

משפט ופוליטיקה: משפטו של יגאל עמיר

מאת
ליאורה בילסקי¹

חלק ראשון: משפט ופוליטיקה

1. רצח פוליטי
 2. אויב ואוהב
 3. הסכמי אוסלו כשינוי זהות
 4. ה"יהודית" נגד ה"דמוקרטית"
 5. בין מהפכה למשפט
- חלק שני: הכרעת הדין
1. ניהול המשפט
 2. פסיכולוגיזציה של הפוליטי
 - (א) הבנליות של הרוע
 3. משפטיזציה של הפוליטי
 - (א) פרוצדורה ומהות
 - (ב) מניע מול כוונה
 - (ג) רטוריקה מצדיקה של רצח פוליטי
 - (1) הזרה והפיכה לאחר
 - (2) דה-פרסונליזציה
 - (3) מנקמה לצדק
 - (4) הסתמכות על ההלכה היהודית
 - (5) דילוג על מתווכים מוסדיים
 - (ד) תשובת בית-המשפט בהכרעת הדין
- חלק שלישי: גזר-הדין
1. בחזרה לפוליטי
 2. אירוע שיח קריטי
 - (א) לשון הקולקטיב – האנחנו הישראלי
 - (ב) עירוב זיכרים
 - (ג) מימד של קדושה
 - (ד) כתיבה מזוהה ומעורבת
 - (ה) רטוריקה מליצית ונשגבת

1 ד"ר, מרצה, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב. תודתי נתונה לאריה אדרעי, גד ברזילי, רות בן-ישראל, חיים גנז, פנינה להב ומני מאוטגר על עצתם הטובה. תודות לעוזרת המחקר אורית גירמן ולמערכת כתב-העת פלילים על הערותיהם המועילות.

3. בניית זהות קולקטיבית: רטוריקה מכוונת של בית-המשפט

(א) רטוריקה מכוונת

(ב) רבין כגיבור מיתי

(ג) מיתוס מכונן חדש

(ד) זהות קולקטיבית והדרת ה"אחר"

(ה) גישה א־היסטורית: התיזה של ייחודיות הפושע

(ו) גישה א־פוליטית: התיזה של ייחודיות הרצח

4. הסיפור שלא סופר

5. זיכרון קולקטיבי ואחריות אתית

סיכום

אין שום עם סגולה יש רק יחידים
לא כולם טפשים לא כולם מודים
אלה יהודים ואלה יהודים
אדם נשאר אדם,
אל תקרא לי עם
(שלום חנוך, אל תקרא לי עם)

רצח יצחק רבין בידי יגאל עמיר היה רצח פוליטי. הוא הגיע לבית-המשפט בשל היותו רצח, אך הוא עורר שאלות נוקבות בחברה הישראלית בשל היותו רצח פוליטי. ברשימה זו ברצוני לדון במתח שבין משפט ופוליטיקה באמצעות עיון מקרוב במשפטו של יגאל עמיר. טענתי בתמצית היא כי בית-המשפט מוגבל במגבלות מוסדיות התוחמות את הדיון שלו בשאלות הפוליטיות הקשות שרצח פוליטי מעלה אל פני השטח. עם זאת, בשל היות האירוע טראומטי, הדיון המשפטי עוזר לספק צורך חברתי למצוא מענה פשוט לשאלות רחבות שנשארו ללא תשובה. באמצעות קריאה והירה של פסק-הדין ארצה לחשוף את המגבלות של הדיון המשפטי ולהצביע על הדרכים החלקיות שלו בבואו לעסוק בשאלות שהרצח הפוליטי מעלה. אטען כי הסתפקות בתשובות המתקבלות בבית-המשפט, או השתלטות השיח המשפטי על הדיון הציבורי, עלולות לפגוע בהתפתחות שיח ביקורתי הדרוש לחברה המתמודדת עם רצח פוליטי של ראש ממשלה נבחר. בתוך כך ארצה לגעת בשאלות הקשות שנותרו פתוחות בעקבות רצח יצחק רבין, ראש ממשלת ישראל, לגבי אפשרות השילוב של מדינה "דמוקרטית ויהודית".

הרשימה מחולקת לשלושה חלקים. בחלק הראשון אציג את הנושא מנקודת-מבט תיאורית. בחלק זה אעסוק בבעייתיות המיוחדת של שיפוט רצח פוליטי ובמגבלות של הדיון המשפטי. כאן גם אציע הסבר תיאורטי לניסיון של בית-המשפט לדחוק לשוליים את השאלות הפוליטיות, ולהתרכז בדיון משפטי פורמלי ברצח. בחלק השני אפנה להכרעת הדין, ואחשוף את העקבות שהדיון ברצח פוליטי מותיר בחלק המשפטי "הטהור" של פסק-הדין. בחלק השלישי אעסוק בגור-הדין וברטוריקה הלא-טיפוסית שלו, המכוונת להתמודד עם היסודות הפוליטיים של טענות יגאל עמיר. אשאל באיזה אופן הרטוריקה הזו מסוגלת להתמודד עם שאלות לגבי הזהות הקולקטיבית הישראלית שהעלה הרצח הפוליטי אל פני

השטח. אסיים בקריאה לדיון ציבורי בנקודה בה נפסק הדיון המשפטי. הרשימה לא תנסה להחליף דיון ציבורי זה, אלא להצביע על חשיבות קיומו.

חלק ראשון: משפט ופוליטיקה

ווייחבור בכותרת־המשנה המחברת "משפט" ל"פוליטיקה" מעידה על חיבור שאינו פשוט. זה חיבור המכסה על סתירה אפשרית ביסוד ההצדקה הליברלית של מערכת המשפט (יש שיכנוה הסתירה הבסיסית).² עם זאת, שיטת המשפט מעדיפה כרגיל להתעלם מהסתירות שביסודה ולהדחיקן.³ רצח פוליטי מעלה אל פני השטח את הסתירות הללו. משפט של רצח פוליטי נהפך לזירה בה הנורמטיבי ניצב לשעה קלה כנגד הפוליטי, כדי לאפשר את החזרתה של ווייחבור למקום בו התגלה השבר. המשפט הפוליטי מספק לפיכך הזדמנות להתעכב על השבר שנתגלה ולפתח דרכו ראייה ביקורתית יותר של הפרקטיקות היומיומיות של המשפט.⁴

1. רצח פוליטי

במה נבדל רצח פוליטי מרצח רגיל? כל רצח מפר את הנורמה הבסיסית של חברה אנושית: "לא תרצח" – נורמה המאפשרת את קיומם של בני הקבוצה בשלום. הרוצח שהפר נורמה בסיסית זו מתגונן בדרכים שהשיטה עצמה מספקת לו. טענות הגנה פנים־נורמטיביות יכולות להיות טענות של טעות בזיהוי ("לא אני הרוצח"), טענות של אי־התקיימות של אחד היסודות של עבירת הרצח (היעדר כוונה תחילה, היעדר הכנה, קנטור), טענות של הצדק (כגון טענת הגנה עצמית) או טענות של אי־כשירות משפטית

2 כותבים מן האסכולה המשפטית של הגישה הביקורתית למשפט (Critical Legal Studies) הם שטבעו את הכינוי "הסתירה הבסיסית". לדיון במושג ראו: Mark Kelman *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Massachusetts, 1987). בהקשרנו, הביקורת מופנית כלפי תיאוריות ליברליות הטוענות לאפשרות של קיום הפרדה ברורה בין השדה המשפטי והפוליטי. גילוי "סתירה" משמעותה, לשיטתם של המבקרים, חשיפת היסודות הפוליטיים שבבסיס החלטה משפטית המציגה עצמה כמבוססת על טהרת השיקול המשפטי. האסכולה הביקורתית תטען שטענת ההפרדה הליברלית משמשת כסות אידיאולוגית הבאה להצדיק מבני כוח קיימים על־ידי הצגתם כלא־פוליטיים.

3 ראו: Judith N. Shklar *Legalism* (Cambridge, Massachusetts, 1964). שקלאר מייחסת את הנטייה לראות משפט ופוליטיקה כקטיגוריות מוציאות זו את זו לאידיאולוגיה, המכונה על־ידה "לגליזם". שקלאר מבקרת אידיאולוגיה זו וקוראת להחליפה בתיאוריה ליברלית שתיישב בין היסודות הפוליטי והמשפטי ותאפשר לדבר על תופעות כגון "משפט פוליטי צודק".

4 לשיטה ביקורתית הנשענת על זיהוי מקומות שבר ראו: Walter Benjamin "Critique of Violence" *Reflections* (New York, Peter Demetz ed., 1978) 277.

(כגון אי-שפיות). במילים אחרות, במקרה רגיל של האשמה ברצח יצדיק הנאשם את המעשה מתוך קבלה עקרונית של השיטה הנורמטיבית הקיימת ועל-ידי שימוש בשורה של קווי הגנה שהמשפט הפוליטיבי מספק. אין כאן ערעור על עצם הלגיטימיות של שיטת המשפט המגדירה את המעשה כרצח.

במקרה של רצח פוליטי, לעומת זאת, ינסה הנאשם לערער על הלגיטימיות של השיטה המשפטית המגדירה את מעשיו כרצח ונוטלת לעצמה סמכות לשפוט אותו.⁵ זאת מאחר שרצח פוליטי כרוך כמעט תמיד בהתנגשות בין מהויות מוסריות ואידיאולוגיות מנוגדות זו לזו בצורה קיצונית.⁶ בהמשך אעקוב מקרוב כיצד בית המשפט ושופטיו (שהם חלק מן המערכת הנורמטיבית הקיימת) מתמודדים עם טענות המערערות על עצם הלגיטימיות של השיטה שהם שופטים מכוחה.

2. אויב ואוהב

הרצח הפוליטי חושף סתירה נוספת החבויה בבסיס השיטה המשפטית. כתבתי קודם

5 ההבחנה בין קריאת-תיגר פוליטית לקריאת-תיגר "פנימית" שאינה מערערת על עצם השיטה עשויה להיות מטושטשת לעיתים. כך, לדוגמה, נאשמים יכולים לערער על הגדרת מעשיהם כרצח על-ידי העלאת ביקורת על ההגדרה המשפטית הקיימת של "הגנה עצמית" וחשיפת היסודות הפוליטיים שלה. יגאל עמיר ניסה להצדיק את מעשיו על-ידי הרחבת המושג "הגנה עצמית" למקרים של הגנה עצמית קולקטיבית, ובמשתמע, תוך ערעור על האינדיווידואליזם של ההגדרה הקיימת. לשיטתי, אין הבדל מהותי (מבחינת הערעור הפוליטי על השיטה הקיימת) בין טענת ההגנה העצמית הקולקטיבית של עמיר (המבוססת על פרשנות רחבה לדין רודף ומוסר של ההלכה היהודית) לבין טענות פמיניסטיות לכך שההגדרה הקיימת של הגנה עצמית, הכוללת את דרישת המיידיות, מפלה נשים לרעה, מאחר שהיא מתאימה יותר לנסיון חייהם של גברים. העלאת טענות מסוג זה הופכת את שני סוגי המשפטים למשפטים פוליטיים, במובן של קריאת-תיגר פוליטית של הנאשמים על ההגדרות הפליליות הקיימות, תוך קריאה להחליפן לאור אידיאולוגיה חלופית (הלכה יהודית, פמיניסטית). ליצירת אנלוגיה כזו, ראו מאמרם של גבל והריס: Peter Gabel and Paul Harris "Building Power and Breaking Images: Critical Legal Theory and the Practice of Law" 11 Rev. L. & Soc. Change 369, 381–384 (1982–3). עם זאת, המשמעות ה"פוליטית" של הרצח שונה בשני המקרים, שכן המעשה של האשה הוא פוליטי רק במובן הרחב (חושף את המשמעויות הפוליטיות של מערכת החוקים הקיימת), בעוד שמעשהו של עמיר הוא פוליטי גם במובן הצר, מאחר שכונן נגד אישיות פוליטית (ראש ממשלה) ונועד לשנות את דרכו הפוליטית. ("פוליטי" במאמר זה אין משמעותו ייחוס ערך שלילי או חיובי למעשה, אלא איפיונו כביקורת על המשפט הקיים, השואבת הצדקה מתפיסת-עולם חלופית).

6 נחמן בן-יהודה "מוצ"ש, 4 בנובמבר 1995, כיכר מלכי ישראל, ת"א: רצח פוליטי בארץ ישראל" אלפיים 12 (תשנ"ו) 181, 188.

שכל חברה מבוססת על הנורמה הבסיסית של "לא תרצח", אך בורזמן היא גם מבוססת על נורמה בסיסית הפוכה, המצדיקה קיפוד חיי אדם. במילים אחרות, בכל מערכת נורמטיבית יש מעשים שנראים כרצח אך מוצדקים כבסיס קיומה של החברה, מאחר שמדובר בהרג האויב. המשפט מעביר מסר כפול של איסור אלימות ועידודה בורזמנית. יתר על-כן, שתי הדמויות, ה"רוצח" וה"החיל הלוחם", מכוננות את הזהות הקולקטיבית של החברה: הראשון פועל נגד הכלל היסודי המאפשר את קיום הקהילה, והשני מציית לחובה הבסיסית לסכן את עצמו כדי להגן על המשך קיומה כאשר הוא מקבל על עצמו להרוג את אויבי הקהילה במצב של מלחמה. במלחמה, האיש שממלא את צו המדינה והורג את האויב אינו מועמד לדין או מוקע על-ידי הקהילה, אלא נהפך לגיבור לאומי.⁷ מנגד, מי שמסייע לאויב או משתף עימו פעולה נחשב לבוגד שהחברה מוקיעה אותו והמשפט מייחד לו את החמורות שבעבירות.

עמד על כפילות זו קארל שמידט:⁸

"The state as the decisive political entity possesses an enormous power: the possibility of waging war and thereby publicly disposing of the lives

7 אחד הסייגים החשובים לכלל זה הוא ציות לפקודה בלתי-חוקית בעליל. ראו סעיף 34(ג2) לחוק העונשין, תשל"ז-1977, ס"ח 1592; סעיף 125 לחוק השיפוט הצבאי, תש"ט-1955; דר/248/88 התיבה. הצבאי נ' סמ"ר אדלר, פד"צ 1988-1990, 120 ("גבעתי א"); מר/3/57 התובע הצבאי נ' רס"ן מלינקי, פ"מ יז 90 ("משפט כפר קאסם"); ע/279/58-283 עופר נ' התובע הצבאי הראשי, פ"ע מד 362 ("ערעור כפר קאסם"); ע/90/86 סגן רגב נ' התובע הצבאי הראשי, פד"צ 1986, 43; צפ/556/88 התובע הצבאי נ' סג"מ שריקי, פד"צ 1988-1990, 58 ("משפט גולני"); דר/93/89 התובע הצבאי נ' רס"ן לויט, פד"צ 1988-1990, 175 ("גבעתי ב"); אמנון סטרשנוב צדק תחת אש - המערכת המשפטית באינתיפאדה (תשנ"ד); ש"ז פלר "צו בעליל שלא כדין השולל את סייג הצידוק" עיוני משפט טו (תש"ן) 217; רון שפירא "פסק דין גבעתי ושאלות של שכל ישר" פלילים א (תש"ן) 219.

8 קארל שמידט היה משפטן ואיש תיאוריה פוליטית שביקר את חולשת הליברליזם הפרלמנטרי של הפובליקת וויימר. לימים נהפך לתיאורטיקן של הרייך השלישי. כתיבתו, שעסקה במשבר הדמוקרטיה, רלוונטית לענייננו אף-על-פי שאין לקרוא את ההפניה אליו כאימוץ התיאוריה שלו לפתרון הסתירות שחשף. להרחבה בביוגרפיה של קארל שמידט ראו: Joseph W. Bendersky *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton, 1983). לדיון בתיאוריה המשפטית של קארל שמידט, ראו: William E. Scheuerman "After Legal Indeterminacy: Carl Schmitt and the National Socialist Legal Order, 1933-1936" 19 *Cardozo L. Rev.* (1998) 1743. לקווי דמיון בין המשבר בדמוקרטיה הישראלית לבין גרמניה הוויימרית (במיוחד להתעכבות על צמיחת שיח פוליטי המחליף "יריב" במושגי "אויב/אוהב", ראו מיכאל וולצר "דמוקרטיה והפוליטיקה של ההתנגשות" רצח פוליטי: רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון (ישעיהו צ'רלס ליבמן עורך, תשנ"ח) 13, 13-21.

of men... It implies a double possibility: the right to demand from its own members the readiness to die and unhesitatingly to kill enemies. The endeavor of a normal state consists above all in assuring total peace within the state and its territory. To create tranquility, security, and order and thereby establish the normal situation is the prerequisite for legal norms to be valid."⁹

תחולת הנורמה הבסיסית "לא תרצח" תלויה, לדעת קארל שמידט, בזיהוי של "אויב ואוהב".¹⁰ פגיעה בחייו של "אוהב" (בן הקהילה) היא רצח. פגיעה בחייו של "אויב" המאיים על קיום המדינה היא מעשה גבורה. בעברית, ההבדל בין אויב לאוהב מסתכם באות אחת.¹¹ כך נוצרת אפשרות בלבול והחלפה בין המילים. במציאות הפוליטית, השאלה מיהו אויב ומיהו אוהב אינה מקבלת תשובה מוחלטת, אלא נחתכת לפי זהותה של הקהילה. שינויים בזהות הקולקטיבית משפיעים על זיהוי ה"אויב/אוהב" של הקהילה. הרוצח הפוליטי ינסה להצדיק את מעשהו על-ידי העלאת הנורמה הבסיסית ועמימותה (היותה תלויה בזהות הקורבן) אל פני השטח. מאחר שהלגיטימיות הבסיסית של המעשה תלויה בהגדרת "אויב ואוהב", יערער הרוצח הפוליטי על הזיהוי המקובל של הנרצח כ"אוהב" (בן הקהילה), ויקבע שהוא האויב, או המסייע לאויב (הבוגד). במקרה של רצח רבין לווה הדבר בתהליך ארוך של דה-לגיטימציה. יצחק רבין זוהה בקבוצות מסוימות עם אויבי העם בעבר (נאצים, מדי א.ס.א.ס.) ובהווה (אש"ף), ועם בגידה בערכי הציונות (התנהגות גלותית של משא-ומתן במקום לחימה תקיפה), ובשיתוף-פעולה עם האויב כמעשי ממשלת וישי או היודנרט באירופה תחת שלטון הנאצים.¹² הרוצח הפוליטי יטען (בהסתמך על תהליך דה-לגיטימציה) כי בהיות הנרצח "אחר" לקהילה (השולל את המשך קיומה), לא חלה עליו הגנת הנורמה הבסיסית של "לא תרצח", וכאשר הוא מסכן את קיום הקהילה במעשיו או בהצטרפותו אל אויביה, חלה נורמה בסיסית עוד יותר של חובה להורגו כדי להציל את הקולקטיב-"העם" (הגנה עצמית קולקטיבית).¹³ כך אכן בחר יגאל

9 Carl Schmitt *The Concept of the Political* (New Brunswick, 1976) 46

10 *Ibid*, at p. 26: "The specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy"

11 כך גם בגרמנית: Freund/Feind.

12 לפירוט, ראו אמנון קפליוק רבין - רצח פוליטי בעזרת השם (תשנ"ו) 50-56. ולהדגמה ראו אורי מילשטיין תיק רבין: איך תפח המיתוס (תשנ"ה). לביתוח תהליכי ההזדהות שמאפשרים רצח פוליטי של יהודי בידי יהודי, ראו נחמן בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' Georg Simmel *On Individuality* של זימל: and Social Forms (Chicago, Donald Levine ed., 1971) 201-202.

13 יש לשים לב כי השיח הדיכוטומי (אוהב/אויב) שעמיר מאמץ אינו מאפשר לראות מצביי ביניים בהם לא חלה הגנת הנורמה "לא תרצח", אך אין גם חובה להורג. לביקורת הצמיחה של שיח פוליטי דיכוטומי בישראל, ראו וולצר, לעיל הערה 8.

עמיר להצדיק את מעשהו בבית־המשפט, באומרו: "יש ציווי יותר חשוב מ'לא תרצח' זה 'הצלת נפש'. בזה אתה מציל גם כשאתה הורג במלחמה. זה אקט שלילי אך המטרה היא נעלה ולכן מותר לעשות את זה."¹⁴

הרוצח הפוליטי אינו מערער אס־כן על ההבחנה הבסיסית "אויב/אוהב", אלא רק על המונופול של מוסדות המדינה לגבי ההכרעה מיהו "אויב ואוהב", וכתוצאה מכך על שאלת הנורמה החלה. הוא נוטל סמכות זו לידי (או לידי קבוצה חברתית שהוא טוען לפעול בשליחותה). בכך הוא מחייב אותנו, כחברה, להתמודד עם המסר הכפול שבבסיס השיטה הנורמטיבית, עם האלימות שאינה מגורשת מתוכה כליל, אלא נהפכת לנורמטיבית כאשר היא נעשית בשימוש מוסדות המדינה.¹⁵ המשפט המגנה את האלימות (לא תרצח) גם נשען עליה (לדוגמה: מלחמה), ובתנאי שאלומות זו תישאר המונופול של המדינה ומוסדותיה המוסמכים. יוצא אס־כך שהרוצח הפוליטי, כמי שרוצה לערער על השיטה הקיימת, נוטל על עצמו לערער על טענתה למונופול על האלימות בכך שהוא נוטל את האלימות (ולא את החוק) לידי.¹⁶

3. הסכמי אוסלו כשינוי זהות

מאחר שכה הרבה תלוי בזיהוי הנורמה הבסיסית החלה על הסיטואציה (אויב או אוהב), ניתן לצפות שמצבים בעייתיים במיוחד יהיו רגעים של מעבר ושינוי, שזוהו הקהילה משתנה בהם, ויחד עימה משתנה זהות האויב והאוהב. ברגעים כאלה, מעשה שנחשב לבגידה עד אתמול (פגישה עם האויב, מסירת מידע, חתימת הסכמים) נהפך למעשה של פוליטיקה יומיומית (משא־ומתן, פגישות, ארוחות). במצבים אלה יגדל הפוטנציאל של אירועי רצח פוליטי.¹⁷

14 תפ"ח (ת"א) 498/95 מדינת ישראל נ' יגאל עמיר, פ"מ תשנ"ו (2) 3, 26 (להלן: פסק־הדין) (ציטוט מתוך תגובתו של עמיר על בקשה להארכת מעצרו, מוצג ת/20).

15 Benjamin, *supra* note 4, at pp. 277–300: בנימין חושף, בין היתר, את הדואליות בין חוק לאלימות ביחס של המדינה לשביתה הכללית. להדגמה בהקשר הישראלי של נסיון הבחנה בין שביתה כלכלית, שביתה מעין־פוליטית ושביתה פוליטית. ראו רות בן־ישראל שיוויון הזדמנויות ואיסור הפליה בעבודה (פרק שלישי השביתה: דוקטרינה מהות והגדרה) (1998).

16 *Ibid*: המונופול של מוסדות המדינה על האלימות אינו מושלם, מאחר שהמשפט מאשר מצבים של אלימות פרטית לגיטימית (כגון הגנה עצמית או שביתה). אולם, כאשר המעשה האלים מקבל אופי קולקטיבי, כגון השביתה הכללית או הריגת האויב של הקהילה כדי להגן על הקהילה (להבדיל מהגנה עצמית של חיי היחיד המאויים), יטען המשפט למונופול, וישלול אותו מבני החברה הקוראים עליו תיגר.

17 מחקרו של נחמן בן־יהודה, שעסק ברצח פוליטי בתרבות הישראלית בשנים 1882–1988 (כולל ניתוח שמונים ושבועה מקרי רצח), גילה עלייה ניכרת במקרי הרצח הפוליטי בשנים 1939–1948 (ובמיוחד בשנים 1939, 1944, 1947). שנים אלה מתאפיינות במאבק

תחילתו של המשא-ומתן על הסכמי אוסלו היווה נקודת-זמן בעייתית כזו. בשלבים הראשונים של המשא-ומתן חל עדיין האיסור על מפגשים עם אש"ף ונציגיו.¹⁸ אייבי נתן ישב בכלא על מפגשים כאלה, בעוד ההנהגה הנבחרת נפגשת בסתר עם נציגי אש"ף

לאומי על זהות קולקטיבית עצמאית ("הגדרת הזהות של הישות המתהווה כאן, כמו גם גבולותיה הגיאוגרפיים"). אם נאמץ גישה דינמית להבנת זהות קולקטיבית, ניתן לצפות כי ב"רגעים קונסטיטוטיביים" לחברה, רגעים שמתרחש בהם משבר זהות המאפשר שינוי כיוון או חיזוק הזהות הקיימת, צפויה עלייה באירועי רצח פוליטי. לפיתוח גישה דינמית לחוקה ולזהות הקולקטיבית המתפתחת, ראו: Bruce A. Ackerman *We The People: Foundations* (London, 1991).

להרחבה ראו: Ruti Teitel "Transitional Jurisprudence: The Role of Law in Political Transformation" 106 *Yale L. J.* (1997) 2009.

18 חוק לתיקון פקודת מניעת טרור (מס' 2), תשמ"ו-1986, ס"ח 1191. החוק התקבל בכנסת ב-5 באוגוסט 1986. התיקון הוסיף את סעיף 4(ח) לפקודה, שקבע:

"(ח) [אדם] שהוא אורח או תושב ישראל המקיים ביוזעין וללא סמכות כדין, מגע בארץ או בתוך לארץ עם אדם הממלא תפקיד בהנהלה, במועצה או בגוף אחר כיוצא בזה של ארגון שהממשלה הכריזה עליו לפי סעיף 8 כארגון טרוריסטי, או המשמש נציג של ארגון כאמור." [ייתכן בעבירה, ובצאתו חייב בדיון, יהא צפוי לעונש מאסר עד שלוש שנים או לקנס עד 1000 לירות או לשני העונשים גם יחד].

לפי הכרזת ממשלה, בתוקף סמכותה לפי סעיף 8 לפקודה, שפורסמה בילקוט פרסומים 2665 מתאריך 23.10.80, הוכרזו שורה של ארגונים כארגוני טרור, וביניהם גם ארגון השחרור הפלשתיני - אש"ף.

להפעלת התיקון האמור ראו, לדוגמה, ת"פ (רמלה) 76/87 מ"י ג' לטיף דורי, פ"מ תשמ"ט (1) 289. דובר במפגש ברומניה בין אזרחים ישראליים לפלשתיניים ולנציגי אש"ף (בין השאר מחמד עבאס, המכונה אבו מאזן), שעיקרו דיון בעניינים מדיניים בניסיון לקדם את השלום (דיון בצורך להפסיק את שפיכות הדמים, הטרור, הפסקת הסכסוך היהודי-הערבי והצורך להכיר בזכויות הלגיטימיות של הפלשתיניים). חברי המשלחת הועמדו לדיון והורשעו. נדחתה טענתם כי דיאלוג לצורך קידום השלום אינו נכלל בגדר האיסור, בשל כך שבתיקון הממשלה מביעה את עמדתה שכל מגע מכל מין וסוג שהוא עם נציגים של ארגוני טרור גורם נזק למדינה. לגבי טענות בדבר שינויים באופיו של הארגון אש"ף קבע בית-המשפט: "מסקנתי החד-משמעית כי ההגנה לא הצליחה 'לטהר את השרץ' וכי אש"ף הינו עדיין ארגון טרור." שם, בע' 298.

התיקון בוטל ב-19 בינואר 1993, ראו חוק לתיקון פקודת מניעת טרור (מס' 3), תשנ"ג-1993, ס"ח 1410.

נציין כי בהצעת-החוק שהכניסה את התיקון נאמר כי התיקון בא לאסור מגעים של ישראלים עם פעילים ונציגים רשמיים של ארגוני מחבלים, שכן הדבר גורם לישראל נזק בטחוני ומדיני חמור. בהצעת החוק המבטל נקבע לעומת זאת כי ביטול סעיף-קטן ח אינו פוגע בטחון המדינה, המוגן דיו על-ידי חוק העונשין.

ורוקמת את הסכם השלום. באותה תקופה, בעקבות מהלכי ממשלת רבין, ובמיוחד הסכם אוסלו, התחדדו השסעים בקרב האוכלוסייה היהודית בישראל, והתהליך נתפס כחוצה את החברה.¹⁹

המתח של תקופת המעבר נחשף בעתירה שהוגשה לבג"צ בעקבות חתימת הסכמי אוסלו. בעתירה התבקש בית המשפט להכריז כי משאומתן על מסירת שטחים במסגרת הסכם מדיני הוא מעשה בגידה לפי סעיף 97(ב) לחוק העונשין, תשל"ז-1977. (הסעיף קובע: "מי שעשה, בכוונה ששטח כלשהו יצא מריבונותה של המדינה או ייכנס לריבונותה של מדינת חוץ, מעשה שיש בו כדי להביא לכך, דינו - מיתה או מאסר עולם.") בית המשפט העליון דחה את העתירה, וקבע כי אין בחוק כדי להגביל את סמכות הממשלה לנהל משאומתן ככל שייראה לה - זו "סמכותה וחובתה".²⁰

4. ה"יהודית" נגד ה"דמוקרטית"

משפטו של יגאל עמיר העלה אל פני השטח מתח נוסף המייחד את השיטה המשפטית הישראלית. שיטת המשפט הישראלית מורכבת משתי מערכות נורמטיביות, שאמורות להשלים זו את זו (מדינה יהודית ודמוקרטית, מערכת בתי דין דתיים ואזרחיים).²¹ כאשר מערכת אחת זוה, יש להתאים מחדש את מערכת היחסים בין המערכות הנורמטיביות. ברגעים כאלה וויהחיבור עלולה ליהפך לעימות חזיתי: היהודית נגד הדמוקרטית.²²

השינוי המהיר מורגם בערעור על ת"פ (רמלה) 76/87 בעניין לטיף דורי, אשר בינו לבין ההתלטה המקורית בוטל הסעיף. לגוכה הביטול הוחלט לקבל את הערעור על העונש ולהמירו בקנס בסך 1,000 ש"ח לכל אחד מן המערערים. ראו ע"פ 621/88 פיילר נ' מ"י, פ"ד מז(3) 112.

19 רות גביוון "מדינה יהודית ודמוקרטית: אתגרים וסיכונים" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר עורכים, תשנ"ח) 213, 221.

20 בג"צ 4354/92 תנועת נאמני הר הבית וארץ ישראל נ' ראש הממשלה, פ"ד מז(1) 37, 42.

21 ישנן מערכות נורמטיביות דתיות נוספות, אך אין הן מקבלות ביטוי ברמה הקונסטיטוציונית של "המדינה היהודית והדמוקרטית", ראו סעיף 1א לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, תשנ"ב-1992, ס"ח 1391; סעיף 2 לחוק יסוד: חופש העיסוק, תשנ"ד-1994, ס"ח 1454; סעיף 5 לחוק המפלגות, תשנ"ב-1992, ס"ח 1395; סעיף 7א לחוק יסוד: הכנסת, תשי"ח-1958, ס"ח 244. כן ראו ע"ב 1/88 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה-12, פ"ד מב(4) 177; ע"ב 3/84, 2 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת ה-11, פ"ד לח(3) 85; ע"א 294/91 חברה קדישא גחש"א "קהילת ירושלים" נ' ליונל אריה קסטנבאום, פ"ד מז(2) 464.

22 לדעה כי אין סתירה עקרונית בין "היהודית והדמוקרטית", ראו גביוון, לעיל הערה 19, בע' 237-238. לדעה לפיה הסתירה היא עקרונית וניתנת לפתרון רק אם מדינת ישראל תיהפך למדינת כל אזרחיה או למדינה דו-לאומית, ראו: Nadim N. Rouhana "Coping

מערכות נורמטיביות שונות יכולות להתקיים זו לצד זו זמן רב. הדבר מתאפשר מאחר שכל מערכת מכילה בתוכה פרוצדורות שונות לריכוך אזורי הקונפליקט והמתח.²³ כך, לדוגמה, ההלכה היהודית מכילה את הכלל "דינא דמלכותא דינא" כדרך לצמצם את אזורי החיכוך בין דין המדינה החילונית לדין ההלכה הדתית.²⁴ מדינת-ישראל מכירה במערכת בתי-ספר עצמאיים, בשחרור בחורי ישיבות משירות בצה"ל ובישיבות-הסדר כדרכים לצמצום אזורי החיכוך.

כאשר פורץ לבסוף קונפליקט גלוי בין המערכות הנורמטיביות השונות, הוא מתמקד בשאלות של זהות שלא ניתן עוד להתפשר עליהן. מדינת-ישראל נעה לעבר קונפליקט כזה כאשר הנציגים המוסמכים של המדינה החליטו על תהליך של שלום תמורת החזרת שטחים, בעוד הדין ההלכתי, לפי פרשנויות של חוגים מסוימים, רואה בעיקרון של קדושת הארץ עיקר, ובהחזרת שטחים בגידה.²⁵ אף-על-פי שהוויכוח התמקד לכאורה במחלוקת על

with the Contradiction of Ethnic Policies: How Israeli Society Maintains a Democratic Self-Image" (draft, on file with the author)

Robert Cover "Nomos and Narrative" *Narrative, Violence and the Law* (Ann Arbor, Martha Minow, Michael Ryan and Austin Sarat eds., 1992) 95, 127–131
גביון, שם, בע' 237–238.

מנחם אלון המשפט העברי - תולדותיו מקורותיו עקרונותיו (תשנ"ב) 59–67; שמואל שילה דינא דמלכותא דינא (תשל"ה).

לדיון במקורות של השקפת-העולם הציונית הדתית המשיחית של גוש אמונים מבית-מדרשו של הרב קוק, ראו אביעזר רביצקי "פרק שלישי: 'הקץ הדוחק': הציונות הדתית המשיחית" הקץ המגולה ומדינת היהודים (תשנ"ג) 111. כך, למשל, הכותב מביא, שם, בע' 184, מדברי הרב יעקב פילבר: "שלמותה של ארץ-ישראל אינה בתחום החלטתה של ממשלת ישראל". ומדברי הרב צבי יהודה: "חלק מגאולה זו הוא כיבוש הארץ והתנחלות בה. זוהי קביעה של הפוליטיקה האלהית, אשר שום פוליטיקה של מטה לא תוכל לה." וכן "מדינת ישראל היא ענין אלהי... ולא רק שאין נסיגות מקילומטרים של ארץ ישראל, חלילה, אלא להיפך, נוסף כיבושים ושחרורים, ולא פחות מזה במובן הרוחני, 'נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להתנחם' (שמואל א, טו, כט)". לדיון בתהליך המעבר מפרגמטיזם לעמדות בלתי-מתפשרות לגבי גבולות הארץ בתנועת המפד"ל ולמקורות ההיסטוריים לשינוי ראו: Ehud Sprinzak *The Ascendance of Israel's Radical Right* (New York, 1991) 43–51, 112–114 (הכותב מפנה למקורות ראשוניים רבים המעידים על התפנית לאחר 1967). ראו גם לקישור בין ההתפתחות האידאולוגית הזו לרצח רבין: Ehud Sprinzak *Brother Against Brother* (New York, 1999) 244–285; שלמה אבינרי "רצח רבין ובעיית מרותו של השלטון בתרבות הפוליטית בישראל" רצח פוליטי: רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון (ישעיהו צ'רלס ליבמן עורך, תשנ"ח) 55–56. ראו גם מולי פלג להפיץ את זעם האל: מגוש אמונים עד כיכר רבין (תשנ"ז).

אומנם, תהליך אוסלו חוצה ומקטב את האוכלוסייה היהודית בישראל בצורה החוצה את

עתיד השטחים שנכבשו ב־1967, תהליך השלום נתפס למעשה כמאבק עמוק מזה בהרבה – על הגדרת הזהות הקולקטיבית.²⁶ מעבר לשאלת הגבולות הגיאוגרפיים, המחלוקת נסבה על הגדרה מחודשת של הגבולות החברתיים של החברה הישראלית עם ה"אחרים" – העמים סביבנו ובעולם. שאלת הגבולות החיצוניים (אנחנו-אחר) היתה שלובה בשאלת הגבולות הפנימיים (חילונים-דתיים) והמחלוקת העמוקה סביב השאלה של זהות המדינה כמדינה "יהודית ודמוקרטית".²⁷

ברגע זה, במקום לרכז את המתח, חתרו קיצונים לחדד אותו בדרכים שונות. אחד מאזורי החיכוך הראשונים התרכזו בשאלת החובה לציית לפקודה עתידית לפינוי התנחלויות. בפסק-הלכה מיולי 1995 של "איחוד הרבנים העולמי למען ארץ-ישראל" נאמר:

"אסור לחיילים ולאזרחים לקחת חלק בפינוי ישובים או מחנות צה"ל, כפי שנפסק ברמב"ם, שגם אם המלך ציווה לעבור על דברי תורה, אין שומעים לו".²⁸ [ההדגשה שלי – ל' ב']

במילים אחרות, פסק-ההלכה שם למעשה גדר לאמצעי מרכזי בריכוך הקונפליקט (דינא דמלכותא) דווקא במקום בו כוחו של המשטר נבחן: יכולתו להפעיל את הצבא על-

המחנות, שכן יש דתיים התומכים בו וחילונים המתנגדים לו. יחד עם זאת, כקבוצה, הודה שומרי-המצוות והמסורתיים במובהק עם מחנה הימין. רות גביון עומדת על הדרך בה תורגם הקיטוב העקרוני למונחים של אויב ואוהב: "מחנה השלום" נתפס לא רק כסבור שראוי ליטול את הסיכון של נסיון התפייסות עם הפלשתינים, אלא גם כ'אוהב' ערבים, כ'שונאי דתיים', וכמי שאינו קשור קשר עמוק לארץ-ישראל או לשמירה על העם היהודי. אנשי ה'מחנה הלאומי', לעומת זאת, נתפסים כבעלי נטיות התבדלות רבות, המוכנים לשלם מחירים גבוהים בעד תפיסה מסוימת של הקשר בין עם ישראל, ארץ-ישראל ותורת ישראל, ואדישים למחיר שהפלשתינים נתבעים לשלם בשל כך". ראו גביון, לעיל הערה 19, בע' 221.

26 יורם פרי "מיתוס רבין והתקשורת: הרקונסטרוקציה של הזהות הקולקטיבית הישראלית" דברים אחדים 1 (תשנ"ז) 51, 51-65; חיים גנז ציות וסירוב: אנארכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית (ש' שלהב עורכת, תשנ"ו) 10.

27 על הקשר בין גבולות לזהות קולקטיבית, ראו רונן שמיר "יש גבול אין גבול: הערה על תפיסת המרחב בבג"צ" פלילים ד (תשנ"ד) 59, 59-66; אורן יפתחאל "בינוי אומה וחלוקת המרחב ב'אתנוקרטיה הישראלית': התיישבות, קרקעות ופערים עדתיים" עיוני משפט כא (תשנ"ח) 637, 637-664. לדיון בקשרי-הגומלין המורכבים בין שתי החלוקות (יהודי/ערבי, חילוני/דתי) ראו: Isaac Nevo "From Ethnocracy to Theocracy: Citizenship, Religion, and Democracy in Israeli Society" (unpublished draft on file with the author).

28 ראו קפליוק, לעיל הערה 12, בע' 83. יש לציין כי בפועל, עבר פינוי חברון ללא סירוב פקודה של חיילים דתיים. הפסק מעיד על התפתחות חשובה אחרת: הרבנים שחתרו תמיד להישאר מנותקים מן הפוליטיקה פוסקים בשאלות בעלות משמעות פוליטית עמוקה.

פי מדיניות חדשה, הסותרת, לפי פירושים מסוימים, את ההלכה. הקונפליקט בין היהודי לדמוקרטי בא לידי ביטוי גם בקרב חוגים חילוניים שהצטרפו לביקורת הציבורית על החלטתו של רבין להסתמך על הרוב הדמוקרטי לאישור תהליך אוסלו (חברי-כנסת יהודיים וערביים), במקום להסתמך על "רוב יהודי" או "רוב ציוני".²⁹ חידוד הקונפליקט נעשה גם על-ידי דוקציה בינרית של האוכלוסייה היהודית בישראל לשני יסודות בלתי-מתפשרים ולראייה חד-ממדית וכוללת של כל יסוד. תפיסה כזו תרמה להסתרת ריבוי הרבדים בתוך כל קבוצה, כגון דתיים הרוגלים בפשרה טריטוריאלית או חילונים המאמצים גישה לאומנית המתנגדת לפשרה כזו.³⁰

האלימות הפוליטית מתאפיינת בכך שאין מדובר בדרך-כלל במעשה מבודד של היחיד, אלא במעשה של יחיד הקשור לקבוצת אופוזיציה ושואב ממנה את כוחו.³¹ פוטנציאל הקונפליקט בחברה הישראלית בין ה"דמוקרטי" ל"יהודי" היה קיים מלכתחילה, אך הוא רוכך באמצעים שונים. האופי האידיאולוגי של הרצח שביצע יגאל עמיר שאב מאידיאולוגיה של קבוצה דתית, לאומנית, משיחית, שהיידה את הקונפליקט.³² מאחר שרצח פוליטי מחייב התגברות על האיסור המוסרי "לא תרצח", הטבוע עמוק בנו, החברות בקבוצה אידיאולוגית וקבלת האידיאולוגיה של הקבוצה עשויות לעזור למתנקש להשתחרר מעכבות מוסריות.³³ בהקשר זה ניתן לקרוא את הוויכוח הציבורי על השאלה אם הוציאו רבנים שונים פסק "דין רודף ומוסר" על יצחק רבין. הנקודה החשובה לדעתי אינה אם הוצא הפסק, אלא עצם הפנייה בשאלות בעניין זה לרבנים כמלמדת על הבסיס הקבוצתי האידיאולוגי שהיה קיים למעשהו של יגאל עמיר.³⁴ הניסיון לסווג את רבין כ"מוסר" או "רודף" על-ידי הפניית שאלות לרבנים נועד להפעיל מערכת דינים מתחרה לדיני המדינה, שתאפשר לזהות את רבין כ"בוגד" בקהילה, המסכן את קיומה. ויהוי כ"בוגד" נתפס על-ידי קיצונים בקבוצה כמצדיק התגברות על מצוות "לא תרצח" מתוך הצידיק הנורמטיבי של הגנה עצמית קולקטיבית אותו ניסו לתלות בהלכה היהודית. במילים אחרות, הרצח הפוליטי מעיד על קונפליקט בינקבוצתי ולכן ההתמודדות עימו אינה יכולה להסתיים בהרשעת היחיד שביצע את הרצח. מעשה הרצח העלה אל הבמה הציבורית את קיום השבר בין חלקים שונים בציבור הישראלי, ושאלות קשות העולות ממנו לגבי אפשרות התקיימותה של דמוקרטיה ישראלית.

ברשימה זו איני מתכוונת לעסוק בשאלות הסבוכות העולות לגבי "דין מוסר ורודף"

29 שם, בע' 53-54.

30 חיזוק המבנה הבינרי של ההבדלים התאפשר גם בעקבות משפטיוציה של "הדמוקרטי והיהודי" כגון בחוקי-היסוד של 1992 וכן בסעיף 7א לחוק-יסוד: הכנסת, שאיפשר פסילת רשימות לכנסת על שהן שוללות את הדמוקרטיה או את היות ישראל מדינתו של העם היהודי. וראו גביוון, לעיל הערה 19, בע' 222.

31 אהוד שפרינצק בין מחאה חוץ-פרלמנטרית לטרור: אלימות פוליטית בישראל (תשנ"ה) 4; בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' 193.

32 ראו קפליוק, לעיל הערה 12.

33 ראו בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' 205.

34 ראו קפליוק, לעיל הערה 12, בע' 84-93.

או בשאלות העולות לגבי ההצדקה הדמוקרטית לתהליך אוסלו. ברצוני לעסוק בשאלה מסדר שני: כיצד בית המשפט מתמודד עם רצח פוליטי? כפי שנראה, אין לבית המשפט כלים לעסוק ישירות בשאלות הקשות שמעלה "רצח פוליטי" (משבר זהות קולקטיבית, התמודדות בין מערכות אידיאולוגיות סותרות), מאחר שעליו לדון את היחיד המערער על הלגיטימציה של המערכת הנורמטיבית שדנה אותו בכלים שהמערכת עצמה מספקת.³⁵ כאשר ערעור כזה מצליח, מדובר בדרך-כלל ברגע של מהפכה שיוצרת מערכת נורמטיבית חלופית.³⁶ כאשר הערעור נכשל, מדובר בקיום משפט על רצח פוליטי מתוך המערכת המשפטית הקיימת, המנסה לשמר את עצמה.³⁷ הכלים היחידים הנתונים לשופט להוקעת הרצח באים איפוא מתוך המערכת הנורמטיבית שהרצח מערער עליה מעיקרא. כלומר, מבחינה מבנית, המשפט אינו בנוי להתמודד עם השאלה הבסיסית שהרצח הפוליטי מעלה: שאלת הלגיטימציה של המערכת המשפטית, שכן זו אותה מערכת שמקנה סמכות שיפוט לשופט. אולם הרצח הפוליטי מצביע על קיום קבוצות רחבות ששאלה זו של לגיטימציה אינה נראית בעיניהן כברורה מאליה. החברה שהתגלה בה שבר כזה חייבת למצוא דרכים לדון בו ולמצוא מחדש את בסיס הלגיטימציה החברתית. לטענתי, בגלל המגבלות המבניות של הדיון המשפטי, התשובה חייבת לצמוח מתוך שיח ציבורי ביקורתי, ואין היא יכולה להתמצות במערכת בתי-המשפט.

5. בין מהפכה למשפט

הבעייתיות של הצדקת מערכת נורמטיבית חדשה זוהתה על-ידי חנה ארנדט, וכוונתה

35 ביקורת דומה מעלה פרופסור חיים גנו, לעיל הערה 26, בע' 10: "צריך לזכור שהמאבק הוא מאבק בין מערכות ערכים כלליות המנוגדות זו לזו באופן קוטבי... טעות היא להציגו כמאבק בין החוק והדמוקרטיה מצד אחד, לבין מערכות ערכים שקבוצות אוכלוסייה מחזיקות בהן מצד שני, כאילו החוק והדמוקרטיה ניצבים מעל מערכות ערכים אלה ומהווים מן שופטים-על-ערכים, ניטראליים ואובייקטיביים ביניהם..." אני מסכימה גם עם אריאלה אזולאי, שהגדירה את הבעייתיות הזו במושגי הדיפרנד של ליוטאר. וראו אריאלה אזולאי "רצח בוירה שטופת אור" תיאוריה וביקורת 9 (1996) 241, 243-244.

36 לעיון במשפטים פוליטיים של משטר קודם אשר התרחשו בעקבות מהפכות שהצליחו, ועל הקושי ליישב בין משפטים כאלה לבין הרעיון של שלטון-החוק (rule of law), ראו: Ron Christenson *Political Trials: Gordian Knots in the Law* (New Brunswick and Oxford, 1986) 228-252.

37 על ההבחנה בין כינון מערכת נורמטיבית חדשה לבין שימורה של מערכת קיימת ראו: Walter Benjamin "Critique of Violence" *Reflections* (Peter Demetz ed., 1978) 277, 284 (lawmaking function and law-preserving function) לדיון בהבחנה זו כפי שהיא מתבטאת במקורות ההלכה היהודית (world-creating, world-maintaining), ראו: Cover, *supra* note 23, at pp. 103-113.

בפיה "החידה של היסוד" (the riddle of foundation). לשענתה, כל מערכת נורמטיבית "תלויה באויר". אין נורמה מכוונת שיכולה להיות מוצדקת מתוך השיטה עצמה. כלומר, כל שיטה חוקית בנויה על רגע של אי-חוקיות (אי-חוקיות) של אלימות (מהפכה), שאין לו הצדקה נורמטיבית מתוך החוק הקיים שהוא מערער עליו. ההצדקה נוצרת רק בדיעבד, לאור התשובה הפוליטית לשאלה אם המהפכה הצליחה אם לאו.³⁸ Jacques Derrida חוזר לנקודה זו במאמרו "Force of Law" כדי להצביע על הקושי לשפוט רגע א-חוקי ואי-זמני כזה:

"This moment always takes place and never takes place in a presence. It is the moment in which the foundation of law remains suspended in the void or over the abyss, suspended by a pure performative act that would not have to answer to or before anyone. The supposed subject of this pure performative would no longer be before the law, or rather he would be before a law not yet determined, before the law as before a law not yet existing, a law yet to come..."³⁹ [ההרגשה במקור]

דרידה מתעניין באפשרות השיפוט של רגע מעין זה, והוא מגלה את פניו הכפולות. מחד גיסא, קל יותר לשפוט את האלימות שמתגלה בו, שכן זו אלימות היוצאת נגד המערכת הנורמטיבית הקיימת, ולכן היא נשללת על-ידי מניה וביה. מאידך גיסא, קשה יותר לשפוט אלימות כזו, שכן עצם הניסיון לשפוט מתוך המערכת הנורמטיבית הקיימת מצביע על היעדר מטה-שיח שיאפשר להתמודד עם טענות הדחלגטימציה שהמעשה מעלה נגד אותה מערכת שנוטלת לעצמה את הסמכות לשפוט אותו (בעיית הדיפרנד).⁴⁰ בשל קשיים אלה, בית-המשפט, בהיותו חלק מן המערכת הנורמטיבית שהרצה הפוליטי מאיים עליה, ידחה את הטון הפוליטי של ההגנה, וינסה למקם את המעשה בתוככי השיטה כמעשה עבירה רגיל – "רצח הוא רצח הוא רצח". מאידך גיסא, מדובר באירוע טראומטי לחברה, המעלה שאלות קשות לגבי הזהות הקולקטיבית ומחייב התייחסות אליהן. משבר הזהות הקולקטיבית כבר נחשף על-ידי הרצח הפוליטי, ואין בכוחה של התעלמות ממנו למחוק אותו. כאן מתגלה התפקיד הסמוי שנוטל בית-המשפט על עצמו כמכונן קהילה, כמשמר ומאחד אותה.

כיצד בחרו שופטיו של יגאל עמיר להתמודד עם שאלות אלה? היכן מחפשים את העקבות של "הפוליטי" בפסק-הדין?

את התשובה ניתן למצוא על-ידי חשיפת הסתירות והמתחים בפסק-הדין. בהמשך אציע קריאה ביקורתית של שני החלקים של פסק-הדין: הכרעת הדין וגזר-הדין. השוני ביניהם גלוי לעין. הכרעת הדין מציגה חוות של נורמליות וניסיון להתאים את המקרה

³⁸ Hannah Arendt *The Life of the Mind* (London, Volume II: Willing, 1978) 207

³⁹ Jacques Derrida "Force of Law: The 'Mystical' Foundation of Authority" 11

⁴⁰ Cardozo L. Rev. (1990) 919, 991

⁴⁰ Ibid, at p. 40

לתבנית הרגילה של שיפוט רצח. גזר־הדין, לעומת זאת, מוותר על כל יומרה לנורמליות, ומנסה בכל אמצעי רטורי אפשרי להצביע על החרגות של המקרה. מאחר שהכרעת הדין עוסקת בשאלות של הדין המהותי, חשוב לה להדגיש את הרגילות של המעשים (עבירה פלילית). קל גם לעשות זאת, כי הדין המהותי מספק אוסף של שאלות והבחנות ברורות שיש לענות עליהן בטרם הרשעה. המקום בו נחשף המתח בין הנורמטיבי לפוליטי הוא גזר־הדין (אף־על־פי שניתן לאתר את עקבותיו גם בהכרעת הדין). השלב של גזירת העונש הוא שלב שאינו מוסדר ומוכתב על־פי כללים נוקשים. בדרך־כלל, נחשפים בו הצד האישי (עדי אופי), הצד הרגשי, הצד החברתי (האינדיווידואל כחלק מקהילה). בהיעדר תבניות קבועות מראש, השופטים של עמיר נותנים ביטוי לצד האישי, הרגשי, החברתי שלהם, ומתוך כך הם פונים לעסוק בשאלות של הזהות הקולקטיבית עליה קרא הרוצח הפוליטי תיגר.

פתחתי פרק זה בהצגת העמימות הנורמטיבית של קטילת חיי אדם – מעשה השואב את משמעותו מתוך המערכת הנורמטיבית/האידיאולוגית שאנו ממקמים אותו בתוכה. מאחר שהרוצח הפוליטי מערער על המערכת הקיימת, ומשתמש בכלים רטוריים המצדיקים את המעשה לאור מערכת נורמטיבית חלופית, ניתן לצפות שתפקיד חשוב יהיה שמור לרטוריקה בפסק־הדין (הן לרטוריקה המפרקת של הנאשם והן לרטוריקה המשמרת של בית־המשפט). את מה שאני מכנה "רטוריקה מפרקת" ניתן למצוא בין השיטין של הציטוטים הרבים המובאים מפיו של יגאל עמיר בהכרעת הדין. מאחר שבשלב זה בית־המשפט מאמץ שיח משפטי פורמלי, לא ניתן למצוא את תשובת־הנגד הרטורית שלו בחלק זה של ההחלטה. תשובה כזו ניתן למצוא רק בשלב גזר־הדין, בו בית־המשפט מגייס את הכלים הרטוריים שלו על־מנת לגבש זהות קולקטיבית חדשה, מאחר שרצח רבין נתפס בעיניו כנקודת־משבר במאבק על הזהות הקולקטיבית הישראלית. כנגד הרטוריקה המפרקת של עמיר (הדגשת השסעים והקונפליקטים בחברה הישראלית), בית־המשפט משתמש ברטוריקה מאחדת של קהילה וגבולותיה.⁴¹ מעקב אחר הניגוד הרטורי בין הכרעת הדין (רטוריקה מפרקת של עמיר להצדקת רצח פוליטי) לגזר־הדין (רטוריקה של גיבוש מחדש של קהילה על־ידי בית־המשפט) יעלה על פני השטח את הבעיה המרכזית שהתבררה נקראת להתמודד עימה: משבר זהות קולקטיבית בצל רצח פוליטי של ראש הממשלה. לקראת סיום הרשימה אציע את ביקורתי לתוכני הזהות הקולקטיבית שבית־המשפט מקדם.

41 יש עניין במתח שבין התפקיד הפורמלי לתפקיד הרטורי שנוטל בית־המשפט על עצמו. במישור הפורמלי, בית־המשפט מיישב סכסוך על־ידי חידוד הבינריום (מי אשם ומי זכאי). במישור הרטורי, בית־המשפט מנסה להתגבר על מצב משברי על־ידי ריכוך קונפליקטים חברתיים וגיבוש מחדש של הסכמה לאומית. המתח בין התפקידים ניכר בלשון האינדיווידואלית של הכרעת הדין לעומת הלשון הקולקטיבית שגזר־הדין נוקט בה.

חלק שני: הכרעת הדין

חלק זה של הרשימה אינו מיועד לבקר את הצד המשפטי של הכרעת הדין. מבחינה משפטית, רצה רבין הוא מקרה "קל", מאחר שהיו ראיות למכביר שקשרו את יגאל עמיר אל הרצח, והיה קל לבסס את היסוד הנפשי הנדרש לצורך הרשעה מתוך אמרתיו ועדותו של הנאשם. הקושי במקרה זה לא נבע מן הצד המשפטי של הפרשה, אלא דווקא מן הצד הפוליטי שלה (ערעור הלגיטימציה של שיפוט בית המשפט). לכן, הסוגיה בה אעסוק תהיה הדרכים בהן בית המשפט מתמודד עם הביקורת הפוליטית/האידיאולוגית שעמיר מעלה. אטען שמתחת לחזות הנורמליות של הכרעת הדין נחשפים עקבות המתח של ההתמודדות עם הרטוריקה המפרקת של עמיר.

1. ניהול המשפט

המתח בין המשפטי לפוליטי מתגלה כבר בעמודים הראשונים לפסק-הדין, בפרק המכונה "ניהול המשפט". פרק זה עוסק בהסברת ההליכים המשפטיים שננקטו ביוזמת בית המשפט, של מינוי סניגור ליגאל עמיר ושל שליחתו לבדיקות פסיכיאטריות. רצה פוליטי מעלה חשש שהמשפט ייהפך ל"משפט פוליטי" במובן הדרוגטיבי, קרי: משפט בו התוצאה ידועה מראש וההליך המשפטי משמש את השלטון להוקעת המתנגדים לו; משפט בשירות הכוח. אחד הסממנים של משפט פוליטי בשיטה האדוורסרית הוא מעורבות-יתר של השופטים בניהול המשפט.⁴² מאחר ששופטיו של עמיר נקטו בשני הליכים יוצאי-דופן של התערבות, ולנוכח הצל המרהף של "משפט פוליטי", נפתח פסק-הדין בפרק המוקדש להצדקת הדרך שננקטה לניהול המשפט. בית המשפט מסביר כי שני ההליכים ננקטו כדי למנוע כל ספק, ולו ספק קל, באשר להגינוּת המשפט. אולם אם נבחן את השאלה מתוך הדילמה שמעלה שיפוטו של אדם המערער על הלגיטימיות של המערכת הנורמטיבית השופטת אותו, נגלה בה פנים נוספים.

הן מינוי סניגור והן בדיקה פסיכולוגית הינם אקטים פרפורמטיביים שנועדו להכניס את יגאל עמיר אל תוך שדה השיח המשפטי. במשפט האזרחי שמורה לאדם הזכות להצטרף

42 דוגמה קלסית לכך הוא משפטם של ראשי תנועת המחאה הסטודנטאית והשמאל החדש (תנועת השלום והפנתרים השחורים) בשיקגו, ב-1969, משפט שכונה "שיקגו - 8" (לפי מספר הנאשמים). לדיון ביקורתי בהליך המשפטי ראו: Courtroom Drama: The Trial of the Chicago Eight, in *Communication and Litigation: Case Studies of Famous Trials* (Carbondale and Edwardsville, Janic Schuetz and Kathryn Holmes Snedaker eds., 1988) 217-246; Juliet Dee "Constraints on Persuasion in the Chicago Seven Trial" *Popular Trials: Rhetoric, Mass Media, and the Law* (Suscaloosa and London, Robert Hariman ed., 1990) 86 של שופטים למעורבות-יתר במשפטים פוליטיים, ראו: Francis A. Allen *The Crimes of Politics: Political Dimensions of Criminal Justice* (Cambridge, Mass, 1974) 58-62.

למשחק המשפטי או להימנע ממנו. המשפט הפלילי אינו מאפשר לנאשמים בחירה כזו: ההשתתפות הינה כפויה מבחינתם.⁴³ אומנם, יגאל עמיר ראה בבמה המשפטית פורום ציבורי חשוב להפצת דעותיו הפוליטיות, ולכן לא התנגד להליך עצמו, אולם כל מעשיו במהלך המשפט נועדו לערער על כללי המשחק המשפטי ולחשוף את הצד הפוליטי שלו. לכן היה לו חשוב להשמיע את דבריו בעצמו, כמי שמייצג את עצמו. מינוי עורך־דין מרחיק אפשרות זו, שכן צעד כזה מבטיח שדברי עמיר יסוננו מבעד מלאכת התרגום של עורך־הדין.⁴⁴

באופן דומה ניתן להסביר גם את חשיבות מינויו של פסיכולוג לבדיקת שפיותו של עמיר. הדיון המשפטי מבוסס על הנחה של תקשורת בין הצדדים, ולכן המשפט מונע מראש את שיפוטו של המשוגע (הלא־שפוי).⁴⁵ אישור שפיותו של עמיר מאפשרת לשפוט אותו בבית־המשפט ולהטיל עליו אחריות פלילית למעשיו.

אראה בהמשך כיצד הפורמליזם המשפטי והשיטה הפסיכולוגי עוזרים לבית־המשפט למנוע את כניסת הפוליטי (במובן של ההקשר הקבוצתי) ומכוננים את הרוצה הפוליטי כסובייקט המתאים לדיון המשפטי, דהיינו, כפרט חריג בחברה הישראלית. נפנה כעת לעיון מקרוב בשני הריטואלים של מינוי סניגור ומינוי פסיכולוג, המאפשרים את שפיטתו של עמיר תוך דחיקת ההקשרים הפוליטיים והאידיאולוגיים של הרצח לשוליים.

2. פסיכולוגיזציה של הפוליטי

פן אחד של מינוי פסיכולוגים לעמיר היה מתן אישור כניסה לעמיר לבית־המשפט. ליגאל עמיר היה חשוב לקבל אישור כניסה כזה. כל עבדין פוליטי מעוניין שיכירו בשפיותו, מאחר שרק הכרה כזו תאפשר לטיעונו להישמע כטיעון אידיאולוגי, ולא כדיבור חסר פשר של משוגע. בהקשר זה יש זהות אינטרסים של בית־המשפט (שהפעלת סמכות השיפוט שלו תלויה בהיות הנאשם שפוי) ושל הנאשם (שהמסר הפוליטי שלו תלוי בהיותו שפוי). כפי שעמיר מציין, "אני נורמלי לחלוטין ואני לא רוצה שיחשבו שאני משוגע, אחרת אני לא אשיג את מטרתי".⁴⁶ יתר על־כן, עמיר הדגיש שוב ושוב במשפט כי אחד

43 ראו סעיפים 95–104 לחוק סדר הדין הפלילי [נוסח משולב], תשמ"ב–1982, ס"ח 1043 (פרק ו: זימון למשפט).

44 James Boyd White *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism* (Chicago and London, 1990).

לדיון במתח הקיים במשפט פוליטי בין הנאשם לעורך־דינו (גם אם מדובר בעורך־דין פוליטי המזדהה עם המטרה) ראו: Otto Kirchheimer *Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Westport, Connecticut, 1961) 242–246.

45 סעיף 15 לחוק טיפול בחולי נפש, תשנ"א–1991, ס"ח 1339; סעיף 170 לחוק סדר הדין הפלילי [נוסח משולב], תשמ"ב–1982, ס"ח 1043; סעיף 19 לחוק הסעד (טיפול במפגרים), תשכ"ט–1969, ס"ח 558.

46 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 22.

המניעים שלו למהר לפעול היה החשש כי "משוגע" ייטול מעשה זה על עצמו, ואז סיכויי "ההצלחה" ייפגעו והמסר הפוליטי ייחלש.⁴⁷

בית-המשפט, מצידו, מבהיר גם הוא את האינטרס שלו בבדיקה פסיכולוגית כפויה, אף שלא התבקש לנקוט בה על-ידי מי מהצדדים למשפט:

"המעשה שיוחס לנאשם הוא כה חריג בחומרתו, עד שסברנו שראוי לבחון את מצבו הנפשי כדי לסלק כל ספק ביחס לכשרותו לעמוד לדין... צעד זה יועיל לברר טענה אפשרית של הנאשם שתבסס על סעיף 300א של חוק העונשין... כך קרה בפועל."⁴⁸

בית-המשפט יכול להיעזר בשיח הפסיכולוגי על-מנת לעקור את העוקץ הפוליטי מדברי עמיר; זאת מאחר ששיח זה מעביר את נקודת-המבט מהתחום הקבוצתי של המעשה אל הרובד האישי של העושה, ומן ההצדקה האידיאולוגית אל ההסבר הרגשי. הדיון המשפטי מבוסס כרגיל על התמקדות ביחיד ובמעשיו. התמקדות זו נתפסת כרגיל כמגינה על זכויות הנאשם. אולם כאשר מדובר ברצח פוליטי השואב את הצדקתו מקבוצת אופוזיציה, סירוב בית-המשפט לדון בהקשר הקבוצתי עלול לפגוע בהגנתו של הנאשם. כך, למשל, הפנייה לפסיכולוג, שעשויה בדרך-כלל לעזור לנאשם, עלולה בהקשר זה למנוע ממנו הצגה מהימנה של הבסיס האידיאולוגי למעשיו. עמדה על תופעה זו נבסי פריזר, שהצביעה על תהליכי הפסיכולוגיזציה של הדיון המשפטי ב אלימות במשפחה כדה-פוליטיזציה של המאבק הפמיניסטי לרפורמה משפטית.⁴⁹

בית-המשפט מדווח על ממצאי הבדיקה הפסיכולוגית שנערכה לעמיר בפתיחת הכרעת הדין:

- א. הנאשם אינו לוקה במחלת נפש וגם בעבר לא סבל ממחלת נפש.
- ב. הנאשם אינו לוקה בהפרעות אישיות וגם בעבר לא סבל מהפרעות אישיות.
- ג. לנאשם יש קווים נרקיסיסטיים וסכיואידים באישיותו. רמתו השכלית מאוד גבוהה. הוא נוטה לראות את העולם בצבעי שחור-לבן ומאמין בכל ליבו בצדקת דרכו ובנכונות השקפותיו.
- ד. את המעשה המיוחס לו בכתב האישום הוא הגה ותכנן במשך תקופה ארוכה עובר לביצועו. המעשה נעשה בצורה הגיונית ובהתאם להשקפת עולמו, ללא כל סימן לקיומה של מחלת נפש או הפרעה נפשית.
- ה. הנאשם מבין היטב את מהות האישומים המיוחסים לו, מבין את הליכי המשפט ויכול להשתתף בהגנתו. הוא מסוגל לעמוד לדין ויכול לשאת בעונש.⁵⁰

47 שם, בע' 20: "לאט לאט המצב התדרדר וראיתי שאין מי שעושה, והחלטתי לעשות את זה לפני שמשוגע יעשה והרושם וההשפעה שזה יעורר לא תפסיק את תהליך השלום במרכאות..."

48 שם, בע' 9.

49 Nancy Fraser *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge, 1989) 175–181.

50 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 10.

סעיפים א, ב ו-ה מכניסים את עמיר למסגרת של סמכות השיפוט של בית-המשפט. סעיף ד עוזר לייחוס אשמה פלילית בעבירת רצח (הדורשת הכנה ותכנון). ואילו סעיף ג יש בו כדי להרחיק את בית-המשפט מן העימות האידאולוגי הישיר, מאחר שמנקודת-מבטו של המומחה הפסיכולוגי, השאלה מפסיקה להיות "מי צודק", ונהפכת לשאלה מסדר שני (רפלקטיבי) של "מי מאמין שהוא צודק". כלומר, השימוש בפסיכולוגיה הוא כפול: מחד גיסא, הוא מחייב את בית-המשפט להאזין לנאשם ("הנאשם מסוגל להשתתף בהגנתו"), אך ב-בזמן הוא מאפשר לבית-המשפט להאזין לנאשם בגבולות המסגרת הפסיכולוגית המעוגיינת להבין את מעשיו ברמה האישית והרגשית, ולא ברמה הקבוצתית/האידאולוגית.

(א) הבנליות של הרוע

הביטוי נטבע לראשונה על-ידי Hanna Arendt (חנה ארנדט) בספרה *Eichman in Jerusalem*⁵¹. ארנדט עמדה על הפער בין מערכת הציפיות החברתיות לגבי הרוע הדמוני (ככל שהמעשה גורא יותר, כן אנו מצפים לראות את התגשמותו באדם מפלצתי שיעמוד על דוכן העדים) לבין המניעים של הנאשם האקטואלי המתייצב לפני בית-המשפט. דווקא חוסר התאמה זה הוא שמעורר אימה. הממצאים הפסיכולוגיים לגבי עמיר היו בנליים. הדמות ששורטטה היתה דמות של ישראלי ממוצע – אידאולוגי, אקטיביסט, רואה מציאות בשחור ולבן, "אידאליסט". בעצם, הפסיכולוגים החזירו את הכדור לבית-המשפט, ובכך רמזו שאין לחפש את שורשי המעשה בנפתולי נפש פתולוגית, אלא באידאולוגיה קבוצתית ששימשה תמיכה למעשה.⁵² אולם ההליך המשפטי הוא הליך אינדיווידואלי בעיקרו גם כאשר הוא עוסק בתופעות קולקטיביות, ולכן קשה לצפות שהדיון המשפטי יעסוק בהרחבה בשאלות אלה.⁵³ ההתמקדות של הדיון המשפטי באינדיווידואל יכולה גם לעזור לחברה שנחשף בה משבר עמוק בעקבות הרצח הפוליטי, שכן היא מאפשרת סגירה מהירה של הדיון תוך הצבעה על האשמים (הרשעה וכליאה בבית-הסוהר). כך יוצא

51 Hanna Arendt *Eichman in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil* (London, 1963).

52 למאמר המתנגד לחשיבה הדיכטומית התולה את האשמה למעשהו של עמיר או בהקשר הקבוצתי או בהקשר האישיותי, ולחשיפת יחסי-הגומלין בין השניים, ראו אריה נדלר "הסתה ורצח פוליטי – היבטים חברתיים ופסיכולוגיים: המקרה של רצח רבין", רצח פוליטי: רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון (ישעיהו צ'רלס ליבמן עורך, תשנ"ח), 35–48.

53 חוסר ההתאמה של המבנה האינדיווידואלי של ההליך המשפטי לדיון בתופעות חברתיות שונות הביא לידי נסיונות רפורמה של ההליך בתחום האזרחי והחוקתי כדי להתאים את בית-המשפט לשיפוט קבוצות (תביעות ייצוגיות), ראו: Owen M. Fiss "The Supreme Court Term 1978: The Forms of Justice" 93 *Harv. L. Rev.* (1979) 1, 1–5. לדעתי, משפטים פוליטיים (גם אם מדובר במשפט פלילי) דורשים גם הם נסיונות התאמה של הדיון המשפטי לרובד הקבוצתי שלהם.

שהשאלות הקשות לגבי הבסיס הקבוצתי לרצח והמהלוקת האידיאולוגית בחברה הישראלית נשארות חסרות מענה בפסק־הדין.

אנו עדים למעבר מן האידיאולוגי לפסיכולוגי כאשר בית־המשפט מנתח את עדותו של עמיר לפניו. עמיר מסביר את הבסיס הנורמטיבי למעשה שלו בדין רודף שבהלכה: "הגעתי להחלטה שחל עלי דין רודף, שאומר שאם אין ברירה לחלוטין ועשית הכל... מותר לך לעשות הכל אפילו פגיעה בגופו גם הרג."⁵⁴ הסניגור מתרגם דברים אלה, בהסתמך על חוות־הדעת הפסיכולוגית של ד"ר וויל, לראיית־העולם של עמיר ב"שחור ולבן", כדי לבסס טענת הגנה לפיה לא היו לנאשם כושר ויכולת לבחור בקו־פעולה חלופי, ולכן אינו נושא באחריות פלילית. בית־המשפט דוחה טענה זו, שכן אם תתקבל, היא תשמוט את בסיס שיפוטו. קבלת הקו הפסיכולוגי במלואו כפי שהסניגור מציג עשויה לפגוע במידת אחריותו המשפטית של עמיר. מאידך גיסא, דחייה מוחלטת של השיח הפסיכולוגי מן הסוג שהסניגור מעלה עלולה לחשוף את הדיון המשפטי לסכנת פוליטיזציה, שכן יהיה צורך להפש את ההסבר למעשיו של עמיר בהקשר הקבוצתי הרחב יותר. במילים אחרות, בית־המשפט נע על הקו הדק שבין קבלת השיח הפסיכולוגי כדרך לריכוך המסר הפוליטי של עמיר לבין אי־קבלה גורפת של קו זה, שמשמעו הוא הסרת האחריות המשפטית שניתן לייחס לו.⁵⁵

54 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 28.

55 מהלך דומה של פגייה לפסיכולוגיה כדרך להימנע מהתמודדות ישירה עם הטענה הפוליטית של הנאשם ניתן למצוא בפסק־דינו של מרדכי וענונו: ע"פ 172/88 וענונו נ' מ"י, פ"ד מד(3) 265, 271–272. בעוד הנאשם וסניגורו טוענים שהמניע למעשה היה פוליטי בעיקרו, בית המשפט פונה לבחון את "הרקע האישי והנפשי" למעשיו של הנאשם. השיח הפסיכולוגי מאפשר לבית־המשפט להציץ אל הצד הפוליטי מתוך מרחק בטוח. אתעכב בפירוט על סיכום המסקנות של הערכאה הראשונה עליידי ערכאת הערעור כי קטע זה חושף את הליך הדה־פוליטיזציה שמתרחש בבית־המשפט (וכך גם במשפטו של עמיר):

"א. אישיותו. הנאשם הוא אדם מופנם, אגוצנטרי ובודד, מבנהו הנפשי מורכב ומסובך וממהלך חייו מסתבר כי הוא לא מצא את מקומו בחברה הישראלית ובמדינה.

[במילים שלי: ישנו היפוך של סיבה ומטובב. לא מעשי המדינה וביקורת עליה גרמו להתרחקות היחיד ממנה, אלא האישיות המתבודדת היא שגרמה להתרחקות].

ב. תהיותיו ובעיותיו בחיפושי דרכו בחיים, בכלל, וכפרט בחברה הישראלית במיוחד, הוליכו אותו יותר ויותר לשמאל הקשת הפוליטית ולהתקרבות רעיונית אל הענין הערבי.

[שוב, הבעיות האישיות מובילות לפוליטיקה, ולא להיפך].

ג. ככל שגברה נטייתו של הנאשם לכיוון הנזכר התפתח אצלו יחס עויין לקמ"ג וזה הלך והתחזק בתקופת מבצע של"ג ולאחריו התגבש מעת שנודע לו כי הוא ברשימת המועמדים לפיטורים...

[כאן ניכר ערבוב בין הפוליטי (מלחמת לבנון) לאישי (פיטורים)]

ד. הפסקת עבודתו בקמ"ג וההליכים המעליבים שקדמו לה (וביסודם השיחות והבירורים

3. משפטיזציה של הפוליטי

המתח העיקרי שבמשפטים פוליטיים מתגלה בין השיח המשפטי לשיח הפוליטי. המשפט רוצה להכיל את המעשה בקרבו, ולכן חשוב לו להתמקד ביסודות הפוליטיים של המעשה. לעומתו, העברייין הפוליטי מתנגד להיכנס לתוך השיח המשפטי, ומעוניין להשאיר את הדיון ברמה המטה-משפטית של ההצדקה האידיאולוגית של מעשהו.

"הנאשם הגדיר את עצמו כמי שברגע שהכרתו והרגש שלו מגיעים למסקנה מסוימת אין לו עוד עכבות לבצע את המעשה או להשיג את המטרה שאליה חתר. נראה, שחשוב היה לו להדגיש, שאת המתתו של ראש הממשלה לא ביצע מתוך תאוות נקם או רצח, הואיל וחשש שתודבק תווית פלילית למעשה שביצע. מנקודת השקפתו יכול היה להיות פתרון אחד בלבד שניתן היה להרחיק את המנוח מהנהגת המדינה, הואיל ועל פי השקפתו של הנאשם, במעשיו של המנוח כרוכה סכנה קיומית למדינת ישראל."⁵⁶ [ההדגשה שלי – ל' ב']

שקיימו אנשי הבטחון עימו כתוצאה מגילוי נטיותיו השמאלניות)... חיוקן רצון להינתק מהמדינה... עוררו רצון להתנקם...

[אין דיון בלגיטימיות של הקישור בין הפיטורים לנטיות פוליטיות. ישנה העברה של המחלוקת מן התחום של המחלוקת הפוליטית לתחום של הנקמה האישית.]

ה. הנאשם הוא אדם אינטליגנטי שעל אף הרקע החברתי שעליו צמח, עשה מאמצים כבירים להתקדם... נתעורר אצלו הרצון לפירסום.

[שפה סטריילית להצגת הרקע החברתי-הכלכלי והעדתי של הנאשם. הפוליטי מיתרגם לשאיפה אגואיסטית של רצון להתפרסם.]

ו. האפשרות להפיק תועלת כספית... אם כי... אין בפנינו כל ראיה ישירה שהנאשם הספיק לקבל מה'סאגרי טיימס' סכומי כסף משמעותיים כלשהם.

[קל יותר ליחס בגידה לבצע כסף מאשר לביקורת פוליטית נוקבת על המשטר הישראלי.]

לאור תרגום מסיבי זה של הפוליטי לאישי/פסיכולוגי בפסק-דין וענונו מגיעים שופט הרוב למסקנה שלא היה כלל מניע אידיאולוגי למעשה, ורק שופט המיעוט רואה באידיאולוגיה עיקר. בפסק-דין וענונו, להבדיל מפסק-דין עמיר, היה מדובר במעשה פוליטי שעיקרו "ביטוי" במעשה שמתבטא ב"ביטוי" (שימור לב למתח: "חופש ביטוי" הוא מאושריות המשטר הדמוקרטי כל עוד אין מדובר בביטוי שמשמעותו "העברת סודות לאויב") קשה יותר לבסס את הקשר הסיבתי בינו לבין הנזק (להבדיל, כאשר מדובר ברצח פוליטי, מדובר במעשה ששולל חיי אדם, ולכן הנזק ניכר על פניו). לכן, בפסק-דין וענונו השיח הפסיכולוגי מקבל תפקיד מרכזי בשמירה על התליך השיפוטי מפני הפיכתו לבמה פוליטית. בכל מקרה, ניתן לזהות תופעה דומה בשני המשפטים: הישענות בית-המשפט על שיח פסיכולוגי כדרך להתמודד עם השיח הפוליטי שהנאשם מעוניין לקדמו. כמו-כן, השיח הפסיכולוגי מעביר את הדיון מן הרובד הקבוצתי לאישי, ומונע מן הנאשם את ההילה שהמניע הפוליטי עשוי להעניק לו.

56 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 27.

בניגוד למשפט רגיל, לעברייני הפוליטי חשוב לדבר באופן ישיר וללא ייצוג.⁵⁷ בית-המשפט, לעומת זאת, ממנה לעמיר סניגורים מטעמו. את ההצדקה להתערבות זו בית-המשפט מספק בתחילת פסק-הדין:

"בצדק יקשה השואל מה צורך ראה בית המשפט להתערב בתחום בו לא נתבקשה הכרעתו. עד מהירה התברר לנו שהנאשם אינו זוכה להגנה ראויה ולא ראינו מנוס מלמנות לו סניגורים נוספים, ששכרם ישולם מאוצר המדינה. עשינו זאת רק לאחר שקיבלנו את הסכמת הנאשם ועו"ד גולדברג.

לנגד עינינו עמדה מטרה אחת – לקיים משפט הוגן, כפי שאנו מצווים על פי שיטת המשפט הנהוגה בישראל, היינו, בנוסף לעשיית הצדק, שהיא העיקר, צריך בית-המשפט להקפיד גם על זכויות הנאשם, ויהיה המעשה אשר יוחס לו אשר יהיה."⁵⁸

עמיר, לעומת זאת, מנסה שוב ושוב להשמיע את דבריו ללא מתווכים.⁵⁹ כך, לדוגמה, הוא מבקש למסור את תגובתו על כתב-האישום בלשונו שלו, ולא על-ידי עורך-דינו.⁶⁰ כתוצאה ממעורבותו של הנאשם בהגנתו, ניתן למצוא ציטטות רבות מאוד בלשון הנאשם

57 קירשהיימר מסביר נטייה זו כנובעת מן הצורך של הנאשם להציג את תמונת-העולם הקוהרנטית שלו (סיפור-נגד). במשפט הקונטיננטלי יש פרוצדורות שמאפשרות לנאשם הצגה מלאה של עמדתו. לעומת זאת, במשפט האנגלו-סקסי "תפקידו" של הנאשם מסתכם במתן עדות וולונטרית, תוך מתן תשובה לשאלות שהוא נשאל. לפיכך ינסו נאשמים רבים לבסס את עצמאותם בהליך על-ידי ייצוג עצמי. Kirchheimer, *supra*, note 44, at p. 233. לדוגמות עכשוויות של דרישה לייצוג עצמי במשפטים פוליטיים ראו: William Finnegan "Defending the Unabomber" *The New Yorker*, March 16, 1998, 52–63. (תיאור מאבקו של מד קצ'ינסקי לייצוג עצמי. קצ'ינסקי הואשם בפגיעה בגוף ובנפש באמצעות שליחת מעטפות-נפץ בשם אידיאולוגיה אנטי-טכנולוגית). לאחרונה הודיע גם ד"ר קבורקיאן (המכונה "ד"ר מוות") על כוונתו לייצג את עצמו במשפטו על רצח (בהסכמה) של חולה סופני במחלת ניוון שרירים.

58 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 9.

59 יש לציין כי העובדה שיגאל עמיר היה סטודנט למשפטים הקשתה על השופטים. שכן, לא רק שעמיר איננו "משוגע" כדבריו, אלא שהוא חושף את העובדה שחינוך משפטי כשלעצמו אינו ערובה לשלטון-החוק, האיום החמור ביותר לשלטון-החוק נובע במקרה זה ממי שאמון על דרכי החוק. אף-על-פי שעובדת היותו של עמיר סטודנט למשפטים נידונה בהרחבה בתקשורת, אין היא עולה בפסק-הדין.

60 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 10–12 (פסקה 4). לנין הצביע, כבר בשנת 1905, על הקונפליקט המתקיים בין הנאשם הפוליטי לעורך-דינו. בתשובה לשאלה כיצד לארגן הגנה של נאשם פוליטי, הציע לנין להגביל את תפקיד עורך-הדין לחקירה נגדית של עדי התביעה, כדי לאפשר לנאשם לחקור את עדי ההגנה ולהציג את גרסת ההגנה המלאה בלשונו שלו ועל-סמך מקורות האמונה הפוליטית שלו; Kirchheimer, *supra*, note 44, at p. 245.

פוזרות לאורך פסק־הדין.⁶¹ אולם כדי להימנע מהפיכת פסק־הדין לבמה ציבורית נוספת להשמעת האידיאולוגיה של הנאשם, דבריו אינם מובאים בשלמותם ולפי הסדר הכרונולוגי של אמירתם, אלא באופן מקוטע ובהתאם לחלוקה שהקטיגוריות המשפטיות (עדי־ראייה, אמרות נאשם, עדות נאשם) מכתיבות.⁶² כמו־כן, בית־המשפט מסרב להגיב על דבריו של עמיר לגופם (הם מובאים רק כראיה למצב נפשי וכיוצא בזה), למעט שתי פסקות בסוף פסק־הדין (36–37) המוקדשות להפרכת הטענות של "דין מוסר ורודף", אליהן אחזור בהמשך. פסק־הדין כולו בנוי בסימן הדיון המשפטי היבש, ובכך תלויה גם תקפותו (משפט לא־פוליטי). הוא מחולק לשני חלקים: ראיות ודיון משפטי. חלק הראיות מתחלק לשלושה: עדותם של עדי־ראייה, אמרות הנאשם בחקירתו, עדות הנאשם בבית־המשפט. החלק המשפטי מחולק לשלושה: דיון ביסודות של עבירת הרצח, דיון בדין רודף, שאלת הפחתת העונש. יוצא אס־כן שעצם השימוש בפורמליזם משפטי בהקשר של עבריינות פוליטית יכול להיחשב לאקט רטורי בעל משמעות פוליטית של צמצום האפשרות של הנאשם להפיץ מסר פוליטי/אידיאולוגי.

(א) פרוצדורה ומהות

הקונפליקט בין המשפטי לפוליטי מתגלה במחלוקת שבין קו ההגנה של הנאשם לבין קו ההגנה של עורכי־דינו. המומחיות של עורך־הדין באה לידי ביטוי, בין השאר, בהעלאת טענות פורמליות שעוסקות בהגינות ההליך המשפטי. טענות מסוג זה, אף שהן יכולות להועיל לנאשם, מסכנות את הקו הפוליטי של עדותו, מאחר שהן משאירות את הדיון בפרוזדור הפרוצדורלי, במקום להיכנס לטרקלין המהותי. לכן, בניגוד לקו ההגנה שעורכי־הדין של עמיר מנסים לפתח, בהעלאת טענות לגבי הקבילות של אמרות הנאשם ובניסיון להוליך למשפט־זוטא, הנאשם בוחר לשבח דווקא את ההגינות של החקירה על־מנת להגיע אל הדיון העיקרי מבחינתו. וכך עמיר מעיד באחת מישיבות בית־המשפט:

61 לדוגמות, ראו פסק־הדין, שם, בע' 11: "להזיז אותו מהדרך, לא היה אכפת לי אם היה מתפטר באותו ערב, אין לי דבר אישי אליו." שם, בע' 18: "מי שאחראי על מות יהודים מגיע לו למות." שם, בע' 20: "מי שמוסר את ישראל ביד הגויים... אז הוא חייב מיתה, תראה את המתיוונים, גם הם המתיוונים הרגו יהודים..." שם, שם: "מהתחלת הסכם אוסלו א'. הרעיון לעשות, שמישהו צריך לעשות את זה אבל לא שאני יעשה, ולאט לאט המצב התדרדר וראיתי שאין מי שעושה, והחלטתי לעשות את זה לפני שמשוגע יעשה והרושם וההשפעה שזה יעורר לא תפסיק את תהליך השלום במרכאות... עשיתי את זה למען השם, למען העם ולמען הארץ ואני מקווה שזה יעזור." שם, בע' 22: "אני מרגיש עכשיו שלם ועשיתי את אשר הרבה היו רוצים לעשות, הגיע הזמן שהעם יתעורר." וכיוצא בזה.

62 תופעת ההפיכה של הבמה המשפטית לבמה פוליטית על־ידי נאשמים במהלך משפט פוליטי ידועה ומנותחת בספרות. עמד עליה המלומד אוטו קירשהיימר: Kirchheimer, *supra* note 44, at pp. 232–233.

"זה לא נכון שהוצאו מפי דברים שלא ברצוני. לא התכוונתי שייצגו אותי עורכי דין. לא מעניין אותי מאסר עולם או לא. עשיתי את המעשה בלב שלם. התקשורת פירשה את הדברים איך שהיא רוצה, נעשה ממני רוצח פליליסט שכל הזמן הולך ורוצח אנשים, רציתי להגדיר כמה נקודות. לגבי עדי התביעה הם לא סותרים את מה שאמרתי, אני לא מבין למה צריך להביא אותם. כנראה שלא הבינו אותי. אני רוצה שיגידו את האמת בעולם. לא עשיתי את המעשה בגלל שאני עבריין, אלא מבחינה אידיאולוגית."⁶³ [ההדגשות שלי – ל' ב']

(ב) מניע מול כוונה

המתח בין הפוליטי למשפטי מתנקז פעמים רבות להבחנה בין כוונה למניע. הכוונה המיידית הכרחית על-מנת לבסס אחריות פלילית. לעומתה, המניע שעוסק בשיקולים הרחבים הפוליטיים שהוליוכו למעשה נשאר מחוץ לגדר ההשפעה המשפטית.⁶⁴ הבחנה זו מאפשרת לבית-המשפט לשמוע את ההסבר הפוליטי למעשה, אך בו-בזמן להתעלם ממנו כלא-רלוונטי להכרעה המשפטית. למרות חוסר הרלוונטיות של המניע, קיימת סקרנות של המשפט לגביו: מה מניע אדם מן היישוב לקום ולרצוח? כיצד הוא מצדיק את המעשה לעצמו? פסק-הדין עונה על סקרנות זו באמצעות הבאת ציטוטים נרחבים בלשונו של עמיר.

(ג) רטוריקה מצדיקה של רצח פוליטי

על-מנת להפוך את המעשה של קטילת חיי אדם ממעשה מתועב של רצח למעשה הירואי של הקרבה עצמית למען הכלל, נזקק עמיר לרטוריקה מצדיקה. רטוריקה זו פוזרה לאורך הכרעת הדין בציטוטים הישירים מדבריו לחוקריו השונים ובבית-המשפט. מעקב אחר הרטוריקה של עמיר פותח פתח לדרך בה רוצח פוליטי מנסה לערער על סמכות בית-המשפט לשופטו.

בן-יהודה מעלה את התיזה כי המתנקש יצדיק את מעשהו באמצעות הצבעה על מערכת צדק חליפית. מאחר שמדובר במעשה שבא לערער מערכת נורמטיבית קיימת, ההצדקה לובשת פעמים רבות גוון של טיעון מעין-משפטי.⁶⁵ לדברי בן-יהודה: "יש נטיה

63 דברי הנאשם בישיבה מיום 28.1.96 מובאים בפסקה 11 להכרעת הדין. ראו פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 18.

64 סעיף 16 לחוק העונשין קובע כי המניע לעבירה והמניע לכוונה אינם מעלים ואינם מורידים לעניין האחריות הפלילית, אם אין הוראה מפורשת אחרת. ראו גם ש"ז פלר יסודות בדיני עונשין (תשמ"ד, כרך א) 507-508.

65 בן-יהודה משתמש במושג "מערכת צדק פוליטית-חברתית חליפית", ומסביר כי "רצח פוליטי" מועלה כתביעה להכרה בסוג המיוחד של רצח בו אנו דנים על מנת להסביר ולהצדיק פעולות שבהן המתנקשים רוצים ליצור תדמית של הליך משפטי, לכאורה, של 'צדק' למשל, תחושתם של המתנקשים כי ההודמנויות הפתוחות לפנייהם להשגת 'צדק'

להציג לגיטימציה והצדקה אלו במונחים כאילו-משפטים. ואולם, החלטות לרצח או להוצאה להורג פוליטיים אינן לרוב תוצאה של איזשהו הליך משפטי הוגן הבנוי על מתן הזדמנות שווה לקורבן להגן על עצמו.⁶⁶ מקרה מעניין לבחינת התיזה של בן-יהודה הוא הרצח הפוליטי של ד"ר רודולף קסטנר (המנהיג היהודי שבחר להיכנס למשא-ומתן על חיי היהודים, והציל בסופו של דבר 1,685 בני-אדם ב"רכבת המיחותים"). להבדיל ממקרים אחרים של רצח פוליטי, הרטוריקה של "צדק חליפי" בפרשת קסטנר לבשה פנים משפטיים קונקרטיים כאשר הסניגור, שמואל תמיר, הפך עצמו למאשים בפועל של רודולף קסטנר במשפט הדיבה נגד מלכיאל גרינוואלד. זיכוי של גרינוואלד הוצג על-ידי תמיר כ"הרשעה" של קסטנר, ושימש בדיעבד להצדקת הרצח הפוליטי של קסטנר ("הוצאתו להורג" בידי קבוצת מחתרת ימנית).⁶⁷

גם עמיר השתמש ברטוריקה "מעין-משפטית" להצדקת רצח רבין. הדבר עולה באופן ברור מתוך אמרתיו המובאות כלשונן בהכרעת הדין. אצטט במלואו קטע מדבריו של עמיר בתשובה לשאלת החוקר כיצד ניתן להצדיק את הרצח של רבין ש"לזכותו ניתן למנות הישגים לא מבוטלים":

"...יהודי שרצח 14 יהודים שהיו על סיפון האוניה אלטלנה, יהודי שכל קידומו בצה"ל היה בעקבות יחוסו המפלגתי למרות שברח מקרב שיירת הדמים, למרות שהתמוטט במלחמת ששת הימים ולא תפקד, אך כל זה לא משנה כי המטרה שלי לא היתה לנקום. יש אלוהים שינקום. המטרה שלי היתה למנוע את ההתדרדרות במורל שאיננו יכול להחליץ מזה רבין בעצמו, שיביא אותנו לגירסה שניה של מלחמת יום כיפור וכן עקב רדיפת כל דבר שקדוש ליהדות וכן בעקבות האלימות שבפקודתו נעשתה בהפגנות של האנשים הכי חלוצים במדינת ישראל, לשטיפת המוח הכללית באמצעות התקשורת וההצהרות מסוג זה שבגינה הוא הוצא להורג."⁶⁸ [ההדגשה במקור]

קטע זה מדבריו של עמיר, המובא בפסק-הדין, מצביע על הניסיון להכניס את מעשה הרצח למסגרת רטורית מעין-משפטית. דבריו של עמיר מהווים למעשה "כתב-אישום חלופי" נגד יצחק רבין. בניגוד למערכת משפטית מסודרת, עמיר מציג עצמו בו-זמנית כתובע, שופט ומוציא לפועל של גזר-הדין. כיצד נעשה הדבר?

(1) הזרה והפיכה לאחר

מקור חשוב ברטוריקה המצדיקה רצח פוליטי הוא הפיכתו מ"אוהב" ל"אויב". התהליך

פוליטי או חברתי היו חסומות, או שנמנעו מהם דרכים לגיטימיות להשגתו. ראו לעיל

הערה 6, בע' 197.

66 שם, בע' 188.

67 לדיון רחב יותר בלבוש המשפטי של הביקורת נגד קסטנר והנהגת הסוכנות היהודית, ראו

ליאורה בילסקי "פרשת קסטנר: בין 'אמת דיברתי' ל'ועדת אמת' תיאוריה וביקורת 12

(1998) 125.

68 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 21.

מכונה בספרות הסוציולוגית תהליך "הזרה", ההופך את הקורבן המיועד של הרצח ל"אחר" מבחינת החברה שהוא משתייך אליה.⁶⁹ תהליך זה מסייע להתגבר על עכבות מוסריות פסיכולוגיות של הרוצח. הפסקה שצוטטה מהווה דוגמה טובה לתהליך הזרה כזה, שכן עמיר מתמודד בה עם הדימוי החיובי של רבין. ראשית, הוא מטשטש את ההבדל בינו לבין רבין על-ידי השימוש במלה "רצח" לגבי פרשת אלטלנה. שנית, עמיר מתעמת עם דמות הגיבור הלאומי של רבין, ומגדירו מחדש כגיבור של קבוצה אחת בחברה הישראלית השרויה במאבק עם קבוצות אחרות (מבצע אלטלנה). מייד אחר-כך הוא מציג את רבין כפתחן, כדי למנוע ממנו את ההילה שגיבורי מלחמה (גם של קבוצות יריבות) זוכים בה. לבסוף, האשמה מועברת מן הרוצח אל הקורבן, באשר הוא נתפס בעיני עמיר כמי שפגע באנשים, הפעיל נגדם אלימות ולבסוף חשף אותם לסכנה קיומית בהסכמים עליהם חתם.⁷⁰ השפה בה השתמש עמיר במשפטו שיקפה את השיח המסית בחודשים שקדמו לרצח, שיח שעזר לתהליך ההזרה של רבין. רבין הוצג כבוגד בעמו ומשתף-פעולה עם האויב. האויב היה בדרך-כלל הפלשתינים (ערפאת), אך לעיתים קרובות זוהו רבין גם עם אויבים היסטוריים של היהודים (הנאצים). המשוואה בין פלשתינים לנאצים עזרה למקם את רבין כאויב מוחלט של החברה הישראלית.⁷¹ נוסף על-כך זוהו רבין גם עם "בוגדים" ו"משתפי-פעולה" כרודולף קסטנר (והסכם "רכבת המיוחסים" עם אייכמן) והיודנרט בכללותם.⁷² שיח זה הפך את רבין לא רק ל"אחר", אלא ל"אחר" שטני. הוא גם סימן את גבולות הפוליטיקה המותרת, שכן ההיסטוריה שלנו מלמדת שמשאומתן פרגמטי רק הולך לשואה.

(2) דה-פרסונליזציה

ניתן לצפות שרטוריקת הדה-לגיטימציה תהיה חשובה במיוחד כאשר מדובר ברצח פוליטי של יהודי בידי יהודי. טכניקה חשובה של הזרה שעמיר נוקט בה היא

69 בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' 202; נדלר, לעיל הערה 52, בע' 38; Simmel, *supra* note 12; Albert Bandura "Mechanism of Moral Disengagement" *Origins of Terrorism* (Cambridge, Walter Reich ed., 1990) 161–192.

70 "מי שאחראי על מות יהודים מגיע לו למות." – ציטוט מדברי יגאל עמיר, פסקהדין, לעיל הערה 14, בע' 18.

71 ראו נדלר, לעיל הערה 48, בע' 40. המשוואה בין נאצים לפלשתינים אינה חדשה. היא הועלתה כבר במשפט אייכמן כאשר ניסתה התביעה לתאר את קשריו עם המופתי, חאג' אמין אלחוסייני. מעניין לציין את ההיפוך: אם במשפט אייכמן נעשה הקישור בין הנאצים לפלשתינים כחלק מהליך ההזרה של הפלשתינים מן החברה היהודית במדינת-ישראל, בשנים 1994–1995, אותה משוואה שימשה בכיוון ההפוך של הזרת מנהיגי יהודי/ישראלי וקישורו אל הצד הפלשתיני על מנת לעשות לו דה-לגיטימציה מוחלטת.

72 שם, בע' 40 (ציטוט מן העיתונות בשנים 1994–1995): "בכל פעם שאני שומע את ההצעה הנוראה שהציע איכמן לקסטנר, דם יהודי תמורת משאיות, אני נתקף זעם... כשאני רואה את העסקאות שעושה הממשלה הזו עם אש"ף, אני נתקף זעם באותה צורה."

דה־פרסונליזציה. הוא מפריד בין רבין האדם לבין רבין כבעל תפקיד פוליטי, ומתאר את הרצח כדרך לסילוק גורם מפריע מן הדרך.⁷³ טענת ההגנה העיקרית של עמיר היתה שלא התגבשה כוונה פלילית לרצח, מאחר שהוא לא התכוון דווקא להמית את רבין, אלא לסלקו מדרכו הפוליטית.

"הכוונה היתה להוריד את יצחק רבין בתפקודו כראש ממשלה. אני עושה הבחנה בין מה שאני אומר לבין המילה רצח. אני אומר שאם יכולתי לשתק אותו, די היה בכך. מה שאמרתי שהתכוונתי לעצור את רבין, אין לי מטרה ברבין עצמו, אלא לעצור את פעילותו הפוליטית."⁷⁴

מבחינה משפטית גרידא אין הבחנה זו תופסת, כפי שבית־המשפט מבהיר, שכן הנאשם נכנס בכל מקרה לאחת החלופות: 300(א)2 או 300(א)3 לחוק העונשין.⁷⁵ ובכל זאת, חשוב להתמודד עם הטענה הזאת, מאחר שהיא מצביעה על שורש הלגיטימציה למעשה בעיניו של עמיר. הנאשם טען שוב ושוב שאין הוא רוצח רגיל, שכן אין לו דבר אישי נגד האדם הזה, והוא אפילו אינו רוצח במותו דווקא, אלא רק בהפסקת דרכו הפוליטית. טענות אלה נדחות על־ידי בית־המשפט על־ידי הבאה מדבריהם של עדי־ראייה שונים ומאמרתיו השונות של הנאשם, המעידים כי הוא לא היה מסתפק בפגיעה משנית ברבין, אלא רצה במותו.⁷⁶ בית־המשפט גם מצטט מדברי מאבטחו של רבין, יורם רובין, העומדים בניגוד גמור לשיח המרחיק והדה־פרסונלי של עמיר:

"...היתה ירייה, חיבקתי את יצחק, סוככתי עליו... דיברתי עם יצחק. תפסתי אותו בכתפיים, אמרתי לו אתה נשמע רק לי לא לאף אחד אחר, זה היה בצעקה 'דיר באלק רק לי אתה שומע', חזרתי כמה פעמים על כך, ויש קטע שלא זכור לי ואני מוצא אותנו אחד על השני ברכב..."⁷⁷

(3) מנקמה לצדק

עמיר נזקק לרטוריקה שתציג את המעשה כמערכת של צדק חלופי, ולא כאקט של

73 ראו בפסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 11: "באשר לטענה בדבר ההחלטה לגרום למותו של ראש הממשלה, טען הנאשם, שהוא לא התכוון לרצוח אותו כ'אדם', אלא מה שהגדיר - 'להזיז אותו מהדרך, לא היה אכפת לי אם היה מתפטר באותו ערב, אין לי דבר אישי אליו... המטרה שלי לא היתה לרצוח אותו כבן אדם, אין לי שום תוצאה מזה שהוא מת, אם היה משותק ולא פועל כראש ממשלה זה אותו דבר מבחינתי'". הדה־פרסונליזציה ניכרת גם בדבריו של עמיר לשוטר רונן עמרם: "הוא אמר לי אתה תעשה את העבודה שלך אני את העבודה שלי כבר עשיתי". שם, בע' 14.

74 שם, בע' 11.

75 שם, בע' 32.

76 שם, בע' 25-26.

77 שם, בע' 14.

נקמה.⁷⁸ נקמה נתפסת בדרך-כלל כהתפרצות רגשית, ולכן חשוב לו להרחיק עצמו מדימוי זה. עמיר רוצה להציג את הרצח הפוליטי כצעד פוליטי הגיוני ומחושב. הלשון המעין-משפטית שהוא נוקט מאפשרת לו את תרגום הנקמה למעשה של צדק חלופי.⁷⁹ בדומה למערכת המשפט המדינתית, עמיר מנסה לחלק את ההצדקה לשלבים שונים של האשמה, גורדין והוצאה לפועל. בפסקה הקצרה שהבאתי לעיל⁸⁰ עמיר מאשים את רבין בפשעים חמורים: סכנה קיומית פיסית (גרסה שנייה של מלחמת יום הכיפורים) וסכנה קיומית רוחנית (רדיפת כל דבר שקדוש ליהודים). נוסף על-כך הוא מציג שורת "האשמות" ספציפיות של אלימות כלפי "חלוצים אמיתיים" (להבדיל מרבין, שמוצג כגיבור מתחזה) והסתה נגדם בכלי-התקשורת.

האיפיון של הרטוריקה של עמיר כ"מערכת צדק חליפית" מתחזק לנוכח שורת ההיפוכים הרטוריים בדבריו: מעשה האלימות של עמיר (רצח רבין) מונגד למעשה האלימות של רבין (רצח באלטלנה, אלימות נגד מפגינים); דה-לגיטימציה של רבין (פחדן, רודף יהודים) בניגוד ללגיטימציה של מחנהו של עמיר ("חלוצים אמיתיים"); ובמקום ההסתה הציבורית נגד מדיניותו של רבין, אנו שומעים על "תקשורת עוינת" כלפי האופוזיציה הפוליטית. מערכת ההיפוכים מגיעה לשיאה כאשר הרצח מתורגם בשפתו המעין-משפטית של עמיר (סטודנט למשפטים בבר-אילן) ללשון משפטית של "הוצאה להורג".⁸¹ הרטוריקה של עמיר מיועדת אס-כך להציג חלופה אידיאולוגית "מעין-משפטית"

78 שם, בע' 27: "נראה שחשוב היה לו להדגיש שאת המתתו של ראש הממשלה לא ביצע מתוך תאוות נקם או רצח, הואיל וחשש שתודבק תווית פלילית למעשה שביצע."

79 בן-יהודה מביא מדבריו של ג'קובי שמצביע על כך ש"צדק" הוא מושג לגיטימי בקוד המודרני של התנהגות מתורבתת ונקמה לא". לכן יהיה ניסיון לנסח את הסיבות במונחי "צדק", ולא במונחים של "נקמה"; ראו לעיל הערה 6, בע' 197. מעניין שבגורדין-הדין בית-המשפט עצמו מרחיק עצמו משיח הנקמה, ומסביר את העונש החמור בשיקולים של תגמול (שזה מושג מקובל שמהווה חלק משיח הצדק). ראו לעיל הערה 14, בע' 53 (פסקה 6): "תגמול כנקמה אינו בין מידות הענישה, וחלילה וחס שנהיה נוטרים ונוקמים בבואנו חשבון שיקולי העונש. משום כך, בבוא בית המשפט לגזור את העונש, שומה עליו להיות מתון ולהימלך בדעתו, ולהסיר כעס מליבו... אך אין בית המשפט רשאי להתעלם בבואו לגזור את דינו של עבריין בפשע חמור כגון זה שבפנינו, מהשיקול של תגמול, הבא לבטא יחס הולם בין חומרת העבירה לחומרת העונש. לא מעשה נקמה יש כאן, אלא הבעת סלידה ושאת נפש ממעשה העבירה, אשר מפאת חומרתו חותר תחת עצם קיומה של חברה אנושית תרבותית." לדיון כללי ביחס בין נקמה לתגמול במערכת המשפט ראו: Martha Minow *Between Vengeance and Forgiveness, Facing History after Genocide and Mass Violence* (Boston, 1998) 9-14; Susan Jacoby *Wild Justice: The Evolution of Revenge* (New York, 1983).

80 ראו בע' 37.

81 כפי שבן-יהודה מציין בעקבות הקרימינולוג גוון נטלר, "הריגה למען צדק מתרגמת 'רצח' ל'הוצאה להורג' ולא ל'רצח'". לעיל הערה 6, בע' 200.

לשיח המשפטי הנורמלי, המציג אותו כרוצח הסוטה מכל נורמות ההתנהגות המקובלות. עמיר מנסה להביא בכך את שומעיו למסקנה כי משמעות מעשהו תלויה בשאלה איזו מערכת אידיאולוגית (מוסרית) יאמץ השומע.

(4) הסתמכות על ההלכה היהודית

בהקשר זה ניתן לחזור ולעיין בתפקיד שממלאת ההפניה להלכה היהודית במערכת ההצדקות הרטרורית של עמיר. עמיר טען כי "פעל ממניעים דתיים", דהיינו, "דין רודף" ו"דין מוסר", והסביר שדין זה חל על "מי שמוסר את ישראל ביד הגויים... אז הוא חייב מיתה. תראה את המתיוונים, גם הם המתיוונים הרגו יהודים".⁸² מחקרים על רצח פוליטי מלמדים כי רצח כזה שואב את הלגיטימיות שלו מקבוצה חברתית הקוראת תיגר על מערכת הצדק הפורמלית.⁸³ ההלכה היהודית מהווה למעשה מערכת משפטית כוללת, העוסקת בחיי הפרט ובחיי הקהילה, וככזו היא יכולה לספק אותו בסיס נורמטיבי חלופי. מאפיין זה של ההלכה היהודית מסביר את החשיבות העצומה שעמיר מייחס לביסוס מעשהו על "דין רודף ומוסר" מן ההלכה היהודית. כדבריו:

"לפי ההלכה, ברגע שיהודי מוסר את העם שלו והארץ שלו בידי האויב חייבים להרוג אותו. אף אחד לא לימד אותי את ההלכה הזו. כל החיים שלי אני לומד גמרא ויש לי את כל הנתונים".⁸⁴

ההפניה לדין רודף ומוסר ממלאת תפקיד כפול בעדותו של עמיר. ראשית, יש לה חלק בתהליך ההזרה שדיברתי עליו קודם, מאחר שהיא מזהה את רבין עם "מוסר ורודף", ובשפה אחרת – עם משתפי-פעולה, בוגדים ומלשינים (מתיוונים). שנית, היא מספקת את החזות ה"מעין-משפטית". השפה השונה, "מוסר ורודף", מזכירה שפה משפטית זרה להדיוטות. במיוחד יש לשים לב ש"הלכת רודף" מוצגת כדורשת הליך של מיצוי החלופות אחרות לפני הפנייה לאמצעי אחרון של אלימות ושפיכת דם.⁸⁵ לאורך פסק-הדין עמיר מציג עצמו כמי שמנסה חלופות שונות, עד שהוא משתכנע כי דיבורים והפגנות לא יצליחו למנוע את התהליך המדיני. ההפניה החוזרת להלכה היהודית מחזקת את הרושם של הליך שיפוטי אשר במסגרתו הוצא "פסק הלכה". אין זה משנה שלא ניתן להצביע על התקיימות הליך משפטי כזה בפועל. במקרים רבים של רצח פוליטי אין גיסיון אמיתי לתת זכות להתגונן, אלא תשומת-הלב ממוקדת בחיקוי של הליך משפטי.⁸⁶ השאלה אם אכן קיבל עמיר את האישור מרשות הלכתית מוסמכת נשארת פתוחה בפסק-הדין.⁸⁷

82 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 20.

83 בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' 195.

84 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 26.

85 שם, בע' 28.

86 בן-יהודה, לעיל הערה 6, בע' 198.

87 "החוקר שאל את הנאשם אם על פי הדרך שבה הוא מבין את ההלכה היהודית, היתה לו גושפנקא לרצוח את ראש הממשלה... על כך השיב – 'היתה חובה בגלל שרבין נכנס

(5) דילוג על מתווכים מוסדיים

מאחר שהרטוריקה של עמיר מניחה מערכת צדק חליפית למערכת המשפטית הקיימת, חשוב לעמיר להשתחרר מכל המתווכים המוסדיים הקשורים למערכת המשפט הפורמלית. עמיר אינו זקוק למערכת החוק כדי לשפוט את רבין, לגזור את דינו, ולהוציאו לפועל, כדבריו לשוטר רונן עמרם: "אתה תעשה את העבודה שלך, אני את העבודה שלי כבר עשיתי."⁸⁸ ולאחר מעשה, עמיר אינו זקוק לעורכי-דין, כי הוא יכול לייצג את עצמו (סטודנט למשפטים). בדומה לכך, עמיר אינו זקוק לאישור רבני, מאחר שהוא יודע לפרש את ההלכה בעצמו (תלמיד ישיבה).⁸⁹

(ד) תשובת בית-המשפט בהכרעת הדין

Robert Cover (רוברט קאבר), במאמרו "The Folktales of Justice", מאפיין את המשפט בעזרת המטפורה של הגשר. לדבריו, המשפט מהווה גשר בין המציאות העכשווית לבין עתידים אפשריים. ככזה, הוא מסמל את הדרך הלגיטימית לשינוי מכאן לשם.

"Law... is a bridge a normative space connecting our understanding of the 'world that is' ... with our projections of alternative 'worlds-that-might-be... In this theory, law is neither to be wholly identified with the understanding of the present state of affairs nor with the imagined alternatives. It is the bridge – the committed social behavior which constitutes the way a group of people will attempt to get from here to there."⁹⁰

כאשר קמה קבוצת אופוזיציה קיצונית למשפט הקיים, היא מנסה לעיתים לדלג על המשפט ככלי שינוי. במילים אחרות, היא דוחה את הגשר שהמשפט מציע על-מנת לבצע את קפיצת-הדרך מכאן לשם. קפיצה כזו מסוכנת, שכן היא מוותרת על הבסיס של המציאות בתקווה להגיע לעולם טוב יותר (לתפיסתה).⁹¹ נראה כי נסיונות ההשתחררות

לגדר דין רודף מוסר', החוקר ביקש לדעת מי נתן את הגושפנקא הזאת והנאשם השיב: "ידע עצמי ואנשי דת'." פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 24.

88 שם, בע' 14.

89 שם, בע' 26: "אף אחד לא לימד אותי את ההלכה הזו. כל החיים שלי אני לומד גמרא ויש לי את כל הנתונים." וראו גם, שם, בע' 28: "לגבי דין רודף כתוב בהלכה. אני לא צריך רבנים כדי לדעת זאת. הרבנים לא אמרו לי דבר, אדם שמע רב אומר שבאמת יצחק רבין נכנס לדין רודף. אני לא צריך רב כדי לדעת את זה. זה תפקיד של אלוף פיקוד, אני יודע את ההלכה בענין דין רודף." הסבר נוסף שניתן לתת לדברים האלה הוא של ניסיון להרחיק את האשמה מרבנים וליטול אותה על עצמו.

90 Robert Cover "The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction" *Narrative, Violence and the Law* (Ann Arbor, Martha Minow, Michael Ryan and Austin Sarat eds., 1992) 176.

91 רוברט קאבר סוקר שני נסיונות כאלה. הראשון מ-1538 – ניסיון להקים בית-משפט

של עמיר מרשתות התיווך השונות מצביעים על רצונו לוותר על המשפט כגשר, ועל נכונות לעשות את קפיצת הדרך.

תשובת בית המשפט לאתגר זה מעניינת. בית המשפט מבין שהתמודדות מלאה עם עמדתו של עמיר אינה יכולה לבוא אך ורק מתוך מערכת המשפט החילונית (שעמיר מערער על סמכותה). אף על פי שרוב פסקי הדין מוקדש להצדקת ההרשעה לפי חוק העונשין, החלק האחרון מופנה להצדקת ההרשעה מתוך ראייה פנים-הלכתית. התגובה של בית המשפט על עמדתו של עמיר מנוסחת במונחים של קאבר: ניסיון לחזור ולהציב את הגשר בין שלטון החוק למדינה יהודית. אב בית הדין, השופט אדמונד לוי, שהוא יהודי דתי, נוטל על עצמו לענות לנאשם מתוך עולמו שלו – כלומר, על פי ההלכה. הוא דוחה את סמכותם של רבנים לקבוע אם חל "דין רודף", מאחר שאין מתקיימת כיום סנהדרין. ולגופו של עניין השופט קובע כי ההלכה עצמה דורשת מידתיות, ויש למצות תחילה את כל האמצעים הדמוקרטיים שמכוחם ניתן להחליף את השלטון בטרם יחול "דין רודף". במילים אחרות, השופט לוי מחזיר אל מרכז הבמה את האמצעים הקיימים מתוך ההלכה היהודית לצמצום הקונפליקט בין הדמוקרטי והיהודי, אמצעים שהקיצונים בכל קבוצה מעדיפים להתעלם מהם. דברי השופט מראים גם כי ניתן ליישב בין ההלכה היהודית לחוק החילונית (מתוך ראייה פנים-הלכתית), ולכן הסתירה שהציג עמיר ביניהם הינה מדומה. מאחר שעמיר ניסה לינוק את הלגיטימציה הפוליטית למעשהו מן ההלכה כמערכת נורמטיבית חלופית, יש חשיבות רבה לדחיית הטענה מתוך ההלכה. טענתו של עמיר מוצגת בפסק הדין כהתחזות:

"הנסיון לתת לרצח רבין גושפנקא הלכתית, הוא דבר שלא במקומו ומהווה ניצול ציני ובוטה של ההלכה למטרות זרות ליהדות."⁹²

חלק שלישי: גזר הדין

1. בחזרה לפוליטי

המעבר מהכרעת הדין אל גזר הדין הינו חד. המילים "גזר-דין" מודגשות ומוצבות במרכז העמוד כסימן להתחלה של פרק משפטי חדש. המעבר מודגש עוד יותר במילים הפותחות את גזר הדין, שאינן פרוזה משפטית רגילה, אלא ציטוט בית מתוך שיר של חיים נחמן ביאליק, "אחרי מותי". בית זה נוסך אווירה של כניסה אל ה"מעבר" – אל המילים שלא מצאו מקום בהכרעת הדין, וגם לא הספיקו להיאמר בחייו של המנוח. גזר הדין, בהיותו החלק הפחות "משפטי" של כל פסק-דין, מציע לבית המשפט מרחב

בצפת (לחדש את שרשרת הסמיכה) כדי להביא את המשיח. השני מ'1967 – הניסיון של ברטרנד ראסל ושל ז'אן פול סרטור להקים בית-משפט חלופי שישפוט את פשעי מלחמת

וייטנאם: *Ibid.*, at pp. 188–201.

92 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 46.

להתייחס בו לשאלות המטרידות שנותרו ללא תשובה בהכרעת הדין: מה הרצח הפוליטי מסמל מבחינת המשך קיומה של החברה הישראלית? האם יש לשופטים, כחלק מן החברה, תשובה לשאלות הקשות של משבר הזהות הקולקטיבית שהמעשה חשף והעלה אל פני השטח? השופטים מנועים מלהתייחס ישירות לשאלות אלה, שכן אין מדובר בשאלות משפטיות טהורות, ומאחר שכניסה לטרקלין זה הינה בדיוק המטרה של יגאל עמיר המעוניין להעביר את הדיון מן המשפטי אל הפוליטי. אולם השאלות מבקשות תשובה, וזו מתפרצת אל מרכז הבמה באמצעות הרטוריקה שבית המשפט עושה בה שימוש.

גוריהרין אינו מהווה תוספת רגילה להכרעת הדין, ניתן לכנות את התוספת שהוא מציע "השלמה מסוכנת" (dangerous supplement) לטקסט הראשי, שכן יש בה כדי להפוך על-פיה את האמירה הבסיסית של הכרעת הדין.⁹³ הכרעת הדין התעקשה לראות את העיקר במשפטו של עמיר בהכנסתו לקטיגוריה הרגילה של רצח, אך בגוריהרין בית המשפט מוכן להפוך לרגע את היחס בין המשפטי לפוליטי, ולהציב את הפוליטי במרכז הבמה.

"בחרנו לפתוח במילותיו של המשורר הלאומי, כי יש בהן כדי להדגיש את העיקר במשפט זה – אובדנו של מנהיג, שנגרם בעטיו של מי ששם עצמו לשופט הארץ."⁹⁴ [ההדגשה שלי – ל' ב']

עד כה עשה בית המשפט מאמצים רבים למחוק את הפוליטי מן המשפט, ולהדגיש שרצח הוא רצח הוא רצח. והנה גוריהרין (הנגזרת של הפסק) עומד כולו בסימן הפוליטי. כדי לנטרל את הפוליטי, התרכזה הכרעת הדין במעשיו של הנאשם, והנה בא גוריהרין ומסיט את המבט אל הקורבן, אל משפחתו, אל קהילתו, ומחזיר בכך את הפוליטי אל מרכז הבמה.⁹⁵ יחד עם הסטת המבט אל הקורבנות, מתגלה הייחוד של המשפט, שבית המשפט ניסה להצניעו עד כה. בית המשפט מסביר שאין מדובר ברצח אדם כלשהו, אלא ברצח מנהיג על רקע פוליטי.

"כתב האישום הנוכחי הוא מן החמורים שהוגשו לבית משפט בישראל. ההחלטה לרצוח את ראש הממשלה, שהתקבלה בשיקול קר ובריעה צלולה, אינה עוד עבריונות רגילה, שגם בה אין להקל ראש, אלא כזו שהתבצעה, כך לפחות על פי

93 המתודה המנסה לחשוף את "ההשלמה המסוכנת" של הטקסט – אותה תוספת שהופכת את ההיררכיה שהטקסט מציג על-פיה (משפטי) פוליטי, פוליטי (משפטי), נקראת דה-קונסטרוקציה מבית-מדרשו של הפילוסוף הצרפתי ז'אק דרידה. להרחבה והדגמה ראו: Jacques Derrida "Signature Event Context" *Margins of Philosophy* (Sussex, 1982) 307–330; Jacques Derrida *Of Grammatology* (Baltimore & London, 1997) 141–165.

94 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 49.

95 ניתן להשוות לביקורת של ארנדט על הפוליטיזציה של משפט אייכמן, אותה היא תולה בכך שהמשפט התרכז בקורבנות, ולא בנאשם, ראו: Arendt, *supra* note 51.

גירסת הנאשם, על רקע פוליטי, שעד כה סברנו שהוא נחלתם של אחרים אך לא נחלתנו.⁹⁶ [ההדגשה שלי – ל' ב'.]

בית־המשפט מוכן, לדאשונה, להביט על הרקע הפוליטי של המעשה, שהושאר במתכוון מחוץ למסגרת הדיון של הכרעת הדין. אומנם, גם כאן בית־המשפט ממחר לסייג את האמירה שמדובר בעבריינות פוליטית, ומייחס זאת לדרך ההתבטאות של הנאשם, אך כפי שנראה, גזר־הדין, בתוכנו ובצורתו, מופנה להתמודדות עם הצד הפוליטי של מעשה הרצח.

המעבר אל הפוליטי בא לידי ביטוי גם בנכונותו של בית־המשפט להכיר ברקע הקבוצתי למעשה:

"מעשיו של הנאשם אינם רק כישלונו האישי ולא עימו לבדו אנו באים היום חשבון, אלא עם כל מי שבדרך ישירה או עקיפה, במפורש או מכללא, נתנו לו להבין שמותר לגדוע חיי אדם על מזבח ה'מולך' של אידיאולוגיה כלשהי."⁹⁷

בית־המשפט נוטל איפוא על עצמו להתמודד בגזר־הדין עם הצד הפוליטי של הרצח ועם הבסיס הקבוצתי והאידיאולוגי שלו. כנגד הרטוריקה המפרקת של עמיר, המצוטטת בהכרעת הדין, נוטל בית־המשפט לעצמו את התפקיד הרטורי של מגבש הקהילה ומכונן גבולותיה מחדש. מאחר שההצדקה של הרצח נעשתה במישור הרטורי, גם ההתמודדות עימה עליידי בית־המשפט נעשית כולה במישור הרטורי, אשר לגיתוחו תוקדש יתרת המאמר.

2. אירוע שיח קריטי

הכתיבה המשפטית הרגילה מבוססת על מערכת של הבחנות היוצרות את גבולות השיח המשפטי. הרטוריקה של גזר־הדין מציעה היפוך של כל הקונוונציות של הכתיבה המשפטית: במקום פרוזה – שירה; במקום דיבור ניטרלי ומנותק – דיבור מעורב ומוזהה; מערכת ציטוטים המפנה למקורות חוץ־משפטיים ומיעוט בציטוט מקורות משפטיים; שפה מליצית, מטפורית; וכן הלאה והלאה. כיצד ניתן להסביר היפוך סדרים זה? איזו תכלית הוא משרת?

חוקרי הרטוריקה מבחינים בין מובנים אחדים של המושג "רטוריקה".⁹⁸ ג'יימס בוויד

96 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 50.

97 שם, בע' 52.

98 שימוש רווח במושג בשפת היומיום הוא כביטוי גנאי (דמגוגיה) או כולזול והפחתה ("כל דבריו היו רטוריקה ריקה"). שימוש זה שואב מן המובן של רטוריקה כקישוט והסוואה, המכסים על המהות. את שורשיו של המושג ניתן למצוא כבר בדיאלוגים האפלטוניים. בעולם העתיק נחשבה הרטוריקה לאחר מענפי הלימוד העיקריים, לצד המדע והפילוסופיה. משמעות המושג היתה, כדברי אריסטו: "אמנות השכנוע". אריסטו ייחד

ווייט טוען כי לרטוריקה תפקיד חשוב בגיבוש קהילה, באיחודה ובשימורה: ווייט מכנה רטוריקה בעלת תפקידים אלה "רטוריקה מכוננת".⁹⁹ הוא סבור כי יש לראות במשפט ענף של הרטוריקה. בניתוח רטורי של פסקי-דין, למשל, יש לבחון איזו קהילה השופטים מדמיינים לעצמם, וכיצד פסקי-הדין שלהם תורמים לעיצוב גבולותיה.¹⁰⁰ את הרטוריקה שהתגלתה בתקשורת בשבוע שלאחר רצח רבין הגדיר יורם פרי כ"אירוע שיח קריטי", המתאפיין בניסיון לכונן מחדש את הזהות הקולקטיבית שאיימה על-ידי רצח רבין.¹⁰¹ פרי מציין מאפיינים אחדים של אירוע שיח קריטי, הכוללים, בין השאר: איחוד ערוצי תקשורת, שבירת גבולות של ז'נרים טלוויזיוניים, דיווח מעורב ומזוהה, רטוריקה מליצית ונשגבת השזורה במימד של קדושה. לטענתו, התקשורת

לרטוריקה מקום באותם תחומים שהכוונה היא לקבוע את העדיף, המתקבל על הדעת והנבון. הוא הפריד בין תחומי-הדעת המעשיים לבין המדעים התיאורטיים, והטעים את העובדה שאין להשתמש בכל התחומים באותן מיתודות עצמן ובאותם אמצעי הוכחה. בעוד ההתבוננות ערבה לאמיתותם של העקרונות במדעים, ההסתייגות בשקלא-רטוריא ובדין היא המקנה רציונליות לפעילויות המעשיות, כלומר, לאותן פעילויות ששם, לאחר שיקול-דעת, יש מקום שאדם יכריע בדעתו ויבחר בין האפשרויות והמעשים הבלתי-הכרחיים. וראו אריסטו אתיקה (תשמ"ה) 23–25. בימינו נעשו נסיונות שונים להחזיר עטרה ליושנה ולהצביע על חשיבות הרטוריקה כאמנות השכנוע, לצד המדעים. ראו חיים פרלמן ממלכת הרטוריקה (תשמ"ד). (פרלמן מציג גם שהמשפט הוא תחום טבעי לשימוש ברטוריקה ולחקר הרטוריקה; ראו שם, בע' 126.) כך ניתן למצוא כיום במאמרים אקדמיים משפטיים התייחסות לשאלות רטוריות כאל שאלות לגיטימיות למחקר ולדיון (מי הדובר, מיהו הקהל, מהי הסיטואציה של השיח וכולי). תחיה מחודשת לעניין ברטוריקה ניתן למצוא בכתיבה פמיניסטית, ראו: Vicki Schultz "Telling Stories about Women and Work: Judicial Interpretations of Sex Segregation in the Workplace in Title VII Cases Raising the Lack of Interest Argument" 103 *Harv. L. Rev.* (1990) 3–35; Kathryn Abrams "Ideology and Women's Choices" 24 *Georgia L. Rev.* (1990) 761, 761–801. לניתוח רטורי של משפטים פוליטיים ראו: *Popular Trials*, *supra* note 42; *Communication and Litigation*, *supra* note 42. James Boyd White "Rhetoric and Law: The Arts of Cultural and Communal Life" 99 *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of Law* (The University of Wisconsin Press, 1985) 28–48: "[R]hetoric... should be seen not as a failed science nor as an ignoble art of persuasion (as it often is) but as the central art by which culture and community are established, maintained, and transformed. This kind of rhetoric – I call it 'constitutive rhetoric' – has justice as its ultimate subject, and of it I think law can be seen as a species." *Ibid*, at p. 28.

Ibid, at p. 39 100

פרי, לעיל הערה 26, בע' 55. 101

התאפיינה בתגובה על טראומה קבוצתית, והשתמשה בכלים הרטוריים שיש לה על-מנת לאחד מחדש את השסע שהתגלע בעם.

ניתן לגלות רבים מן המאפיינים שזיהה פרי בתקשורת גם ברטוריקה שבית-המשפט משתמש בה בגזר-הדין (אף-על-פי שגזר-הדין ניתן חודשים אחדים לאחר הרצח, בתאריך 27.3.96). ניתן לומר כי השפה של גזר-הדין חושפת לפנינו אירוע שיח קריטי גם במשפט.

(א) לשון הקולקטיב - האנחנו הישראלי

שיטת המשפט האדוורסרית משמרת את קולו הייחודי של השופט. השיטה מבוססת על ההשקפה שמתן הנימוקים לפסק בקולו האינדיווידואלי של השופט חשובה לעשיית צדק אינדיווידואלי יותר מפסיקה בקול אחיד ולא-אישי. ברגעי משבר, כגון בפסק-דין שמשפיעים עמוקות על הזהות הקולקטיבית, בית-המשפט עשוי לחרוג מן המקובל ולדבר בקול אחד. כך, לדוגמה, בפסק-הדין *Brown v. Board of Education*,¹⁰² שעסק בביטול שיטת ההפרדה הגזעית במערכת החינוך האמריקאית, בחרו שופטי ההרכב לפסוק בקול אחד קולקטיבי.

בישראל אנו נתקלים לראשונה בכתיבה קולקטיבית במשפט אייכמן, שהיה חשוב לגיבושה מחדש של הזהות הישראלית הקולקטיבית. המשפט חתם פרק של מאבקים על הזיכרון הקולקטיבי של השואה בשנות החמישים, פרק שהגיע לשיאו הטרגי ברצח רודולף קסטנר. כנגד הכוחות המפלגים את הזיכרון הקולקטיבי, שהתגלו במשפט קסטנר, הציע משפט אייכמן זהות קולקטיבית ברורה של האומה היהודית (צברים וניצולי-שואה כאחד) על-ידי הנגדתה לאויב הנאצי בדמותו של הנאשם אדולף אייכמן. היה זה גם פסק-דין שנעשתה בו לראשונה, ומעל במה פומבית, אינטגרציה של קורבנות השואה בחברה הישראלית על-ידי התאמה ושינוי של דפוסי הזיכרון הקולקטיבי הישראלי לגבי המושג "גבורה".¹⁰³ פסק-דין נוסף שנעשה בו שימוש בלשון קולקטיבית ידוע בכינויו "פסק המגורשים" – עתירה שהוגשה לבג"צ בעניין גירוש חמש מאות אנשי החמאס.¹⁰⁴ גם הפעם היה מדובר ברגע של משבר לאומי. על הלשון הקולקטיבית שנקטה בפסק-דין זה כתב בחריפות שופט בית-המשפט העליון בדימוס, השופט חיים כהן:

"רק לעיתים רחוקות – אם בכלל – פסק בית המשפט העליון בהרכב מורחב פסק-דין אנונימי. עצם התופעה הזאת, כפי שקרתה עתה בפרשת הגירוש, אומרת דרשני. ניתן להבין שאיפת הנשיא והשופטים להכריע בענין כה מרעיש, המפלג את העם ומקומם את העולם בפסק דין אחיד שבית המשפט מדבר בו בקול אחד. זכורני מקרים שבהם דרש הנשיא מן השופטים שיעברו על מידותיהם ויסמכו

¹⁰² *Brown v. Board of Education* 347 U.S. 483 (1954).

¹⁰³ ראו למשל עדותו של אבא קובנר, החוזר בו מן הגינוי "כצאן לטבח", ומצביע על סוגים שונים של גבורה: היועץ המשפטי לממשלה נגר אדולף אייכמן: עדויות (כרך א, תשל"ד) 335.

¹⁰⁴ בג"צ 5973/92 האגודה לזכויות האזרח בישראל נ' שר הבטחון, פ"ד מז(1) 267.

ידיהם על פסיקה מוסכמת ואחידה, ולא זכור לי מקרה אשר בו דרישה זו אמנם נתקבלה על דעתי.¹⁰⁵ [ההדגשה שלי – ל' ב.].

גזר-הדין עמיר אינו כתוב בקול אחד עלום-שם, בהפוך הוא, כל אחד ואחת משופטי ההרכב כתבו את דברם בלשונם. עם זאת, התבנית הלשונית שנעשה בה שימוש תכופ בגזר-הדין היא של הריבוי המלכותי (לשון "אנחנו"), המשרה על גזר-הדין אווירה של אחידות וקולקטיביות. לכאורה, אין כל חדש בגזר-דין (להבדיל מהכרעת דין) הנכתב באופן קולקטיבי (זו פרקטיקה רווחת). בעניין עמיר חל שינוי מעניין, בניגוד למקובל, גזר-הדין מורכב מהכרעה אינדיווידואלית של כל אחד משופטי ההרכב (אף-על-פי שקיימת הסכמה ביניהם על מידת העונש). אולם הרטוריקה השיפוטית עצמה היא קולקטיביסטית, תוך שימוש בתבנית רטורית של ריבוי מלכותי. כך, למשל, במשפט הפתיחה של גזר-הדין נאמר: "בחרנו לפתוח במילותיו של המשורר הלאומי..."¹⁰⁶ לשון הריבוי מעידה לכאורה שהדובר הוא ההרכב, בית-המשפט כקולקטיב, אולם כעבור שורות אחדות מסתבר שהקולקטיב האמיתי שעומד מאחורי לשון ה"אנחנו" של אב בית-הדין הוא הקולקטיב הלאומי: "אנו כעם ספגנו סטירה מצלצלת." "השיגוהו כדורים שנורו מכיוון בלתי צפוי, לא זר ואויב, אלא של אחד מתוכנו."¹⁰⁷

(ב) עירוב ז'נרים

השיח התקשורתי בשבוע שלאחר רצח רבין התאפיין בעירוב ז'נרים שיצרו "טקסט שמבטל את ההבדל בין תחום האקטואליה לבין תחום הבדיון".¹⁰⁸ עירוב התחומים מודגש במיוחד בגזר-הדין, מאחר שהמשפט מקפיד בדרך-כלל על כללי שיח משל עצמו (פרוזה שזורה באסמכתות משפטיות ובסעיפי חוק). בניגוד למקובל, ניתן למצוא בגזר-הדין ציטוטים רבים מן השירה והספרות: ביאליק; "אחרי מותי"; נתן יונתן; "האיש ההוא"; יבגני יבטושנקו; "החייל הוותיק שלא ידע לשיר"; לאה גולדברג; "כנגד ארבעה בנים – שאינו יודע לשאול"; שירת רחל; האדם המורד לאלבר קאמי. לצד שפת-החולין והפניות למקורות משפטיים, ניתן למצוא ציטוטים מן התנ"ך ומן ההלכה היהודית. ציטוטים אלה רבים במיוחד אצל אב בית-הדין, השופט אדמונד לוי, אך גם יתר שופטי ההרכב מייצרים טקסט "לא נורמלי". השופט עודד מודריק שוזר הפניות לשירה העברית (שירת רחל) לצד איזכורים מן התנ"ך (סיפור קין) ומן ההיסטוריה היהודית (קמצא ובר קמצא עד שחרבה ירושלים). השופטת סביונה רוטלוי, שבחרה לכתוב אך שורות קצרות, מקדישה את רובן לציטוט מתוך ספרו של הפילוסוף והסופר אלבר קאמי, האדם המורד.

ברמה הרטורית, עירוב הז'נרים הספרותיים – פרוזה ושירה, קודש וחול, שפת יומיום ושפת המשפט, היסטוריה ומיתוס – מייצג מגמה של איחוד קולות אל מול השיח המפרק

105 חיים כהן "גירוש כהלכה" משפט וממשל א (תשנ"ג) 471.

106 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 51.

107 שם, בע' 50.

108 פרי, לעיל הערה 26, בע' 52.

של עמיר. המסר הוא של הקהילה המלוכדת כנגד היחיד שבא לפלגה.¹⁰⁹ מעניין להבחין בהיפוך בין הרטוריקה של יגאל עמיר, שניסה לחקות שיח משפטי פורמלי (כתב־אישום, גזר־דין והוצאה להורג), לבין הרטוריקה בה התרכב בוחר לענות לו, רטוריקה אשר שוברת את גבולות השיח המשפטי ומערבת בו שירה, בידיון ושפת־קודש. עירוב הוֹנֵרִים הזה גם תורם ליצירת תחושה סוריאליסטית המאפיינת חלומות שגבולות המציאות מיטשטשים בהם.¹¹⁰

(ג) מימד של קדושה

השיח המשפטי הוא בדרך־כלל שיח של חול. בגזר־דין עמיר יש גלישה מתמדת אל תחום הקודש, תוך תרגום מערכת מושגים משפטית למערכת מושגים דתית מקבילה. בעולם המושגים של הדת אין עבירות, אלא חטאים, ולכן המעבר מודגש כאשר בית־המשפט בוחר לציין כי "החברה בישראל, על כל רבדיה, חטאה שוב ושוב בשנאת חינום ומיעטה באהבת אחים" [ההדגשה שלי – ל' ב'].¹¹¹ הדת אינה נשענת על חוקים, אלא על מצוות, ובית־המשפט מזכיר את ה"ציווי לנהוג כבוד במנהיג" [ההדגשה שלי – ל' ב'].¹¹² ציוויים אלה יש לשנן (ולא רק להכיר), כפי שנדרשים בני החברה לגבי עיקרי דתם ("מצווים לשנן לעצמם השכם והערב 'חכמים הזהרו בדבריהם'").¹¹³ יתר על־כן, הדת יכולה להפנות את עצמה אל התחומים שהחוק החילוני ממעט לעסוק בהם. מושגי־יסוד בדת הם "אהבה, שנאה וכבוד", מאחר שהיא עוסקת בכינון קהילה, ולא רק במינימום הדרוש לשמירת הסדר הציבורי.¹¹⁴ גזר־הדין מבוסס על מושגי האהבה והשנאה, בניגוד לשיח של המשפט הפוזיטיבי, המתיימר להתרחק מתחומים אלה ולהסתפק בהגדרת החוקי והלא־חוקי.¹¹⁵ האיסורים עליהם עבר עמיר מוצגים כעניין של קדושה (קידוש החיים,

109 השופט אדמונד לוי מציין במפורש חרדה זו באומרו: "נחמה פורתא היא, שלא זו בלבד שהרצח לא השיג את מטרתו, אלא שאף קרב לרגע את הלבבות..." ראו פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 54.

110 לעיתים נדירות נעשה בפסיקה שימוש בקטיגוריית החלום. השופט אדמונד לוי מתייחס ישירות לתחושת הסיוט ותוסר המציאותיות שיצר הרצח. "רבים... ביקשו להאמין שזהו חלום ביעותים ושזו אינה מציאות, אך בכל פעם שפקחו את עיניהם שבו וראו את גודל הווועה. גם הזמן שחלף מאז לא היה בו כדי להפחית מעוצמת הכאב." שם, בע' 51.

111 שם, בע' 52.

112 שם, בע' 51.

113 שם, בע' 53.

114 ה"סטייה" הזאת מעוררת שאלות לגבי השיח הליברלי, המתיימר להפריד בין "תפיסת הטוב" לבין הנורמות המשפטיות. עולה השאלה: האם ה"סטייה" מלמדת על הכלל, או מעוררת ספקות לגבי אפשרות ההפרדה החדה? הגישות שהובאו ברשימה משל רוברט קאבר וג'יימס בויד ווייט מעקערות על אפשרות ההפרדה עליידי חשיפת ה"גלישות" של השיח המשפטי הרגיל.

115 משפטים פוליטיים ניצבים על המתח שבין תחומי החוק והפוליטיקה, שכן פעמים רבות

חילול השם): "אין לך חילול שם גדול יותר ממעשה זה, הואיל והנאשם ניסה למצוא בתורה פנים שאין בה כדי להצדיק את המעשה הנורא."¹¹⁶ השורש ק.ד.ש חוזר בווריאציות שונות (אידיאולוגיה המקדשת את הרצח, החיים וקדושתם, החיים קודשו). המעבר בין חול לקודש מכתוב גם שינוי בתפקידו של השופט, שתופס את עצמו לא רק כפוסק, אלא גם כמחנך (מוכיח בשער). באופן פרדוקסלי, בית־המשפט נתפס לשימוש במונחי השיח שניסה עמיר לקדם כחלופה למשפט החילוני. גור־הדין, שהיה אמור להוות תשובת־נגד לקריאת־התיגר, נקרא כחזרה הופכית לשיח הקודש בו עשה עמיר שימוש (למול קדושת האדמה – קדושת האדם).¹¹⁷

הגלישה בין שפת החול לשפת הקודש בגור־הדין וטשטוש התחומים ביניהן מגיעה לשיאה כאשר עולה שאלת הקורבן. השפה העברית מייחדת ביטוי אחד המצביע בו־זמנית על תחום החול (קורבן עבירה – victim) ועל תחום הקודש (פולחן הקרבת קורבנות – sacrifice). כרגיל, אין מתגלה מתח בשימוש באותו ביטוי בתחומים שונים. אולם בפסק־הדין בו ניצבים לרגע, זה מול זה, המשפטי מול הפוליטי, גם פוטנציאל הקונפליקט הטמון במונח "קורבן" עולה אל פני השטח. גור־הדין פותח במובן החילוני של המונח, בהצגת רבין כקורבן ("בכדורים ששיגר לעבר קורבני, טרף את חייו של ראש הממשלה המנוח"¹¹⁸). מעט לאחר־מכן בית־המשפט מזכיר את המובן הפולחני של המלה, ומערב בין לשון החול (אידיאולוגיה) ללשון הקודש (מזבח המולך): "אנו באים היום חשבון... עם כל מי... (אשר) נתנו לו להבין שמותר לגרוע חי אדם על מזבח המולך" של אידיאולוגיה כלשהי.¹¹⁹ כאן אנו נמצאים כבר בתחום הקודש (או בהתחזות לכניסה לתחום זה). ולבסוף, בית־המשפט מעלה את הטענה של יגאל עמיר (תוך דחייתה) שהוא הקריב עצמו על מזבח אמונתו: "ההילה שהנאשם ביקש להתעטף בה, כמי שהקריב עצמו על מזבח אמונתו, היא כוזבת."¹²⁰

באופן סמלי, גם שמו של הקורבן, יצחק (רבין), מסייע להעלאת הכפילות המסוכנת הטמונה במפגש בין הקודש והחול באותה מלה. השם רומז על הקורבן המפורסם ביותר

ההעמדה לדין היא של יריב פוליטי שהכנסתו לתחומי האי־חוקיות תורמת להפיכתו ל"אויב" שהשנאה ראויה לו. Kirchheimer, *supra* note 44, at p. 6: "What, then is the function of courts in political strife? ... the courts eliminate a political foe of the regime according to some prearranged rules"

116 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 52.

117 בית־המשפט היה יכול להיעזר בשיח ליברלי/אוניוורסלי כתשובת־נגד לעמיר (ראו גור־דינה של השופטת סביונה רוטלוי, שם). השימוש בשיח דתי/פרטיקולרי מהווה כניסה (ברמה הרטורית) לעולם המושגים שעמיר גיסה לקדם. לדעתו, תשובת־נגד ביקורתית היתה צריכה להתמודד גם עם הרטוריקה של עמיר, ולא רק עם תכניה. להרחבה ראו לעיל חלק שני, פרק 3(ג), במאמר זה.

118 פסק־הדין, שם, בע' 50.

119 שם, בע' 52.

120 שם, שם.

ביהדות, "עקדת יצחק", ובעקיפין על אברהם, אבי האומה, שהיה נכון לרצוח את בנו כדי לעשות (מה שנתפס על-ידו) מעשה עילאי של אמונה – להקריב את בנו על מזבח אמונתו; ולבסוף, לאחר התערבות אלוהית, הקריב את האיל תחתיו. הפילוסוף סרן קירקגור הקדיש את הספר חיל ורעדה לבחינת המשמעות של עקדת יצחק. הוא העלה אל פני השטח את האימה הגדולה המתגלה כאשר הדתי והאתי עומדים זה מול זה ללא אפשרות מיצוע ביניהם. קירקגור חושף את האימה אשר בסיפור עקדת יצחק, אימה הנובעת מכך שתמיד קיימת אפשרות שמישהו מן הקהל השומע את הסיפור המופלא יקום וירצה לעשות כמעשה אברהם – האם נכנה אותו "רוצח בנו" או "אביר האמונה"? במילים אחרות, כיצד ניתן להבחין בין הזיוף והחטא לבין מעשה טהור של אמונה? ואם אין דרך לזהות ביניהם, האם לא עדיף להשתיק את הסיפור ואת זכרו בשל האיום בכוח הנשקף ממנו לסדר הטוב של החברה?¹²¹ על כך כותב קירקגור:

"אם לא אמונה היא המקדשת את רצונו של אדם להרוג את בנו, יפול האשם על ראש אברהם כמו על ראש כל אחד זולתו. תחת להפליג במלות שבח שאינן במקומן, מוטב שהבריות יאזרו אומץ ויגידו בפרוש כי אברהם היה רוצח. מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת מבט דתית הוא ביקש להקריב את יצחק. וממש בסתירה זאת מונחת האימה העשויה להדיר שינה מעיניו של אדם, ובכל זאת, אברהם איננו מה שהנו בלא אותה אימה."¹²²

המפגש בין החול לקודש הבא לידי ביטוי בכפילות המשמעות של המונח "קורבן" מעלה שוב את הקונפליקט בין החוקי לדתי, שעמדתי עליו בתחילת הרשימה. זה גם מקור האימה המלווה את בית-המשפט בנסותו להסיר את מסכת הכוב של "האמונה הדתית" מפרצופו של עמיר, כדי לחשוףו כמי שביצע את הנתעב שבפשעים. כל השופטים נותנים ביטוי לאימה זו בנסיגות להבחין בין מראית-עין לממשות (reality/appearance). השופט לוי, בכותבו:

"הנאשם הניצב לפנינו ודומיו הם חלום הביעותים של כל שוחר דמוקרטיה... ההילה שהנאשם ביקש להתעטף בה, כמי שהקריב עצמו על מזבח אמונתו, היא כוזבת."¹²³

השופט רוטלוי, המצטט מתוך ספרו של אלבר קאמי:

"כאשר אדם מבקש להיות אלוהים... הריהו תת אדם ולא אלוהים, הריהו משרתו השפל של המוות."¹²⁴

121 תשובתו המורכבת של קירקגור היא שיש להמשיך ללמוד את הסיפור. הוא גם "נותן סימנים" המבדילים בין אביר אמונה אמיתי למזויף (בין השאר, האהבה העילאית של אברהם ליצחק מושא-הרצח, הבדידות הקיומית של אברהם, אייכולתו להצדיק את מעשהו לקבוצה כללית כלשהי וכולי).

122 סרן קירקגור חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית (תשמ"ו) 27.

123 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 52.

124 שם, בע' 55.

ולבסוף, השופט מורדיק, בכותבו:
 "מתוככי חומות הכלא יבלוט לעולמים, ממצחו של הנאשם אות קין של עוכר עמו,
 מפר הברית שבעט בציווי הבסיסי הכלל-אנושי – לא תרצח!"¹²⁵

כל השופטים מסתמכים אם-כן על היכולת האנושית לחשוף את מסכת הכוזב ולגלות את המהות האמיתית של הרוצח העומדת מאחוריה.

(ד) כתיבה מזוהה ומעורבת

אחד הריטואלים המרכזיים של השיח המשפטי הוא התזות האובייקטיביות והרציונליות שלו. לשם כך, הרגשות השונים מגורשים מתחומיו. כך, למשל, רגש נקמה, שנתפס כפוגע בשיקולי-הדעת המיושב, מסולק ממחזות הענישה: "תגמול כנקמה אינו מידה בין מידות הענישה, וחלילה וחס שנהיה נוטרים וגוקמים בבואנו חשבון שיקולי העונש."¹²⁶ התזות האובייקטיביות של המשפט מושגת, בין השאר, על-ידי הסתרת הצד האישי של השיפוט (רקע אישי של השופט, רגשות אישיים, מעורבות בעניין הנידון). גם סדר-הדין תורמים לכך על-ידי יצירת עילה לפסלות כאשר נוצר חשש של מעורבות ישירה או עקיפה בתיק הנידון.¹²⁷ המודל השיפוטי האדוורסרי מבוסס אם-כן על שני צדדים מעורבים ומזוהים (partial), המציגים את טיעוניהם לפני שופט ניטרלי ומרוחק.

משפטים הגתפסים כעוסקים ב"זהות קולקטיבית" מחייבים חריגה מפרקטיקה זו. השופטים במשפטים כאלה אינם יכולים לשמור על חזות בלתי-מעורבת, שכן הם מהווים חלק מן הקולקטיב המהווה צד למשפט כזה. כך, למשל, במשפט אייכמן עלתה השאלה: האם ניתן לפסול את שופטי ההרכב מאחר שהם היו חלק מקבוצת הקורבנות היהודיים המזוהים עם התביעה (פשע נגד העם היהודי)? הטענה נדחתה הן על-ידי בית-המשפט והן על-ידי מבקרת חיצונית לו (חנה ארנט). אולם, לשם דחיית הטענה השופטים נאלצים להודות שאידיאל האובייקטיביות, במובן של חוסר מעורבות מוחלטת (אישית וקבוצתית) (impartiality), אינו אפשרי במשפטים העוסקים בזהות קולקטיבית.¹²⁸

125 שם, בע' 56.

126 שם, בע' 53.

127 סעיף 77 לחוק בתי המשפט [נוסח משולב], תשמ"ד-1984, ס"ח 1123. במאמר של מאיר שמגר, המסכם את עילות הפסלות, נאמר כי בנסיבות בהן קיים עניין אישי, השופט חייב לפסול עצמו על-אתר, כי ההנחה שבדין היא כי אדם אינו יכול לדון בעניינו שלו ללא משוא-פנים. המקרים של זיקה אישית עניינם בקרוב משפחה או ידיד של השופט, או במי שהוא עוין אותו באופן אישי. ההנחה היא כי שני הקצוות יוצרים סכנה של דעה קדומה. מאיר שמגר "על פסלות שופט – בעקבות ידיד, תרתי משמע" גבורות לשמעון אגרנט (אהרון ברק עורך, תשמ"ז) 87.

128 הרכב הערעור במשפט אייכמן דחה את טענת היעדר האובייקטיביות של השופטים, תוך ציטוט בהסכמה של החלטת הערכאה הראשונה לא לפסול עצמה. ע"פ 336/61 אייכמן ג' היועמ"ש, פ"ד טז 2033, 2081: "ואשר לחששותיו של הנאשם בקשר לרקע, שעליו

שופטי עמיר, ששמרו על חזות אובייקטיבית ושפה מרוחקת לאורך הכרעת הדין, מאפשרים לפרץ רגשותיהם לעלות אל פני השטח בשלב של גזירת הדין. משופטים מרוחקים ואובייקטיביים, הם נהפכים למזוהים ומעורבים בפרשה כחלק מקבוצת הקורבנות. כך, למשל, כותב אב בית-הדין, השופט אדמונד לוי:

"כל תיק העוסק באבדן חיי אדם, מותיר בלבו של השופט משקע וצלחת עמוקים. כל תיק כזה מקצר את ימיו של הדיין. כך בדרך כלל ובמקרה הנוכחי – על אחת כמה וכמה. גם ברגעים אלה, כאשר אנו משמיעים את גזר הדין, מלווה אותנו תחושה קשה, ולא נפריו אם נאמר שהלב דואב והעין דומעת."¹²⁹

מחרה מחזיק אתריו השופט עודד מודריק:

"מותו של יצחק רבין הוא אסון למשפחתו ופגיעה קשה ברעיו ובחוגו הקרוב. הצער הפרטי הזה אינו קל יותר אך גם אינו כבד יותר מכל צער אחר על דאבדין. ואם היינו עדים לביטויים של כאב וצער אשר חרגו מן המעגל המשפחתי או המעגל הקרוב והקיפו את המוני בית ישראל, אין זאת אלא שהכל הכירו את ראש הממשלה."¹³⁰

(ה) רטוריקה מליצית ונשגבת

הצירוף של שפת השירה ושפת הקודש יוצר גור-דין הכתוב בשפה גבוהה ומליצית. שפה זו משמשת את בית-המשפט להדגשת הייחודיות של האירוע (להבדיל מהכרעת הדין, שהדגישה את ה"נורמליות" של המקרה). אולם שפה זו גם עוזרת להסתיר את הרגש

יתברר המשפט, אין לנו אלא לחזור על דברים שכוחם יפה בכל מערכת שיפוט הראויה לשמה, כי אכן בשבתו על כס המשפט אינו חדל השופט להיות בשר ודם, בעל רגשות ויצרים. אולם הוא מצווה על פי החוק לכבד רגשות ויצרים אלה, שאם לא כן, לא יהיה שופט כשר לעולם לדון באישום פלילי, המעורר רגשות וסלידה, כגון בגידה, רצח או כל פשע חמור אחר. אמת נכון הדבר שזכר השואה מועזע כל יהודי עד עומק לבו, אולם משהובא משפט זה לפנינו חובה עלינו לכבד אף רגשות אלה שעה שאנו יושבים לדין. בחובה זו נעמוד. [ההדגשה שלי – ל' ב'.]

חנה ארנדט, בספרה *Eichman in Jerusalem*, כותבת על הסוגיה של פסלות השופטים הישראליים; Arendt, *supra* note 51, at p. 238:

"Equally unfounded, I think, was the even more frequent argument against the possible partiality of Jewish judges – that they, especially if they were citizens of a Jewish State, were judging in their own cause. It is difficult to see how the Jewish judges differed in this respect from their colleagues in any of the other Successor trials, where Polish judges pronounced sentence for crimes against the Polish people, or Czech judges sat in judgment on what had happened in Prague and in Bratislava"

129 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 50.

130 שם, בע' 55.

האישי מאחורי שורה של מליצות, כגון השורה החוזרת בגור־דינו של אב בית־הדין לוי: "הלב כואב והעין דומעת." מצד אחד, חרגו השופטים ממנהגם ונתנו מקום לרגש בפסק־דינם. אולם באמצעות לשון שירה – "וגדול מאוד, מאוד הכאבו", "לשבר ולבכות" (שירת רחל) – הרגש מאבד את המימד האישי שבו ונהפך לקלישאות שמסתירות כאב, ואינן חושפות אותו. במילים אחרות, הבעת רגש פרטי מחייבת מתן מקום לכיטוי אישי, בעוד ששימוש בביטויים מוכרים מן השירה כופף את הרגש האישי לתבנית הציבורית. השימוש החוזר בביטויים אלה יוצר אפקט של קלישאה המסתירה רגש, במקום לחשוף. לשון הציטוט המקובלת בפסק־דין מיועדת, כרגיל, להסתיר את החדש (האישי) ולהדגיש את ההמשכיות (המסורת). כאשר אותה פרקטיקה של ציטוט מכוונת להבעת רגשות אישיים ייחודיים, נוצר דיסוננס.

3. בניית זהות קולקטיבית: רטוריקה מכוונת של בית־המשפט

עיון ברטוריקה הייחודית של גור־הדין מגלה את מטרתו: גיבוש מחדש של הזהות הקולקטיבית הישראלית. רטוריקה זו מכוונת כלפי האיום העמוק ביותר שחשף הרצח הפוליטי: משבר של זהות קולקטיבית. מהי אותה זהות קולקטיבית שבית־המשפט מציע לקוראי פסק־הדין? מיהו אותו "אנחנו" אליו מכוונת התבנית הרטורית החוזרת בגור־הדין? האם ה"אנחנו" כולל את ההברה האזרחית בישראל? האם הוא אוניוורסלי (קבוצת שוחרי הדמוקרטיה, למשל)? האם יש לו צבע? דת? מגדר? כיצד גבולותיו נקבעים? ממצאיו של פרי מלמדים כי הזהות הקולקטיבית שהובנתה בתקשורת בשבוע שלאחר הרצח היתה פרי שיחזור של השיח ההגמוני הקודם, ללא ניסיון להשתמש באירוע המשברי כברגע של כינון זהות קולקטיבית חדשה. לעומת זאת, עיון ברטוריקה של גור־הדין מלמד על ניסיון של בית־המשפט לכוון זהות קולקטיבית חדשה במקום בו התגלה השבר. הזהות הקולקטיבית המיוצרת בפסק־הדין נלמדת בראש ובראשונה מזהות השופטים. אמנות הרטוריקה מלמדת שזהות הדובר, הקשר הדברים וקהל־היעד הינם חלק אינטגרלי מן האמירה של בית־המשפט. דווקא מאחר שהקשר בו השופטים כותבים הוא של ססע עמוק בקהילה וניסיון לאחדה מחדש, ויהיום הקבוצתי של השופטים שנבחרו לשבת בדין עשוי לסייע בזיהוי ראשוני של גבולות הקהילה המדומיינת.¹³¹ מוסד המושבעים אינו קיים בישראל. מוסד זה מקבל תפקיד חשוב במשפטים פוליטיים בהיותו מייצג (לפחות סימבולית) את קול הקהילה ומשום שהוא עשוי לשמש משקל־נגד לשופטים המקצועיים.¹³² עם זאת, עיון מקרוב בהרכב השופטים שנבחר לשבת בדין מגלה

131 השימוש שלי במונח "קהילה מדומיינת" הוא מילולי (הקהילה שבית־המשפט מדמיין בכותבו את פסק־הדין). טבע את הביטוי המטפורי בנדיקט אנדרסון בהקשר של חקר הלאומיות והזהות הקולקטיבית. ראו בנדיקט אנדרסון קהילות מדומיינות (האוניברסיטה הפתוחה, 1999) 31–38.

132 Kirchheimer, *supra* note 44, at pp. 219–224: כך, למשל, בארבעה משפטים שנערכו לד"ר קבורקיאן, הרופא ממישיגן שעזר לחולים חשוכי־מרפא למות, זיכה חבר-

כי השופטים שנבחרו מייצגים, הלכה למעשה, חלקים שונים בחברה הישראלית.¹³³ אב בית-הדין, אדמונד לוי, הוא יהודי חובש כיפה ממוצא מזרחי.¹³⁴ זיהויו הקבוצתי מוסיף נופך חדש לישיבתו כאב בית-הדין במשפטו של יגאל עמיר, כמי שיכול לענות על ההתרסה של עמיר "מבפנים", כלומר, מתוך סימונו כמשתייך לקבוצות זהות עם החיתוך לקבוצות ההשתייכות של עמיר. זיהויו המקצועי של השופט ד"ר עודד מודריק קשור לביטחון וצבא (למד בעתודה האקדמית, שימש בתפקידי תובע צבאי, סניגור צבאי ושופט בבית-דין צבאי). זהות קבוצתית זו של השופט מודריק עוזרת לו לייצג תשובת-נגד רטורית להתרסות של עמיר על נטישת דרך הביטחון של יצחק רבין.¹³⁵ השופטת סביונה רוטלוי משלימה את ההרכב כמייצגת קהילות שונות בחברה הישראלית: זיהוי המגדר שלה כאשה משלים את הדימוי של קהילה שלמה (גברים ונשים) החוברת לדחות את יגאל עמיר מקרבה ולבודדו, והיותה שופטת-נוער לשעבר מכשיר אותה להתמודד עם הרוצח כאיש צעיר.¹³⁶ עצם הבחירה של הרכב המייצג שכבות רחבות ושונות מן הציבור הישראלי המתייצבות כנגד עמיר ודוחות את השסע שהוא ניסה להציג מסמנת רובד נוסף של הדיון המשפטי המכוון לשלול את המסר הפוליטי שעמיר מנסה לקדמו. באופן סימבולי, השופטים מרכיבים יחד את קול הקהילה שנפגעה על-ידי הרצח (קול העם?) ואשר באה להוקיע מקרבה את מי שמכונה בגזר-הדין "בן בליעל", "גידול פרא".

המקורות שבית-המשפט מפנה אליהם תורמים גם הם לשרטוט גבולות הקהילה המדומינת. מדובר במקורות קנוניים של הספרות העברית המתחדשת, מחד גיסא, ושל מקורות התלמוד וההלכה היהודית, מאידך גיסא.¹³⁷ (בהקשר זה, פסק-דינה של השופטת רוטלוי מהווה חריג המלמד על הכלל, אליו אחזור בהמשך.) מאחר שההפניה היא אל מקורות חוץ-משפטיים, לא מגבולות הדוקטרינה המשפטית הם שקובעים את המבחר, אלא שיקולים של עיצוב וגיבוש של זהות קולקטיבית מחודשת. אנו מגלים כאן שעטנו מוזר בין הספרות העברית החילונית לבין מקורות מסורתיים של ספרות דתית יהודית. בהקשר זה חשוב לשים-לב גם למערכת המושגים בהם נעשה שימוש בגזר-הדין, המרמזים על גבולות ה"אנחנו". גזר-הדין נפתח בפועל "בחרנו", המקבל את משמעותו

המושבעים את הרופא מאשמת עזרה בהתאבדות למרות קיומו של חוק מפורש האוסר זאת במדינת מישגן.

133 איני יודעת מה היו הנימוקים לבחירת ההרכב. בחירה זו נתונה לשיקול-דעתו של נשיא בית-המשפט (סעיף 38 לחוק בתי המשפט [נוסח משולב], תשמ"ד-1984, ס"ח 1123). עם זאת, מבחינה רטורית, הזיהוי הקבוצתי של השופטים בדיון טעון כזה הינו חשוב. לדיון בקשר שבין זהות השופטים שישבו בדין לבין הרטוריקה השיפוטית בה נקטו בגזר-הדין של עמיר, ראו יעל פרסמן גזר-הדין של יגאל עמיר – רוצח ראש הממשלה – כמשל למרכיבים רטוריים במשפט (עבודה סמינריונית, טרם פורסמה).

134 יואב יצחק מחלקה ראשונה (כרך אישים, תשנ"ח) 90.

135 שם, בע' 91.

136 שם, בע' 100.

137 מקורות יהודיים מצוטטים: מסכת שבת, מסכת יומא, משנה תורה לרמב"ם ועוד.

ככל שמתקדמים בקריאה. בפסקה השנייה נכתב על הרצח שביצע יגאל עמיר כי "עד כה סברנו לתומנו שהיא נחלתם של אחרים ולא נחלתנו". עדיין איננו יודעים מיהם אותם "אחרים" ומיהם ה"אנחנו", אולם הזהות הקולקטיבית כבר מוגדרת כאן מפורשות במונחים של פנים וחוק, אנחנו לעומת אחרים. רמז נוסף לזהות הקולקטיבית ניתן בפסקה השלישית: "אנו כעם ספגנו סטירה מצלצלת... גם השיבותם של החיים וקדושתם, שהיו ערך נשגב שאינו שנוי במחלוקת, שוב אינם כתמול שלשום. גם בהם גס לבס של אחדים מתוכנו" [ההדגשה שלי – ל' ב.].¹³⁸ אנו למדים שה"אנחנו" שבית המשפט מכוון אליו הוא האני הקולקטיבי של העם, וכן שבית המשפט אינו בוחר בדרך הקלה של מתיחת קו גבול בין הקהילה המדומינת לבין הרוצח (הוא אינו משוגע ואינו זר), אלא מגדיר אותו כחלק מן ה"אנחנו". רק בפסקה הרביעית אנו שומעים את השם המפורש של הזהות הקולקטיבית: "החיים קודשו עוד בערש לידתנו כעם, כשצווינו במעמד חורב – 'לא תרצח'. ציווי זה צריך לפעם בלבד של כל בן תרבות. מקל וחומר בלבד של יהודי שקיבל על עצמו, ומרצון, לקיים תרי"ג מצוות." אם כן, העם הוא העם היהודי, המוצג כמי שמחויב לערך המוסרי הבסיסי של "לא תרצח" יותר מבן-תרבות רגיל. כך בית המשפט יוצר אחריות קולקטיבית לגבי המעשה, כי הרצח של עמיר משליך על זהות ה"אנחנו", שהוכתמה. כאן השופט פונה לשורה של ציטוטים ממקורות הלכה יהודיים כדי לבסס את דבריו. ואם כן, הפועל התמים "בתרנו", בו נפתח גזר-הדין, הוביל אותנו במסלול ישיר אל "עם הבחירה" – העם היהודי שניצב בבסיס ה"אנחנו" של בית המשפט.

(א) רטוריקה מכוננת

כדי להבין את המשפט, אין די בפנייה אל מערכת החוקים ומקורות המשפט המחייבים. חקר הרטוריקה מעיד שמשפט אין ללמוד במנותק מקהילה.¹³⁹ כדי להבין, יש צורך לפנות אל הסיפורים המהווים את הדבק המאחד של הנורמות המשפטיות השונות ואל המיתוסים המכוננים (הסיפורים הקדושים) של הקהילה. כך, על כל פנים, מציע רוברט קאבר (Robert Cover):

"We inhabit a nomos – a normative universe. We constantly create and maintain a world of right and wrong, of lawful and unlawful, of valid and void. The student of law may come to identify the normative world with the professional; paraphernalia of social control... [but] No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture."¹⁴⁰

138 פסקי-הדין, לעיל הערה 14, בע' 51.

139 וראו גם האמרה החוזרת בפסיקה הישראלית כי את המשפט של עם יש ללמוד באספקלריה החברתית: בג"צ 428/86 ברזילי נ' ממשלת ישראל, פ"ד מ(3) 505, 560; וע"א 165/82 קיבוץ הצור נ' פקיד שומה רחובות, פ"ד לט(2) 70, 75.

140 Cover, *supra* note 23, at pp. 95–96.

ובמאמר מאוחר יותר קאבר מסביר כי המפתח להבנת המשפט של קהילה טמון בויהוי הסיפורים הקדושים והמיתוסים המכוננים שלה, שתפקידם לקשר בין מערכת הנורמות המשפטיות לבין האתוס החברתי שהן יונקות ממנו.

"I have argued not only that the nature of law is a bridge to the future, but also that each community builds its bridges with the materials of *sacred narrative* that take as their subject much more than what is commonly conceived as the 'legal'."¹⁴¹ [ל' ב' - להדגשה שלי]

עיון בגזר-הדין של בית-המשפט מגלה שכיוון המחקר שקאבר מציע עשוי לסייע בהסברת ה"סטיות" הרטוריות השונות שזיהינו בגזר-הדין. ניתן לקרוא את האמצעים הרטוריים השונים שבית-המשפט נזקק להם כניסיון לשרטט "מיתוס מכונן" חדש לחברה הישראלית, בה ימצאו מקום קהילות שונות שססע עמוק התגלה ביניהן. מכאן שהשיח המשפטי לא זו בלבד שהוא משקף את השיח החברתי, הוא מנסה גם לעצבו ולשנותו. עלימנט לעמוד על ההבדלים בין המיתוס¹⁴² החדש למיתוס היסוד של החברה הישראלית, אפנה להשוואה בין גזר-הדין לבין ההכרזה על הקמת מדינת-ישראל (הטקסט המכונן בהא-הידיעה).

ההכרזה: "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי."

גזר-הדין: "החיים קודשו עוד בערש לידתנו כעם, כשצוינו במעמד חורב - 'לא תרצח'. ציווי זה צריך לפעם בלבו של כל בן תרבות ומקל וחומר בלבו של יהודי אשר קיבל על עצמו, ומרצון, לקיים תרי"ג מצוות. מידת החשיבות הנודעת לציווי זה גרמה לחכמינו להוסיף לו נדבך אחר נדבך, כדי לבצר את מעמדו ולתת לו משנה תוקף."¹⁴³

שתי הפסקות דומות. הן עוסקות בעם היהודי - מכוננות אותו כעם באמצעות קישורו לספר-הספרים, ומבדילות אותו לטובה באמצעות קישור זה מכל יתר בני-התרבות. אולם כאן גם מתגלה השוני. גזר-הדין אינו מפנה לשם-התואר הכללי "ספר הספרים", אלא לטקסט המפורש, עשרת הדברות. דמות היהודי שהוא מתייחס אליו אינו שם-תואר כללי לזהות לאומית אתנית, אלא בעל סממנים ספציפיים של אדם דתי אורתודוקסי (מקיים תרי"ג מצוות). חיזוק לכך עולה מן ההפניה אל התלמוד ודברי הפוסקים בהמשך גזר-הדין,

¹⁴¹ Ibid, at p. 177.

¹⁴² גם המלומד ברוס אקרמן מציע לראות את היסוד המכונן במיתוסים של החברה. Ackerman, *supra* note 17, at p. 36: "But must all myths be mystifications? The Greek *mythos* points in a different direction: the narrative we tell ourselves about our Constitution's roots is a deeply significant act of collective self definition; its continual re-telling plays a critical role in the ongoing construction of national identity".

¹⁴³ פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 51.

מקורות שאינם נזכרים בהכרזה. זו מזכירה את "ספר הספרים" רק עוד פעם, שוב מתוך גישה אוניוורסליסטית, כאשר היא מזהה את הערכים הבסיסיים של המדינה על "יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל" [ההדגשה שלי - ל' ב']. ברמה ההקשרית ניתן להבין את ההבדל כנובע מכך שבית-המשפט עוסק ברצח (לכן ההפניה לעשרת הדברות) שנעשה על-ידי יהודי אורתודוקסי (לכן ההפניה למקורות הלכתיים). אולם ברצוני להציע שקריאה רטורית של גזר-הדין ושל השפה הקולקטיבית שלו מגלה כי בית-המשפט גם מציע לקוראים נרטיב קבוצתי חדש, שאכנהו "מיתוס מכונן זהות".

מה ניתן ללמוד מן הרטוריקה השונה של הטקסטים? דמות ה"צבר" העולה מבין השורות של הכרזת העצמאות היא דמות החלוץ שנאחז במולדת, מפריח שממה ומחיה את השפה העברית. דמות זו מבוססת על המיתוס המכונן של החברה הישראלית - שלילת הגלות. התכונות שמוערכות בדמות הצבר "היהודי החדש" הן התכונות של המעשיות, היוזמה, הצבאיות, יחד עם הומניטריות ושאִיפה לצדק, חירות ושלום (לאור חזון הנביאים), תכונות שנלמדות על דרך השלילה על-ידי הנגדה של היהודי החדש ליהודי הישן (הגלותי).¹⁴⁴ הניגוד צבר-גלות אינו נתפס בהכרזה רק כניגוד במונחים של מקום (ארץ-ישראל מול ארצות הפזורה), או במונחים של זמן (עבר עתיק של עצמאות לאומית, אלפיים שנה של גלות המסתיימות ב"שואה שנתחוללה על עם ישראל בזמן האחרון" ובחזרה לארץ-ישראל); זה גם ניגוד בסיסי בין דמות הצבר החלוץ לבין היהודי הדתי. דרך הציונות היתה דרך מרידת הבנים בדרכי האבות, שחיו ברוכס חיים דתיים בגולה.¹⁴⁵ אין פלא שהיהודי הדתי האורתודוקסי אינו נכלל כלל בהכרזה על הקמת המדינה (אף-על-פי שמוזכרים בה כל יתר חלקי הקהילה: החלוץ, הפליט, הערבי, ובעקיפין גם האשה). רבין נתפס בעיני רבים כהתגשמות חלום הצבר כיהודי החדש: הצעיר יפה הבלורית, המגשים והלוחם, איש המעשים, ולא איש דברים.¹⁴⁶ פסק-הדין טווה מתוך הביגורפיה

144 להרחבה ראו אניטה שפירא יהודים חדשים יהודים ישנים (תשנ"ח) 155-174.

145 עז אלמוג הצבר-דיוקן (תשנ"ז) 216: "מהגרי העליה השניה והשלישית שהפנו עורף לגלות דחו אפוא גם את עולם בית המדרש היהודי שבו גדלו וחונכו. ברשימות רבות מדברים האידיאולוגים והמנהיגים הפוליטיים של היישוב בשצף קצף בגנות הרוחניות המנוונות של הדת, תרבות הרוח הפסיבית של השטעטל, אשר המיטה על העם היהודי אסונות רבים, ובזכות עבודת הכפיים הפשוטה של האיכר."

146 לדוגמה, ההיסטוריונית אניטה שפירא מקדישה את ספרה יהודים חדשים יהודים ישנים ליצחק רבין, ומתארת את דמותו כדמות הצבר: "ברצוני להקדיש ספר זה לזכרו של יצחק רבין, המגלם את דמותו של היהודי החדש: בן הארץ, יודע כל ואדי וכל סלע, ישיר וישר, פיו וליבו שווים, ביישן וצנוע, אוהב מעש ושונא מלל. האיש שידע לשלב את עוצמת הפלדה של צה"ל עם תבונת המדינאי ותעוזה המנהיג, שהבין שסוד הגדולה הוא ביכולת להסתכל ללא חת בפניה של מציאות משתנה ולדעת להשתנות איתה, להתוות את המטרה ולחתור ללא לאות להשגתה, לדעת להפוך אויב לאוהב. האיש שגילם בחייו את תחושת האחריות העצמית והשליטה על הגורל שהציונות שאפה להנחיל לעם היהודי, וחשף בהרצחו את כוחות ההרס שמאיימים לקעקע את שיבת היהודים להסטוריה." ראו לעיל הערה 144, בע' 5.

האישית של רבין את הביוגרפיה הקולקטיבית של הישראלים. אולם להבדיל מן המיתוס המכונן של הצבר כפי שהוא מתגלה בהכרזות העצמאות, נעשה מאמץ (בעיקר בגזר-הדין של אב בית-הדין) לשלב בין דמות הצבר החילוני לדמות היהודי האורתודוקסי, על-מנת להציע זהות קולקטיבית שתחבר ביניהם. זהות קולקטיבית זו הינה תשובת-נגד לשסע החברתי שרצח רבין העלה אל פני השטח ויגאל עמיר ניסה לחדד ברטוריקה המפרקת שלו.

הדיכטומיה הציונית צבר-גלות אצרה בחובה את השלילה לא רק של הגלות כמקום מושב פיס, אלא גם את המאפיינים הרוחניים של הגלותיות כפי שהם באו לידי ביטוי באורח החיים הדתי האורתודוקסי. הפתרון שהציעה הציונות היה למעשה פתרון של הידמות לעמים אחרים, של הפיכת היהודים ל"עם ככל העמים" – חילון היהודי. האידיאל של הצבר הוא בעצם חיקוי של אידיאל הגבריות של ה"גויים" – האדם הפעיל, איש האדמה, איש הצבא בארץ-ישראל. כפי שהחוקר דניאל בוארין מציין:

"Zionism is truly the most profound sort of assimilationism, one in which Jews become like all the nations. The project of these Zionists was precisely to transform Jewish men into the type of male that they admired, namely, the 'Aryan' male. If the political project of Zionism was to be a nation like all other nations, on the level of reform of the Jewish psyche it was to be men like all other men."¹⁴⁷

אידיאל ה"צבר" הציוני יצר דיילמה לא-קלה ליהדות הדתית הציונית.¹⁴⁸ ההתפתחות המאוחרת של גוש אמונים בתוך הציונות הדתית מהווה למעשה תהליך הידמות מסדר שני – לאידיאל ה"גבריות" הצברי. אם קודם אימצה הציונות החילונית את אידיאל הגבריות של ה"גויים" כדמות הצבר (היהודי החדש), הרי הפעם הציונות הדתית מאמצת לעצמה אותו אידיאל תוך שמירת המחויבות לדת.¹⁴⁹ ההתנהלויות וישיבות-ההסדר מבטאות את אימוץ האידיאל ה"צברי" של עבודת האדמה, מיליטריזם ומעשיות (שלילת הסבילות הגלותית) מבלי לוותר על עיקרי הדת.

בשלב זה ניתן להבחין בהיפוך מעניין. הרטוריקה שעמיר מאמץ, רטוריקה של דה-לגיטימציה של תנועת השלום שייצג רבין, משחזרת את התבנית של שלילת הגלות

147 Daniel Boyarin *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley, 1997) 369.

148 שפרינצק מגדיר את הדיילמה כדילמת זהות לגבי הציבור הציוני הדתי, שהאמין שאין סתירה בין הגישה היהודית המסורתית לבין הציונות המודרנית: Sprinzak, *supra* note 25, at p. 48.

149 שפרינצק טוען כי יש להיזהר מבלבול בין אידיאל "היהודי החדש" המאמץ על-ידי אנשי גוש אמונים לבין דחייה מוחלטת של אידיאל החילוניות של מדינת-ישראל לפי האידיאולוגיה הציונית. מדובר אם כן ב"נורמליזציה" בעירבון מוגבל מאוד: *Ibid*, at pp. 114–117.

המוכרת מן הנרטיב הציוני. אולם הפעם השלילה מופנית אל הגלותיות שבתוכנו (הציונים), כפי שהיא באה לידי ביטוי במעשי ההנהגה המדינית, שבחזרה בדרך המשא-ומתן במקום בדרך ה"גבורה" הצבאית והעמידה האיתנה כנגד האויב. יש אס-כן חשיבות עצומה לזיהוי דרכו של רבין עם ה"קסטנרזום" או ה"יודנרזום" בהפגנות המחאה נגד תהליך אוסלו, מאחר שאלה מייצגים בזיכרון הקולקטיבי את הדרך הגלותית הסבילה של משא-ומתן במקום מלחמה איתנה. הטענה היא אס-כן כי רבין, כמייצג דמותו של "היהודי החדש", בגד בערכים אלה וחזר אל השורשים הסבילים של היהודי הגלותי. יגאל עמיר ותבריו, לגישתם, הם אלה המייצגים את "היהודי החדש" האוטנטי, ונוטלים על עצמם להזכיר לציבור בכללותו את האידיאלים בשמם הוקמה מדינת-ישראל.¹⁵⁰

נדמה כי ההיגיון הפנימי של כינון הזהות הציונית בדרך של הנגדה עם "אחר" גלותי מוביל לתהליך של הקצנת המחייב הדירה והרחקה של קבוצות שונות על-ידי זיהוין עם ה"אחר" הגלותי. היש דרך לפרוץ מעגל זה? היש דרך חלופית לפישור בין הקבוצות השונות מבלי לקבל את אידיאל הגבריות המיליטנטית הלאומנית? היש דרך לגבש זהות קולקטיבית שלא בדרך של הנגדה בין ה"צבר" ל"אחר" הגלותי? נדמה כי השופט לוי, המבין את פוטנציאל ההרס שהתגלה ברצח רבין, מנסה לשרטט דרך חדשה. הוא מציע דמות של גיבור לאומי שאינה מבוססת רק על מיליטרזום ועבודת אדמה, אלא גם על חיי רוח וחוק. הוא מנסה לעשות מהלך הפוך: מ"עם האדמה" בתורה ל"עם הספר". אולם במהלך נסיונו להציע "מיתוס מכונן" חדש, הוא בוחר לבססו על-ידי שימור ההנגדה בין פנים וחזן, בין ה"יהודי" (חילוני+דתי) לבין ה"אחר" (הפלשתיני).

(ב) רבין כגיבור מיתי¹⁵¹

השלב הראשון בהבניית הזהות הקולקטיבית הוא תרגום הביוגרפיה האישית של רבין

150 יגאל עמיר הרבה להסתמך במשפטו על ספרו של מילשטיין, לעיל הערה 12. הכותב מנסה בספר זה "להוכיח" את חוסר האותנטיות של דמות הגיבור הצברי שיוחסה לרבין. מהלך דומה ניתן למצוא ברטוריקה של שמואל תמיר במהלך משפט קסטנר. תמיר האשים את הנהגת המדינה ומפלגת מפא"י בבגידה בערכי הציונות של היהודי החדש, והציע שרק מחתרות הימין, אליהן השתייך, שימרו את האידיאל. לציטוטים רחבים מדברי תמיר במשפט קסטנר, ראו שלום רוזנפלד תיק פלילי 124: משפט גרינוואלד - קסטנר (תשט"ו).

151 מיתוס (בתרגום חופשי):

"ניתן לומר שהמיתוס הינו סיפור מסורתי קדוש אשר מחברו עלום-שם, ויש לו משמעות ארכיטיפית או אוניוורסלית שמשננים אותה בחברה מסוימת, ובדרך-כלל גם מקשרים אותה לריטואל. המיתוס מספר את המעשים של דמויות על-אנושיות, כגון אלים, בני אלים, גיבורים או רוחות. המיתוס ממוקם מחוץ לזמן ההיסטורי, בזמן primal eschatological (זמן אחרון, או אולטימטיבי) או בעולם העל-טבעי. לעיתים הוא עוסק בכניסה וביציאה בין העולם העל-טבעי לעולם של ההיסטוריה האנושית (איזור התפר). הדמויות העל-אנושיות מתוארות כבעלות תכונות אנושיות אף-על-פי שכוחותיהן

לנרטיב לאומי. המחקר של השנים האחרונות העלה כי בית־המשפט הינו משתתף פעיל בעיצוב הנרטיב העובדתי, כמו גם בפרשנות הכלל המשפטית.¹⁵² בשני המקרים, בית־המשפט מסנן את החומרים ומייצרם מחדש כנרטיב מובנה. במשפט עמיר בית־המשפט מתאר את רצח רבין, ובמהלך התיאור הוא תורם לעיצובו בהתאם למיתוסים ידועים המתארים את מותו הטרגי של הגיבור ההירואי.

גזר־הדין של השופט לוי נפתח בתיאור הרצח, בו רבין מוצג כקורבן סביל, ועמיר מוצג לעומתו כדמות פעילה ויוזמת: "בכדורים ששיגר לעבר קורבנו טרף¹⁵³ את חייו של ראש הממשלה המנוח.¹⁵⁴ אולם בהמשך חל היפוך, והקורבן הסביל מופיע כדמות פעילה; ובהתאמה, הרצח מתואר במונחים של נפילה בקרב. זה השלב בו בית־המשפט רוקם את המיתוס מחומרי המציאות.

כך מתאר השופט לוי את סיפור חייו ומותו של רבין:

"אנו חשים צער עמוק על שהומת אדם, מנהיגם של מדינה ועם שנשא בעולו של השירות הציבורי במשך עשרות שנים, תחילה כחייל, ואחר כך כמדינאי. לאורך דרכו ארבו לו סכנות רבות, ומכולן הצליח לחמוק, עד אשר בהיותו בשיא פעילותו השיגוהו כדורים שנורו מכיוון בלתי צפוי, לא זר ואיב, אלא של אחד מתוכנו.¹⁵⁵ [ההדגשה שלי - ל' ב']

השופט מציג למעשה ארכיטיפ של סיפור מיתולוגי על דמות הגיבור ההירואי אשר חי פעולה וקרב, חומק מסכנות, ולבסוף מוכרע מכדור מכיוון בלתי־צפוי.¹⁵⁶ זוהי דמות הגיבור הצעיר תמיד; הגיבור הפועל באור יום, בעוד הרוצח הבא מן החשכה מעיד על

גדולים יותר משל בני־האדם. פעמים אין לסיפור מבנה נטורליסטי, אלא מבנה מקוטע והיגיון לא־מסודר המזכיר חלומות... לבסוף, מטרתו של מיתוס היא להסביר, להשלים (reconcile), להדריך פעולה, ולספק לגיטימציה... הפונקציה של יצירת סיפורים נתפסת כהכרחית, באמצעותה היחיד מוצא משמעות בחיים עלי־ידי הפיכת חייו לסיפור הממוקם בתוך סיפור חברתי וקוסמי רחב הרבה יותר. "Don Cupitt *The World to Come* (London, 1982), 29.

152 מנחם מאוטנר "שכל ישר, לגיטימציה, כפייה: על שופטים כמספרי סיפורים" פלילים 11 (תשנ"ט) J.M. Balkin *Cultural Software: A Theory of Ideology* (New Haven ; 11 and London, 1998).

153 הפועל המיוחד מרמז אל המקור התנ"כי לגבי סיפור יוסף ואחיו "טרופ טורף יוסף" - מחזק את אלמנט הקורבניות.

154 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 50.

155 שם, שם.

156 ביטוי עממי למיתיוזיה של הרצח ניתן למצוא בשירים של שלום חנוך ואריק אינשטיין "שלום חבר": "כיכר העיר מוארת / רבבות כל אוהבין / נהרו אל העצרת / נאספו לראות פניך. עת נבוכ סמוך כילד / את קולך בשיר נתת / הגורל נקש בדלת / ואתה כלל לא שמעת. שוב ושוב עובר בי רעד / מי יכול היה לדעת / מה נאמר ואין מילים פשוטות יותר / שלום חבר, בעודך טובל באושר / ובשיר שלום פוצח / שם בחושך לשעת כושר /

פחדנותו (ירייה בגב מן המארב). הסוף טרגי, מאחר שהוא מגיע מן הכיוון הפחות צפוי (חושף את עקב-אכילס של הגיבור). לחיזוק הדימוי של מות גיבורים השופט מביא משירו של יבגני יבטושנקו, בו רבין מוצג כ"חייל תותיק שלא ידע לשיר". בדומה לכך, גם השופט מודריק מתאר את הרצח על דרך הנגדתו (אך גם קישורו) למוות בקרב:

"במוצאי שבת י"א בחשון התשנ"ו (4.11.95) נרצח ראש הממשלה. הרוצח ארב לו מאחור והכהו אל החומש בירי אקדח. יצחק רבין נפל, ידיו לא אסורות ורגליו לא לנחשתיים הוגשו. רצח שפל בידי רוצח נקלה, בן העם היהודי לפי דתו, בן בליעל לפי הווייתו.¹⁵⁷ [ההדגשה שלי - ל' ב']

בהמשך, השופט מודריק בוחר להדגיש את הקווים הצבאיים בביוגרפיה של רבין (עברו המפואר ותרומת שירותו לתקומת המדינה, ביצורה והתפתחותה, מצביא ומדינאי רב-עלילה). כנגד האפשרות למתוח קו מפריד בין התקופות השונות בחייו של רבין (חייל אל מול מדינאי), בא השופט (המזוהה עם ביטחון וצבאיות) ומחברם יחדיו כחטיבה אחת. הפיכת ביוגרפיה היסטורית למיתוס דורשת לא רק התאמה לנרטיב ארכיטיפי (הגיבור שנופל בקרב), אלא גם שינוי מסגרת הזמן של הסיפור מזמן אנושי לזמן מיתולוגי. למיתוס אין התחלה מוגדרת בזמן וגם לא סוף בנקודת-זמן מסוימת. מבנה גזר-דינו של השופט הלוי תורם ליסוד האזמניות של הסיפור. גזר-הדין נפתח, כפי שציינתי, בציטוט בית משירו של ביאליק "אתרי מותי". בשיר זה המשורר חוצה את גבולות הזמן הביוולוגי, וקופץ אל הזמן שלאחר מותו כדי לכתוב הספד לעצמו.¹⁵⁸ גם סיום גזר-הדין חותר תחת גבולות הזמן האנושי המסתיים במות האדם. השופט מבקש להיות לפה לרבין שמת בטרם הספיק לומר את מלותיו האחרונות ("לעולם לא גדע מה חשב ואם נשא תפילה. על כן אנו מבקשים להיות לו לפה"¹⁵⁹). לשם כך, השופט בוחר להביא בית מתוך השיר של לאה גולדברג "כנגד ארבעה בנים - שאינו יודע לשאול". בית זה עוסק בחוסר היכולת להביע

כבר ממתין המרצח. והכיכר כולה הומה ו... / לב אל לב נפתח כפרח / אקדחו טעון במוות / ועיניו קרות כקרח. ליל הסתיו יורד על נגב / ערבה בוכה מנגד / גם למעלה אין מילים פשוטות יותר, רחובות שטופים בבכי / יום ולילה ושבוע / הדמעות וולגות על לחי / אור נרות רוטט מדוע. חורין עולה השחר / נסוגים צללים של לילה / עוד מעט חמה זורחת / ונקום ללכת הלאה."

157 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 55. מבחינה לשונית, הביטוי "בן העם היהודי לפי דתו, בן בליעל לפי הווייתו" מעניין. הביטוי המקורי שורשו בתנועה הרפורמית בגרמניה, שטבעה את הביטוי "גרמני בן דת משה". הויהוי הכפול של עמיר (יהודי+בן-בליעל) משאיר את זהותו כ"ישראלי" ריקה. יש כאן איפוא הדרה של עמיר מן הזהות הלאומית המשותפת. הסכנה בעמדה כזו היא שהיא משחזרת מהלך של הזרה (הפעם בכיוון ההופכי) המונעת את ההתמודדות עם הרוצח כעם "אחד משלנו". (תודתי לפרופסור פנינה להב על שהפנתה את תשומת-ליבי לנקודה זו.)

158 חיים נחמן ביאליק שירים (תש"ל) קסו.

159 פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 54.

את המוות במילות אנוש ("כי קטנו המלים מהביע השאול כי למוות אין גיב שפתיים"). המשוררת גם עושה שימוש במובנים שונים של הפועל ש.ל.ם (נקם ושילם, בודד ושלם), פועל שנהפך למוטיב המרכזי בחייו ובמותו של רבין (שלום ושילם). חשוב מכל, באמצעות השיר נוצר טקסט החותר תחת גבולות הזמן האנושי ומייצר את דמות המת-יהי (מאחר שדיבורו לא נפסק עם מותו).

(ג) מיתוס מכונן חדש

גזר-הדין מבנה את דמותו של רבין כדמות מיתית שניתן לגבש סביבה מחדש את הזהות הקולקטיבית. אולם בדמות זו אין עדיין כדי להוות תשובה לקריאת-התיגר העמוקה יותר של עמיר, שטען כי רבין הוא הגיבור "שלכם" (המתיוונים), אך יש בחברה הישראלית קבוצות רחבות שאין הוא מייצגן. זה האתגר הקשה מכל המוצב לפני גזר-הדין כטקסט מכונן: לשרטט מחדש את גבולות הקהילה כך שרבין ייתפס שוב כגיבור מיתולוגי לאומי, ולא רק כגיבור מיתולוגי.

ברצוני להציע קריאה אימפרסיוניסטית של גזר-הדין של אדמונד לוי, המחברת את הביטויים ומטבעות-הלשון הפזורים בו לכלל גרטיב חלופי. אטען כי ניתן לגלות בגזר-הדין גיסיון (אולי לא מודע לחלוטין) לשזור לתוך דמותו המוכרת של רבין דמות של גיבור לאומי נוסף. גיבור זה אינו נמצא באוצר הגבורה המקובל של הגרטיב הציוני (בר-כוכבא, יהודה המכבי וכולי),¹⁶⁰ אלא בא דווקא מתוך עולם ההתייחסות של החברה הדתית היהודית. השופט בוחר בדמותו של משה המנהיג, אומנם, משה בדמות אינו מופיע ישירות בפסק-הדין, אך ניתן למצוא כמה איזכורים המקושרים אליו בדרך אסוציאטיבית:

- מעמד הר סיני;
- אלהים לא תקלל וגשיא בעמך לא תאר;
- עשרת הדברות והצו "לא תרצח";
- כבר פה – נהיה לו לפה;
- שירת חייו באמצע נפסקה.

הבחירה במשה מחזירה אותנו אל רגע קונסטטיטוטיבי קדום בחיי העם שאינו מוזכר בהכרזת המדינה: מעמד הר-סיני ומתן תורה. העילה הישירה להפניה למעמד הר-סיני נובעת מהציווי המפורש "לא תרצח" שהעם היהודי קיבל על עצמו באותו מעמד. אולם ייתכן כי הסיבה העמוקה יותר היא שהיה זה רגע מכונן בחיי האומה, בו נהפך אוסף של פרטים ומשפחות לעם באמצעות מחויבותו לספר חוקים אלוהי. התפקיד של "המוכיח בשער" שהשופט נוטל על עצמו מיועד אס-כן לתפור יחד את מערכת החוקים האלוהית עם מערכת החוקים האנושית, ולאחד בכך את השסע שנתגלה בין ה"יהודית" ל"דמוקרטית". השופט חותר לאחד בין ה"יהודית" ל"דמוקרטית" על-ידי האנשת שתי האופציות העומדות לפני החברה הישראלית בדמותם של המנהיגים רבין ומשה ועל-ידי שזירתם לדמות מיתולוגית אחת.

Yael Zerubavel *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli* 160
National Tradition (Chicago, 1995).

ניתן למתוח קווי אנלוגיה בין סיפור חייו ומותו של משה לבין זה של רבין על-ידי פישוטן של שתי הביוגרפיות.¹⁶¹ משה היה המנהיג של דור המדבר שהפך את הציבור לעם, העניק לו את התורה, אך לא זכה להיכנס לארץ-הקודש. המנהיג שהביא את העם עד לנקודת המעבר (מעם נודד אל התנחלות בארץ), אך לא זכה ליהנות מפירות המאמץ. השופט מעצב את סיפור חייו של רבין בהתאמה לנרטיב הארכיטיפי על דמותו של משה. שירו של ביאליק מצביע על העיקר בסיפור זה: "שירת חייו באמצע נפסקה", כלומר, מוות שקוטע עשיית חיים.¹⁶² הקוראים מוזמנים להשלים את היתרה: הארץ המובטחת של רבין היא ארץ השלום, והוא, "החייל הוותיק", לא זוכה להיכנס בשעריה בדומה לקודמו, משה. האנלוגיה בין הדמויות מועצמת גם בדרך של הדגשת תכונה מרכזית המשותפת לרבין (כדמות הצבר החילוני) ולמשה המנהיג: שניהם לא היו אנשי דברים. על משה נאמר שהיה "כבד פה וכבד לשון", ובהקבלה, השופט מדגיש את החספוס והיעדר הרהיטות של רבין באמצעות הפניה לשני שירים. השיר של יבגני יבטושנקו "החייל הוותיק שלא ידע לשיר" והשיר של לאה גולדברג שמתוכו מצוטט הבית העוסק בבן שלא ידע לשאול, ובמיוחד השורות הבאות; "ואני שאינני יודע לשאול כבד פה אנכי שבעתיים." יתר על-כן, השופט כותב שהוא מבקש להיות לרבין לפה (בדומה לאהרון, אחיו של משה, שהיה לו לפה). התכונה האישית של רבין זוכה בהדגשה מאחר שהיא מהווה אחת התכונות הטיפוסיות של ה"צבר", המזוהה כאיש מעשים ולא כאיש דברים.¹⁶³ כך, באמצעות תכונה אישית ואידיאל קולקטיבי, השופט מצליח לשזור שתי דמויות של מנהיגים לאומיים – משה ורבין – לדמות אחת, ולהציע באמצעותה אופציה מאחדת לפלגי העם השונים.¹⁶⁴

161 על הצורך בפישוט הסיפור מן הפרטים ההיסטוריים שלו כצעד הכרחי להפיכתו למיתוס, ראו רולאן בארת מיתולוגיות (משה רון עורך, תשנ"ח) 235–294.

162 במקרה של רבין, המטפורה "שירת חייו" מקבלת ממשות מאחר שהייו נקטעים עם שירת "שיר השלום" ובטרם הושלם תהליך השלום. השופט מצטט מתוך השיר של יבטושנקו, שכתב על "החייל הוותיק שלא ידע לשיר, וגופת שיר מוטלת על שפתיו". לעיל הערה 14, בע' 50.

163 אלמוג, לעיל הערה 145, בע' 228–231: "במישור הלשוני התבטאה נורמת המעשיות בהתרחקות משפת הדימויים התנ"כית, מדקויות השפה וחרפות הביטוי של הלמדנים היהודים. העושר הלשוני והסגנון הפולמוסי של דור החלוצים שהושפעו מתרבות ההשכלה האירופית וגם מעולמה הרוחני העשיר של היהדות, התחלפו ביושב התכליתי של הסלנג הצר, המתמצה במילה הצברית התרבותית – שמקורה (באופן פרדוקסלי) בידיש – 'תכלס'... הביטוי הלשוני הבולט ביותר של נורמת האנטי-אינטלקטואליות בתרבות הצברית היה התפתחות שפת ה'דוגרי' – שפה מחוספסת, תכליתית פשוטה וישירה."

164 קישור אסוציאטיבי נוסף בין הדמויות קשור לנרטיב של "רצח דמות האב/המנהיג על-ידי הבנים" כאירוע מכונן זהות קולקטיבית. לפי הקריאה של פרויד, בני ישראל רצחו את משה (המייסד המצרי של דת ישראל). התגובה הציבורית על רצח רבין היתה "משפחתית", ורבין נתפס כדמות האב שנרצח על-ידי הבן (עמיר – בן-בליעל בלשון גזר-הדין). להרחבה ראו תמר אלאור "מהלך שלישי: הבית שקרס קם לתחייה, או רצח רבין כרצח על כבוד המשפחה" בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית (1998) 80. לדיון

שוירת דמותו של רבין תוך שילוב המנהיג החילוני והדתי יכולה להיקרא כניסיון לשנות את כיוון השיח הציוני ההגמוני, תוך הכרה בבעייתיות של מיתוס הצבריות כשלילת הגלות/הדתיות. בנייה מתודשת של המיתוס על-ידי התגשמות המנהיג הדתי משה במנהיג החילוני רבין מציעה קו של המשכיות המתברר ביניהם, ולא קו של שבר בין עבר להווה, כפי שנטתה האידיאולוגיה הציונית להדגיש.¹⁶⁵

(ד) זהות קולקטיבית והדרת ה"אחר"

עד כה עסקתי בתכנים של המיתוס המכונן זהות קולקטיבית חדשה, וטענתי כי מדובר בחיבור מיתולוגי בין המנהיג החילוני רבין למנהיג הדתי משה כדרך לאיחוי הקרע בעם. הבעייתיות של מהלך זה מתגלה כאשר מבחינים שבמהלך נסיונו לכונן זהות קולקטיבית חדשה, בית-המשפט מאמץ באופן חלקי את עולם המושגים של עמיר. פסק-הדין משרטט גבולות של "אנחנו" קולקטיבי לפי הבחנות לאומיות, אתניות ודתיות, ובכך מדיר את האזרחים הערביים משיח הזהות הקולקטיבית הישראלית. לפיכך מוחמצת הזדמנות לבחון את הקשר בין מושגי השיח הפרטיקולריסטי הלאומי (עם בחירה, אויב-אוהב) לבין הדינמיקה שהובילה לרצח הפוליטי. האפשרות לאמץ שיח אזרחי אוניוורסלי כתגובת-נגד לרטוריקה המפרקת של עמיר נרמזת רק בדבריה של השופטת סביונה רוטלוי, אך היא נשארת בגדר אפשרות כללית, שאינה מפותחת לכלל סיפור-נגד (counter narrative). בהמשך אבחן את ה"מחיר" של הזהות הקולקטיבית שבית-המשפט מקדם, תוך ניסיון לשרטט חלופה.

השופטים לוי ומודריק מציעים בפסיקתם שיח פרטיקולריסטי המאפיין את אירוע הרצח במונחים של ריב-אחים.¹⁶⁶ כך, לדוגמה, השופט מודריק בונה את הנרטיב שלו לפי התקדים התנ"כי של רצח הבל בידי קין אחיו.¹⁶⁷ השופט מותח קו היסטורי אנלוגי בין

בפרשנות הפרוידיאנית לדמות משה ראו זיגמונד פרויד משה האיש ואמונת הייחוד (תשל"ח); Yosef H. Yerushalmi *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven & London, 1991); Richard J. Bernstein *Freud and the Legacy of Moses* (Cambridge, 1998).

165 מדובר כאן למעשה בניסיון לחזור אל האופציה שהציע אחד העם. ראו אחד העם על פרשת דרכים. יש לזכור כי למרות הדגשת השבר והשינוי בנרטיב הציוני ההגמוני, היה ניתן לראות מלכתחילה המשכיות בתחומים רבים. כדי להדגיש המשכיות זו, עז אלמוג בוחר לכנות את הנרטיב הציוני "הדת הציונית", ראו אלמוג, לעיל הערה 145; וכן שפירא, לעיל הערה 144, בע' 159-160.

166 לקריאה ביקורתית של השיח שהתפתח סביב רצח רבין כמשקף נורמות של שיח על "רצח על כבוד המשפחה", ראו אלאור, לעיל הערה 164.

167 הרמזים לרצח העתיק כוללים: "דמי הנרצח וזעקים למרומים", פסק-הדין, לעיל הערה 14, בע' 55; "לדידו לו תהי יד איש באחיו והוא במעשיו ראש ודומא לכך", שם, בע' 50; ולבסוף, "גם מבינות לסורגים, מתוככי חומות הכלא יבלוט לעולמים, ממצחו של

סיפור קין והבל (ריב־אחים שהוביל לרצח ולהגליית הרוצח), עובר דרך ריב קמצא ובר קמצא עד שחרבה ירושלים (ריב־אחים שהוביל לחורבן המקדש ולאלפיים שנות גלות של העם), וכלה ברצח רבין בידי יגאל עמיר. המסר העיקרי הוא של סכנות מלחמת־אחים (חורבן וגלות), והלקת הוא, לפיכך, הצורך באיחוד השורות ("הושטת יד אחים היא צו המקום והזמן"¹⁶⁸). כך פסק־הדין תורם לקישור אסוציאטיבי של האבל הלאומי על מותו של רבין לאבל לאומי עתיק־יומין מן המסורת היהודית – האבל של תשעה באב על חורבן הבית. על־ידי קישור אסוציאטיבי זה מצליחים לחבר את רצח רבין למסורת הזיכרון הקולקטיבי היהודי (זיכרון שהוא מעגלי, ולא ליניארי, מאחר שהוא מובנה באמצעות חזרות היסטוריות וימי זיכרון שנתיים).¹⁶⁹ קישור זה נותן משמעות להווה לאור תקדימי העבר, ומציע גם לקח מעשי שיש ללמוד ממנו. אחדות העם.

הרטוריקה של שופטי הרוב מהווה תשובת־נגד (אחדות העם) לקריאת־התיגר של עמיר, שניסה להפריד ולהבחין בין ה"יהודי" ל"דמוקרטי", אך הבחירה בשיח זיכרון מיתי נושאת עימה מחיר כבד, מאחר שהיא מסתירה ומכסה על הסברים אפשריים אחרים לרצח, ומוותרת מראש על האפשרות לבנות זהות קולקטיבית על בסיס חלופי (אזרחי, למשל).¹⁷⁰ המחיר בא לידי ביטוי בשני נושאים עיקריים: גישה א־היסטורית לרצח פוליטי בין יהודים, וגישה א־פוליטית לסכסוך היהודי־הפלשתיני.¹⁷¹

(ה) גישה א־היסטורית: התיזה של ייחודיות הפושע

השיח של בית־המשפט על "עם בחירה" מוביל להדגשת הייחודיות של הרצח הפוליטי שביצע יגאל עמיר. עם ישראל מוצג כעם בו מחלוקות פוליטיות נפתרות בדרכי שיח רציונלי, ולא בדרך של אלימות פוליטית. לשם תמיכה בתיזה הייחודיות, בית־המשפט

האשם אות קין של עוכר עמו, מפר הברית שבעט בציווי הבסיסי הכלל־אנושי – לא תרצחו", שם, שם; "הושטת יד אחים היא צו המקום והזמן", שם, שם.

168 פסק־הדין, לעיל הערה 14, בע' 56.

169 יוסף חיים ירושלמי זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תשמ"ח).

170 לטענה דומה בהקשר לדרכי הזיכרון (והשכחה) הציבורית של רצח רבין בחברה הישראלית ולקריאה להתחיל את הזיכרון המיתי בזיכרון פוליטי, ראו אבישי מרגלית "איך נזכור את יצחק רבין" רצח פוליטי: רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון (ישעיהו צ'רלס ליבמן עורך, תשנ"ח) 59–68.

171 שתי הטעויות הינן חזרות על מאפייני הגישה ההיסטוריוגרפית היהודית. במסגרת תפיסת "שלילת הגלות", ויתרה הציונות המודרנית למעשה על גישה היסטורית למצב היהודים בגלות, תוך קפיצה בזמן אל תקופת התנ"ך כאל העבר המשמעותי היחיד. גישה א־היסטורית זו, המגשרת בין העבר התנ"כי הרחוק לחיי היומיום, איפיינה גם קהילות יהודיות מסורתיות. נוסף על־כך, היהדות המסורתית ניסתה לפרש את אירועי ההווה מתוך מסגרת פנימית של יחסים פנים־יהודיים ובין העם לאלוהים, ולא במסגרת ההיסטוריה הכללית. הסיפור הציוני של שופטי הרוב בהרכב מתאים, באופן מפתיע, לדרכי הזיכרון היהודי המסורתי.

שוקע בשכחה קולקטיבית של רציחות פוליטיות פנים-יהודיות במאה השנים האחרונות.¹⁷² כך, למשל, אין בפסק-הדין איזכור לרצח חיים ארלוזורוב, לרצח רודולף קסטנר או אפילו לרצח אמיל גרינצווייג. רק על-ידי שכחה קולקטיבית של התקדימים ההיסטוריים לרצח רבין מתאפשרת הצגת הרצח כחריג המלמד על הכלל. הגישה המיתולוגית של בית-המשפט באה על חשבון גישה היסטורית קונטקסטואלית. הגישה הא-היסטורית היא שמאפשרת להציג זהות קולקטיבית אטרקטיבית (עם-סגולה), אך יש בצידה מחיר כבד של חוסר נכונות לזהות תהליכים היסטוריים דומים שהובילו לרצח פוליטי בעבר. אומנם, בעת החדשה לא נרצח מנהיג פוליטי יהודי כה בכיר כרבין בידי יהודי אחר; אולם מבט מקרוב על רצח מנהיגים פוליטיים יהודיים בידי מתנקשים יהודיים במאה השנים האחרונות מגלה קווי דמיון חזקים בין האירועים.¹⁷³ כך, למשל, רצח רבין לוה בתהליך ארוך של דה-לגיטימציה וחזרה של המנהיג על-ידי זיהויו עם אויבי העם. במקרים הקודמים (קסטנר, ארלוזורוב) הוצגה דרך המשא-ומתן בה דגלו כשיתוף-פעולה עם האויב, ומכאן היתה הדרך קצרה להאשמתם בבגידה בעם.¹⁷⁴ בדומה לכך, השיח המצדיק את הרצח הפוליטי מצד קבוצות אופוזיציה קיצוניות היה גם במקרים הקודמים, בעיקרו, שיח מעין-משפטי, שהציג מערכת נורמטיבית חלופית למערכת החוק הקיימת.¹⁷⁵ שיח זה מלווה פעמים רבות בתחושה של אי-תפקוד של מערכת החוק הקיימת בצורה המגינה על האינטרסים של הקבוצה או באופן העונה על הסכנה הקיומית למדינה בעיני אותה קבוצה. ההתעלמות מקווי דמיון אלה ואחרים בין רצח רבין לבין התקדימים ההיסטוריים של רצח פוליטי בקרב יהודים מעלה תמיהה לגבי שופטים האמונים על דרך החשיבה התקדימית, המנסה למצוא קווי דמיון לעבר על-מנת לשרטט כלל התנהגות שימנע את הישנות המעשה. הדבר מפתיע במיוחד לנוכח המאמץ הרב שבית-המשפט משקיע במציאת קווי דמיון בין רצח רבין לתקדימים מתוך ההיסטוריה העתיקה של העם (סיפור משה, סיפור קין והבל, קמצא ובר קמצא), תוך התעלמות מן ההיסטוריה החדשה ולקחה.

(ו) גישה א-פוליטית: התיזה של ייחודיות הרצח

השכחה הקולקטיבית המאפיינת את גור-הדין באה לידי ביטוי לא רק לגבי מיקום המעשה בציר ההיסטורי (מעשים קודמים של רצח פוליטי של יהודי בידי יהודי), אלא גם לגבי שרטוט גבולות המרחב הגיאוגרפי-פוליטי הרלוונטי לדיון. המיקום של רצח עמיר בתוך

172 לפירוט ראו: Nachman Ben-Yehuda *Political Assassinations by Jews: A Rhetorical Device for Justice* (Albany, 1993).

173 *Ibid*, at pp. 21–23.

174 אשר מעוז "שיפוט היסטורי – משפט קסטנר וועדת החקירה בעניין רצח ארלוזורוב" משפט והיסטוריה (דניאל גוטוין ומנחם מאוטנר עורכים, 1999) 441; שבתאי טבת רצח ארלוזורוב (תשמ"ב); יחיעם ויין האיש שנרצח פעמיים – חייו, משפטו ומותו של ד"ר ישראל קסטנר (תשנ"ה); רוזנפלד, לעיל הערה 150, בע' 309 (נאום הסיכום של הסניגור, שמואל תמיר: "הסוכן היהודי הגדול ביותר שהיה לנאצים באירופה").

175 *Supra* note 140.

מערכת הויתרון הקולקטיבי היהודי של ריב-אחים תורמת לדה-פוליטיזציה של האירוע. גוריהדין יוצר למעשה מרחב חלופי לגבולות הגיאוגרפיים בהם אזרחים יהודיים וערביים נמצאים זה לצד זה, ובמקום זה יוצר מרחב המבוסס על זהות אתנית לאומית יהודית. אף-על-פי שרצח רבין אירע על רקע מחלוקת עמוקה ביחס להסדרת הגבולות הגיאוגרפיים בין ישראל לפלשתינים (ובעקיפין, גבולות הזהות הקולקטיבית), פסקיהדין ממדר בין השיח הפנים-יהודי לשיח היהודי-הפלשתיני. המרחב הדמיוני שבית-המשפט משרטט אינו מותיר מקום למתיחת קווי דמיון, למשל, בין הטבח של גולדשטיין במערת-המכפלה לבין הרצח של יגאל עמיר, אף-על-פי שעמיר עצמו יוצר קישור זה פעמים מספר.¹⁷⁶ נוצרת מעין הפרדה אקוסטית בין רצח חיצוני (של ערבים) לבין רצח פנימי (של יהודי), באופן המונע השוואה והפקת לקחים משותפים.¹⁷⁷

עיון בדו"חות של ועדות החקירה שהוקמו אחרי שני מעשי הרצח מגלה קווי דמיון בין עמיר לגולדשטיין (אף-על-פי שוועדת החקירה של רצח רבין אינה מציינת דמיון זה).¹⁷⁸ בשני המקרים לא עוררה אישיות הרוצח חשד של אלימות וחוסר נורמטיביות; בהפוך הוא (גולדשטיין כרופא, ועמיר כסטודנט למשפטים), שניהם מיעטו ליזום פעילות אלימה לפני מעשה. שניהם הצליחו להשתלב במרחב מבלי לעורר חשד (גולדשטיין כרופא וחייל מילואים במדים, ועמיר על-ידי הורדת הכיפה ויצירת רושם של היותו שוטר סמוי – שניהם נתפסו על-ידי הסביבה כאנשי ביטחון, ולכן ב"הגדרה" כמי שאינם נחשדים בסכנה לביטחון). לשניהם השקפות-עולם קיצוניות וקנאיות (אי-הכרה בעליונות החוק, השקפה כי הממשלה אינה מגינה על התושבים היהודיים בשטחים, מנטליות של מצור, הרואה סכנה לקיום עם ישראל, ותחושה שרק מעשה חריג יעצור את תהליך השלום). לשניהם היתה חשיבה סמלית המחפשת סימנים מן ההשגחה האלוהית לביצוע המעשה. לבסוף, שניהם הפגינו תכנון מדוקדק ומתוחכם, תוך לימוד שטח הפעולה והכרתו. יוצא איפוא כי אף-על-פי ש"הכתובת היתה על הקיר" למן מעשה הרצח של גולדשטיין (ועוד קודם-לכן), תפיסה המפרידה את הדיון ביחסים הפנימיים (יהודי-יהודי) מן הדיון ביחסים החיצוניים (יהודי-ערבי) אינה מאפשרת להבין, ולכן גם לצפות, את הרצח הפוליטי הבא.¹⁷⁹

176 ראו קפליוק, לעיל הערה 12, בע' 35.

177 באופן דומה, תיזת הייחודיות שבית-המשפט מקדם מונעת מבט אל השכנה מצרים ואל התהליכים שהובילו לרצח הנשיא אנואר סאדאת, שניסה גם הוא לקדם תהליך שלום ושילם על כך בחייו. לגישה שונה, ראו קובץ מאמרים העוסקים ברצח רבין (ורצח פוליטי בכלל) הכוללים גם מאמר על רצח אנואר סאדאת (ורציחות פוליטיות במזרח-התיכון בכלל) רצח פוליטי: רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון (ישעיהו צ'רלס ליבמן עורך, תשנ"ח).

178 דין וחשבון ועדת החקירה לעניין הטבח במערת המכפלה בחברון (מאיר שמגר יו"ר, 1994) 76-80. דמיון חזק לדמותו של יגאל עמיר: דין וחשבון ועדת החקירה לעניין רצח ראש הממשלה מר יצחק רבין ז"ל (מאיר שמגר יו"ר, 1996) 24-32.

179 לדיון בסכנות לדמוקרטיה הישראלית הנובעות מקשרי-הגומלין וה"גלישה" בין המרחבים בהקשר היסטורי מוקדם (שנות החמישים, פרשת ירדור ופרשת תל-גיבורים) ראו: Pnina

יתר על-כן, ההפרדה המרחבית בין יהודים לערבים ברטוריקה של בית-המשפט מחזירה אותנו אל ההפרדה הנורמטיבית החלה הלכה למעשה על תושבים יהודיים ופלשתיניים בשטחים. דו"ח הוועדה על הטבח במערת המכפלה כולל פרק שלם העוסק באכיפת החוק בשטחים (פרק ה). מפרק זה עולה תמונה קשה של משטר אפרטהייד משפטי, לפיו הנורמה המשפטית המופעלת, הפרוצדורה והערכאה נקבעות על-פי זהות העושה, ולא על-פי אופי המעשה. דו"ח קרפ, המצוטט על-ידי הוועדה, מתריע על התוצאות של מדיניות "קריצת עין" ואי-אכיפת חוק באופן ברור ומוחלט. הדו"ח מעלה לדיון את המצב בו רשויות החוק הישראליות שולחות זה שנים רבות מסר כפול לגבי אכיפת דין על יהודים ועל ערבים. ההפרדה המרחבית (המתוארת בדו"ח) יוצרת תחושה כוזבת, לפיה אי-אכיפת חוק על יהודים כאשר הם פוגעים בערבים לא תחלחל אל המרחב הפנימי (יהודים נגד יהודים). "הקונספציה" הזאת הובילה להפתעה שברצח רבין. עמיר עצמו חושף את הבעייתיות שבמסר הכפול הזה כאשר הוא נשאל כיצד עלה על דעתו שרצח מנהיג פוליטי עשוי לשנות את מהלך ההיסטוריה, והוא עונה כי "לקח דוגמה" ממדינת ישראל, שביצעה כשבועיים קודם-לכן את ההתנקשות במנהיג הג'יהאד האיסלאמי פתחי שקאקי.¹⁸⁰ על-פי תפיסת-העולם של עמיר, הנורמות החלות על "האנחנו" (יהודים) אינן חלות על "האחר" (ערבים), אולם רצח רבין מסמן את אפשרות ה"גלישה" הקלה בין המרחבים. כל שנדרש (על-פי עמיר) להצדקת מעשה הרצח של רבין הוא סימונו כ"אחר" (בוגד, מוסר) לקולקטיב היהודי. יוצא איפוא כי על-ידי אימוץ שיח המפריד בין ה"אנחנו" (יהודים) ל"אחר" (ערבים), בית-המשפט משתתף באותה פרקטיקה המסתירה את קשרי-הגומלין בין המרחבים (ואפשרויות ה"גלישה" ביניהם). בית-המשפט נמנע לפיכך מלהתמודד עם המסרים הכפולים שאורחי מדינת-ישראל, יהודים כערבים, גדלים עליהם לגבי שלטון-החוק, ועם הסכנות המהותיות הטמונות במצב זה לאפשרות הקיום של משטר דמוקרטי בישראל.

4. הסיפור שלא סופר

כבר ציינתי כי בהרכב השופטים ישבה גם אשה, השופטת סביונה רוטלוי, האמורה להשלים את ההרכב כמייצג את "קול הקהילה" בשלמותה. השופטת מצרפת את קולה להרכב, אולם קריאה זהירה מגלה שהיא מציעה למעשה סיפור-נגד חתרני (המכונה בספרות subversive narrative).¹⁸¹ סיפור-נגד חתרני הינו סיפור המנסה לערער ולזעזע

Lahav Judgment in Jerusalem, Chief Justice Simon Agranat and the Zionist Century (Berkeley, 1997) 191.

180 קפליוק, לעיל הערה 12, בע' 35.

Patricia Ewick and Susan S. Silbey "Subversive Stories and Hegemonic Tales: Toward a Sociology of Narrative" 29 L. & Soc. Rev. (1995) 197.

ההבחנה בין סיפור-נגד בכלל לסיפור חתרני עניינה במתודה של הביקורת. בעוד סיפור-נגד יכול להיות כל סיפור חלופי לסיפור ההגמוני (כגון מרקסיזם מול ליברליזם),

את מבנה הכוח הנשמר על ידי סיפורים הגמוניים. במקום הסיפור הקולקטיביסטי שמציעים שני השופטים האחרים, ואשר נועד לשמר את הסיפור ההגמוני (מדינה יהודית ודמוקרטית), באה הכתיבה של השופטת לפתוח את הסיפור ההגמוני לאפשרויות חלופיות שטרם נשקלו.

מאחר שגורדינה קצר במיוחד, ומאחר שרב בו הנסתר על הגלוי, אביאו במלואו, בטרם אפנה לעיין בו:

"ראוי למצות את הדין עד תומו עם נאשם זה לגבי שתי העבירות ואת הגיגיו ומחשבותיו, מעבר לנחוצו בגורדינה, אשמור להזדמנות אחרת.

דברי הסופר הפילוסוף אלבר קאמי (האדם המורד, הוצאת עם עובד) עמ' 204 מבטאים בתמצית את השקפתי כי:

'כאשר אדם מבקש להיות אלוהים, הוא נוטל לעצמו את הזכות לקצוב חיים ומוות לזולתו. כתעשיין של גוויות ותת־אנשים, הריהו תת־אדם ולא אלוהים, הריהו משרתו השפל של המוות'.¹⁸² [ההדגשה שלי - ל' ב']

השופטת מצרפת את קולה אל ההכרעה הסובסטנטיבית של ההרכב (מיצוי הדין עד תומו), אך מוסיפה שאת הגיגיה ומחשבותיה תשמור להזדמנות אחרת. מה פירוש "הזדמנות אחרת"? נדמה שהשופטת משחזרת בגורדינה את מבנה המגדר, המחלק את העולם לפרטי ולציבורי. את הבמה הציבורית היא משאירה לשופטים האחרים (לגברים), ואילו את הגיגיה היא שומרת לעצמה (לתחום הפרטי). לכאורה, חזרה על נורמה פטריארכלית מקובלת, לפיה נשים אינן נותנות קולן בציבור.¹⁸³ אולם תהא זו טעות לפרש כל "מתן קול" לנשים כהעצמה וכל שתיקה נשית כחולשה. בנסיבות בהן האשה נדרשת לתת את קולה בהתאמה לשיח ציבורי הגמוני שאינו מייצג אותה, סירוב לצרף את קולה יכול שיתפרש כאקט של התנגדות, כמתאה שקטה.¹⁸⁴ כך ניתן להסביר, לדעתי, את עמדתה של השופטת.

סיפור התרני הינו סיפור החושף את הסתירות של השיטה באמצעות סיפורים הקשורים ומבלי לספק סיפורי־על כולל וקוהרנטי. כתיבתו של הפילוסוף מישל פוקו מזוהה עם פיתוח תיאוריה של ביקורת התרנית.

182 פסקי־הדין, לעיל הערה 14, בע' 55.

183 לפירוט על הדרת קול נשים מן הספירה הציבורית, ראו ליאורה בילסקי "אלימות האלם: ההליך המשפטי בין חלוקה לקול" עיוני משפט (טרם פורסם).

184 דוגמה מפורסמת היא סירובה של דורה לנסיונו של פרויד לטפל בה, ועזיבתה את הטיפול, וראו: Sigmund Freud *Dora: An Analysis of A Case of Hysteria* (New York, 1963); Susan Gal "Between Speech and Silence: The Problematic of Research on Language and Gender" *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Oxford, 1991) 175 מסבירה שבמסגרת מוסדות חברתיים כגון פסיכותרפיה, חקירה משטרתית וראיון ביורוקרטי, כאשר השמעת הקול נדרשת, אי־השמעתו היא לעיתים קרובות פעולה של התנגדות.

למרות הסירוב הראשוני של השופטת "להרחיב מעבר לדרוש", היא ממשיכה ומצטטת מתוך ספרו של אלבר קאמי. הבחירה בקאמי היא משמעותית. כנגד הפרטיקולריזם של בית־המשפט, הבוחר במובאות מן הספרות העברית ומן ההלכה היהודית, השופטת בוחרת להעשיר את הטקסט השיפוטי בציטטה מן "הספרות הכללית". בניגוד לקול הקולקטיביסטי החזק העולה מבין שורות הפסק, השופטת מביאה דברים מפי הפילוסוף אלבר קאמי הכותב בשבח האינדיבידואליזם. אידיאל "האדם המורד" הוא זה הניצב אל מול תנועות פשיסטיות וטוטליטריסטיות המחייבות תואמנות (קונפורמיזם) של הפרט לקולקטיב. הטקסט הקצר של השופטת משרטט למעשה קווי מתאר של שית חלופי על רצח רבין. השופטת רומזת במובאה שבחרה כי יש לקשר את הרצח אל ההיסטוריה של המאה העשרים – אל בעיות כגון הפשיזם והאידיאולוגיה הגזענית, שאינן פוסחות על "עם הסגולה" ואשר חובה עלינו, כחברה, להתמודד עימן. כלומר, הציטוט הקצר מאפשר חיבור בין המקרה הפרטיקולרי של רצח רבין להיסטוריה הכללית ולקחייה. הקטע שהשופטת מצטטת מצביע על גרעין האימה במעשהו של עמיר בעיניה – הניסיון לשחק אלוהים. האיזכור מחזיר אותנו אל ההיסטוריה של המאה העשרים, הכוללת תוצאות הרסניות של נסיונות דומים של עמים ויחידים. אך ניתן גם לקרוא במובאה זו רמיזה עקיפה להיסטוריה הישראלית, לרצח הפוליטי של רודולף קסטנר, שהשופט בנימין הלוי כינהו האיש ש"מכר את נפשו לשטן". בכך, בעצם, נסגר המעגל: לא רבין הוא שמכר את נשמתו לשטן, כפי שההסתה שקדמה לרצח ניסתה להציגו, אלא דווקא הרצח יגאל עמיר, אשר התיימר לשחק אלוהים, הוא שירד אל שפל המדרגה ונהפך ל"משרתו השפל של המוות".

5. זיכרון קולקטיבי ואחריות אתית

יוסף חיים ירושלמי, בספרו זכור, מעמת בין תפיסת ההיסטוריוגרפיה היהודית המסורתית לתפיסת ההיסטוריוגרפיה הכללית.¹⁸⁵ ירושלמי מאפיין את מבנה ההיסטוריה היהודית בזיכרון קולקטיבי אקטיבי, המזהה אירועים בעלי משמעות סמלית בחיי העם התזוירים על עצמם בתקופות שונות. זו תפיסת היסטוריה מחזורית הרואה את העיקר בהבנת המשמעות של אירועי ההווה על־ידי התאמתם לתבניות העבר. על־פי תפיסה זו, התנ"ך הוא ספר המקורות ההיסטורי העיקרי, והעיסוק בהיסטוריה מחייב פרשנות של החדש על־פי התבניות הישנות המופיעות כבר בתנ"ך.

ירושלמי טוען כי לנוכח ההתפתחות המודרנית של היסטוריוגרפיה יהודית־חילונית, התפקיד של שימור הזיכרון עבר אל הסופרים והאידיאולוגים.¹⁸⁶ לדעתי, במדינת־ישראל, ניתן למצוא דווקא את בתי־המשפט בצמתים היסטוריים חשובים כנוטלים חלק בתפקיד מסורתי זה. דוגמה להפעלה מודרנית של תפיסת הזיכרון הקולקטיבי היהודי כתזורה על תבניות העבר היתה הסיפור שהציע גדעון האוזנר במשפט אייכמן. האוזנר הציע

185 ירושלמי, לעיל הערה 169.

186 שם, בע' 123.

נרטיב-על של ההיסטוריה היהודית כחזרה על תבנית של ויקטימיזציה של העם היהודי על-ידי הצורך (פרעה, המן, חמלניצקי, אייכמן) ושל יציאה לגאולה. במילים אחרות, את המשמעות של שואת יהודי ארופה הציע האוזנר להבין מתוך פרספקטיבה של הזיכרון היהודי, המזהה תבניות קבועות החוזרות על עצמן. הדרך להשתחררות מגורל יהודי מדכא שהאוזנר מציע היא אימוץ הנרטיב הציוני, פריצת הדטרמיניזם של הגורל היהודי ועלייה לישראל. בזמן משפט אייכמן יצאה המלומדת חנה ארנדט בביקורת נוקבת על נסיונו זה של האוזנר להבין את ההיסטוריה היהודית המודרנית לפי תבניות הזיכרון של המסורת היהודית.

"It was bad history and cheap rhetoric; worse, it was clearly at cross purposes with putting Eichmann on trial, suggesting that perhaps he was only an innocent executor of some mysteriously foreordained destiny, or, for that matter, even of anti-Semitism, which perhaps was necessary to blaze the trail of 'the bloodstained road traveled by this people' to fulfill its destiny."¹⁸⁷

כחלופה, קראה ארנדט לגישה היסטורית המפרשת את אירועי התקופה בפרספקטיבה של ההיסטוריה האירופית הכללית ועליית התנועות הסוציאליסטיות. גישתה הוקעה בזמנה כגישה אוניוורסליסטית חסרת "לב יהודי".¹⁸⁸ הוויכוח שהתפתח בעקבות ספרה בין האינטלקטואלים של אותה תקופה עסק בין השאר בשאלה של בחירת גישה היסטוריוגרפית אל העבר – גישה פרטיקולריסטית (זיכרון יהודי) או אוניוורסליסטית (היסטוריוגרפיה מודרנית).¹⁸⁹ המחלוקת המסתמנת במשפט עמיר בין השופטים לוי ומודריק לבין השופטת סביונה רוטלוי חוזרת אס-כן על מחלוקת ישנה לגבי הגישה ההיסטוריוסופית ה"נכונה", באמצעותה יש למקם את הפשע של עמיר ולתת לו משמעות היסטורית רחבה: פרטיקולריזם מול אוניוורסליזם.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Arendt, *supra* note 51, at p. 16.

¹⁸⁸ Gershom Scholem "Letter 23 June 1963", reproduced in Hanna Arendt *The Jew as Pariah – Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York, Ron Feldman ed., 1978).

¹⁸⁹ Daniel Bell "The Alphabet of Justice: Reflections on Eichmann in Jerusalem" 30 *Partisan Rev.* (1963) 415, 427–428. בל טען כי ארנדט היתה צריכה לאמץ גישה "שבטית" יהודית במקום הפרספקטיבה האוניוורסלית בה בחרה. מקדונלד בחר לענות לביקורת של בל על-ידי תמיכה בגישה האוניוורסליסטית בה בחרה ארנדט. ראו: Dwight MacDonald "More on Eichmann" 31 *Partisan Rev.* (1964) 253, 268.

¹⁹⁰ מחלוקת דומה התפתחה בשולי המשפט בקרב הפמיניסטיות בעקבות מאמר של תמר אלאור, לעיל הערה 164. אלאור השוותה בין התגובות על רצח רבין לדינמיקה של שיח בעקבות רצח מטעמים של כבוד המשפחה, ובכך חשפה את הביטויים ה"שבטיים" שמיקמו את רצח רבין ונתנו לו מונו.

המחלוקת ההיסטוריוסופית אינה מחלוקת מלומדים גרידא. כפי שטענתי, משפטים היסטוריים מהווים פעמים רבות צומת חשוב בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי והזהות הקולקטיבית. שאלת הזיכרון אינה בעיקרה שאלה אפיסטמית של מציאת ה"אמת". השאלה העולה היא: כיצד לקשר את עובדות המקרה שהוכחו במשפט אל תבניות של משמעות היסטורית? זו שאלה שהתשובה עליה כוללת בחובה משמעויות אתיות ומוסריות.¹⁹¹ זיכרון קולקטיבי מגבש קהילה ביחס לעבר, לעתיד, ואל קבוצות אחרות במרחב. כפי שראינו, הבחירה בתבנית הזיכרון היהודי למיקום רצח רבין גוררת עימה שכחה קולקטיבית של הקבוצות הלא-יהודיות החיות בישראל. רצח רבין מופקע מן הסכסוך הפלשתיני-יהודי ונהפך לעניין פנים-יהודי. זו החלטה בעלת משמעויות אתיות, מאחר שהנרטיב הפנים-יהודי אינו מאיר את הדרכים בהם עיצב הסכסוך החוץ-יהודי את הדינמיקה של רצח רבין. כך, למשל, נוטים לשכוח כי מקור הסכסוך הפנים-יהודי הוא שאלת שרטוט הגבולות עם ה"אחר" הפלשתיני. כך גם מתעלמים מהמאפיינים של תהליך הדחלגטימציה של רבין עליידי זיהויו עם ה"אחר" הפלשתיני כרטוריקה המצדיקה רצח. ולבסוף, הפרספקטיבה ההיסטורית הפנים-יהודית מקדמת "לקח" מסוים הנלמד מן הרצח. הלקח הוא של "שלום-בית", ולא, למשל, של הסכנה בקיומן המתמשך של מערכות נורמטיביות כפולות לגבי יהודים וערבים בישראל. אין גם ניסיון ללמוד מן ההיסטוריה של מאה השנים האחרונות של רציחות פוליטיות בישראל. כרקע לתהליכים אלה של שכחה קולקטיבית ניצב גורם דינה הקצר של השופטת סביונה רוטלוי כסימן אזהרה. השופטת מקשרת את האירועים המקומיים אל ההיסטוריה של טוטליטריזם ופשיזם. בכך היא מסרבת להוציא את העם היהודי מן ההיסטוריה הכללית ולקבל את גרסת "עם הסגולה" שאינה יכולה לראות תהליכים מדאיגים בחברה הישראלית המשלבים דת עם שנאת ה"אחר" ונכונות לחצות קווים מוסריים בשם "ציווי דת" מוחלטים.

סיכום

ברשימה זו עסקתי במפגש הטעון בין הפוליטיקה למשפט כפי שהוא בא לידי ביטוי בשיפוט רצח פוליטי של ראש ממשלה. המהלך הביקורתי ששרטטתי היה מבוסס על שלושה צעדים. החלק הראשון עסק באיפיון הייחוד של משפט פוליטי ובקשיים שהוא מעלה, משפט פוליטי מעלה אל פני השטח את תופעת הדיפרנד – הצורך של בית-המשפט לשפוט בין מערכות נורמטיביות ותפיסות-עולם פוליטיות. הנאשם ירצה להראות כי ההכרעה בין תפיסות-העולם היא פוליטית בעיקרה, מאחר שהיא מבוססת על הכרעה ערכית לגבי זהות הקהילה ואוייביה (אוהב/אויב). בית-המשפט, לעומתו, ינסה לבסס את סמכות השיפוט שלו על-ידי הכחשת האלמנט הפוליטי שלה. קושי נוסף נובע מכך שבשיטת המשפט

191 לעמדה דומה ראו מרגלית, לעיל הערה 170, בע' 67. מרגלית טוען שגם הצו היהודי העתיק "זכור" משמעותו היא מוסרית בעיקרה.

הישראלית, המבוססת על שילוב בין חוק חילוני להלכה דתית, צפויים קונפליקטים בין המערכות הנורמטיביות בנקודות בהן התברה עוברת תהליך של שינוי זהות קולקטיבית (כפי שהיה בתקופת הסכמי אוסלו). הנאשם יבסס את הגנתו על ניסיון לשמר את הזהות הקודמת, בעוד בית־המשפט יתנגד להגנה זו כלא־רלוונטית למשפט. בחלקים השני והשלישי של הרשימה פניתי לבחון מקרוב את הדרך בה בחר בית־המשפט להתמודד עם קשיים אלה.

החלק השני של הרשימה הוקדש להכרעת הדין. הקושי העיקרי שהתגלה היה הניסיון להתאים את הדיון, שעניינו אופוזיציה אידיאולוגית עם מאפיינים קבוצתיים, לתבנית הדיון של משפט רגיל, המתרכזת במעשיו של היחיד. במיוחד עסקתי בחשיפת המשמעויות הפוליטיות של מינוי סניגור ופסיכולוג מטעם בית־המשפט לנאשם. לטענתי, פרקטיקות אלה, המיועדות במשפט רגיל להגן על זכויותיו של הנאשם, מקבלות משמעות שונה במשפט פוליטי. הן עוזרות לבית־המשפט לעקור את העוקץ הפוליטי מדברי הנאשם ולהופכו ל"סובייקט משפטי". בהקשר זה טענתי כי הפורמליזם של בית־המשפט מקבל משמעות פוליטית דווקא לנוכח הנסיונות של הנאשם להעביר את הדיון לרמה המטה־משפטית. בחלק של הכרעת הדין אנו נפגשים גם במה שכינתי "הרטוריקה המפרקת" של עמיר – רטוריקה שנועדה לתת הצדקה לרצח רבין. עיון ב"רטוריקה המפרקת" מגלה מהלכים אחדים שנקט עמיר, ביניהם: הזרה של הנרצח, דה־פרסונליזציה של הנרצח, אימוץ שיח מעין־משפטי, הסתמכות על ההלכה היהודית כחלופה לחוק החילוני והשתחררות ממתווכים מוסדיים בהליך קבלת ההחלטה והצדקתה בבית־המשפט. בשלב זה בית־המשפט מסתפק בנסיונות להצר את הכניסה של "הרטוריקה המפרקת" לבית־המשפט, תוך הדגשה כי יש לדון במעשים כמו בכל משפט רצח רגיל.

רק בחלק של גזר־הדין אנו נתקלים בתשובת־הנגד הרטורית של בית־המשפט. החלק השלישי של הרשימה עסק בגזר־הדין ובמתח בינו לבין הכרעת הדין. בעוד הכרעת הדין מתאמצת להתאים את הדיון לתבנית הרגילה של משפט רצח, גזר־הדין עוסק דווקא בייחוד של המקרה הזה ובצדדים הפוליטיים של המעשה. כאן השופטים מציעים גם תשובה "רטורית" לקריאת־התיגר של עמיר. כינתי את הרטוריקה של בית־המשפט "רטוריקה מאחדת ומכוננת קהילה". רטוריקה זו מתאפיינת ב"סטיות" מהשית המשפטי הרגיל – כתיבה קולקטיביסטית, מזוהה, מליצית, המערבת ז'נרים שונים (כולל הלכה יהודית, שירה עברית, הפניות לספרות העולם וכיוצא באלה). טענתי כי ההסבר ל"סטיות" נעוץ במשבר הזהות הקולקטיבית שיצר הרצח של ראש הממשלה ובתפקיד הרטורי ששופטי בית־המשפט נוטלים על עצמם בתגובה על משבר זה. "המיתוס המכונן" החדש שבית־המשפט מציע נועד לפתור את המשבר על־ידי יצירת גשר בין ה"זהויות" הקבוצתיות שבאו לידי קונפליקט: ה"יהודית" וה"דמוקרטית".

החלוקה הנוקשה בין החלק ה"משפטי" לחלק ה"רטורי" של פסק־הדין (הכרעת הדין וגזר־הדין) נובעת, לדעתי, מהיעדר כלים תיאורטיים מתאימים להתמודדות עם התופעה של משפטים פוליטיים. במסגרת התיאוריה הליברלית, הערך של משפט הוגן תלוי בסילוק הפוליטי החוצה. אולם כפי שהראיתי, ה"פוליטי" ימצא את דרכו פנימה אל הדיון המשפטי בדרכים שונות ("רטוריקה מפרקת" של נאשם, "רטוריקה משמרת" של בית־המשפט). בהיעדר אפשרות לדבר על תופעה של "משפט פוליטי הוגן" במסגרת השיח הליברלי,

נמנע גם דיון ביקורתי לגבי מהו המקום הראוי ל"פוליטי" בתוך ההליך המשפטי.¹⁹² מחירה של שתיקה זו עלול להיות גבוה. כפי שהראיתי, ההרכב מציע את התשובה הפוליטית שלו בחלק של גזר-הדין. הדרך שבית-המשפט בוחר בה לאיחוד הקהילה היא של זיכרון מיתולוגי של גרטיב "עם הבחירה". לטענתי, רטוריקה זו מסוכנת, מאחר שהיא מצמצמת את הבעיה לכלל ריב-אחים ומדירה את הפלשתינים מן הקהילה המדומיינת של החברה האזרחית הישראלית. הביקורת היחידה שניתן לאתר בפסק-הדין היא של השופטת סביונה רוטלוי, אולם גם ביקורת זו הינה עקיפה, ונרמזת מתוך בחירתה הרטורית לצטט מתוך כתיבתו של אלבר קאמי. הביקורת נשארת ברמה הרטורית ואינה עולה לכלל דיון מהותי בהשלכות הפוליטיות, המוסריות והאתיות של הרטוריקה שבית-המשפט בחר לקדמה.

192 לביקורת דומה בהקשר של משפטי גירנברג ראו: Shklar, *supra* note 3.

