

בזכות השתיקה: חופש הביטוי והאחריות לאחרות

עמית פינצ'בסקי*

מבוא ◀ א. זולת האמת ◀ ב. זולת הדובר ◀ 1. מעבר לדיבור ◀ 2. מעבר לחופש ◀ ג. למען עתיד הדמוקרטיה

מבוא

דיונים רבים מתחום האתיקה נדרשו לסוגיות של עצמיות, זהות וחברתיות, אולם סוגיית חופש הביטוי, בעיקר בהקשר של שיח הרב-תרבותיות, זכתה בתשומת-לב מועטה בלבד. מטרתי בחיבור זה היא לבחון את סוגיית חופש הביטוי מנקודת-מבט ביקורתית, תוך התמקדות ברמת ההצדקות העקרוניות של החופש להתבטא. אולם אין מדובר בביקורת הנוגעת בזכות החיובית להתבטא, וגם לא בביקורת העוסקת בשאלות של הגבלת חופש הביטוי. הדיון שיוצג כאן יעסוק בצידו האחר של הדיבור, בצד של ה"אחר" בשאלת חופש הביטוי.

בצורתה הבסיסית ביותר, הזכות להתבטא מניחה את קיומו של דובר אשר מבקש לתת ביטוי למסר מסוים על-מנת לקדם מטרה מסוימת באוזני קהל מסוים. סיטואציה פשוטה זו מושתתת הלכה למעשה על דמות של דובר שיש לו זכות אימננטית להתבטא ולהישמע – הזכות לתפוס מקום במרחב הציבורי ולומר אפריורית: "מה שיש לי להגיד חשוב דיו שאחרים ישמעו." המילה הראשונה של דיבור זה, מעבר למשמעותה הספציפית, קוראת למעשה "הקשיבו!" – דיבור שהינו, לפני כל דבר אחר, הכרזה של חשיבות עצמית. האם דמות כזו של דובר יכולה להביא בחשבון ערך כלשהו מעבר לזכות הלגיטימית להתבטא? האם נטילת הזכות להתבטא אינה מניחה כי משהו אחר כבר מצוי בעמדה של האזנה, בצד הסביל של חופש הביטוי? אם אכן כך, אזי צורה כזו של תקשורת, במילותיה של הפילוסופית האיטלקייה גמה קורדי פיומרה, הינה מודל של דיבור-מופחת-בכחי (a reduced-by-half model of logos): דיבור של זה שיודע כיצד לדבר אך אינו יודע (או צריך לדעת) כיצד להקשיב.¹ מהו המעמד החברתי של חופש הביטוי? האם יש מקום למישהו או למשהו אחר בסוג כזה של שיח? במילים אחרות, מהן המשמעויות המוסריות של החופש להתבטא?

הדיון שאציג יבקש אפוא להתחקות אחר הצד הנעלם של חופש הביטוי, כלומר האחר השותק, ואחר הצד האחר של הדיבור – השתיקה. זאת, באמצעות בחינה ביקורתית של שלושת הטיעונים המרכזיים בזכות חופש הביטוי אשר מופיעים לעיתים קרובות בספרות:

* מרצה, המחלקה לתקשורת ועיתונאות, האוניברסיטה העברית בירושלים.
1 Gemma Corradi Fiumara *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening* (New York, Charles Lambert trans., 1990) 54–55.

(1) כאמצעי לגילוי האמת; (2) כאמצעי למיצוי עצמי; (3) כאמצעי להרחבתה ולהעמקתה של הדמוקרטיה. כל טיעון ישמש נקודת מוצא לניסיון לערער את העקרונות שחופש הביטוי מושתת עליהם, ובתוך כך לברור מעמדה של השתיקה ביחס למקומו של הדיבור. טענתי המרכזית היא כי השתיקה טומנת בחובה שאלות מוסריות שחורגות מעבר לסוגיות שנידונות בדרך-כלל במסגרת ההשקפה המסורתית של חופש הביטוי, כפי שזו עולה משלושת הטיעונים הללו. שתיקה אינה חסרת קיום, כי אם מופע של אחרות אשר מבקשת התייחסות, הכרה ומענה. היחשפות לשתיקה מציבה לפני הדובר את אתגר האחרות, ולפני הדיבור – את אתגר האחריות: להטות אוזן לשתיקתו של האחר, לתת דין-וחשבון על התנאים שמייצרים שתיקה, ולפתח במידת האפשר אפיקי התבטאות שיאפשרו את שבירתה.

א. זולת האמת

אחד הטיעונים המוקדמים בזכות חופש הביטוי מתמקד בחשיבותו של דיון חופשי וחסר הגבלות במסגרת התהליך של גילוי האמת. הנחת-היסוד גורסת כי הטלת הגבלות על דרכי התבטאות, שיח ופרסום עלולה לפגום באפשרות להשיג עובדות הדרושות לקבלת החלטות. הגנה זו דרושה בעיקר מפני גופים ממשלתיים (ובמקרים מסוימים גם לא-ממשלתיים), אשר מודרכים על-ידי שיקולים שאינם עולים בהכרח בקנה אחד עם גילוי האמת. עם זאת, המחשבה הליברלית זיהתה באופן מסורתי את האמת כעניין יחסי (או למצער כבלתי-ניתנת להשגה באופן מוחלט). במילים אחרות, היא זיהתה את האמת כסברה שיש לבחון ולברר אל מול מגוון הדעות המתחרות המוצגות בשוק הרעיונות החופשי, כפי שניסח זאת השופט האמריקאי אוליבר ונדל הולמס.² גילוי האמת מחייב אם כן חשיפה מתמדת לביקורת, לדיון ולהטלת ספק. טיעון זה העסיק רבים, אולם כאן אסתפק בהתייחסות לשלושה הוגים מרכזיים שהשפיעו רבות על השיח על-אודות חופש הביטוי: המשורר האנגלי ג'ון מילטון, הפילוסוף האנגלי ג'ון סטיוארט מיל והמבקר האמריקאי ולטר ליפמן.

המנשר של מילטון ארופגיטיקה (שנכתב כתגובה על צו הגבלת הדפוס שהוטל על-ידי הפרלמנט הבריטי בשנת 1643) הינו אולי בין הקולות הראשונים שהעלו את סוגיית חופש הביטוי, בוודאי בהקשר של גילוי האמת.³ בהשראת הרעיון הדמוקרטי של יוון העתיקה והרטוריקה של איזוקרטס, טען מילטון בזכות החירות להדפיס ולהפיץ דברי דפוס ללא הגבלות כאמצעי לשחרור האמת מכבליה:

"Let her and Falsehood grapple; who ever knew Truth put to the worse in a free and open encounter? Her confuting is the best and surest suppressing... She needs no policies, nor stratagems, nor licensing to

Abrams v. United States 250 U.S. 616 (1919) 2

John Milton Areopagitica and Of Education (New York, 1951) 3

make her victorious... give her but room, and do not bind her when she sleeps..."⁴

אליבא דמילטון, רק הסרה של כל ההגבלות וחשיפה מלאה של מגוון ההשקפות, כולל אלה שנחשבות למוטעות, למרושעות ולזדוניות, יאפשרו לאמת (Truth), אצל מילטון תמיד בלשון נקבה ובאות גדולה) להופיע במלוא הדרה. שחרור האמת פותח את הדלת אל העולם כפי שהוא באמת – עולם שבו טוב ורע כרוכים זה בזה. כפי שלמד אדם כאשר טעם מפרי עין-הדעת, טוב ורע הינם זוג בלתי-ניתן להפרדה. כך גם לגבי האמת – רק לעיתים נדירות היא ברורה ומובחנת, וברוב המקרים היא רבת-פנים וכרוכה בגילויים של שקר. מכיוון ש"בחנינת המידות הרעות בעולמנו הכרחית לכינון של המידות הטובות, ובירור הטעות הכרחי לווידוא האמת"⁵ הדרך היחידה לערוך את ההבחנה היא באמצעות גילוי מלא של כל העובדות. מילטון תולה את בטחונו ביכולתו של הפרט החושב והרציונלי לעשות סדר בעולם באופן עצמאי. שכן האם יש בידינו, הוא שואל, דרך טובה יותר "למצוא את דרכנו במרחבי החטא והשקר מאשר קריאת כל אורחות הכתובים ושמיעת כל אורחות התבונה?"⁶ על-פי מילטון, חופש הביטוי מקנה לכל אדם, כיצור חושב, את הזכות והחובה לבחון את הדעות והאמונות שהוא מחזיק בהן, וכשם שמבחינים בטוב רק ביחס לרע, כך ניתן להבחין באמת רק ביחס לשקרים ולטעויות.

אולם בעודו מפאר ומהלל את האמת, משרבב מילטון, כמעט כלאחר-יד, חריגה מן הכלל, שעל-פיה כל האמור לעיל אינו חל על אלה שאינם חלק מן האמונה הנוצרית הפרוטסטנטית.⁷ גילוי האמת, ערש חופש הביטוי, מצוי רק בתחום הדוקטרינה הלגיטימית של הנצרות, ומוצא מלכתחילה מן התחום שבו נפוצות תפיסות דיסידנטיות. תומס אירווינג אמרסון מציין כי בין אלה שעלולים למצוא את עצמם מנושלים מחסדיה של האמת, על-פי מילטון, נמנים קתולים, אתיאיסטים וכמובן אלה שאינם נוצרים.⁸ דומה שמבחינת מילטון, השקפותיהם של המנוודים אינן זכאיות אפילו למעמד של דעות שקריות: הן מצויות מעבר למקום שבו אמת ושקר, טוב ורע, מתחרים ונאבקים; הן שקריות מכל שקר ומושחתות מכל

⁴ *Ibid*, at pp. 50–51

⁵ *Ibid*, at pp. 18–19: "Since therefore the knowledge and survey of vice is in this world so necessary to the constituting of human virtue, and the scanning of error to the confirmation of truth, how can we more safely and with less danger scout into the regions of sin and falsity than by reading all manner of tractates, and hearing all manner of reason?" (התרגום בגוף הטקסט הוא שלי – ע' פ').

⁶ *Ibid*, at p. 19

⁷ *Ibid*, at p. 52: "I mean not tolerated popery and open superstition, which as it extirpates all religions and civil supremacies, so itself should be extirpate, provided first that all charitable and compassionate means be used to win and regain the weak and the misled: that also which is impious or evil either absolutely against faith or manners no law can possibly permit, that intends not to unlaw itself"

⁸ Thomas Irwin Emerson *Toward a General Theory of the First Amendment* (New York, 1966)

חטא. עם זאת, יש לציין שהגדרות אלה גמישות דיין להכיל כמעט כל צורת התבטאות שחפצים בהחנקתה. מכיוון שאין אפשרות לשפוט דובר בטרם דיבר, ודעות טרם השמעתן, הגבלה זו עלולה בעיקרון להיות תקפה ביחס לכל דובר ולכל התבטאות. כך, בצד עידוד האידיאל של התבטאות חסרת הגבלות, מילטון מגביל מראש את התחום שממנו עשויה האמת לצוץ. הצבת גדרות סביב אותו תחום מביאה בהכרח לידי כך שהאמת, כפי שהיא נתפסת על-ידי מילטון, אינה אלא פועל יוצא מעצם תיחומה. אל המקום שבו שוכנת האמת ראשאים לבוא רק אלה שהינם מלכתחילה חברים לגיטימיים בקהילה; הם, ולא האחרים, שנידונים מראש לגלות של שתיקה.

דיון נוסף על-אודות הטיעון בדבר גילוי האמת מביא ג'ון סטיוארט מיל בחיבורו על החירות.⁹ בדומה למילטון, מיל קובע שאת האמת ניתן לגלות רק כאשר דעות מנוגדות נשמעות באופן חופשי. אך בניגוד לאידיאת האמת האוטונומית של מילטון, ניסוחו של מיל שם את הדגש בתהליך שבאמצעותו הידע נצבר ומתפתח, ובכך הופך את התהליך עצמו לנכס חברתי. על-פי מיל, הצגת היגד הטוען לאמת מחייבת מבחן תמידי אל מול היגדים אחרים, כלומר, מבחן של הפרכה. תהליך זה אינו מוליך אומנם בהכרח לגילוי האמת כתוצאה מוגמרת ומוחלטת, אך חשיבותו נעוצה בכך שהוא מאפשר זיהוי טעויות והזמת אמונות שקריות, מה שמוביל בסופו של דבר להתקדמות אפיסטמולוגית. כותב מיל:

"The beliefs which we have most warrant for, have no safeguard to rest on, but a standing invitation to the whole world to prove them unfounded. If the challenge is not accepted, or is accepted and the attempt fails, we are far enough from certainty still; but we have done the best that the existing state of human reason admits of; we have neglected nothing that could give the truth a chance of reaching us: if the lists are kept open, we may hope that if there be a better truth, it will be found when the human mind is capable of receiving it..."¹⁰

מיל גורס כי אין כל הצדקה להשתיק מראש את דבריו של מישהו שכן דברים אלה עשויים להיות נכונים, נכונים חלקית או להכיל ולו חלק קטן מן האמת. פסילה של דעות אחרות מניחה למעשה כי אין סיבה או צורך לבחון את הדעה שבה מחזיקים. הענקת חסינות מפני הסיכוי להוכיח או להפריך את אמיתותה של דעה מסוימת מחבלת בעצם הסיכוי לגלות את האמת, שכן זו תתגלה אך ורק ביחס לדעות חלופיות. עיקרון זה תקף אף במקרה הקיצוני ביותר שניתן להעלות על הדעת: אפילו כל בני המין האנושי, פחות אחד, היו מחזיקים באותה דעה, השתקת הקול הספקני לא הייתה מוצדקת יותר מהשתקת הרוב על-ידי אותו אדם, אילו היה לו הכוח לעשות כן.¹¹ אולם מיל מרחיק לכת עוד יותר, וטוען שגם אילו הייתה דרך לבחון את אמיתותה של דעה עוד לפני שהושמעה, גם אז לא היה מוצדק להשתיקה. זאת, משום שהתועלת שבהשמעת השקפות שונות עולה תמיד על

John Stuart Mill *On Liberty and Other Essays* ([1859] Oxford, 1991) 9
Ibid, at p. 26 10
Ibid, at p. 21 11

הנזק שעלול להיגרם בעטיין, ותועלת זו טמונה בקיומו התמידי של דיון שבמהלכו אלה שטוענים כי בידם האמת נקראים להגן על עמדתם כל אימת שמישהו טוען אחרת. יתר על כן, ניתן לאתר את התועלת גם מן הכיוון ההפוך: הטלת הגבלות על דיון חופשי עלולה למנוע את אלה המחזיקים בדעות מוטעות מלתקן, להשלים ובסופו של דבר לשנות את דעתם. הנה כי כן, מבחינת מיל, תהליך ההפרדה של מוץ השקרים מתבן האמת אינו אמצעי גרידא לאישוש אמיתות פרטיות, אלא בבחינת טובין חברתיים בשירות הכלל.

עם זאת, חשיפת האמת אינה באה ללא מחיר, וכפי שמיל עצמו מצהיר, מדובר בסובלנות ואף בהענקת הגנה ל"דעות הנלוזות ביותר".¹² בדחותו צנוורה מכל סוג שהוא, ובתמיכתו הבלתי-מסויגת בתהליכי גילוי האמת (או למצער בחשיפת השקר), מיל מציג עמדה שעלולה להתברר כבעייתית כאשר זיהוי האמת מתנגש עם ערכים חברתיים חשובים לא-פחות. כך, למשל, במקרה ההיפותטי של ממצא מדעי לכאורה אשר מוכיח את עליונותם של גזעים מסוימים על אחרים.¹³ אף אם זו האמת, קיימת סכנה שפרסומה יגרום קונפליקטים חברתיים ויעודד שימוש לגיטימי לכאורה בממצא לצורכי קבלת החלטות שהשלכותיהן חמורות. בעיה נפוצה יותר היא כמובן מתן פתחון-פה לדברי שטנה, להתבטאויות בעלות אופי מינני (סקסיסטי) או גזעני, ולסוגים שונים של הסתה. יש להניח כי לא להתבטאויות מסוג זה התכוון מיל בדברו על שיג ושיח ללא הגבלות, כי אם לדיון שבו כל הצדדים מתנהלים באופן הגון, שקול ורציונלי. אולם התנגדותו לדיכוי כל דעה שהיא, כולל "הנלוזות ביותר", הינה בכל אופן עניין עקרוני: יש להסכין לקיומן של דעות כאלה, כרע הכרחי, על-מנת לאפשר קיומו של תהליך החלפת דעות משמעותי.

אכן, נראה כי חזונו של מיל עשוי להתממש רק אם כל הנוגעים בדבר יתחייבו לפעול במסגרת של דיון ענייני ורציונלי. אלא שתנאי זה מחייב בחינה וסיווג מוקדמים של התבטאויות בטרם יובאו אל בימת השיח הציבורי. משמעות הדבר היא לא רק קיומן של כמה דרגות של דיבור בעת ובעונה אחת, אלא שדיבור בעל ערך ימצא תמיד בספרת שיח עליונה, מעל ומעבר להתבטאויות "לא-ראויות". התעקשותו של מיל לתת קול ל"דעות הנלוזות ביותר" מקפלת בתוכה אפוא את ההנחה כי בין קטגוריית הדעות הזו לבין המשימה החברתית של גילוי האמת אין ולא כלום. סובלנות ביחס לדעות אלה הינה מחיר חברתי שיש לשלמו כדי לפרנס את תהליך חיפוש האמת. אם יש משהו שמיל מפלה נגדו, הרי זה קיומן של צורות התבטאות שאינן אמונות (או שנראה כי אינן אמונות) על צורת השיח שאותה הוא שואף לקדם. דומה שגם בליברליזם הנאור של מיל אין מנוס מהגבלה, בקירנית ככל שתהיה, על-מנת לאפשר את עצם קיומו של הליברליזם. בניגוד למילטון, אין אצל מיל זיהוי אפריורי של מועמדים להשתקה, אך גם אצלו ההגדרה של מרחב ההתבטאות הלגיטימי מביאה בסופו של דבר לידי הדרה של מי שנמצא בשוליים או מוצא אל השוליים – הדרה (השקולה לשתיקה או להשתקה) שהינה חלק בלתי-נפרד מהליברליזם.

גילוי האמת תופס חלק מרכזי גם במשנתו של וולטר ליפמן. נושא זה מופיע במסגרת

¹² *Ibid*, at p. 34: "the most obnoxious opinions"
¹³ Stephan Norris "Being Free to Speak and Speaking Freely" *Social Ends and Political Means* (London, Ted Honderich ed., 1976) 13–28

דיונו על "הפילוסופיה הציבורית", העוסק באתגרים שהדמוקרטיה המודרנית ניצבת לפניהם.¹⁴ הבעיה שמטרידה את ליפמן היא כיצד ניתן להביא את הציבור – אשר בניגוד ליוון העתיקה מורכב כיום ממגזרים שונים ונפרש על-פני מרחבים גדולים – לידי השתתפות בתהליך דמוקרטי משמעותי בדרכי שלום. ליפמן גורס כי יש לשנות את העקרונות המסורתיים כך שיתאימו למציאות המודרנית, בעיקר לעידן שבו אמצעי תקשורת-המונים מעצימים את הסיכונים הטמונים בחופש הביטוי. הוא מאזכר את תרומתם של מילטון ומיל, אך מספק השקפה פרגמטית יותר לטיעון בזכות גילוי האמת. אין ולא צריכה להיות הצדקה, הוא טוען, לא להלכה ולא למעשה, לזכותו של כל אחד לומר כל דבר שיחפוץ כל אימת שיבחר לעשות כן. אין הצדקה, למשל, להוליך שולל קהל בתיאטרון בקריאת "אש!" לשווא; כמו-כן אין הצדקה להוליך שולל לקוח, מועסק או בוחר על בסיס הזכות להתבטא. ליפמן מדגיש כי חופש הביטוי נהפך לעיקרון מרכזי בחברות מערביות רק הודות לתגלית היוונית כי דיון דיאלקטי, דוגמת הדיאלוגים של סוקרטס, הינו המתודה הבסיסית להשגת האמת. דיון דיאלקטי מאפשר עימות של דעות מסוימות עם דעות נוגדות במטרה לברר, בסופו של דבר, מי מהן משקפת את האמת. כוונות אחרות, כגון שכנוע באמצעים אמוציונליים תוך ניצול בורותם או רגישותם של אנשים, אינן תורמות לתהליך הדיאלקטי ולכן אינן מחייבות הגנה או סובלנות.¹⁵

מבחינת ליפמן, חופש הביטוי הינו לפיכך תנאי הכרחי לקיומו של שיה דמוקרטי בעל משמעות, אך לא תנאי מספיק. הזכות לביטוי עצמי, כאשר היא מנותקת מתכליתה המקורית כתהליך של ביקורת דיאלקטית, פועלת בשירות העצמי בלבד. הזכות להגות מילים מבלי להתחשב במשמעותן ובהשפעתן – בערך האמת שלהן – אינה סוגיה דמוקרטית, וממילא אינה חלק מן השיח הדמוקרטי. אולם, טוען ליפמן, דווקא ההתבטאויות המבקשות לנצל את בורותם של אנשים, לעשות תעמולה או מניפולציה וללבות את היצרים הן שממלאות את האוויר, ובשל כך מאיימות לדחוק את ההתבטאויות המבקשות לחשוף את האמת. על כך הוא מוסיף:

"[W]hen genuine debate is lacking, freedom of speech does not work as it is meant to work. It has lost the principle which regulates it and justifies it – that is to say, dialectic conducted according to logic and the rules of evidence. If there is no effective debate, the unrestricted right to speak will unloose so many propagandists, procurers, and panderers upon the public that sooner or later in self-defense that people will turn to censors to protect them. An unrestricted and unregulated right to speak cannot be maintained. It will be curtailed for all manner of reasons and pretexts, and to serve all kinds of good, foolish, or sinister ends."¹⁶

14 .Walter Lippmann *The Public Philosophy* (New York, 1962)

15 עמדה זו מזכירה את תפיסתו של יורגן הברמס, ראו: Jurgen Habermas *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* (Boston, Thomas McCarthy trans., 1984)

16 Lippmann, *supra* note 14, at pp. 99–100

הנקודה שראויה כאן לציון היא שלפי ליפמן, חופש הביטוי מתקיים בהכרח תחת רגולציה חברתית. חופש הביטוי לעולם אינו חופשי לחלוטין, אלא כפוף להליך של הערכה וביקורת, לכללים של הצגת עובדות וראיות באורח לוגי. בניגוד למילטון ולמיל, הוא אינו עוקף או מתחמק משאלת ההגבלה ומהצורך להגביל סוגים מסוימים של התבטאויות; אצלו ההגבלה היא בדיוק מה שנדרש כדי לקיים חופש ביטוי ראוי לשמו. אולם הבעיות שאפיינו את דיונם של מילטון ומיל עולות כאן ביתר שאת, דווקא בגלל עיסוקו של ליפמן במימד הפרגמטי של השיח הציבורי, בניגוד לעיסוק התיאורטי של קודמיו. העובדה שהוא יוצר חפיפה בין גבולות חופש הביטוי לבין גבולות הדיון העובדתי עלולה להוביל להתעלמות מצורות ביטוי שאינן מניפולטיביות בהכרח אך גם אינן תורמות באופן ישיר לברור האמת. למשל, הפגנות, שביתות ופעולות של מרי אזרחי לא יתקבלו, קרוב לוודאי, כמופעי התבטאות לגיטימיים במסגרת השקפה זו.¹⁷

אין גם להתעלם מן המתח הפנימי שמצוי בהשקפה זו: מצד אחד, ליפמן מפרט את האתגרים שחברת ההמונים המודרנית ניצבת לפניהם, אשר מצריכים שינוי והתאמה של עקרונות דמוקרטיים מסורתיים; אבל מן הצד האחר, הוא נדרש לאידיאל המסורתי של דיון דיאלקטי, שאותו הוא מכניס כמעט כמות שהוא לתוך ההקשר המודרני. מתח זה מתעצם על רקע חוסר האמון המוחלט שהוא מביע ביכולתם של אמצעי התקשורת המודרניים לקיים את תנאי הדיון החופשי – הוא טוען כי אלה מעודדים סבילות מצד הקהל, שמונעת את הפיכתו מהמון מפוזר לציבור מיועד.¹⁸ השקפתו שואבת ככל הנראה השראה מן האתוס של האגורה היוונית – אותו מרחב ציבורי אחד ומאוחד, שרק אזרחים (כלומר, אלה שאינם עבדים, נשים, ילדים או זרים) היו רשאים לבוא אליו על-מנת לשאת דברים ולהציג את טיעוניהם לפני אזרחים שווי-מעמד. זהו המודל הקשיח שלאורו ליפמן מפתח את טיעונו, מודל שתקפותו בעולם רווי ערוצי תקשורת ואמצעי תקשורת מוטלת בספק, בראש ובראשונה על-פי ליפמן עצמו.

השאלה ששבה ועולה מכל האמור לעיל היא שאלת ההגבלה – הלגיטימציה להצבת גבולות בפני סוגים מסוימים של התבטאויות אשר עלולים לאיים על מהלכו התקיין של דיון ציבורי, לחבל בו או לכלל-הפחות לא לתרום לו. השאלה, בקיצור, היא אם מותר להגביל את חופש הביטוי, ובאילו תנאים. אבל יש לשים לב לדרך שבה ניגשו ההוגים שהוזכרו, כמו גם רבים אחרים, לעצם השאלה: זוהי נקודת-מבט הרואה בהגבלה סטייה מן הכלל התקיין, עניין של נסיבות חריגות לצד פעילותו הסדירה של המרחב הציבורי. הטלת הגבלה (בין שהיא מן הנמנע ובין שהיא מחויבת-המציאות) באה כתגובה על השיח הקיים במציאות. במילים אחרות: הגבלות הינן בבחינת אמצעי תיקון ותחזוקה של השיח הציבורי, סנקציות שנגקטות ביחס למי שמסכן או עלול לסכן את קיומו התקיין של השיח שכבר מתרחש בפועל.

אולם ניתן לראות את הדברים גם אחרת, כפי שטוען סטנלי פיש בספרו *There's No*

17 ראו מאמרו של אביחי דורפמן בספר זה.

18 לפיכך מסקנתו של ליפמן היא כי יש צורך במומחים שיתווכו בין הציבור לבין הממשל. ראו: *Walter Lippmann Public Opinion* (New York, 1957).

פיש, הינו תווית שמוצמדת לעמדות או לאנשים שחפצים ביקרם, ולעולם לא לאלה שחולקים עליהם. חופש הביטוי אינו ערך עצמאי, כי אם מנוף פוליטי שעושים בו שימוש כל עוד הוא עולה בקנה אחד עם המטרות שרוצים לקדם. מה שמוליך את פיש לקביעה נחרצת זו היא פרשנות־מחדש של שאלת ההגבלה:

"I want to say that all affirmations of freedom of expression are like Milton's, dependent for their force on an exception that literally carves out the space in which expression can then emerge. I do not mean that expression (saying something) is a realm whose integrity is sometimes compromised by certain restrictions but that restriction, in the form of an underlying articulation of the world that necessarily (if silently) negates alternatively possible articulations, is constitutive of expression. Without restriction, without an inbuilt sense of what it would be meaningless to say or wrong to say, there could be no assertion and no reason for asserting it."²⁰

הנה, על־פי פיש, כל צורה של התבטאות נובעת, באופן זה או אחר, מן החריגה־מן־הכלל שמילטון נוקט: כדי שאמירות מסוימות יישמעו, על אמירות אחרות להחריש. חופש הביטוי אינו זרם תמידי של התבטאויות שנתקל מדי פעם במצבים אשר מאיימים על חוסנו ולעיתים אף מחייבים דיכוי. במקום זאת, הגבלה הינה יסוד מוסד ביצירת התבטאות חופשית – ללא קיומה של הגבלה ראשונית, לא יהיו כל סיבה או צורך לומר דבר־מה מלכתחילה; אם מותר לומר הכל, אזי אין טעם לומר דבר. הגבלה זו אינה "שלילית" מעיקרא; נהפוך הוא – היא תנאי הכרחי, "חיובי", בחציבת החלל שמתוכו עתידות התבטאויות לעלות ולהישמע. החריגה מן הכלל היא אם כן הכלל: תמיד קיימת הגבלה על צורות מסוימות של התבטאות, והגבלה זו היא שמעניקה תוקף למה שכן נאמר. התבטאות הינה אפוא פועל יוצא מהגבלה, ולא להפך.

עיקר ביקורתו של פיש יוצאת נגד תפיסה טהרנית של התיקון הראשון לחוקה האמריקאית (בעיקרון, עמדתו של מיל), הדוגלת בחופש הביטוי כערך עליון, מעל ומעבר לשיקולים אחרים. כנגד זה קובע פיש כי התבטאות חופשית לחלוטין הינה ערך עליון רק כאשר אין משמעות או השפעה למה שנאמר, רק אם הדבר שמחשיבים באמת הוא הזכות לייצר רעש. לעומת זאת, ברוב המקרים אמירות יוצאות לאוויר העולם במטרה להביא לידי כך שדברים יתנהלו בצורה מסוימת, ולא אחרת. תפיסה התומכת בחופש ביטוי מוחלט וללא סייגים רואה את הדיבור במנותק מכל הקשר, ובשל כך מפשיטה היגדים ספציפיים מהמשמעויות שמוענקות להם בהקשרים שבהם הם נאמרים. אשר על־כן, היאחות בזכות הבסיסית להתבטא ויהי־מה מסמנת למעשה התחמקות ממה שנתפס בצדק

Stanley Eugene Fish *There's No Such Thing as Free Speech, and It's a Good Thing, Too* (New York, 1994) 19
Ibid, at p. 103 20

כחלופה. וחלופה זו אינה אלא כניסה לתחום הפוליטי, או במילים אחרות, ההכרה שמה שנכלל במרחב ההתבטאות החופשית אינו פונקציה של כללי-יסוד, אלא של היכולת של בעלי-עניין לשכתב את הכללים באופן שיוביל להשמעת הדעות שבהן הם חפצים ולהשתתפותן של הדעות שהם אינם רוצים לשמוע. כאשר מישהו נתלה בעץ הגבוה של התיקון הראשון לחוקה, מזכיר פיש, אין משמעות הדבר נצחוננו של חופש הביטוי על הפוליטיקה כי אם ניצחון פוליטי שהושג על-ידי הקבוצה שהשכילה לעטוף את מטרותיה באצטלה של חופש הביטוי.²¹

מסקנתו של פיש, אם כך, היא שסוגיית חופש הביטוי הינה מיניה וביה סוגיה פוליטית, והיא כלי-שכן פוליטית כאשר מנסים להגדירה בנפרד מן התחום הפוליטי. אי-אפשר לדון בה, ובוודאי לא לפותרה, כסוגיה שלכאורה מטרימה את מציאותו של הדיבור, כספקולציה על מצב נורמטיבי שכביכול מקדים את מה שקורה כאן ועכשיו. ובאשר לשאלת ההגבלה, הוא מציע לזנוח את העיסוק בעקרונות כלליים, ולנקוט במקום זאת טקטיקה פרגמטית של טיפול בכל מקרה לגופו. אי-אפשר להחליט מראש כיצד לנהוג בכל סיטואציה: השאלה אם יש או אין להגביל הינה עניין נקודתי, ועל השיקולים לכאן או לכאן להביא בחשבון את הסיכונים והסיכויים הכרוכים בכל דרך פעולה אפשרית. אבל בכל מקרה, מדגיש פיש, אין לקבל את עקרון חופש הביטוי כמושכל ראשון, שכן קבלה זו נוטה לטשטש את הספציפיות של הדילמה שבפתח. כנגד זה ניתן כמובן לטעון כי ברגע שמאפשרים הגבלה של קול אחד, נפתחת הדרך להגבלת כל קול שהוא. אבל אם להישאר נאמנים לטיעון של פיש, אין מציאות אחרת זולת זו של הגבלה, שהינה מעיקרא פוליטית ועל-כן בעלת משמעות. אם יש שורה תחתונה בפולמוס של פיש, הרי היא זו: "מישהו תמיד יהיה הבא בתור להיות מושחק, ותפקידך הוא לעשות הכל כדי שאותו מישהו לא יהיה אתה."²²

בכל הנוגע לשאלת ההגבלה, אני חושב שטענתו של פיש משכנעת. אבל דבריו באשר לקו-הפעולה שיש לנקוט, כפי שעולה מן המשפט האחרון, מסגירים הנחת-יסוד שאותה הוא חולק דווקא עם ההשקפות שאותן הוא מבקר, שלפיה המאבק על הזכות להתבטא הינו מאבק אינדיבידואליסטי - כל אחד לעצמו ולקולו. כך, דווקא כאשר הוא נדרש לפוליטיקה, נמנע פיש מלהביא בחשבון סוגיה שיש לה לדעתי חשיבות פוליטית מכרעת: האחריות ביחס לזולת. לא רק התנאים שמאפשרים יצירת התבטאויות הינם עניין פוליטי, אלא גם - ואולי אף בעיקר - התנאים שמייצרים שתיקה. שתיקתו או השתקתו של אדם אחר הינן סיטואציות שמחייבות התייחסות מוסרית ופוליטית. אולם בה-בעת יש לזכור כי הגבלה הינה אימננטית ליצירת התבטאות - זו התבנית של יצירת דיבור ציבורי - ובדיוק בשל כך יש לתת דין-וחשבון על כל מה שהוצא אל מחוץ לגדר, על השתיקה של האחרים.

לסיכום, מילטון, מיל וליפמן מזהים (כל אחד בדרכו) את תהליך גילוי האמת כמטרה העיקרית של חופש הביטוי. תהליך גילוי האמת (או בשינויים המתבקשים - חשיפת השקר) מבוסס על האמונה בתבונתו של כל פרט, על עובדת היותו יצור חושב. הטענה לאמת הינה אפוא מה שמתווך בין הדוברים, מה שמניע אותם לבוא בדברים זה עם זה.

Ibid., at p. 110 21

Ibid., at p. 111 22

למרות עמדותיהם השונות ביחס לשאלת ההגבלה, שלושת ההוגים הללו רואים את חופש הביטוי כפרוצדורה שאם יניחו לה לפעול, היא תפרנס את הפרויקט החברתי של החלפת השקר באמת. לפיכך נמצא אצל שלושתם קודם-כל עיסוק בעיקרון כללי, ורק אחר כך במקרים "יוצאי-דופן", שהדיון בהם נעשה לאור אותו עיקרון כללי (צנזורה של כופרים אצל מילטון, חירות חסרת הגבלות אצל מיל, דיון דיאלקטי אצל ליפמן). עמדתו הביקורתית של פיש, לעומת זאת, טוענת כי הגבלות על חופש הביטוי אינן משניות לתהליך שפועל ממילא, אלא חלק בלתי-נפרד מעצם היצירה של דיבור; ההגבלה היא שהופכת התבטאויות לבעלות משמעות. נובע מכך שגילוי האמת תלוי ומונתה בהדרה של אפשרויות התבטאות שמתווגות מלכתחילה כלא-ראויות או כלא-רלוונטיות. תהליך גילוי האמת הינו פונקציה של מאבק פוליטי, ולא של התקדמות ליניארית; והאמת אינה אלא נגזרת של הגבלה או השתקה של אפשרויות אחרות, של אמיתות אחרות. מכאן שסיפורו של חופש הביטוי הוא במידה רבה תולדות הייצור החברתי של השתיקה, ומרגע שמסכינים להכרה זו, אי-אפשר עוד לדבר על חופש הביטוי מבלי לדבר על השתיקה שעוטפת מסביב.

ב. זולת הדובר

טיעון מרכזי נוסף רואה בחופש הביטוי תנאי הכרחי להתפתחות אישית ולמימוש עצמי. על-פי טיעון זה, חופש הביטוי הינו זכות המוקנית לאדם מתוקף היותו אדם, ומתוקף שאיפתו למצות את כשרונותיו ויכולותיו כבן-אנוש. כפי שמסביר תומס אירווינג אמרסון, "כל אדם – בהתפתחות אישיותו – זכאי לעצב את אמונותיו ואת דעותיו... [כמו-כן] הוא זכאי לתת ביטוי לאמונותיו ולהשקפותיו. אם לא כן אין בהן כל חשיבות. שכן התבטאות הינה חלק בלתי-נפרד מפיתוח רעיונות, מחקירה תבונית ומהגשמה עצמית".²³ נקודת-ההתייחסות היחידה כאן היא הפרט, לא הציבור ולא הכלל. טיעון זה, מוסיף פרדריק שאוור, "רואה את האדם כשואף באופן תמידי לשיפור ולהתפתחות עצמית, ורואה תקשורת חופשית כחלק מרכזי בהשגת תכלית זו".²⁴ החירות להיות מה שאני בוחר להיות קשורה בטבורה לחירות להחליף דעות, להתבטא ולתקשר.

Emerson, *supra* note 8, at p. 4: "[E]very man – in the development of his own personality – has the right to form his own beliefs and opinions... he has the right to express these beliefs and opinions. Otherwise they are of little account. For expression is an integral part of the development of ideas, of mental exploration and of affirmation of self"

Frederick Schauer *Free Speech: A Philosophical Enquiry* (Cambridge, 1982) 49: "This approach sees man as continually striving for improvement and self-development, and it sees free communication as an integral part of this objective"

1. מעבר לדיבור

הביקורת שנמתחה על טיעון זה עסקה לרוב בקשר הסיבתי לכאורה בין החופש להתבטא לבין משמעות המושג "מימוש עצמי". שאוור, למשל, טוען כי חופש הביטוי (במשמעותו הרחבה של המושג, כלומר, החופש לתקשר) אינו בהכרח האמצעי האחד והיחיד להתפתחות רוחנית (הוא מזכיר לצד זה מסעות, התבוננות ועבודה), ואף אינו מהווה בהכרח זכות חשובה מן הזכות למזון, לשינה ולקורת-גג.²⁵ הסתייגות זו מטילה ספק בעליונותו של הדיבור בסולם הערכים של הפרט, אולם מקבלת עדיין את הדוקטרינה הכללית ששמה את הפרט בראש סולם הערכים. במילים אחרות, השאלה אינה מרכזיותו של הפרט במסגרת חופש הביטוי, אלא מקומה של התבטאות חופשית בכינון פרט שהינו ממילא במרכז. דומה כי גישה שעל-פיה דיבור הינו קודם-כל אמצעי למיצוי עצמי ורק אחר כך אמצעי תקשורת אינה יכולה אלא לסוב סביב ציר האינדיווידואליזם.²⁶

הדיבור, כפי שעולה מן הטיעון בדבר מימוש עצמי, הינו תוצר של היחיד – הן במובן של תפוקה והן במובן של קניין. דיבור זה מופק על-ידי דובר אוטונומי, ללא זיקה לזולת או להקשר. כפי שטוענת ליסה הלדקה, מודל זה של דיבור מבוסס על דמות של פרט שאינו קשור לאחרים ואינו נוצר כתוצאה ממגע עימם, פרט שנוצר באופן עצמאי ואשר מסיבה כזאת או אחרת בוחר או נדרש לכונן זיקה עם פרטים אחרים, "פרט שהינו במהותו דיסקרטי, נבדל".²⁷ התמונה העולה מן הדברים היא של פרט שמגיה מתוך עצמו, שהוא סיבת עצמו, שמתקיים לפני ומעבר לסך הזיקות שבהן הוא מצוי – מונדה המכוונת קודם-כל לעצמה ורק אחר כך לאחרים. מכאן שכל צורה של יחס חברתי בין דוברים מן הסוג הזה אינה יכולה להתפתח אלא במונחים של פרטיקולריות ואינטרס עצמי. קשר או יחס בין פרטים הינו משני, לפי השקפה זו, לאימננטיות הפנימית של כל פרט. בהיותו בשירות העצמי, דיבור הינו מלכתחילה חד-כיווני וטלאולוגי. אולם טיעון זה מתעלם מעניין משמעותי נוסף – ההקשר שבו מיוצרת התבטאות, הקשר שעשוי אומנם להיות דומם, אבל לעולם אינו אילם, כפי שאראה להלן.

עדות להקשר זה ניתן למצוא בפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר.²⁸ באחד מדיוניו על הדיאלוג האנושי, הוא מדבר על מקומה של השתיקה. אין הכוונה כאן לשתיקה של תקשורת לא-מילולית או לשתיקת-חיבה של אוהבים, ואף לא לשתיקה מיסטית של מאמינים, כי אם לשתיקה ששוכנת בעומק הדיבור. בובר בוחר להצביע על אותה שתיקה

²⁵ *Ibid*
²⁶ בהמשך אבחן את העמדה הקומוניטריאנית של צ'רלס טיילור, שלפיה החברתי מצוי "בתוך" הפרטי – עמדה מורכבת יותר מזו העולה מן הטיעון לעיל בדבר מימוש עצמי.
²⁷ Lisa Heldke "Do You Mind If I Speak Freely? Reconceptualizing Freedom of Speech" *The Ethics of Liberal Democracy* (Oxford, Robert Paul Churchill ed., 1994) 113
²⁸ מרטין בובר (1878-1965) ניסח פילוסופיה דיאלוגית שבמרכזה ההבחנה בין זיקת אני-אתה (מפגש עם האחר שמתאפיין בהדדיות, נוכחות והתכוונות) לבין יחס אני-לו (יחס חד-כיווני של התנסות או ידע, יחסי סובייקט-אובייקט). ראו: מרטין בובר בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה (מהדורה 4, תשמ"א); מרטין בובר פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית (תשכ"ב); Maurice Stanley Friedman *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Chicago, 1955)

על-דרך המשל: נדמיין שני זרים היושבים זה לצד זה ללא אומר ודברים. הראשון פתוח ומזמין שיחה, ואילו השני מאופק וכבוש. באשר לאחרון, אומר בובר:

"And now – let us imagine that this is one of the hours which succeed in bursting asunder the seven iron bands about the heart – imperceptibly the spell is lifted. But even now the man does not speak a word, does not stir a finger. Yet he does something. The lifting of the spell has happened to him – no matter from where – without his doing. But this is what he does now: he releases in himself a reserve over which only he himself has power. Unreservedly communication streams from him, and the silence bears it to the neighbor."²⁹

מה שבובר מתאר לא ייחשב קרוב לוודאי לתקשורת במובנה המסורתי. מבחינת התוכן אכן לא נמסר דבר, בוודאי לא משהו שניתן לבחון באופן אמפירי ובלתי-תלוי בצדדים המעורבים. אולם, מדגיש בובר, קיימת כאן תקשורת בדמות התכוונותו החרישית של אדם אחד אל רעהו. השינוי שחל באדם המסוגר אסור לו שיעבור כלא היה, שכן הוא מסמן צורה שונה, ואולי אף בסיסית יותר, של תקשורת. ניתן לתארה כדיבור-שבכוח: היענות חסרת מילים, פתיחה של חלל-זמן למפגש, הזמנה לדיאלוג. אף שלשתיקה זו אין מובן כשלעצמה, היא מבטאת פתיחות לעצם האפשרות של יצירת משמעויות, פוטנציאל לדיבור.

אצל בובר אותה התכוונות שותקת מעידה על עובדה בסיסית ביחס לתקשורת אנושית: שדיבור תמיד ניתן לאחרים ונובע מקיומו של זולת. תקשורת, על-פי בובר, מתכוננת על בסיס יחס אשר "שורשו בכך, שאחד מתכוון כלפי השני באשר אחר הוא, אחר מסוים ומיוחד, כדי לבוא בקשר-הבנה איתו בספירה המשותפת לשניהם ויוצאת ועוברת את רשות היחיד של שניהם".³⁰ היות אדם מועז של דברים אינו מתמצה במסירת תכנים כלשהם, כי אם בפנייה אל האחר, בנשיאת הדברים אל האחר כזולת ספציפי. זה היחס שבובר מכנה "זיקת אני-אתה": שיח אשר מוגש לאחר במקום להתמקד בחיזוקו של האני, זיקה אשר מאשרת את קיומו הסינגולרי של הזולת. על בסיס זיקה זו מציב בובר את מציאותה של כל תקשורת: לא על חליפין של סימנים לשוניים, אלא על התכוונות מודעת כלפי קיומו של האחר, על התייחסות אל האחר בתוך ספרה שיחנית שבה הדובר הינו גם בר-תשובה – לא רק מועז, אלא גם נמען.

אין בכל זה כדי להכחיש את קיומן של צורות תקשורת שאינן מוכוונות אל האחר, של דיבור המכוון אל העצמי, או מה שבובר מכנה באופן כללי יותר "יחס אני-לז" – התייחסות אל סובייקטים אחרים כאל אובייקטים. כוונתו של בובר היא להציג את הזיקה המונולוגית של אני-לז כמשנית ביחס לזיקה הדיאלוגית הבסיסית של אני-אתה, או במילים אחרות, שדיבור בשירות העצמי הינו למעשה עיוות של מהותו האמיתית של

Martin Buber *Between Man and Man* (Boston, Gregor Ronald Smith trans., 1955) 29
4.

בובר פני אדם, לעיל הערה 28, בע' 110-111.

הדיבור. במילותיו של בובר: "מעולם לא היתה לשון עד שלא היתה פנייה; היא יכלה להיעשות כפעם בפעם חדשה רק לאחר שנפסק או נשבר הדושיה."³¹ הכרה זו מקבלת צביון ביקורתי בדברים הבאים:

"Each of us is encased in an armor whose task is to ward off signs. Signs happen to us without respite, living means being addressed, we would need only to present ourselves and to perceive. But the risk is too dangerous for us, the soundless thunderings seem to threaten us with annihilation, and from generation to generation we perfect the defense apparatus. All our knowledge assures us, 'Be calm, everything happens as it must happen, but nothing is directed at you, you are not meant; it is just 'the world,' you can experience it as you like, but whatever you make of it in yourself proceeds from you alone, nothing is required of you, you are not addressed, all is quiet'."³²

המדע וסדרי העולם המודרני מלמדים אותנו כי לא נדרש דבר מן היחיד, או במונחי הדיון הנוכחי – כי לא נדרש דבר מהדובר, שדיבורו נוצר בחלל ריק מפניות שבו "הכל דומם". הוצאת חופש הביטוי מן הכוח אל הפועל רואה בחלל שהמילים מושלכות אליו ריק שיש למלאו. ומילים אלה הינן ראשוניות, כלומר, אינן בחזקת מענה לפנייה קודמת, אלא חדשות ותחיליות, חופשיות למהדרין. דובר שאינו יכול להיות נמען של דברים, ואשר לגביו "הכל דומם", הינו, בהמשך לבובר, בבחינת מוטציה דיסקורסיבית בעלת כישורי ביטוי משופרים ויכולות שמע פגומות. אין קריאת דיבור שעשויה להגיע אל דובר זה, לחדור אליו ולהוציאו מתוך עצמו – קרי, לעשותו לבר-שיח – מכיוון שמבחינתו לא קיים צד חיצוני לדיבור. היכן שקריאה אינה יכולה לגעת, דיבור הינו חזות הכל, והמילים שנאמרות אגב כך הינן בחזקת קניינו של הדובר; ומשעה שדיבור נהפך לקניין, לא תיתכן הכרה ללא תמורה. דיבור שאינו מכיוון אלא למימוש היכולת לשאת דברים הינו, על-פי בובר, העיוות המודרני של הדיבור.

התייחסות למקומה הייחודי של השתיקה נמצא גם בעבודתו של מיכאיל בחטין.³³ ביקורתו של בחטין גורסת כי מודלים מסורתיים של בלשנות (ובהקשר זה הוא מתייחס בעיקר לפון-הומבולדט ולדה-סוסיר) נטו לבחון את השפה מנקודת-המבט של הדובר, כאילו קיים רק דובר אחד נטול זיקה לדוברים או לבני-שיח אחרים. לפי בחטין, מודלים אלה התעלמו מהמימד התגובתי (responsive) של השפה:

"Still current in linguistics are such *fictions* as the 'listener' and 'understander' (partners of the 'speaker'), the 'unified speech flow,' and so on. These fictions produce a completely distorted idea of the complex and

31 שם, בע' 181.

32 Buber, *supra* note 29, at p. 10

33 על המחשבה הדיאלוגית של הבלשן והמבקר מיכאיל בחטין (1895–1975) ראו: Mikhail Bakhtin *The Dialogic Imagination* (Austin, 1996)

multifaceted process of active speech communication... One cannot say that these diagrams are false or that they do not correspond to certain aspects of reality. But when they are put forth as the actual whole of speech communication, they become a scientific fiction. The fact is that when the listener perceives and understands the meaning (the language meaning) of speech, he simultaneously takes an active, responsive attitude towards it. He either agrees or disagrees with it (completely or partially), augments it, applies it, prepares for its execution, and so on. And the listener adopts this responsive attitude for the entire duration of the process of listening and understanding, from the very beginning – sometimes literally from the speaker's first word. Any understanding of live speech, a live utterance, is inherently responsive, although the degree of this activity varies extremely. Any understanding is imbued with response and necessarily elicits it in one form or another: the listener becomes the speaker."³⁴

אם לתרגם את הפרספקטיבה של בחטין לשפה קולנועית, המצלמה שלו הייתה מצלמת דיאלוג בדרך הפוכה מזו הרגילה. בחטין היה ממקד את מצלמתו בזו שמקשיבה בשעה שדבריו של הדובר נשמעים ברקע, וכאשר המקשיבה מתחילה לדבר, הייתה מצלמתו עוברת אל הדובר הראשון, שנהפך בתורו למקשיב.³⁵ זה שמקשיב נהפך לדובר לא הודות לכך ששתיקתו מתחילה לפתע "לדבר" – שתיקה תמיד "מדברת" – אלא שכאן השתיקה נשמעת וזוכה בהכרה. בחטין מטה אוזן לשתיקתו של האחר ומוצא בה שכבות של משמעות – הדובר נהפך למקשיב, והמקשיב נהפך לדובר. אין השניים מאכלסים עוד שתי עמדות הפוכות בשית, אין הם מייצגים את שתי הפונקציות העיקריות של תקשורת (דובר/מקור/מוען מול מאזין/מקלט/נמען). הדיכוטומיה נשברת – לא ניתן עוד למקם אותם בנקודות קבועות. מיהו הדובר? מיהו המקשיב? אלה רק הקצוות האסימפטוטיים של השית. בתקשורת שפתוחה אל האחר, דיבור והקשבה קשורים זה לזה ומתחלפים זה בזה. באחד מחיבוריו המאוחרים בחטין מציג הבחנה עקרונית – ההבדל המהותי בין דממה (quietude) לבין שתיקה (silence):

"The disturbance of quietude by sound is mechanical and physiological (as a condition of perception); the disturbance of silence by a word is personalistic and intelligible: it is an entirely different world. In quietude nothing makes a sound (or something does not make a sound); in silence

Mikhail Bakhtin *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin, V.W. McGee 34
 .trans., 1986) 68
 Zali D. Gurevitch "Distance and Conversation" 12(2) *Symbolic Interaction* (1989) 251–263 35
 ראו בהקשר זה:

nobody *speaks* (or somebody does not speak). Silence is possible only in the human world (and only for a person)."³⁶

דממה מתייחסת לתנאים הפיזיקליים של הקוליות, לתווך האקוסטי בין מילים ופונמות, להעדר דיבור, דהיינו, לאותו רקע דומם שממנו עולה הקול. דממה היא ההופכי של השפה, או במונחים של דה־סוסיר – הצד האחר של *langue*.³⁷ שתיקה, לעומת זאת, מתייחסת למישור הויקטיבי בין דוברים. היא נמתחת בין מוען לנמען ועל־כן ספציפית לזמן ולמקום. שתיקה הינה ייחודית לעולם האנושי, למישור הבין־סובייקטיבי. היא הצד האחר – או נכון יותר, הצד של האחר – של הדיבור; או טוב, במונחי של דה־סוסיר, הצד האחר של *parole*. בעוד דממה מתאפיינת בהעדר סימנים לשוניים, שתיקה מתאפיינת בנוכחות חסרת מילים, בשאון חסר רעש: "קול שתיקה דקה". שתיקה נשמעת כאקט פרפורמטיבי המבטא פוטנציאליות טהורה, כפי שביטא זאת המוויקאי ג'ון קייג' ביצירה חסרת הצלילים "4:33". אוגוסטו פונזיו טוען, בעקבות הבחנתו של בחטין, כי מודלים בלשניים מודרניים רבים העדיפו לראות תקשורת כמתרחשת על רקע של דממה, שנתפסת "כקצה, כשליה, כביטול של אובייקטים לשוניים".³⁸ במודלים שמדגישים חליפין של סימנים, דיבור מתרחש כנגד רקע דומם, רקע שממנו לעולם לא יכול לעלות קול. קביעה זו נכונה גם ביחס לנסיבות של חופש הביטוי – סיטואציה שנותרת כל העת במישור של הדממה, במימד הפונקציונלי של השפה, ולעולם אינה חוצה את סף הדיבור אל עבר השתיקה. דממה מולידה את הדובר האוטונומי; שתיקה מולידה את הדיבור החברתי.

לבסוף, הפילוסופיה של עמנואל לוינס מוסיפה הקשר מוסרי לדיון על השתיקה. ניתן לאפיין את תפיסתו של לוינס כניסיון להכניס את האחר אל תוך המערך הפילוסופי הקיים, אשר הצטיין בדחייה של כל עיסוק בזולת, ב"אלרגייה" כלפי הבדל ואחרות. לפי לוינס, הפילוסופיה המערבית ניגשה אל תופעות בעולם מתוך תחום האונטולוגיה, אותו תחום שמנסה להגדיר את המציאות מתוך חקירת ה"יש". במסגרת זו היה חשוב לקבוע גדרות בין נוכחות להיעדרות, בין ישות לאין, בין "מה יש" לבין "מה אין". בפילוסופיה המערבית – שהינה גם הבסיס למחשבה החברתית והפוליטית של העולם המערבי – אונטולוגיה הייתה דרך־קבע הפילוסופיה הראשונה. זאת ועוד, האתר הבסיסי שממנו יצאה כל חקירה היה האני: הסובייקט (השואל, החושב, המתפלסף, הקוגיטו הקרטואני) היה בצורה כזו או אחרת תחנת־המוצא (ובמובנים רבים גם תחנת־הסיום) בכל החקירות הפילוסופיות, החל באפלטון וכלה בהוסרל. מכאן שניתן לראות בפילוסופיה המערבית תיאוריה מסועפת של הסובייקט, או במילה אחת – אגולוגיה. באופן זה, כל דיון במהות

³⁶ Bakhtin, *supra* note 34, at pp. 133–134

³⁷ הבלשנות של סוסיר מבחינה בין שפה (*langue*), שהיא סטרוקטורת יחסים שרירותית בין מסמן למסומן המתקיימת לפני הדוברים ומעבר להם, לבין הדיבור (*parole*), שהוא האקט ההשתתפותי, השימוש בשפה, שהינו נקודתי בזמן ובמקום. ראו: Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (London, R. Harris trans., 1983)

³⁸ Augusto Ponzio *Signs, Dialogue and Ideology* (Amsterdam, Susan Petrilli trans., 1993) 142

היחסים בין אני לאחר, ובאופיים של יחסים חברתיים בכלל, היה תלוי כמעט תמיד בבירור מוקדם של האופי האנושי או של המערך החברתי. כפי שעולה מהתיאוריות של הובס, לוק, דירקהיים, פרויד, מרקס ורבים אחרים, קביעת מהות הטבע האנושי כרע, כטוב, כתוקפני, כרציונלי וכולי הייתה הכרחית לתיאור מציאות חברתית ולמציאת פתרונות לבעיות שאותרו במציאות זו. התוצאה של מערך חשיבתי זה היא שהאתיקה הייתה תמיד נספח לחקירה פילוסופית – השאלה "מה צריך להיות" באה תמיד אחרי "מה יש".

טענתו של לוינס הינה רדיקלית: אתיקה אינה מצויה ברמה משנית של ידע, ואינה פועל יוצא ממבנה חברתי מסוים. בניגוד לעקרונות המסורתניים של תורת המוסר, לוינס מעניק ליחס אל האחר את הקדימות שבמשך מאות שנים ניתנה לאני. בהציבו את האתיקה כמישור התייחסות שמטרים כל מבנה ידע פסיכולוגי או חברתי, לוינס פורש ביקורת של הגישה האונטולוגית, של המטפיזיקה של הנוכחות. אתיקה, במובן של יחס עם מה שחומק תמיד מהגדרה ומהכללה, הינה סוג של מעורבות שמערערת על כל ניסיון לנכס את האחר לכלל קטגוריה של ידע. ריצ'רד כהן מבאר כי על-פי לוינס, "מהות" היחס האתי היא למעשה ערעור על כל מהות, ו"טבעו" הוא בדיוק הטלת ספק בכל מה שנראה טבעי ואינסטינקטיבי.³⁹ האחר מעמיד בספק את קיומו הספונטני של הסובייקט. אם לגשת לרעיון בצורה אחרת, טענתו של קין "השומר אחי אנוכי?", אומר לוינס, הינה טענה שיוצאת כולה מתוך התחום האונטולוגי – אני כאן, האחר שם, ואיני מחויב אליו בשום צורה ואופן. הבעייתיות בטענה זו נעוצה בעובדה שהיא מניחה מראש שסובייקטיביות הינה סיבת עצמה, שהאני מכוון קודם-כל לעצמו ורק אחר כך לכל מה שחיצוני לו. במצב עניינים זה, אני ואחר מקיימים יחסי-גומלין אטומיסטיים, ולכן כל התערבות מן החוץ תתפרש באופן אוטומטי כאיום על האימננטיות הפנימית של הדומה והזהה.

היחס אל האחר אצל לוינס מתגלם במפגש עם הפנים של האחר. הפנים הינם יותר מאשר דיוקן או פרצוף – הפנים חושפים את האחרות, הם חזית אחרותו של האחר. הפנים חורגים מעבר לרעיון של האחר אצל האני, בכך שהם מביעים סוג של קריאה ששמה בסימן שאלה כל תפיסה מוקדמת ביחס לאחר. משמעות הפנים אינה במה שהם מייצגים, אלא במה שהם מציגים: הפנים פונים, הופעתם הינה בבחינת התגלות (epiphany).⁴⁰ הם מציגים דרישה שאינה פועל יוצא מסדר חברתי או מחווה חברתי, ואשר קבלתה אינה תוצאה של חוק או כלל. הציווי המוסרי שניבט מפניו של האחר קורא לי לענות לקריאתם וליטול אחריות – המושג שאולי מתמצת יותר מכל את היחס האתי אל האחר בהגותו של לוינס. אני נקרא ליטול אחריות לגורלו של האחר, ולצורך העניין לגורלו של כל אחר באשר הוא שם. האחריות לוחצת עליי בעל-כורחי, מבלי שנטלתי אותה באופן מודע; היא מטרימה את תפיסתי כסובייקט נפרד. לוינס רואה את הסובייקטיביות כשזורה באחריות: סובייקטיביות הינה הטרונומית, התגלמות של קרבה והיחשפות, עצמיות שאינה למען עצמה אלא למען

Richard A. Cohen "Translator's Introduction" to Emmanuel Levinas *Ethics and Infinity* (Pittsburgh, 1985) 10
 Emmanuel Levinas *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority and the Face* 40
 (Pittsburgh, Alphonso Lingis trans., 1998) 198–199

האחר.⁴¹ אחריות פורצת כל אימת שאני פוגש את פניו של האחר. אולם כאמור, פני האחר מבטאים זימון לפעולה, לא כפייה או הכרח. מענה (response) ואחריות (responsibility) קשורים זה לזה. הפנים משיאים בקשה, וכאשר היא נדחית, הפנים מושבים ריקם. אך כפי שלוינס מוסיף, אפשר שפנייה זו תהיה שותקת: יש משהו בפנים השותקים שקורא, שאינו מאפשר להיות אדישים – קשה לשתוק מול הפנים, יש צורך לומר משהו.⁴²

היחס אל האחר מקבל הדגשה יתרה במסגרת דיונו של לוינס על שפה ותקשורת, שבמרכזו ההבחנה בין הנאמר (the Said, *le dit*) לבין האמירה (Saying, *le dire*).⁴³ הנאמר הוא החומר של השפה, הלוגוס, אותו מימד שכולל העברת מידע ומשמעויות בין מתקשרים באמצעות ייצוגים לשוניים. הנאמר מגלם את המתאם בין מסמן למסומן, תחום של כינוי והגדרה, וככזה הוא מייצג את הפן האונטולוגי של השפה. האמירה, לעומת זאת, מייצגת מימד שונה של תקשורת, אשר נעדר, למרבה העניין, מחלק גדול מן החקירות התיאורטיות של שפה ותקשורת. האמירה חורגת אל מעבר למישור הייצוגי של הנאמר, ומדגישה את המימד ההבעתי, את הויקה אל האחר, עמדה של דיבור ושל היות הדובר נמען של דברי האחר. מבחינת לוינס, תקשורת אינה מתמצה במסירת תכנים, במימד הנאמר, אלא כוללת באופן אינהרנטי את אירוע האמירה, את העובדה שהתכנים ממוענים למישהו ואת היות האחר מושא של אמירה. על-פי לוינס, לא התוכן הוא המופע המקורי של תקשורת, אלא היחס – יחס אל האחר, שהינו הבסיס לאחריות כלפי האחר. אמירה מבטאת מאורע של קרבה והתייחסות: דברי האחר נוגעים בי לפני ומעבר למשמעות שהם אוצרים. אמירה היא תקשורת אשר מטרימה ומכוננת את הנאמר: "יחס הקרבה... שבו כל העברה של מסר, יהא אשר יהא, מתכוננת מלכתחילה, הוא השפה הראשונית, שפה ללא מילים או היגדים, תקשורת טהורה."⁴⁴ האמירה אינה העברה של מסר, אינה מילולית בהכרח, אלא מתגלמת בעצם הפנייה אל האחר, בנוכחותו של האחר בתוך הדיבור. האמירה הראשונית היא אם כן פנייה ששוכנת בבסיס הנאמר, פנייה שהינה אל-נכון ללא אומר ודברים. האמירה מכוננת מרחב של שיח, שבו שתיקתו של האחר קוראת להקשבה, שתיקה המוליכה למפגש סינגולרי עם האחר.

לסיכום הדברים, צורתו של הדיבור, כפי שעולה מן הטעון בדבר מימוש עצמי, היא של אמצעי לכינון העצמי. זהו דיבור המושתת על חירות בסיסית, ובכוחו לבקוע את מישור הדממה ולבטא את הסובייקטיביות של הדובר. ניתן לשייך סוג זה של דיבור למימד

41 עמנואל לוינס אתיקה והאינסופי (יעקב גולומב עורך, תשנ"ה) 73.
 42 Emmanuel Levinas "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas" *The Provocation of Levinas* (London, Robert Bernasconi & David Wood eds., 1988) 169
 43 Emmanuel Levinas *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh, Alphonson Lingis trans., 1998) 37-51
 44 Emmanuel Levinas *Collected Philosophical Papers* (The Hague, Alphonso Lingis trans., 1987) 119: "[T]he relationship of proximity... in which every transmission of message, whatever be those messages, is already established, is the original language, a language without words or propositions, pure communication"

של הנאמר אצל לוינס, לאותו מימד שעוסק בתוכן ההתבטאות, ללא המימד של הזיקה אל האחר. לעומת זאת, מטרת דיון זה היא להכניס את שתיקתו של האחר אל תוך הדיבור, לחשוף את הדובר לשתיקה זו, לפנים הקוראים המבקשים תשובה, למימד של האמירה, ובכך להצביע על אפשרות של חריגה אל מעבר למטרות האנוכיות של הדיבור. האחר שותק, מושק או בוחר לשתוק, אך שתיקה זו אינה חסרת קיום. היא עשויה להיות מופע של אחרות; היא עצמה עשויה להיות מסד ליחס מוסרי במונחים של לוינס. שתיקת האחר אינה שלילתו של דיבור, אלא הזמנתו; היא קריאה חסרת מילים ליטול אחריות. הדיבור, בהתאם לטיעון בדבר מימוש עצמי, נעשה על רקע של דממה, בטריטוריה של האני-לו, של הנאמר, של המונולוג; ודמות הדובר העולה מטיעון זה היא של דובר שיש לו פה אבל אין לו אוזניים. בדומה לברון מינכהאוזן, שניסה לחלץ את עצמו מן הבוץ על-ידי משיכה בשערות ראשו, דיבור אגוצנטרי מחלץ את עצמו מהקשר של דממה תוך התעלמות מההקשר של השתיקה – אותה טריטוריה של אני-אתה, של האמירה, של דיאלוג ומפגש עם האחר. שתיקה הינה אם כן פוטנציאל של התבטאות: האחר אינו יכול לדבר, אינו רוצה לדבר או שנגזר עליו לשתוק, ושתיקה זו עשויה להציב בסימן שאלה את החירות הספונטנית של הדובר, בכך שהיא קוראת לדובר לצאת מתוך עצמו, בכך שהיא עשויה לערער את המתאם הפנימי בין הדובר לדיבורו, לפצל את הישות המדברת.

2. מעבר לחופש

דמות הדובר החופשי והאינטרסנטי, כפי שעולה מן הטיעון בדבר מימוש עצמי, מזמינה את השאלה בדבר אופיים של הגשמת הזכות להתבטא ושל היחסים בקרב דוברים פוטנציאליים. שאלה זו הינה כמובן גרסה מצומצמת של אחת הפרובלמטיקות הבסיסיות של המחשבה הפוליטית: החיבור בין האינטרס של הפרט לבין טובת הכלל. האתגר הוא אם כן לנסח פתרון שיכבד את העיקרון של פרט חופשי ואוטונומי ואת הזכויות הנובעות מכך, מצד אחד, ויכיר בצרכים של החברה בכללותה, מן הצד האחר. במונחי הדיון הנוכחי, אנו תרים אחר פתרון שיתיר מימוש עצמי באמצעות התבטאות חופשית בקרב קהילת דוברים שחפצים, כל אחד בדרכו, במימוש אותה זכות. מצבעניינים של איתלות הדדית יכשיר קרוב לוודאי את הקרקע לתחרות בין דוברים המבקשים לממש את זכויותיהם, כלומר, למצב של מאבק תמידי. פתרון חברתי למצב כזה, תהא צורתו אשר תהא, יבקש לפיכך לנטרל – או לכל-הפחות למשמע – את היריבות ה"טבעית" הטבועה באופיים של פרטים אלה. אולם נקודת-מבט זו אינה מבטיחה רבות בכל הנוגע ליחס המוסרי כלפי האחר, לפחות כפי שיחס זה תואר עד כה.

מושג ההכרה, לעומת זאת, כפי שפותח במסגרת התיאורטית של הפוליטיקה של ההכרה (politics of recognition), מאפשר התייחסות מורכבת יותר לסוגיה. דוגמת-מפתח בהקשר זה היא דיונו של צ'רלס טיילור,⁴⁵ המתמקד באתגרים שחברות דמוקרטיות ניצבות לפניהם בעידן של רב-תרבותיות. במסגרת זו עולה סוגיית הדרשה להכרה

Charles Taylor "The Politics of Recognition" *Multiculturalism* (Princeton, Amy Gutman ed., 1994) 25–73

שוויונית במקומן ובייחודיותן של קבוצות מוכפפות (subaltern) בהתאם להגדרתן העצמית – תרבותית, דתית, אתנית, מגדרית או מינית. סוגיה זו, טוען טיילור, הינה תולדה של תפיסה מודרנית של זהות שהתפתחה לקראת סוף המאה השמונה-עשרה, שלפיה "יש דרך מסוימת של הווייה אנושית שהיא הדרך שלי. אני נקרא לחיות את חי על-פי דרך זו, ולא כחיקוי של חייו של מישהו אחר".⁴⁶ תפיסה זו דוגלת באידיאל של היות האדם נאמן לעצמו: "להיות נאמן לעצמי משמעו להיות נאמן למקוריות שלי, שהיא משהו שרק אני יכול לנסח ולגלות. כאשר אני מנסח אותה, אני גם מגדיר את עצמי. אני מממש פוטנציאליות שהינה בהכרח שלי בלבד."⁴⁷ טיילור מוסיף כי על-מנת להבין לאשורו את הקשר שבין הכרה לבין זהות, יש להביא בחשבון עניין נוסף:

"This crucial feature of human life is its fundamentally *dialogical* character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression... People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us – what George Herbert Mead called 'significant others'... We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us. Even after we outgrow some of these others – our parents, for instance – and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live."⁴⁸

על-פי טיילור, זהות אינה צומחת בריק, באופן מונולוגי, אלא במגע עם אנשים אחרים התורמים לתהליך שהינו אישי במהותו ("האחרים המשמעותיים" של ג'ורג' הרברט מיד, או "נמעני-העל" של מיכאיל בחטין). זהות אינה מתגבשת ביחידות, אלא במשא-ומתן עם הסביבה האנושית, שהינו בחלקו פתוח, בחלקו פנימי, פעמים מתוך השלמה ופעמים מתוך קונפליקט. בדיאלוג הזהות מוצאת את תבניתה ואת ביטוייה, וכן את תבניתה דרך ביטוייה. התביעה להכרה מופיעה בהקשר זה כעניין שחורג ממתן רשות לכל אחד לבטא ולעצב את עצמו כפי שיחפוץ. סוגיית ההכרה, טוען טיילור, אינה רק שאלה של כבוד לזולת; אי-הכרה הינה עוול שעלול לגרום נזקים כבדים. שלילתה או מניעתה גוררות

Ibid, at p. 30: "[T]here is a certain way of being human that is my way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's life"

Ibid, *ibid*: "[B]eing true to myself means being true to my own originality, which is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own"

Ibid, at pp. 32–33 48

אי-צדק, שכן "השלכה של דימוי נחות או פוגעני על אדם אחר עלולה לעוות ולדכא, ככל שדימוי כזה מופנם".⁴⁹

טיילור מדגיש כי הפוליטיקה של ההכרה מושתתת על הקביעה כי לכל מופעי התרבות האנושית יש משהו לומר לכל בני-האדם. אין פירוש הדבר שכל המופעים חשובים באותה מידה או בעלי ערך שווה; אלא שעל-מנת לבוא בדברים עם משהו שהוא אחר באופן מהותי, יש להחזיק לפחות בהנחה של ערך שווה. הנחת ערך שווה הינה היפותזת-פתיחה שעזימה עלינו לגשת לבחינתן של תרבויות אחרות.⁵⁰ הערכה של מה שטיילור מכנה "אחר" אינה יכולה להתבסס על קני-מידה קבועים מראש, אלא חייבת להישען על היכולת לשנות ולכוונן תדיר את קני-המידה הללו. הערכה כזו מתקיימת בתהליך שאותו כינה הנס גיאורג גדמר "היתוך אופקים" (fusion of horizons): התקדמות באופקים הולכים ומתרחבים, שבמהלכה מה שנתפס כקנה-מידה מתאים מתגלה רק כאפשרות אחת מני רבות להערכה של הלא-מוכר. טיילור ממקם את ההשקפה הזו באמצע הדרך בין הענקת הכרה גורפת לכל תביעה לבין הסתמכות על קני-מידה סוליפיסיסטיים ואתנוצנטריים. באופן זה, אימוץ "הנחת-עבודה" של ערך שווה עשויה למנוע בחינה דוגמטית של התבטאויות, ולהוביל ל"נכונות להיות פתוחים למחקר תרבותי השוואתי מן הסוג שמחייב התקה של האופקים שלנו בהיתוכים שיווצרו".⁵¹

לטיעון של טיילור יש השלכות חשובות לדיון זה, בעיקר הודות לגישה המורכבת שהוא מציע ביחס לזכות להתבטא. הדרישה להכיר בהתבטאויות של "אחרים" אינה רק עניין של הוגנות, אלא מסמנת גם את תחילתו של תהליך שבו הן מוענים והן נמענים עשויים לחוות חליפין טרנספורמטיבי. הדגש שטיילור מעניק לדיאלוג מאשר את התפקיד המכונן של הדיבור ואת העוול הפוטנציאלי הטמון באלימינציה של סוגים מסוימים של התבטאות. הטלת הגבלות על התבטאות חופשית שקולה לאי-הכרה בכך שלהשקפות של "אחרים" יש השלכה ישירה על הדרך שבה המציאות החברתית מתעצבת, וכתוצאה ממנה נמנעת האפשרות להגדרה מחדש של אופקי הערכה של התבטאויות עתידיות. בכל הקשור לסוגיית ההכרה, הניתוח של טיילור מצביע על הרבדים העמוקים של מימוש עצמי באמצעות חופש הביטוי. אך הבעיה נמצאת בדיוק במקום שאליו ניתוח זה אינו מגיע ואינו יכול להגיע. טיילור מכיר אומנם בשותפותו של האחר בדיאלוג, אך אינו מכיר דיו במשקלו.

אצל טיילור האחר מופיע כאובייקט של עניין, כמקרה שיש לחקור ולהעריך, כמשהו ששונה מהדרך ש"אנחנו" (בלשון הרבים שטיילור נוקט) תופסים את המציאות. הגישה אל האחר היא מנקודת-מבט ביקורתית, שתכליתה להעריך את מה שיש לו לתרום לקהילה בכללותה. אבל בזמן שמודדים את ערכן של תרבויות וקבוצות "אחרות", הערך של נקודת-המבט "שלנו" (קרי, ההומוגניות הקולקטיבית שבשמה טיילור מדבר) לעולם אינו

Ibid, at p. 36: "[P]rojection of an inferior or demeaning image on another can actually distort and oppress, to the extent that the image is internalized"

Ibid, at p. 67

Ibid, at p. 73: "...willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizons in the resulting fusions"

מוטל בספק.⁵² למרבה האירוניה, לאחר ניתן רק תפקיד משני בסיפור של ההכרה, בהיותו כלי להעשרת המציאות כפי שאותו "אנחנו" תופס אותה, כמישור ייחוס לערכים ולאמונות שמחזיקים בהם. הופעתו של האחר הינה בבחינת הפרה זמנית של מסגרת ההערכה הקיימת, המוליכה למעבר למסגרת הערכה אחרת. תחום האפשרויות שטיילור מציג אינו כולל את האפשרות של היהפכות האחר למוען שבכוחו להציב בסימן שאלה את עצם פעולת ההערכה והשיפוט, ובתוך כך את הלכידות שה"אנחנו" מייצג. תביעתו של האחר להכרה, אף אם היא עוברת את מבחן ההערכה, מסתכמת, במקרה הטוב, בתרומה לתהליך קולקטיבי של סינתזה עם האחר, ולא בהכרה העמוקה בהיותו של האחר נבדל, בלתי-ניתן להטמעה.

זאת ועוד, הטיעון בדבר מימוש עצמי מקבל אומנם מימד נוסף במסגרת הפוליטיקה של ההכרה, שכן הזכות לביטוי עצמי קשורה בטבורה לאפשרות לגבש זהות עצמית, אולם הצבת הזהות כשאלת-מפתח מותירה למעשה את העיסוק בעצמי ובדובר במרכז הדיון. כאשר זהות מוגדרת כדרך למימוש "פוטנציאליות שהינה בהכרח שלי בלבד",⁵³ האם אפשר לדמיין יחס כלשהו אל האחר פרט לדיכוטומיית יחסים של הטמעה או הרחקה? ואם בהכרה מתכוונים לתהליך פרוגרסיבי לעבר מימוש עצמי, כיצד האחר יכול למלא תפקיד כלשהו פרט להשתתפות במחזה שמציב מראש את האני במרכז הבמה? זהות המובנת כזהות עצמית אינה אלא התהליך שבו העצמי מאשר את עצמו. במסגרת זו האחר עשוי אומנם לקרוא תיגר על אופקי ההערכה, אך סופה של הפרעה זו להתמוסס בהתגבשותו של סדר-עניינים חדש – אם באמצעות ניפוס ואם באמצעות דחייה של האחר.

הפילוסופיה של לוינס, לעומת זאת, שמה בסימן שאלה בדיוק את מה שהניתוח של טיילור מקבל כמובן מאליו: החירות היסודית שנמצאת בבסיסם של תהליכי השיפוט וההערכה. אך אין בעמדה זאת כדי להתנגד לחירות, או במילותיו של לוינס, "אין זו התנגדות לחירות אם מבקשים למצוא לה צידוק".⁵⁴ לוינס מציג חלופה שאינה נופלת לדיכוטומיזציה של חופש או אי-חופש באמצעות ערעור על הנחת האוטונומיות של הסובייקט. בניגוד להעדפה המסורתית שניתנה לאני, לוינס מעניק קדימות לאחר, ובמקום דמות של סובייקט בעל חירות ספונטנית, הוא מצביע על קיומו של רובד שמטרים את קיומה של חירות יסודית – היחס אל האחר. כך, בניגוד להנחה של חירות אינסופית הפועלת במרחב פעילות סופי – ולפיכך כוללת בתוכה סוג מסוים של יחסים אנטגוניסטיים – לוינס מציע את רעיון החירות הסופית.⁵⁵ היחס אל האחר, שמתואר במונחים של קרבה, פתיחות, פגיעות, היחשפות ומגע, שוכן במעמקי העצמיות, מתחת למבני הזהות וההכרה העצמית ולפניהם. ראייה זו של הדברים אינה בבחינת ספקולציה פילוסופית גרידא, שכן העדות לנגישותו של האחר אל האני מוצאת את ביטויה הראשוני

52 ראו בהקשר זה את ביקורתה של קלי אוליבר על התיאוריה של טיילור: Kelly Oliver, "Beyond Recognition: Witnessing Ethics" 44(1) *Philosophy Today* (2000) 31–43.

53 Taylor, *supra* note 45, at p. 30.

54 Levinas, *supra* note 40, at p. 302.

55 Levinas, *supra* note 43, at pp. 121–129.

בשפה עצמה, בהיותה אמצעי של מענה ותשובה לפני ומעבר להיותה כלי להעברת מידע. דיבור אינו קניינו של הדובר, אלא תזכורת תמידית לקיומו של צד אחר בדיבור – וכאן טמון הפוטנציאל המערער של הדיבור.

אין בכל זה כדי לבטל את האפשרות או החשיבות של חירות אישית, אלא רק לסייגה. חירות סופית אינה בבחינת הגבלה חיצונית, "שלילית", שבאה לנהל או לנטר אנטיגונום "טבעי". במובן זה ניתן לדבר על חירות שהינה *הטרונומית*, חירות שאינה נמצאת בתחרות עם מה שסובב, אלא כזו שבאה לידי ביטוי באמצעות הגבלה "חיובית": "ה'התנגדות' של האחר אינה ביטוי של אלימות כלפיי, היא אינה פועלת באופן שלילי; יש לה מבנה חיובי: אתי."⁵⁶ זו חירות אשר נושאת את חותם האחריות, את עובדות היותו של הסובייקט פתוח וקשוב אל האחר. מפגש עם האחר הינו קריאה ליטול אחריות ולהיענות לדרישה לפני שהוא מגבלה בפני חירותו של הסובייקט. אחריות מפקיעה את הסובייקט מדלת אמותיו ומכוננת מערך של חברתיות שבו התבטאויות של אחרים אינן אופוזיציה פוטנציאלית – דבריו של האחר עשויים דווקא לעורר בסובייקט את עובדת היותו נמען, ולא רק דובר. מנקודת-מבט זו, הסיטואציה החברתית של הדיבור אינה של קרב או תחרות במרחב שבו דוברים ניצבים זה לצד זה, כתף אל כתף, כי אם של אחריות ומענה, זה ביחס לזה, זה למען זה. יתרה מזו: הצבת האחריות בבסיס הסובייקטיביות מצביעה על העובדה שבתפיסה המסורתית של חופש הביטוי, החירות כשלעצמה הינה חסרת צידוק, פרט להיותה, כפי שטוען תומס אמרסון, "טבעו המהותי של האדם".⁵⁷ גם כאן דומה כי הקונספט של חופש הביטוי מבצע תמרון מינכהאוזני: להיות סובייקט משמעו לממש את עצמי באמצעות דיבור, ומימוש עצמי באמצעות דיבור תלוי בחירותי הבסיסית – חירות כטאוטולוגיה של עצמה.

כמסקנת-ביניים ניתן לומר כי במחשבה הליברלית על חופש הביטוי, וכן בתיאוריית ההכרה של טיילור, היחס אל האחר נע על-גבי רצף שבין סובלנות לבין הכרה. לא מן הנמנע שנקודות שונות על-גבי רצף זה יכתבו צורות שונות של התנהגות, אך בבסיסן סביר שהן יהיו גרסה כזו או אחרת של העיקרון "דבר ותן לדבר". על-פי עיקרון זה, דיבור נעשה על-ידי דוברים שהינם במידה כזו או אחרת עצמאיים, חופשיים ומנועים על-ידי אינטרס עצמי, דוברים שהינם ראשית כל מוענים ורק אחר כך נמענים. לעומת זאת, האחריות להקשיב, לענות ולתת קול עשויה להציב את חופש הביטוי, בפרפרזה על לוינס, כ"חירות קשה": חירות המתממשת ביחס למה ששוכן מחוץ לעצמי. מציאותו של הדיבור הינה תמיד ובדיעבד עניין חברתי, בחברתם של אחרים. לפיכך הצגת הדיבור כאמצעי למימוש עצמי לא רק מתעלמת מטיבו הדיאלוגי, אלא יותר מכך, מסירה אותי מהמישור התחילי של אחריות: אחריות למה שנאמר על-ידי ועל-ידי מישור אחר. האחריות לאחר הינה מעבר להכרה בזכותם של אחרים להגדיר את עצמם באמצעות דיבור, ומעבר לסובלנות ביחס לקיומם של קולות שונים. מדובר במשהו רדיקלי יותר:

56 Levinas, *supra* note 40, at p. 197: "The 'resistance' of the other does not do violence to me, does not act negatively; it has a positive structure: ethical"
57 Emerson, *supra* note 8, at p. 5: "man's essential nature"

בעצם האפשרות של האחר להופיע כפנים, לקרוא תיגר, להפתיע, להעמיד בספק – ליהפך למוען.

ג. למען עתיד הדמוקרטיה

הטיעון השלישי בזכות חופש הביטוי מתייחס לחלקו בתחזוקה ובהעמקה של ההליך הדמוקרטי.⁵⁸ לטיעון זה שני חלקים. הראשון עוסק בצורך להציג לפני הבוחרים את מירב המידע הדרוש לשם קבלת החלטה מושכלת בכואם לבחור את נציגיהם. כפי ששאוויר מסביר: "הגבלת חופש הביטוי עלולה להביא לידי הגבלת המידע שעומד לרשות אלה שבוחרים, לפגום בתהליך הדיון הציבורי, ובכך לשחוק את מנגנון הממשל העצמי."⁵⁹ החלק השני של הטיעון נוגע בצורך להגביל את כוחם של המנהיגים. חופש הביטוי מוזכר בהקשר זה כאמצעי בידי האזרחים להציג את דרישותיהם לפני הממשל ולבקר מדיניות שמפלה או פוגעת באזרחים ובקבוצות. מכיוון שמנהיגים הינם ביסודו של דבר משרתי הציבור, יש לאפשר בקרה של פעולותיהם במגוון דרכים, החל בסטירה וכלה במחאה מאורגנת. באופן זה חופש הביטוי משתלב במנגנון האיזונים והבלמים של המשטר הדמוקרטי.

מה עשויות להיות ההשלכות הפוליטיות של הקדימות שלוינס נותן לאחריות לאחר על החירות התחילית? מהן ההשלכות של הכנסת היחס אל האחר לתוך הדיון על פוליטיקה בכלל ועל ההליך הדמוקרטי בפרט? כיצד יחס זה משתלב בדיון על חופש הביטוי? על-מנת לענות על השאלות הללו, נחזור בקצרה ללוינס ולדיון שהוא מפתח על "הצד השלישי" (*le tiers*).

עיקר דיונו של לוינס עוסק ביחס של פנים אל פנים, לסיטואציה שבה "אני" נפגש עם "אחר" כיחיד ומיוחד. אולם עיסוק זה אינו גורר אדישות או חוסר תשומת-לב לקיומם של "אחרים" אחרים. מבחינת לוינס, הופעתו של השלישי אינה בבחינת תוספת אריתמטית לאתר הראשון, שכן הקריאה שנשמעת עם הופעתו של השלישי היא הקריאה לצדק. השלישי, שהינו אחר הן ביחס לאתר הראשון והן ביחס לאני, מייצג קריאה שמפריעה ליחס הדיאדי בין אני לאחר, דרישה להתקבל כפנים. השלישי, טוען לוינס, "מציג סתירה באמירה לפני האחר שמשמעותה קודם לכן יצאה רק בכיוון אחד".⁶⁰ האחרות של השלישי מבקשת גם היא אותה אחריות שמוגשת לאחר המקורי. אחרות זו אינה משנית לזו של הראשון, אינה באה אחריה, מכיוון שבעצם הופעתה יש כדי לשבש את הסגירות החתומה של אני-אחר. כפי שהראה ז'ק דרידה, ניתן למצוא אצל לוינס אף אמירות שתומכות

Eric Barendt *Freedom of Speech* (Oxford, 1985); Emerson, *ibid*; Schauer, *supra* 58
note 24

Schauer, *ibid*, at p. 38 59

Levinas, *supra* note 43, at p. 157: "The third party introduces a contradiction in 60
the saying whose significance before the other until then went in one direction"

בהבנה כי הפנים של האחר מבטאים קריאה בשם האחרות בכללותה, קריאה בשם צדק כולל.⁶¹ בדיוק בנקודה זו עולה הצורך להעריך ולהשוות, לתת קדימות ולהגביל, ובסופו של דבר להחליט. במילים אחרות, בנקודה זו נכנסת התבונה (reason) כאמצעי לענות על ריבוי הדרישות. תבונה הינה בחזקת אמצעי להגשמת הדרישה לצדק, כדרך ליישום החלטה לנוכח השלישי (וכן הרביעי, החמישי, השישי וכולי). בניגוד להשקפות שמבססות סובייקטיביות על התבונה (ובכלל זה גם השקפותיהם של מילטון, מיל וליפמן), אצל לוינס תבונה אינה תכלית לשם עצמה, שכן בעומקה חבויה קריאה בלתי־נשמעת לצדק בשם כל האחרים. במילותיו של לוינס: "העובדה שהאחר, שהוא רעי, הוא גם שלישי ביחס למישהו אחר, שאף הוא רע, הינה לידתה של המחשבה, התודעה, הצדק והפילוסופיה."⁶² שימוש בתבונה בא בעקבות הקריאה לצדק, כאמצעי לעשיית סדר בין ריבוא תביעות. ראייה זו של דברים חושפת פרספקטיבה שונה על מוסדות חברתיים, שלפיה תכליתם היא לנהל אחריות תחילית, ולא חירות תחילית. מוסדות חברתיים מייצרים פתרונות קונקרטיים וזמניים למגוון הדרישות שמועלות אליהם. אולם פעולות אלה כשלעצמן אינן מייצרות צדק, שכן צדק אינו עניין של רגולציה, אינו תוצאה של הקצאה או חלוקה אשר מבוססות על קיומן של זכויות ראשוניות. כפי שמסבירה זאת דרוסילה קורנל, "צדק במובן של חלוקה משמעו מערכת של עקרונות בפועל שבה החלוקה מתבצעת", ומוסיפה כי "מבחינת לוינס, צדק חלוקתי הינו לעולם לא שאלה של צדק, אלא רק של זכות."⁶³ צדק במלוא מובן המילה הינו תמיד בלתי־מושג: בהיותו מודרך על־ידי פניו של האחר, צדק לעולם אינו מתקיים בכפיפה אחת עם חוקים שבנמצא, אלא תמיד חורג מעבר להם. צדק, אם כן, כולל לקונה הכרחית, ולקונה זו היא התנאי של הצדק. זה הפער שממנו עולה הַדָם של אלה שהודרו מהמערך הקיים של חוקים והחלטות. בעקבות קורנל, ניתן לטעון כי צדק הינו אפורי (aporetic):⁶⁴ מכיוון שכל מקרה הינו שונה, אחר מכל האחרים, החלטה אחראית תהיה כזו שמתקבלת לא רק לאורם של חוקים וכללים קיימים. על החלטה אחראית לשמר בתוכה את הייחוד של המקרה הפרטי, או במילים אחרות, את אי־האפשרות להחליט תכף ומייד, שאם לא כן כל החלטה תהיה הוצאה לפועל של פרוצדורה שנקבעה מראש, פעולה שהינה חישובית בעיקרה. אין זו החלטה של ממש, כי אם יישום של אלגוריתם קיים. לעומת זאת, החלטה במלוא מובן המילה תובעת חריגה אל מעבר לקוד הכללים הנוכחי, כניסה לתחום של אי־ודאות על־מנת להגיע בסופו של דבר להכרעה.

61 Jacques Derrida *Adieu to Emmanuel Levinas* (Stanford, Pascale-Anne Brault & Michael Naas trans., 1999) 31–35

62 Levinas, *supra* note 43, at p. 128: "The fact that the other, my neighbor, is also a third party with respect to another, who is also a neighbor, is the birth of thought, consciousness, justice and philosophy"

63 Drucilla Cornell *The Philosophy of the Limit* (New York, 1995) 135: "Justice understood as distributive justice always implies an already-established system of ideality in which the distribution takes place. For Levinas, distributive justice is never a question of Justice, but only of right"

64 אפוריה (ביוונית *aporos*, אין־מעבר): מצב של אי־ודאות, אי־אפשרות להכריע לכאן או לכאן.

במובן זה ניתן לומר כי התנאי להחלטה אחראית הוא אי-האפשרות להחליט (undecidability) – התמודדות עם הפער בין המצוי לרצוי, בין החוק הקיים לבין פניו של האחר. עם זאת, הקריאה לצדק נשמעת עכשיו, בהווה; אי-אפשר לדחות את ההחלטה עד אין-קץ. הדרישה להחליט אינה יכולה לחכות למצב אידיאלי של מידע מושלם, ואפילו היה מצב זה אפשרי, גם אז כל החלטה הייתה נדרשת לחרוג אל מעבר לידוע, שאם לא כן לא הייתה זו החלטה במובן העמוק של המילה, אלא רק יישום מטריצה של אפשרויות שנקבעו מראש. נובע מכך שאין אפשרות לטעון בהווה כי ההחלטה שהתקבלה הינה צודקת. צדק מתקיים במצב תמידי של "עדיין לא", ומתייחס תמיד לאמות-מידה מחמירות יותר מאלה שכבר הושגו; כמו האופק, הוא מתרחק ככל שמתקרבים אליו. או כפי שניסח זאת ז'ק דרידה, צדק הוא תמיד בחזקת מה שיבוא, הוא בעתיד-לבוא, אותו מימד של מה שיקרה.⁶⁵ צדק, במובן של מרדף בלתי-פוסק אחר מטרה שלעולם אינה ניתנת להשגה, הינו לפיכך בלתי-אפשרי; אבל אי-האפשרות להשיג צדק – בהווה, כאן ועכשיו – היא המניע התחילי של הצדק. צדק מתייחס תמיד לקריאה הבאה, אם וכאשר זו תבוא.

לדברים אלה יש השלכות פוליטיות חשובות. פוליטיקה, במובן של יישום והחלה של סדר עדיפויות מסוים, אינה ניתנת לצמצום או להצדקה במונחים של מדע, ידע או אמת. הלגיטימיות של החלטה פוליטית נעוצה בהטלת ספק בעצם הלגיטימיות שלה, בהעמדת הסדר הפוליטי למבחן של צדק. פוליטיקה אינה בבחינת סוף-פסוק, אלא פתוחה לדרישות עתידיות שעשויות לקרוא תיגר על מה שמקובל עכשיו. העיסוק בפוליטיקה הינו חשוב מכדי להשאירו בגבולות המנגנון הפוליטי, מכדי לחסוך ממנה את ההפרעה של האתיקה, כפי שמסכם זאת לוינס: "פוליטיקה שנעזבת לעצמה נושאת בקרבה עריצות; היא מעוותת את האני והאחר שנתנו לה קיום, מכיוון שהיא שופטת אותם בהתאם לחוקים אוניוורסליים, ולפיכך כמו בהעדרם [של האני והאחר]".⁶⁶ אי-צדק מופיע כאשר פוליטיקה מאבדת את מראית-העין של הפנים, כאשר מוסדות חברתיים המשוקעים בכללים ובחוקים פועלים בנפרד ממישור האחריות ונהפכים בכך למנגנון אוטוטלי.⁶⁷ על-פי לוינס, פוליטיקה ואתיקה אינן שוכנות בספרות נפרדות, כי אם קשורות זו לזו בקשר של הפרעה הדדית.

החלטה פוליטית שבאה בתשובה לקריאה לצדק, שמבטאת מענה לאמירה של האחר, מחייבת עם זאת רדוקציה בלתי-נמנעת של היחס האתי – תרגום של לשון האמירה, של האחריות, ללשון הנאמר, לשפה של חוקים, כללים ורגולציה. רדוקציה זו מספקת צידוק למעשים שאין אפשרות לעשותם במסגרת היחס המוסרי אני-אחר, כלומר, לשפוט את

Jacques Derrida "The Force of Law" *Acts of Religion* (New York, Gil Anidjar ed., 2002) 256: "Justice remains to come, it remains by coming [la justice reste à venir], it has to come [elle a à venir], it is to-come, the to-come [elle est à venir], it deploys the very dimension of events irreducibly to come"

Levinas, *supra* note 40, at p. 300: "But politics left to itself bears a tyranny within itself; it deforms the I and the other who have given it rise, for it judges them according to universal rules, and thus as in absentia"

Zygmunt Bauman *Postmodern Ethics* (Oxford, 1993) Chs. 4, ראו בהקשר זה אצ'ל: 5.

האחר, לדרוש ממנו לנהוג ביושר ובאמינות, ואף לנסות לברר את האמת ביחס לאמירות שונות. יותר מזה, היא אף מאפשרת לקדם מטרות אישיות, לדרוש, לתבוע ולהתבטא בגוף ראשון. אף-על-פי-כן אין בכך חזרה לפוליטיקה של זכויות ראשוניות, ואף לא לשיח אונטולוגי. הנאמר שמופק כמענה לקריאה לצדק, אם להשתמש במינוח של סיימון קריצ'לי, הינו נאמר מוצדק (justified Said). נאמר מוצדק אינו נובע מהתחום האונטולוגי של זהות, חירות יסודית וזכויות ראשוניות: הוא אינו מבקש לממש את מה שרצוי בהתאם להבנה של מה שמצוי. כפי שקריצ'לי מסביר, נאמר מוצדק הוא "שיח פוליטי של הרהור וחקירה, שפה של החלטה, שיפוט וביקורת, שמודרך ומופרע על-ידי האחריות של אמירה אתית".⁶⁸ ההמרה של האמירה לנאמר הינה אומנם כורח המציאות, אך היא אינה גוררת מחיקה של האמירה המקורית, כי אם ניסיון לחבר את האתיקה אל הפוליטיקה. לוינס אכן מכיר בחשיבותה של רציונליות בפוליטיקה, אך מצביע עם זאת על הסכנה שבהתעלמות מהיחס הקדם-רציונלי אל האחר. סדר פוליטי יהיה לפיכך צודק ומוצדק רק אם יהיה פתוח לפוטנציאל המשבש של דרישת האחר.

איזה סוג של מרחב פוליטי עשוי אפוא להבטיח שהפוליטיקה תישאר בשירות האתיקה? בהמשך לרינו של קריצ'לי, אני סבור כי מדובר במרחב דמוקרטי. אולם כאן דמוקרטיה משמעותה יותר משיטת ממשל שבה האזרחים מחליטים, בוחרים, ולמעשה שולטים. זהו רעיון של דמוקרטיה שנמתח אל מעבר לדמוקרטיה של זכויות – אל דמוקרטיה של אחריות. על-פי קריצ'לי, ניתן להבין דמוקרטיה כזו כצורה של חיים פוליטיים המעוגנים באתיקה, אשר נקראים תדיר "למצוא צידוק לגיטימיות שלהם וללגיטימיות של הפרקטיקות והמוסדות שבתוכם על-ידי השאלה: מהו צדק?"⁶⁹ קהילה דמוקרטית זוכה בלגיטימציה כל אימת שגבולותיה, הנחותיה ועקרונותיה – עצם הלגיטימיות שלה – מוטלים בספק, משימה שאופקיה נמתחים אל פניו של האחר. קהילה דמוקרטית הינה אפוא "קהילה בהפרעה" (interrupted community), כזו שמספקת אכסניה ל"הפרעה התמידית של הפוליטיקה על-ידי האתיקה, של הטוטליות על-ידי האינסופי, של הנאמר על-ידי האמירה".⁷⁰ מכאן עולה הצורך בקיומם הבר-זמני של שיקולים מוחשיים ומופשטים, של זכויות ואחריות, של סדר ו"אנרכייה", שכן רק על-ידי שימור המתחים הללו ניתן למנוע דחיקה של האחר. דמוקרטיה נקראת להצדיק את עצמה כל פעם מחדש: יש בה אי-שלמות כרונית המשמרת פתיחות אל העתיד, אל דרישה שאולי עוד תבוא. לפני סיום, ברצוני לבחון את האפשרות של הרחבת המושג "דמוקרטיה של אחריות" לסוגיית חופש הביטוי. זאת, באמצעות התייחסות לרעיון הדיפרנד (differend), כפי

Simon Critchley *The Ethics of Deconstruction: Derrida & Levinas* (Oxford, 68
1992) 233: "...a political discourse of reflection and interrogation, a language
of decision, judgment, and critique that is informed and interrupted by the
responsibility of ethical Saying"

Ibid, at p. 239: "...an ethically grounded form of political life which is 69
continuously being called into question by asking of its legitimacy and the
legitimacy of its practices and institutions: what is justice"

Ibid, at p. 240 70

שפותח על-ידי הפילוסוף הצרפתי ז'ן-פרנסואה ליוטאר.⁷¹ ניתן להציג את דיונו של ליוטאר כניסיון להעיד על הדרכים שבהן שיח דומיננטי או מִטְ-נרטיב מכונן את עצמו באמצעות החנקה או ניפוס של נרטיבים מתחרים. מצב זה קורה כאשר שיח שליט משריין את הלגיטימיות שלו על-ידי הכפפת נרטיבים אחרים לכלליו או לחלופין על-ידי הכחשת קיומם. ליוטאר מצביע על נקודה מכרעת: אין דרך לבטא בנרטיב הדומיננטי את הנזק שנגרם לנרטיבים שנמנעה מהם האפשרות למצוא ביטוי. הדבר משול לביצוע "פשע מושלם": ניפוס שמוחק את עקבותיו של מעשה הניפוס עצמו, בדומה לרעידת-אדמה שמכחידי לא רק חיים, מבנים וחפצים, אלא גם את המכשירים המאתרים, באופן ישיר או עקיף, את עצם התרחשותה של רעידת-אדמה.⁷² ליוטאר מכנה מצב זה "דיפרנד".

"מקרה של דיפרנד בין שני צדדים," כותב ליוטאר, "מתקיים כאשר ה'ניהול' של העימות שמציבם זה מול זה נוצר בניב של אחד מהם, ואילו את העוולה שממנה סובל האחר אי-אפשר לבטא בניב הזה."⁷³ הדיפרנד הוא קונפליקט שאינו ניתן לניסוח בניב של צד אחד או של הצד האחר (וגם לא בניב משותף) ללא עיוות או פגיעה בהיגד של מי שמתלונן.⁷⁴ אין מדובר רק במצב של חוסר תיאום או העדר אמת-מידה משותפת בין שני צדדים, שכן במקרה של דיפרנד נשללת ממישהו האפשרות לבטא, לטעון ולהוכיח את הנזק (damage, dommage) שנגרם לו. במצב זה, בעל הקובלנה סובל מעוולה (wrong, tort) – "נזק המלווה באובדן אמצעים להוכחת הנזק",⁷⁵ קרי, חוסר יכולת של הקורבן להוכיח שהוא קורבן. על-פי היגיון זה, ליטיגציה אפשרית רק כאשר שני הצדדים מסכימים לתרגם ולייצג את נזקיהם בצורה שלא תגרום עוולה למי מהם.⁷⁶ לעומת זאת, מצב של דיפרנד קורה כאשר צד אחד נאלץ לקבל את דרכי ההתבטאות וסוגות השיח שצד אחר מכתוב, מצב שבהכרח הופך את קובלנתו לבלתי-ניתנת לביטוי ואת סבלו לחסר קיום. מתוך כך עולה שהדיפרנד מתאפיין בשתיקה:

"הדיפרנד הוא המצב הלא-יציב והרגע של הלשון שבו משהו שצריך להיות בר-ביטוי בהיגדים כבר אינו יכול להיות כזה. מצב זה כולל את השתיקה שהיא היגד

Jean-Francois Lyotard *The Differend: Phrases in Dispute* (Minneapolis, Georges 71
Van de Abbeele trans., 1988)

Ibid, at p. 56 72

ז'ן-פרנסואה ליוטאר "הדיפרנד" תיאוריה וביקורת 8 (1996) 142. 73

74 אצל ליוטאר היגד (phrase) נתפס כמובן הפרגמטי. הוא מוגדר כחיבור של מרכיבים – מוען, נמען, רפרנט ומובן – ושל היחסים שביניהם. היגדים משורשרים זה לזה במשטרי היגדים (phrase regimens) (למשל, הוראה, שאלה ותשובה, נרטיב, טיעון), והם אבני-הבניין של סוגת שיח. סוגות שיח מכוננות יחדיו את סך האופנים הלגיטימיים והלא-לגיטימיים לשרשור משטרי היגד. על-פי היגיון זה, סוגות שיח מסוימות מוצאות מלכתחילה מהתחום הלגיטימי, ובעקבות כך נוצרים דיפרנדים. מציאת ניבים לשבירת השתיקה (שלפי ליוטאר גם היא סוג של היגד) מחייבת סידור מחדש של ההיבטים בין היגדים (ובתוך כך עולה הצורך להגדיר מחדש את מעמדם של מוענים, נמענים, רפרנטים ומובנים, וכן את היחס ביניהם). להרחבה ראו: Adi Ophir "Shifting the Ground of the Moral Domain in Lyotard's *Le Differend*" 4(2) *Constellations* (1997).

ליוטאר, לעיל הערה 73, בע' 140. 75

Ophir, *supra* note 74, at p. 191 76

שלילי, אבל הוא קורא גם להיגדים אפשריים בעיקרון. מה שבדרך-כלל אנו מכנים תחושה מאותת על המצב הזה. כש'אין מילים בפיו' וכו'. צריך לחפש הרבה כדי למצוא את הכללים החדשים ליצירה ולשירשור של היגדים שמסוגלים לבטא דיפרנד שהתחושה מסגירה, אם איננו רוצים שהדיפרנד יושתק לאלתר במחלוקת, ולא יהיה שימוש בקשב שיצרה התחושה. זה מה שמונח על כף המאזניים בספרות, בפילוסופיה, לפעמים בפוליטיקה – להעיד על דיפרנדים ולמצוא להם ניבים.⁷⁷

הדיפרנד מאותת על מצב שבו אותו משהו שמבקש ביטוי נעדר יכולת לעשות זאת לאלתר. מה שמסגיר את הדיפרנד זו תחושת הדחיפות למצוא מילים, הקריאה לפתח דרכי ביטוי שאינן קיימות עדיין. הדיפרנד מתאפיין בשתיקה, בחוסר קול, בהכרה שמה שצריך עדיין למצוא ביטוי חורג תמיד מעבר למה שניתן לבטא במסגרת השיח הקיים.⁷⁸ ליוטאר מצביע כאן על משימה אתית-פוליטית ראשונה במעלה: להעיד על השתיקה שהדיפרנד מאותת עליה, ולפתח צורות ביטוי חלופיות שייתנו קול לעוולות שאינן בנות-ביטוי כעת. אני מביא את הדיפרנד לדיון הנוכחי מכיוון שהוא מייצג היבט שנפקד מן המחשבה הליברלית המסורתית על-אודות חופש הביטוי. ניתן לאפיין את המחשבה המסורתית כעיסוק בדמוקרטיה של ההווה, בתנאים שמאפשרים או מונעים יצירת התבטאויות במסגרת השיח הקיים (דהיינו, תחת העקרונות של אינדיווידואליזם, אוטונומיה, חירות יסודית, זכויות בסיסיות וכיוצא בהם). משתמע מכך שאם משהו מבקש להתבטא, הוא יכול בעיקרון לעשות כן דרך ערוצי התבטאות קיימים; ולחלופין, אם משהו שותק, משמעות הדבר שהוא מרוצה, אדיש או סתם לא קיים. לעומת זאת, ליוטאר מצביע על העובדה שדומיננטיות של שיח מסוים גוררת בהכרח מחיקה של אפשרויות שיח אחרות, שיוצרת בתורה עוולות שאינן ניתנות לביטוי במסגרת השיח הדומיננטי. שתיקתו או השתקתו של זה שמבקש להתבטא אך אינו יכול לעשות זאת בנסיבות הקיימות הינה עדות לכך שדיבור אינו מצוי תמיד ברשות הדובר, ושהשפה אינה אמצעי להצגת פנימיות; נהפוך הוא – על-פי ליוטאר, "האנשים שהאמינו שהם משתמשים בלשון כמו במכשיר תקשורת לומדים באמצעות תחושת הכאב המלווה את השתיקה (ובאמצעות תחושת העונג המלווה את ההמצאה של ניב חדש) שהם מגויסים על-ידי הלשון, וזאת לא כדי להגדיל לטובתם את כמות המידע הניתן לתקשור בניבים קיימים, אלא כדי להכיר בכך שמה שיש לנסחו בהיגדים חורג ממה שהם יכולים לעת לעת לנסח".⁷⁹ הדיפרנד הינו אפוא אינדיקציה (שיש תמיד סיכון שלא תזוהה) לפער בין מה שניתן לביטוי לבין מה שעוד נותר לבטא, הפער בין הנאמר לבין האמירה.

מושג הדיפרנד עשוי להאיר באור שונה את תפקידו החברתי של הדיבור בדמוקרטיה.

77 ליוטאר, לעיל הערה 73, בע' 144.

78 ליוטאר מבחין בין ארבעה סוגים של שתיקה שמתאימים לארבעת המרכיבים – או הערכאות – של ההיגד (מוען, נמען, רפרנט ומובן). לפי ליוטאר, כדי להוכיח את קיומה של עוולה יש להסיר את כל הארבעה. ראו: ליוטאר, שם, בע' 144–145. השתיקה שהדיון הנוכחי עוסק בה עשויה להיות מופע של אחד מהסוגים הללו, של כמה מהם או של כולם יחדיו.

79 שם, שם.

תרומתו של ליוטאר היא בכך שהוא מצביע על סוג של הגבלה שאינו מוכר במסגרת הדיון המסורתי. הגבלה אינה רק עניין של מניעת התבטאויות שכבר נוסחו בהווה, אלא כוללת גם שתיקה שמציינת פוטנציאל של התבטאות שאינו יכול לבוא לידי ביטוי במסגרת הדיסקורסיבית הקיימת. הדיפרנד מסב את תשומת-הלב לאפשרויות שמנוטרלות אפריורית במסגרת מערכות הייצוג הקיימות. זו אולי הבעיה שמלווה את הדמוקרטיה משחר ימיה – הגורל של מי שנמצא בשוליה: האישה והעבד ביוון העתיקה; ובהקשר עכשווי, מהגרי-העבודה והפליט, הנכבש והמדוכא, המשוגע והפושע, התושב הזמני וחסר-הבית, והרשימה נמשכת. כפי שמוסיף פטריק מקינלי, הדיפרנד קורא לנו לתת דעתנו "לאותם אירועים שהינם משוללי ביטוי בתוך המוסדות הייצוגיים שלנו"⁸⁰. על כך אפשר להוסיף כי הדיפרנד קורא לנו להטות אוזן לבלתי-נאמר, לחסר הייצוג ולבלתי-ניתן לייצוג, לשתיקה שמחפשת מילים. אין זאת אלא הקריאה ליטול אחריות – לענות, להעיד ולתת דין-וחשבון על הייצור החברתי של השתיקה.

האחריות לענות בשם של המודרים מציבה אתגר חשוב לדמוקרטיה – לאתר דיפרנדים ולמצוא דרכים לתקן את פגעייהם. אולם משימה זו אינה חסינה מפני הגורל האפשרי של כל שיח אחר, כלומר, יצירה של דיפרנדים חדשים. זו הסיבה לכך שאין – וגם לא יכול להיות – שיח קונסנזואלי שבכוחו לענות על כל הפניות בעבר, בהווה ובעתיד. משימה זו תוכל להתבצע רק באמצעות הטלת ספק תמידית באמות-המידה שהיא עושה בהן שימוש; היא תונחה רק על-ידי הנכונות לצאת למשימה בשנית. באופן זה אי-השלמות הכרונית של המרחב הדמוקרטי מבטיחה כי התחום הפוליטי (*la politique*) יחרוג תמיד מהתחום של הפוליטיקה (*le politique*); לשון אחר, שהאחריות לתת קול תימתח תמיד אל מעבר לאפיקי ההתבטאות הקיימים. כשיטת משטר שמבוססת על פינוי מחזורי של מרכזי השליטה, דמוקרטיה אכן טומנת בחובה את האפשרות לטרנספורמציה. אבל כמו כל אידיאולוגיה אחרת, דמוקרטיה מדירה בעצם כינונה מרכיבים שעלולים לסכן את יציבותה; הדרה מסוימת הכרחית לקיום סדר חברתי. עם זאת, העיסוק באחריות, שמתחיל אצל לוינס ונמשך אצל ליוטאר, מדגיש את המחויבות לחשוף את הדמוקרטיה לאופק של האחרות, לענות לדיפרנדים באמצעות כינון מרחבי התבטאות שאינם עולים בקנה אחד עם היסודות והמוסדות של מרחבי השיח הדומיננטיים, דוגמת אלה של המדינה, השוק, המעמד, האומה, העם, החוק וכולי. אין ספק, הסיכונים שכרוכים בכך רבים, ואין גם ערובה שהמאמצים יישאו פרי. אף-על-פי-כן, דמוקרטיה המונחת על-ידי צדק אינה מעלימה עין מן הסיכונים הללו, אלא מקיימת בכל פעם משא-ומתן על גבולות הסכנה. רק דמוקרטיה שמותירה בתוכה פתח לבלתי-צפוי ולבלתי-ניתן לחיזוי עשויה להסביר פנים לאלה שאינם נכללים בגבולותיה הלגיטימיים – למי ששותק, למי שנעדר ולמי שעשוי עוד להופיע.

* * *

Patrick F. McKinlay "Postmodernism and Democracy: Learning from Lyotard 80 and Lefort" 60(2) *The Journal of Politics* (1998) 499

לודוויג ויטגנשטיין חתם את ספרו מאמר לוגי-פילוסופי במשפט המפורסם: "מה שאי-אפשר לדבר עליו, על-אודותיו יש לשתוק."⁸¹ את הדיון שנפרש כאן ניתן לתאר כהיפוך הכרזתו של ויטגנשטיין: "מה ששותקים עליו, על-אודותיו יש לדבר." זו המוטיוציה שהנחתה את העיסוק בסוגיית חופש הביטוי: להטות אוזן למה שאינו בר-ביטוי, למה שהשתיקה מאותתת. זאת, באמצעות הסתת הדיון ממישור החירות למישור האחריות, מהחיפוש אחר אמת לחיפוש אחר צדק, וממימד הדיבור למימד השתיקה. הרחקת השתיקה מן המקום שבו מתרחש הדיבור עלולה למחוק כמה מאותותיה: כתוצר-לוואי של הגבלה, כרקע שממנו עולה הדיבור, כפתיחות שמייחדת את עמדת הנמען, כפוטנציאל חרישי של התבטאויות עתידיות. השבת השתיקה אל חיק הדיבור נושאת את האחריות להקשיב, לתת קול ולענות. אולם אין בביקורת זו של ההשקפה הליברלית אמירה אנטי-ליברלית; אדרבא, ניתן להבינה כגרסה רדיקלית יותר של ליברליזם, כניסיון "לשחרר" את הדיבור מתהליך גילוי האמת, מהאינדיווידואליזם, מהחירות היסודית, ובסופו של דבר - מעצמו. ראיית הדיבור בהקשר שהינו חברתי במהותו מבליטה את התיאור החלקי והחד-ממדי של ההשקפה המסורתית, אשר רואה את הדיבור ככלי בשירות הפרט, ולא כאמצעי תקשורת עם אחרים. החיבור בין דיבור לבין אחריות מחייב אפוא פיתוח של רגישויות חדשות, בראש ובראשונה לבלתי-ניתן לביטוי, ופיתוח אפיקי התבטאות חדשים בתוך המרחב הדמוקרטי. הדברים אמורים גם ביחס לתפקידו של הדיבור בתהליך גילוי האמת, שכן בהמשך לליוטאר אפשר לטעון כי "גילוי" האמת הינו תמיד פועל יוצא מגבולות השיח הלגיטימי. התהליך הינו אם כן אינסופי, דרך אחרת לומר כי בכך נפתח המרדף אחר הצדק.

דומה כי בסופו של דבר נותרנו עם אותן שאלות: האם יש להגן על חופש הביטוי? האם יש להוקיע - ובמקרים מסוימים אף להגביל - צורות מסוימות של התבטאות? האם יש להעניק פתחון-פה והכרה לאופני ביטוי שונים, וכיצד? אכן, אותן שאלות; אלא שאולי כעת, כאשר הן מהדהדות על רקע השתיקה, הן נשמעות קצת אחרת. אם ניתן להסיק משהו מכל האמור לעיל, הרי זה כי אין אמת-מידה כללית שלפיה ניתן לענות על כל דרישה באשר היא. כדי שהחלטה תהיה אחראית, עליה לצאת מהאפוריה של הצדק, ממצב של אי-ודאות, מהסתירה שבין החוק הכללי לבין המקרה הפרטי. להחליט משמעו לחרוג מעבר לפרוצדורות שנקבעו מראש, להיחשף לפוטנציאל המערער של האחרות. המקום שבו מסבירים פנים לאחר הוא המקום שבו לא נשמעה עדיין המילה האחרונה.

⁸¹ Ludwig Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt, 1960) 83