשר בין רצף האירועים הבדידים שבעדות שלעיל, שכל אחד מהם כשלעצמו אינו נראה "בלתי חוקי בעליל". בסך הכול, סיור בסמטאות או דפיקה בחוזקה על דלתות אינם מעשים בלתי מוסריים כשלעצמם. אלא שכל הטוען כך מבקש לטשטש את התמונה הכוללת. עדויות של לא־סרבנים נסבו ברובן על מקרים חמורים של ממש. על אירועים ספקטקולריים. מוות; דם ואש ותמרות עשן. עדויותיהם של סרבנים יהיו בדרך כלל שונות. כך למשל עדותו של אבנר כוכבי:

אקח דוגמה שמוכרת לכל חייל ששירת בשטחים: תפיסת עמדת תצפית מעל גג בית אזרחי... אני זוכר היטב את עמדת התצפית הראשונה שעליתי עליה בעיירה חלחול ליד חברון. ראשית כל, קירות הבית החיצוניים היו שחורים משאריות קפה ששפכו החיילים מהגג. החצר הייתה מלאה צואה וניירות טואלט... על הגג היו ערימות של זבל ופחיות שימורים... בכל פעם שהייתה מתחלפת משמרת בשתיים לפנות בוקר היו כל בני הבית מתעוררים, ומכיוון שהיה

21 ראו גם את עדויותיהם הקצרצרות של ארבעים סרבני שטחים, *העיר* 2002. עדויות אלו מפתיעות בבנליות שלהן, ודווקא בשל כך הן יוצרות קולאז' עשיר, מפורט וקשה של "שגרת כיבוש".

22 בקורס "אסונות: היסטוריה פילוסופית", אוניברסיטת תל אביב, סמסטר א', תשס"ג.

> תינוק בבית הוא היה מתחיל ליילל... לכאורה סיטואציה שאין בה שום דגל שחור, אך למעשה סדין שחור ענק מתנוסס מעל כל פעילות של צבא בקרב אוכלוסייה אזרחית (שם, 144).

המציאות, בפרטיה היומיומיים קשה דיה, ולכן גם בפרטיה היומיומיים היא דורשת בדחיפות את פתרונה.[23]

סיכום

במאמר נבחנו שני סוגים של עדויות חיילים על מעשים שעשו או על מעשים שראו בשטחים הכבושים. הסוג הראשון, של הלא־סרבנים, נראה בתחילה קרוע בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. החיילים ערים לעוולות המוסריות שעשו, אך עדיין אינם יכולים להתנתק מהמסגרת הישראלית־הצבאית האתית והפרטיקולרית. קריאה זהירה הראתה שההכרעה כבר נעשתה בעצם, והקרע אינו אלא קרע מדומה.[24] חיילים אלו פנו אל החברה הישראלית, מתוך החברה הישראלית, וראו בה ובעצמם את הנפגעים העיקריים מן השירות בשטחים. בכך גידרו המעידים את עצמם בתוך המסגרת האתית המחפשת את הדרך הראויה להם ולדומים להם, כאשר סבלו של האחר משמש תפאורה או גורם חיצוני להתלבטותם. לכן, עדותם על הבושה שאוחזת בהם כשהם נזכרים במעשיהם לא נועדה להודות בכך שהם "לא בסדר", אלא נועדה לשנות את המערכת, לגרום לה להגדיר מחדש אותם ואת מעשיהם. הם דורשים — בכוח ממש — להיחשב לחברים חוקיים ושווים בחברה הישראלית, כאלו שאינם צריכים להתבייש, והם עושים זאת באמצעות גרירת החברה בכללותה אל ספסל הנאשמים, בבחינת "כולנו אשמים משמע אני בסדר". התוצאה הסופית היא חיזוק החברה ואישור של בחירותיה ומעשיה.

גם החיילים שסירבו להמשיך ולקחת חלק במערך השליטה הישראלי בשטחים ביקשו "לנפץ את אשליית החריגים", כדברי יהודה שאול, אך ההבדל ביניהם משמעותי. עדותם מחויבת לשינוי, ואת החברה הישראלית הם מבקשים לקחת אתם לספסל הנאשמים לא כדי להרגיש בסדר, אלא להפך, כדי לשנות את "המצב". הם הכריעו בעד יציאה מן הקולקטיב

23 וראו גם את עדותו של חנוך פרנקוביץ', שלכאורה לא קורה בה דבר: "אביב 1995. אני מפקד על סיור רגלי בתוך כפר שבאזור חברון. עשרה חיילים יוצאים בשני טורים מבית פרטי גדול המשמש כמוצב צה"לי. עוברים לאט בין הבתים, מדי פעם אני עוצר מכונית לבדיקת מסמכים, וממשיכים ללכת. לידנו עוברים צעירים, זקנים, ילדים, ומסתכלים עלינו. גם אני רואה אותם. קנה מלווה מבט. יורדים לרחוב צדדי וממשיכים ללכת. כדי לגוון, אני נכנס לפרדס קטן לבצע סריקה יזומה והפסקת שתייה, אחר־כך הולכים חזרה למוצב" (*העיר* 2002, 34). דווקא בגלל הבנליות של העדות, המצוטטת כאן במלואה, מעולם לא נשמע הביטוי השגור "קנה מלווה מבט" מצמרר כל כך.

24 "האמביוולנטיים", בלשונה של יפעת מעוז, התחבטו והתלבטו בשאלות מוסריות ואתיות, אך לא נמנעו משום פעילות (Maoz 2001).

אל המוסר, אך כמו במשל המערה לאפלטון, כדי לחזור לאחר מכן אל המערה ולמשוך אתם בכוח את כל הקולקטיב אל עבר המוסר. עדותם מעידה על קבלת אחריות, ולא על גלגולה הלאה. הסרבנים הם "חסרי בושה" הניצבים מול החברה ומעידים על טעותה. אלא ש"חסרי הבושה" בדרך כלל מתנערים מן החברה והיא מתנערת מהם, ואילו הסרבנים מייצרים אופציה רביעית, שלא נמנתה קודם לכן, להתמודדות עם בושה: לערער, להיות "חסר בושה" באופן מודע, להתנגד — ועם זאת להישאר, לשנות ולהשפיע.

נספח
מקורות העדות

המקור	מספר העדויות	פרטי המעיד המצויינים	היקף עדות ממוצע	אופי דיווחי / רפלקסיבי	הערות
רוזן והמרמן (1990)	12	שם פרטי, דרגה ויחידה, מקצוע אזרחי	15–10 עמודים	דיווחי ורפלקסיבי	נמסרו על־פה
סלע (1993)	14	שם מלא, דרגה ויחידה, מקצוע אזרחי	דקות מספר	דיווחי ורפלקסיבי	סרט; נמסרו על־פה
רון־פורר (2003)	1	שם מלא	ספר שלם	דיווחי ורפלקסיבי	ספר
העיר (2002)	40	שם מלא, דרגה ויחידה	80 מילים	דיווחי ורפלקסיבי	עדויות סרבנים; ניתנו בכתב
קדרון (2004)	36	שם מלא, דרגה ויחידה	5–2 עמודים	בעיקר רפלקסיבי (לגבי החלטת הסירוב); מעט דיווחים	עדויות סרבנים; ניתנו בכתב
"שוברים שתיקה"	יותר ממאה	שם מוסתר, לעתים נמסרים דרגה ושם היחידה	קובץ מס׳ 1: שורות ספורות עד עמוד אחד; קובץ מס׳ 2 (המתמקד בפקודות ובנהלים מבצעיים): 3–1 עמודים	בעיקר דיווחי; מעט מאמרים רפלקסיביים, בעיקר של ראשי התנועה	מוסתרים גם שמותיהם של בעלי דרגות בכירות שהעדויות נסבות עליהם; העדויות ניתנו על־פה
עדויות מהעיתונות	בודדות	משתנה	משתנה	דיווחי ורפלקסיבי	

ביבליוגרפיה

אגמבן, ג׳ורג׳יו, 2007. *מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III)*, בתרגום מאיה קציר, תל־אביב: רסלינג.

אופיר, עדי, 2000. *לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר*, תל־אביב: עם עובד.

אזולאי, אריאלה, 2006. *האמנה האזרחית של הצילום*, תל־אביב: רסלינג.

אזולאי, אריאלה, ועדי אופיר, 2002. ״שלום, מה שלומך״, *ימים רעים: בין אוטופיה לאסון*, תל־אביב: רסלינג, עמ׳ 89–114.

———, 2008. *משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967–)*, תל אביב: רסלינג.

אלמוני, 1978. ״מונולוג של גז מדמיע״, *שדמות* ס״ח (חורף תשל״ח), עמ׳ 4–8.

אלתוסר, לואי, 2003. *על האידיאולוגיה*, בתרגום אריאלה אזולאי, תל־אביב: רסלינג.

בן־ארי, אייל, 1990. ״חיילים במסיכות: צה״ל והאינתיפאדה״, ראובן גל (עורך). *המלחמה השביעית: השפעות האינתיפאדה על החברה בישראל*, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ׳ 106–121.

גבעוני, מיכל, 2006. ״המומחיות ההומניטרית והאתיקה של העדות״, הוצג בסמינר המחקר של המכון להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות על־שם כהן, אוניברסיטת תל־אביב, 29.5.2006.

דגלס, מרי, 2004. *טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו*, בתרגום יעל סלע, תל־אביב: רסלינג.

הנדל, אריאל, 2006. ״כזה רֹאֶה וְחַסֶּל: הערות על החושים ותפקידיהם בשטחים הכבושים״, *תיאוריה וביקורת* 28 (אביב): 157–172.

העיר, 2002. ״די״, *העיר*, 7.2.2002, עמ׳ 26–36.

כשר, אסא, 2003. ״אתיקה מקצועית״, גבי שפלר, יהודית אכמון וגבריאל וייל (עורכים), *סוגיות אתיות במקצועות הייעוץ והטיפול הנפשי*, ירושלים: מאגנס, עמ׳ 15–29.

לוי, גדעון, 2003. ״מטמורפוזה במחסום״, *הארץ*, מוסף סוף השבוע, 19.11.2003.

ליבס, תמר, ושושנה בלום־קולקה, 1990. ״׳יורים ובוכים׳? על ההתמודדות עם דילמות מוסריות בשירות הצבאי בשטחים״, ראובן גל (עורך), *המלחמה השביעית: השפעות האינתיפאדה על החברה בישראל*, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ׳ 85–105.

מנוחין, ישי, 2006. ״החייל הטוב״, ישי מנוחין (עורך), *כיבוש וסירוב*, תל־אביב: ספרי נובמבר, עמ׳ 22–33.

סלע, אידו (במאי), 1993. *עדויות*.

עברון, בועז, 1978. ״קונפורמיסט טוב עם כאבי בטן״, *ידיעות אחרונות*, 8.12.1978.

עדי, ניב, 2004. ״חייל משוחרר, ספר איך הפכת למפלצת״, *MSN*, 10.11.2004, http://www.shovrimshtika.org/press_item.asp?id=120&page=10

פוקו, מישל, 2003. *הטרוטופיה*, בתרגום אריאלה אזולאי, תל־אביב: רסלינג.

פיטובסקי, איתמר, 1990. ״יורים־ובוכים״, ישי מנוחין (עורך), *על דמוקרטיה וציות*, ירושלים ותל־אביב: יש גבול וספרי סימן קריאה, עמ׳ 183–194.

קדרון, פרץ (עורך), 2004. *עד כאן! עדויות של סרבנים*, תל־אביב: חרגול.

קוטס־בר, חן, 2004א. "היינו מפלצות", *NRG*, 26.11.2004, http://www.nrg.co.il/online/1/ART/827/777.html

———, 2004ב. "רע לך, קר, אתה עייף ורעב — אתה לא מוסרי", *NRG*, 14.12.2004, http://www.shovrimshtika.org/press_item.asp?id=54&page=7

רוזן, רולי, ואילנה המרמן, 1990. *משוררים לא יכתבו שירים: במדים בארץ ישמעאל: סיפורים ותעודות*, תל־אביב: עם עובד.

רון־פורר, לירן, 2003. *תסמונת המחסום*, תל־אביב: גוונים.

שאול, יהודה (בלי תאריך), "תדע כל אם עבריה", http://www.shovrimshtika.org/article.asp?id=12&page=1

שנהב, יהודה, 2007. "למה לא כיבוש", *תיאוריה וביקורת* 31 (חורף): 5–13.

Festinger, Leon, 1962. "Cognitive Dissonance," *Scientific American* 107(4): 93–102.

Lyotard, Jean-François, 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. Georges van den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maoz, Ifat, 2001. "The Violent Asymmetrical Encounter with the Other in an Army-Civilian Clash: The Case of the Intifada," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 7(3): 243–263.

Margalit, Avishay, 2002. *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press.

Sartre, Jean-Paul, 1966. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press. www.shovrimshtika.org