

# צ

## צדק חברתי | עודד נעמן

עד לא מזמן, לפני ההפגנות הגדולות של 2011, "צדק חברתי" נתפס כמושג שעבר זמנו - זמן האידיאולוגיות הגדולות של המאה העשרים. אלא שבשנה וחצי האחרונות, בישראל ובמקומות אחרים בעולם, פרץ הצדק בבת אחת בחזרה אל התודעה הקולקטיבית, כמו בכי שהוחנק שנים. קריאותיהם של המפגינים והמפגינות היו בו בזמן נועזות ומעורפלות, גולמיות ואמיתיות. בהפוגות, בשוך הקריאות, עלינו לנסות לעמוד על משמעותן. עלינו להפוך את קולם של המפגינים למילה, את סיסמתם לאמירה. ייתכן שמשוהו נולד בשנה האחרונה, אבל כדי שלא ייגדע בעודו באיבו עליו ללבוש צורה ולהתנסח.

המושג "צדק חברתי", בעברית, בשנת 2012, מציב בפנינו שתי שאלות עיקריות. הראשונה: מהו אותו צדק חברתי שהמוחים והמוחות בישראל דורשות בשם העם? ליתר דיוק, מהי תפיסת הצדק שהמחאה החברתית בישראל מאמצת? השנייה: כיצד להסביר את ההבחנה העיקשת שהמשתתפים והמשתתפות במחאה בישראל מותחים בין צדק חברתי לצדק פוליטי?<sup>244</sup> מה ההבדל בין צדק חברתי לצדק פוליטי והאם, בהתחשב בהבדל זה, אפשר להצדיק את ההתכחשות המפורשת של המחאה לצדק פוליטי?

### מושג הצדק ותפיסות צדק

מאז שנות השישים והשבעים של המאה העשרים, בהשפעתו המכרעת של הפילוסוף הפוליטי האמריקאי ג'ון רולס, נהוג לחשוב שתפקיד הצדק

244 כדאי להבחין בין הטענה שהמאבק לצדק חברתי אינו מאבק פוליטי ובין הטענה שהמאבק לצדק חברתי אינו מותנה במאבק לצדק פוליטי. הטענה הראשונה, שתיקון אי-צדק חברתי אינו מצריך שינוי פוליטי, נראית לי מופרכת במופגן. אם פוליטיקה היא יחסי הכוחות שמכוננים את הסדר הקיים, שינוי עוולות הסדר הקיים מחייב את שינוי יחסי הכוחות שמכוננים אותו. אותי מעניינת הטענה השנייה, שמאבק לצדק חברתי אינו מחייב מאבק לצדק פוליטי. רבים בשמאל מתנגדים לטענה זו ומאמינים שצדק חברתי ללא צדק פוליטי אינו צדק כלל. האפשרות ההפוכה מקובלת יותר בשמאל: ייתכן צדק פוליטי ללא צדק חברתי. מעניין לשאול מדוע צדק פוליטי "עצמאי" יותר מצדק חברתי. כלומר, מדוע האחד יכול להתקיים ללא השני, אבל השני לא יכול להתקיים בלי הראשון.

ללישב סכסוכים.<sup>245</sup> כל בני החברה מעוניינים בשיתוף פעולה - יחד ישיגו יותר משישיג כל אחד לבדו - אבל לכל אחד ואחת מהם יש עניין בחלק גדול יותר מהטובין. כיצד, אם כן, יחלקו ביניהם את התוצר המשותף? רולס טען שהתשובה לשאלה היא עקרונות הצדק החברתי. מובן שניגוד העניינים בין בני החברה יכול "להיפתר" מעצמו, לאחר שהחזקים והמחוכמים ייצאו כשידם על העליונה, אבל זה יהיה פתרון שרירותי, שתלוי ביחסי הכוחות בין הצדדים. רולס האמין שיתכן פתרון עקרוני - שאינו שרירותי - לניגוד העניינים בחברה, וזהו **מושג הצדק** (the concept of justice): ההבנה שניגוד העניינים בחברה הוא שאלה שיש לה תשובה. תשובות שונות לשאלת הצדק הן **תפיסות צדק** (conceptions of justice) שונות.

רולס הדגיש שאנשים המחזיקים בתפיסות צדק שונות מקבלים כהנחת יסוד משותפת את **מושג הצדק**. למשל, על פי רולס, גם חסידי השוק החופשי וגם יריביהם התומכים בהסדרה ממשלתית שתבטיח חלוקה שוויונית מציעים תשובה לשאלת ניגוד העניינים בין הפרטים בחברה. לכן, אף על פי שתפיסות צדק הן עניין שנוי במחלוקת, רולס האמין שמושג הצדק אינו שנוי במחלוקת. הוא הציע להשתמש בהבנה המשותפת של מושג הצדק כבסיס לניסוח תפיסת צדק משותפת ופחות שנויה במחלוקת. התוצאה של מהלך זה היא ניסוח עקרונות הצדק בספרו החשוב ביותר של רולס, "תיאוריה של צדק", שראה אור ב-1971. מתוך ההבחנה בין מושג הצדק לתפיסות צדק, אפשר לחדד את השאלה הראשונה שהצבנו לעצמנו: האם המחאה החברתית, בישראל ובעולם, מאמצת תפיסת צדק מסוימת? אם כן, מהי? בישראל ובמקומות אחרים נוהגים לזהות את המחאה עם תפיסת צדק שוויונית, התומכת בהסדרה משמעותית של השוק על ידי מוסדות המדינה. אבל המחאות השונות הביעו כולן גם אי-אמון עמוק במוסדות המדינה, כלומר באותם מוסדות שעל פי תפיסת צדק שוויונית אמורים לפקח על השוק ולרסן אותו. נראה שיש מתח בין שני הרעיונות. האם המחאות קוראות להעמקת התלות במוסדות המדינה על מנת להפחית את התלות בתאגידים ובחברות הגדולות בשוק, או שהן קוראות להתנערות מהמדינה, שלא ראוייה לאמון האזרחים בדיוק משום שהפקירה אותם לכרישי השוק? החשד העמוק במדינה מאפיין תפיסות צדק אנרכיסטיות משמאל, אבל גם תפיסות צדק ליברטריאניות מימין. הקריאה להתערבות של מוסדות המדינה מאפיינת תפיסות צדק קומוניסטיות, סוציאליסטיות, ליברליות ושמרניות כאחד. כיצד אם כן נאפיין את תפיסת הצדק של המחאה בישראל ובעולם?

245 אני משתמש במונח "צדק" ובמונח "צדק חברתי" כמונחים בני החלפה. כשאתייחס לצדק מסוג אחר אעשה זאת במפורש. למשל, "צדק פוליטי".

גם המחאה בישראל וגם מחאות אחרות הואשמו בבלבול רעיוני ובהיעדר עקרונות ברורים. במובן מסוים, מבקרי המחאות צדקו: המחאה העולמית – וזו הישראלית כחלק ממנה – אינה מבטאת תפיסת צדק אחידה. במקום למצוא בכך סימן לחולשה, אני מציע לראות באבחנה הזאת רמז לעניינה האמיתי של המחאה. בדברים הבאים אנסה להראות שהמחאה מתנגדת למושג הצדק הליברלי – צדק כאמצעי ליישוב סכסוכים – ומציעה הבנה חדשה של מקום הצדק ושל תפקידו בחיינו. כשנבין את מושג הצדק שעולה מתוך ההפגנות ההמוניות של השנה וחצי האחרונות, נוכל להבחין בין מושג הצדק שבו מעוניינת המחאה ובין צדק פוליטי. נוכל לשאול גם אם אפשר להצדיק את ההתמקדות באחד על חשבון השני.

### הצדק כתעלומה

לפחות מאז קאנט, המחשבה הליברלית נוהגת להבחין בין הצודק (the right) לטוב (the good). תפיסות טוב מנחות את השאיפות שלנו ומציבות לנו יעדים; תפיסות צדק מטילות מגבלות על האופנים שבהם אנחנו מקדמים את תפיסות הטוב שלנו ומגשימים אותן. במילותיו של רולס: "הצודק מסמן את הגבול, הטוב מצביע על הכיוון".<sup>246</sup> לפי רולס, אם לא היה ניגוד עניינים בין פרטים בחברה – אם הגשמת תפיסת הטוב של האחד לא היתה מגבילה את הגשמת תפיסת הטוב של האחר – לא היה כל צורך בעקרונות צדק. הצורך בצדק הוא תוצאה של המפגש בינינו כיחידים בעלי אינטרסים מנוגדים.

עכשיו אפשר לשאול: מדוע שבני החברה, שמשתפים פעולה מתוך עניין בטובתם האישית, ירסנו את עצמם כפי שדורש הצדק? ייתכן שמדובר ב"ירידה לצורך עלייה": משתפי הפעולה מוותרים על טובתם בטווח הקצר כדי להגדיל את טובתם בטווח הארוך. אבל אז, אחרי הכול, הצדק לא מרסן את הטוב. רולס אינו מקבל הכפפה כזאת של הצודק לטוב, ולכן הוא מתעקש שלפעמים הצדק דורש מאיתנו לוותר על טובתנו. אלא שנדמה שכל משתפת רציונלית בחברה תנסה להשיג לעצמה ככל יכולתה, בהתחשב ביחסי הכוחות בינה ובין פרטים אחרים בחברה. משתפת בחברה שתמנע מעצמה את טובתה – כפי שהצדק דורש לפעמים – תפעל באופן לא-רציונלי. אפשר להציג את הבעיה כך: רולס מאמין שתפקידו של הצדק הוא ליישב סכסוכים, אבל מנקודת מבטו של כל פרט בחברה הרולסיאנית אין כל צורך ליישב סכסוכים. יש צורך לנצח בהם. אם הצדק אכן מרסן את הטוב, הוא אינו מתקבל על הדעת.

246 ג'ון רולס, צדק כהוגנות – הצגה מחדשת. תרגמה דפי אגם-סגל (ידיעות אחרונות, ספרי עמ' 2011), עמ' 271.

ההבנה הרולסיאנית של הבנת החברה כהתאגדות של בעלי עניין (בעלי תפיסות טוב שונות), הופכת את הצורך בתפיסת צדק לתעלומה. ניגוד העניינים בין פרטים בחברה אינו מסביר את תפקיד הצדק; הוא מסביר מדוע מנקודת מבטם של הפרטים בחברה אין לצדק תפקיד.

המתח בין עניינו של הפרט ובין העניין בצדק ובמוסר אינו בעיה חדשה. ב-155 לפני הספירה נשא קרנאדס, ספקן וחבר האקדמיה האפלטונית, שני נאומים לפני קהל של אלפים ברומא. זה היה ככל הנראה האירוע המרהיב והמשעשע ביותר בהיסטוריה של הפילוסופיה העתיקה. בנאום הראשון הציג קרנאדס שורה של טיעונים מוחצים לטובת הטענה שהצדק הוא טוב ויש לשאוף לפעול על פיו. בנאום השני, שנישא ביום המחרת, הפריך קרנאדס את כל הטענות שהציג בנאום הראשון. נאומיו הסותרים היו מטלטלים כל כך, עד שהם עוררו אימה בקרב הפוליטיקאים הרומאים. קאטו הזקן, שפחד שקרנאדס ישחית את הנוער, הורה לגרשו מיד מהעיר.

הנה עיקרי נאומו השני והפרובוקטיבי של קרנאדס. קרנאדס טען שאם אדם רוצה להיות מאושר ולחיות חיים טובים, אל לו לשאוף להיות צודק. החיים הטובים הם חיים של סיפוק דחפים וצבירת טובין חומריים. למען אלה אנו משקרים, גונבים, מרמים וכו'. אלא שכל אלו הן, כמוכן, עוולות. מכאן שמי שבחר לחיות חיים ראויים וצודקים הוא שוטה גמור. הוא עושה זאת במחיר החיים הטובים. קרנאדס הסיק מכך שאין לגזור את כללי הצדק מדחפים אנושיים טבעיים; להפך, יש להסביר את החוק ואת הצדק כניסיון לרסן את האנוכיות האנושית הטבעית באמצעות העונש. האמונה בצדק מאפשרת לנו לחיות יחד כחברה ולשתף פעולה זה עם זה, אבל לכל אחד מאיתנו כדאי להפר את ציוויי הצדק כאשר הם מתנגשים עם עניינו האישי. קרנאדס הצית ספק בתוקפו של הצדק מנקודת מבטו של היחיד, והספק הזה רודף את המחשבה המערבית עד היום.<sup>247</sup>

מתוך החשש שהטוב והצודק אינם דרים בכפיפה אחת צמחה מסורת שמנסה להסביר את הצודק ככפוף לטוב. הכללים שאנו מכנים "כללי צדק" הם למעשה כללי שיתוף פעולה, שמאפשרים לכל אחד ואחת מאיתנו טובין שלא היינו יכולים להשיג לבדנו. במאה העשרים העמיק הספק שהצית קרנאדס עוד יותר וחתר תחת פרשנות זו של מושג הצדק. ב-1965 השתמש מנקור אולסון במודל הכלכלי הסטנדרטי של תחרות כדי לנתח פעולות חברתיות מכל סוג.<sup>248</sup> לטעמו של אולסון, הבעיה לא

247 תיאור הטיעון של קרנאדס והשפעתו על המחשבה המוסרית לקוח מהספר Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge University Press, 1996), ch. 8.

248 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1965)

היתה הרציונליות של פעולה צודקת, אלא הרציונליות שבנטילת חלק בשיתוף פעולה רחב היקף, תהיה תכליתו אשר תהיה. בכל פעם שאנחנו פועלים יחד כקבוצה רבת משתתפים, התוצאות הרצויות אינן תלויות בתרומתו של משתתף יחיד כלשהו: כל עוד הרוב המכריע תורם, היעדרה של תרומה יחידה אינו מעלה ואינו מוריד. למשל, אם רוב האזרחיות משלמות מסים כדי לקיים את שירותי המדינה שאנו זקוקים להם, אני יכול להימנע מלשלם מסים בלי שיהיו לכך השלכות משמעותיות על שירותי המדינה. לכל אחת מאיתנו כדאי שאחרים יתרמו את חלקם ושהיא תיהנה מפירות שיתוף הפעולה בלי לתרום את חלקה. מצד שני, אם אין מספיק אנשים שנושאים בנטל שיתוף הפעולה, תוספת של אדם אחד לא תשנה את התמונה. אם, למשל, מספר משלמי המסים קטן מכדי לממן את הוצאות המדינה, התרומה הצנועה שלי לא תציל את המצב. לפיכך, הניסיון לפעול יחד לשינוי מערכת רחב היקף הוא מעשה לא-רציונלי מנקודת מבטו של היחיד: כך או כך תרומת היחיד זניחה ועדיף להימנע ממנה. אבל אם כולנו נאמץ גישה זו, אף אחת לא תיהנה מפירות שיתוף הפעולה משום שלא נשתף פעולה. בעיה זו ידועה בכינוי "the free rider problem", או "בעיית הטרמפיסט".

רבים שהביאו בחשבון את "בעיית הטרמפיסט" הסיקו שהשתתפות פוליטית היא "טעות שימושית". אנשי מדע המדינה, כלכלנים ופילוסופים נרעשו מהגילוי, אבל גם נשמו לרווחה: כל עוד השוטים מאמינים ביכולתם להשפיע, החברה יכולה להמשיך להתקיים והחכמים שבינינו יקצרו את הפירות.<sup>249</sup> גם אם נטען ש"צדק" הוא רק התווית שאנו מצמידים לכללי שיתוף הפעולה שמיטיבים עם כולנו, ניתקל מיד ב"בעיית הטרמפיסט": לכל אחד מאיתנו כדאי להפר את כללי הצדק, אבל אם כולנו נעשה כן, אף אחד לא ימלא אחר הכללים ושיתוף הפעולה יתפרק.

### הצדק כתנאי לטוב

נתקלנו באתגרים ספקניים כשבחנו את הצודק והטוב כנפרדים זה מזה וכשבחנו את הצודק ככפוף לטוב. כל עוד מושג הצדק נפרד ומגביל את הטוב, לא ברור מדוע על היחיד לכבד את עקרונות הצדק וכיצד הוא יכול לכבדם בלי להתכחש לטוב בעיניו. כאשר הצודק כפוף לטוב, כלומר מאפשר שיתוף פעולה שמשרת את טובתנו, אנחנו נתקלים ב"בעיית הטרמפיסט" ושוב הצדק אינו רציונלי מנקודת מבטו של היחיד. הפתרון,

249 זאת כמובן סקירה חסרה, שאינה עושה צדק עם העיסוק הרב ב"בעיית הטרמפיסט" ובהשלכותיה הפוליטיות והמוסריות. ספר עדיכני ומשפיע שמציע פתרון לבעיה ומביא סקירה היסטורית של הכתיבה על אודותיה הוא Richard Tuck, *Free Riding* (Harvard University Press, 2008).

לדעת, טמון באפשרות שלישית: הצדק מגדיר את הטוב. אנסה לבאר את כוונתי.

ראשית יש להבחין בין שני מינים של טובין: טובין יחסיים וטובין לא-יחסיים. טובין לא-יחסיים הם טובין שאינם תלויים באופן עקרוני בהחזקות היחסיות בין בני החברה: מה שיש לי אינו תלוי באופן עקרוני במה שיש לך. תזונה מספקת, מחסה, בריאות תקינה ואוריינות בסיסית הן דוגמאות לטובין לא-יחסיים, שבהינתן משאבים מספיקים אפשר שיהיו לכולם. גם זכויות אדם, למשל, הן לרוב זכויות לטובין לא-יחסיים. לעומת זאת, טובין יחסיים הם טובין שמוגדרים על ידי היחס בין בני החברה. העובדה שאדם הוא מפורסם או מצליח נובעת מכך שיש אחרים, מפורסמים ומצליחים פחות ממנו. אם מישהי ניצחה בתחרות, יש לפחות אדם אחד שהפסיד בה. גם תכונות כמו חוכמה, יופי ואדיבות הן יחסיות: אדם אינו חכם מאוד אם חוכמתו ממוצעת, ולא נכנה מישהו מכוער אם אינו מכוער יותר מהממוצע. לפעמים טובין לא-יחסיים הם גם טובין יחסיים: כסף מאפשר לנו מנוחה, בריאות, נוחות והשכלה, שהם טובין לא-יחסיים. אבל אנחנו מתחרים על הכסף ועל הטובין הלא-יחסיים שהכסף מאפשר. הזוכים בתחרות קוצרים גם טובין יחסיים: יוקרה, הערכה, הצלחה וכו'. גם פרסים נופלים תחת הגדרה זאת. למדליית זהב יש ערך בעיקר בזכות המשמעות החברתית שלה, לא משום שאפשר להמיר אותה בכסף רב. נסו לשכנע ספורטאית מצליחה למשכן את מדליית הזהב שלה ותגלו את חשיבות הטובין היחסיים.

טובין יחסיים מוגדרים על ידי כללים הקובעים כיצד לאמוד את היחס. כללי משחק הכדורגל, למשל, מגדירים מה נדרש מקבוצה כדי לנצח. הניצחון תלוי בהתנהלות על פי כללי המשחק. אמנם אפשר לרמות ולהפר את הכללים, אלא שאז הניצחון הוא רק מראית עין. גם אם אף אחד אחר לא יודע, הרמאי עצמו יודע שעל פי הכללים הוא לא ניצח. כמובן, ייתכן שאין בכך כדי להניא את הרמאי מרמאותו. שחקני כדורגל מקצועיים רוצים לנצח במשחק, אבל רוצים גם טובין חיצוניים למשחק, כמו כסף ותהילה.<sup>250</sup> במידה שחשוב לכדורגלן להרוויח כסף ותהילה, יהיה זה רציונלי מצדו להפר את כללי המשחק כל עוד הסיכון אינו גבוה מדי והסיכוי לזכות בכסף ובתהילה גבוה מספיק. אבל במידה שהכדורגלן רוצה לנצח במשחק, כל ניסיון לרמות אינו רציונלי משום שימנע ממנו לנצח. השאיפה לכסף היא **חיצונית** למשחק הכדורגל ותלויה בו רק כאמצעי; השאיפה לניצחון במשחק היא **פנימית** למשחק, היא מוגדרת על ידיו, ולכן הציות לכללי המשחק הוא חלק מהניצחון.

250 כסף ותהילה הם אמנם טובין יחסיים, אבל זה בגלל כללי החברה ולא בגלל כללי הכדורגל.

לכן, למרות היריבות ביניהם, למנצח ולמפסיד יש הרבה במשותף: הם מצייתים לכללים שמגדירים את המשחק, ובזכות ההסכמה על הכללים הם יכולים לשחק יחד, לראות זה בזה "מנצח" ו"מפסיד".

ז

כדאי להתעכב על נקודה זו. המנצח והמפסיד, במידה שהם מזהים את עצמם ככאלה, חולקים זה עם זה את נקודת המבט של כללי המשחק – נקודת מבטו של השופט. גם כששחקנים אינם מסכימים עם החלטת השופט, בסופו של דבר הם מקבלים עליהם את תוקפה ונענים לה. קבלה זו מבטאת הסכמה לסמכותו של השופט, ומתוך כך הסכמה גם לכללים המעניקים לשופט סמכות. גם מחוץ לתחרות ספורטיבית, היכולת לשפוט זה את זה והעניין שלנו באופן שבו אחרים שופטים אותנו מניחים מראש הסכמה על אמות המידה שלפיהן ראוי לשפוט אותנו. מכיוון שאנחנו חולקים אמות מידה מסוימות עם אחרים, ערכנו בעיניהם חשוב לנו. נקודת מבטו של השופט היא נקודת המבט של המשחק עצמו, וככזו היא בלתי אישית. כל עוד אנחנו שותפים לאותו "משחק", לאותה חברה, אנחנו מזהים את נקודת המבט הזאת ומייחסים לה תוקף. האדם שמתיישב על כס השופט אמור להשיל מעצמו את עניינו האישי ולשפוט "ללא משוא פנים", מנקודת המבט של הצדק.

רולס, קרנאדס ואולסון מניחים שבני החברה משתפים פעולה זה עם זה כדי להשיג טובין לא-יחסיים וחיצוניים לשיתוף הפעולה. לאור הנחה זו, לא ברור מנין נובע תוקפם של הצדק ושל כללי שיתוף הפעולה המגבילים את המרדף האישי אחר הטובין, ומדוע רציונלי מצד משתפי הפעולה לרסן את עצמם באופן שמתחייב מן הצדק או מכללי שיתוף הפעולה. אני סבור שהפתרון הוא להחליף את ההנחה שטובת היחיד היא חיצונית לתפיסת הצדק של היחיד, בהנחה שתפיסת הצדק של היחיד מגדירה את טובתו.

כדי שאדם שהתעשר לא ייתפס על ידי אחרים כמי שגנב את כספו אלא כמי שהרוויח אותו, נדרשת הבנה משותפת של ההבחנה בין גניבה לרווח. הגנב העשיר נדרש להסתיר את הגניבה לא רק בגלל סכנת המאסר, אלא גם מכיוון שאם ייוודע ברבים שגנב לא יראו בו עוד בעל רכוש: הגנב, בהיותו גנב, אוחד ברכוש שאינו שלו. בעיני עצמו, הגנב העשיר נשאר עני כשהיה. טענתי איננה רק שהרמאות מכירה בכללי המשחק ותלויה בכך שרוב המשתתפים אינם רמאים; הרמאי, במידה שהוא מעוניין במעמד שלשמו רימה, לא משיג את מבוקשו. בניגוד להנחה הליברלית המקובלת, הצדק הוא תנאי לטוב.

וכשרבים מדי מפירים את כללי המשחק, את כללי שיתוף הפעולה – כשהאי-צדק רווח – שיתוף הפעולה כולו מתערער. כמו שאי אפשר לנצח בתחרות שיש בה מתחרה יחיד ואי אפשר להיות שוער טוב ללא

שחקני הקבוצה הנגדית, איננו יכולים לחיות חיים צודקים ולזכות בטובין יחסיים לבדנו. תוקפו של הצדק והתנהלות קולקטיבית על פיו בפועל הם תנאי לאפשרותם של רבים מהטובין היחסיים של בני החברה. כשהסכמה על כללי שיתוף הפעולה מתערערת, מתערערת גם האפשרות לזכות בטובין הפנימיים לשיתוף הפעולה.

### נקודת מבטו של הצדק במחאה הישראלית

הביקורת הנפוצה ביותר על מחאת קיץ 2011 בישראל היתה שהמפגינים הם רק בעלי אינטרסים המקדמים את ענייניהם – בין אם כמי שמעוניינים ב"פסטיבל קיץ עם הופעות" ובין אם כמעמד בינוני מפונק שרוצה לאכול סושי ולגור בשדרות רוטשילד. ההתנגדות למחאה, כמו המחאה עצמה, לא אימצה תפיסת צדק כלשהי. ההתנגדות למחאה היא למעשה המשכה הישיר של התנגדותו של קרנאדס למושג הצדק: עיקרה בטענה שאי אפשר להסביר את המחאה אלא כאירוע המשרת אינטרסים מגזריים. אלה שמטילים ספק במחאות מטילים ספק באפשרותה של פעולה רציונלית על פי עקרונות של צדק.

סיסמת המחאה, "העם דורש צדק חברתי", מתייחסת לביקורת זו באופן ישיר. הסיסמה מכחישה שההפגנה נותנת ביטוי לנקודת מבטם של מגזרים מסוימים ומתעקשת על אפשרותה של נקודת מבט בלתי משוחדת. הסיסמה מתעקשת להביא את המילים "צדק חברתי" בשם אומרון: העם. כך גם אופן קריאת הסיסמה, שהתעכב על המילים הראשונות, "העם דורש", והבליע את הסיומת, "צדק חברתי". המפגינים אמנם היו יחידים בעלי עניין, אך כשקראו לצדק חברתי לא פעלו ככאלה. אני סבור שנקודת המבט של העם, שבשמו קראו המפגינות לצדק חברתי, היא נקודת המבט הבלתי אישית, נקודת מבטו של השופט, של הצדק עצמו, וככזו היא **תנאי** לאינטרסים הסקטוריאליים השונים של בני החברה ובנותיה.

יותר משדרשה צדק, המחאה החייתה את נקודת המבט שממנה הצדק נראה ואפשרה את ביטוין של תפיסות צדק שונות. מגזרים שונים, בעלי אינטרסים ויחסי כוחות שונים, התאגדו כדי לקרוא לצדק – יהיה אשר יהיה – בשם העם. וככל שרבים יותר, משכבות ומגזרים רבים ושונים, יצאו לרחובות, היה קשה יותר להטיל ספק בנקודת המבט שהם נתנו לה ביטוי.

מעניין לבחון באור זה את סיסמת המחאה האמריקאית: "We are the 99%" – אנחנו תשעים ותשעת האחוזים. גם כאן הדגישה קריאת הסיסמה את שתי המילים הראשונות, כלומר את נושא המשפט: אנחנו. אלא שכאן הסקטוריאליות כמו נמתחה עד אבסורד. האם ניתן לחשוב על תשעים ותשעה אחוזים מהאמריקנים כעל מגזר המקדם את ענייניו? יותר



משהסיסמה מסמנת מגזרים היא מאחדת ביניהם, ויותר משהיא מקדמת את ענייניהם של 308 מיליון אמריקנים היא שואפת לכונן מחדש את האמריקניות כקטגוריה מאחדת. הסיסמה משתמשת בשפה הסקטוריאליה כדי למוטט אותה. העם האמריקאי דרש "לתפוס" מחדש את וול סטריט ואת מרכזי המסחר בערים הגדולות. ה"עם" האמריקני דרש להפוך את המסחר לציבורי, לחשוף אותו לעין השופט, משום שהצדק איננו עניינו של אף אחד, ואף על פי כן הוא עניינם של כולם. נקודת המבט של הצדק איננה סרח עודף חסר הצדקה, כמו שטען קרנאדס, אלא תנאי כללי, יסוד משותף שמארגן את ההבנה העצמית של כל פרט בחברה. כשהחברה נמלאת רמאים שאינם מבחינים בין גניבה לשכר, היסוד המשותף מתערער ועימו מתערער העולם שבו לדברים יש ערך בעינינו. המחאה האמריקנית, אם כן, כמו זו הישראלית, השיבה את שאלת הצדק למקומה הראוי: בטרם נשאל מה רוצים פרטים ומגזרים מסוימים, עלינו לשאול מהם העקרונות המכוננים אותנו כחברה.

### צדק חברתי וצדק פוליטי

המחאה בישראל, כמו מחאות במקומות אחרים בעולם, לא קידמה תפיסה אחידה של "כללי המשחק" (עקרונות הצדק או שיתוף הפעולה), אלא את הרעיון שלמשחק יש כללים שכולנו צריכים לכבד אם ברצוננו ליהנות מהטובין שהמשחק מציע. במובן זה, המשתתפים בהפגנות ניסו לחזור להיות אזרחים ואזרחיות, כלומר לקחת חלק במוסדות פוליטיים משותפים. במידה שהמחאה חיברה בין מגזרים וקבוצות שונות בחברה הישראלית, היא עשתה זאת משום שאיחתה את האזרחות כקטגוריה שמשותפת לבני המגזרים והקבוצות השונות.

כאן אנחנו מגיעים לדבר שהמחאה התעקשה לא לעשות: לבחון את גבולות האזרחות הישראלית. המחאה נמנעה לא רק מלאמץ תפיסה חד-משמעית של צדק חברתי, אלא גם מלאמץ תפיסה חד-משמעית של צדק פוליטי. יתרה מזאת, היה ניסיון לדחות את הדיון בצדק פוליטי, להשאירו למועד מאוחר יותר. לעומת תפיסות של צדק חברתי, שעוסקות במבנה המוסדות הפוליטיים והכלכליים בחברה ובארגונם, צדק פוליטי עוסק בגבולותיהם של המוסדות הפוליטיים ובשאלת ההשתתפות בהם – בזכותם של יחידים וקבוצות להשתתף במוסדות פוליטיים.<sup>251</sup> אם שאלות הצדק החברתי הן "מה?" ו"איך?" – מהן זכויות האזרחים, מהם הטובין שנספק להם ואיך נעשה זאת? – שאלת הצדק הפוליטי היא "מי?": מי זוכים למעמד של משתתפים במוסדות החברה, מי זכאית לאזרחות. לפי הבנה זו, לפלסטינים תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה, למשל, נעשה

251 כאן אני חורג מהדיון הרולסיאני בצדק, שועושה שימוש שונה במונח "פוליטי".

אי-צדק פוליטי משום שמדינת ישראל (כמו מדינות וגורמים אחרים) אינה מאפשרת להם לקחת חלק במוסדותיה או במוסדות אחרים.<sup>252</sup> למעשה, אפשר לומר שאחת ממטרות-העל של השליטה הישראלית בפלסטינים היא למנוע שיתוף פעולה פלסטיני רחב היקף. לכן ישראל אשמה בעוול פוליטי מתמשך.<sup>253</sup>

שאלת הצדק הפוליטי נעדרה מהמחאה הישראלית בקיץ 2011. אני מאמין שלמרות חומרתו של העוול הפוליטי שישראל אחראית לו, ההימנעות מהשאלה הפוליטית היתה הכרחית למחאה, ובסופו של דבר היא תוכל לתרום למאבק למען צדק פוליטי. זוהי טענה שנויה במחלוקת ולא אוכל לדון בה בהרחבה כאן, אך אני רואה בהצעה הבאה הזמנה לדיון.

עד קיץ 2011 היתה בישראל הסכמה רחבה שהנושא הפוליטי-מדיני קודם לנושא החברתי הפנימי. העיסוק המתמיד בגבולות המוסדות הישראליים וזניחת עקרונות שיתוף הפעולה של החברה הישראלית הזינו זו את זו. ככל שתשומת הלב התנקזה אל השאלה הפוליטית ואל "איומים מבחוץ", עקרונות שיתוף הפעולה הישראלי נזנחו והתערערו. וככל ששיתוף הפעולה הפנים-ישראלי התערער, כך נאחזו הישראלים בשאלת הגבולות ושקעו באשליה שפתרון פוליטי ייתן לישראל תוקף "מבחוץ", שיפצה על היעדר התוקף "מבפנים". המחשבה ש"פתרון" הסכסוך יפתור גם את שאלת אופיה של החברה הישראלית הזינה את האי-צדק הפוליטי, משום שהיתה "שאלה קיומית" בשביל הישראלים. במידה רבה, זה המצב גם היום: האזרחות שנשללת מהפלסטינים אמורה לתת תוקף לאזרחות הישראלית השברירית.

המחאה בקיץ האחרון הפכה את סדר הדברים. המפגינים והמפגינות, יהודים ברובם המכריע, יצאו לרחוב כדי להחיות את האזרחות. בכך הפנו את תשומת לבם פנימה, אל שאלת אופיה של החברה הישראלית. שינוי כזה, אם יצלח, ייתן תוקף למוסדות הישראליים וישיב את השאלה הפוליטית לממדיה הראויים, כבעיה של צדק פוליטי שאינה בעיה קיומית. באופן פרדוקסלי, דווקא הסטת תשומת הלב מהאי-צדק שנעשה לפלסטינים אולי תאפשר, בסופו של יום, את ההכרה בעוול המתמשך ואת סופו.

252 זאת משום שישראל מונעת מהפלסטינים בשטחים להשתתף במוסדותיה ובו בזמן מונעת מהם להקים מוסדות עצמאיים.

253 ראו מיכאל מנקין, אביחי שרון, ינאי ישראלי, עודד נעמן, לוי ספקטר (עורכים) **כיבוש השטחים: עדויות חיילים 2000-2010** (שוכרים שתיקה, 2010). על פי עורכי הספר, מעדידות החיילים עולה כי מטרת הצבא בפועל היא למנוע שיתוף פעולה פנים-פלסטיני. אין בכונתו לטעון שזהו העוול היחיד, או אפילו העיקרי שנעשה לפלסטינים תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה, אבל לדעתי זה עוול כבד משקל.