

קודש וחול במרחב הציבורי: משפט חוקתי לאור תיאוריה של המרחב

ליאור ברשק*

המאמר מנתח סכסוכים בין דתיים לחילונים על המרחב הציבורי בישראל באמצעות תפיסה של המרחב הציבורי המתבססת במידה רבה על עבודתה של ארנדט. תפיסת המרחב של ארנדט מוצגת במאמר בקווים כלליים ובאופן חלקי, תוך שימת דגש בחלק מהיבטיה. על-פי תפיסה זו, המרחב המשותף הוא מרחב מלאכותי אשר עצם קיומו מחייב הטלת הגבלות על חירות המשתמשים בו. המרחב המשותף הינו מימד של המצב האנושי, שהוא מובחן וקודם ביחס לערכים, לאינטרסים ולרגשות של הקבוצות השונות המשתמשות במרחב. המשך המאמר בוחן לאור תפיסת מרחב זו סכסוכים שונים על המרחב הציבורי, ובכלל זה פרשת כביש בר-אילן, פרשת נשות הכותל, המאבק על הפרדה באוטובוסים והמאבק על הצגת מזון לא-כשר בפרהסיה. המאמר מצביע בקצרה על קיומה של תפיסת מרחב חלופית לזו המשורטטת במאמר – תפיסת מרחב ליברלית ואנרכית, המתייחסת למרחב כקדם-פוליטי וכעמיד בפני מגוון רחב יותר של התנהגויות. על בסיס עבודתו של האנתרופולוג ויקטור טרנר, המאמר מציע שסוגים מנוגדים אלה של מרחב חברתי מתקיימים בחברה שלנו בו-זמנית, כאשר לכל אחד מהם יש מבנה נורמטיבי שונה: מחד גיסא, קיים המרחב הציבורי, אשר העיקרון השולט בו הוא הגנה על התנאים המכוננים של הציבוריות; מאידך גיסא, קיים המרחב הליברלי, המחויב להגנה מרפית על חירותם השלילית והעדפותיהם השרירותיות של פרטים. שני עקרונות נורמטיביים-מרחביים אלה הם מרכזיים לארגון המרחב בחברה שלנו, אך ההבנה הליברלית של המרחב מקשה על בתי-המשפט להכיר בערך הציבוריות של המרחב, כערך מובחן מהאינטרסים ומהחירויות של המגזרים הנאבקים על המרחב, ולהגן עליו כראוי. ניתוח הולם של סכסוכים על המרחב מחייב הנהרה של עקרונות סותרים אלה ותיווך ביניהם.

* פרופסור חבר, בית-ספר רדזינר למשפטים, המרכז הבינתחומי הרצליה.

מבוא

- פרק א : אנתרופולוגיה של המרחב – בין מדע לפילוסופיה
 פרק ב : תפיסת המרחב של ארנדט – מושגים מרכזיים
 פרק ג : ציבוריות שברירית – קדושה וטומאה במרחב הציבורי
 1. פולחן ושימוש בסמלים דתיים במרחב הציבורי
 2. מרחבים קדושים
 3. טומאה במרחב הציבורי
 4. צניעות
 פרק ד : ליברליזם והמרחב של הקרנבל
 סיכום

מבוא

המאמר מנתח סכסוכים בין דתיים לחילונים על המרחב הציבורי בישראל באמצעות תפיסה של המרחב הציבורי המתבססת על עבודתה של חנה ארנדט. תפיסת המרחב של ארנדט מוצגת בחלק השני של המאמר בקוויה הכלליים ותוך שימת דגש בחלק מהיבטיה. מהלך מעין זה מנוגד במידה רבה לרוחה של ארנדט, אשר חששה מפני נסיונות לצקת את רעיונותיה לתוך מסגרת סדורה ומובנית, אולם אנסה להגן עליו בהמשך. החלק השלישי של המאמר בוחן מאבקים שונים על המרחב הציבורי לאור תפיסת המרחב שהוצגה בחלק השני. עם הסוגיות הנידונות נמנות פרשת כביש בר-אילן, מכירת בשר חזיר, הפרדה מרחבית על בסיס השתייכות לזרם דתי, פרשת נשות הכותל וכן החוק הצרפתי האוסר עטיית כיסוי-פנים.

החלקים הראשון והאחרון של המאמר מצביעים על קיומה של תפיסת מרחב חלופית לזו המפותחת במאמר – תפיסת מרחב ליברלית ואנרכית יותר. על בסיס עבודתו של האנתרופולוג ויקטור טרנר, המאמר מציע ששני סוגים שונים ומנוגדים אלה של מרחב חברתי מתקיימים בחברה שלנו בזמנית, כאשר לכל אחד מהם יש היגיון נורמטיבי שונה: מחד גיסא, קיים המרחב הציבורי, אשר העיקרון השולט בו הוא הגנה על התנאים המכוננים של הציבוריות, כפי שיפורטו במהלך הדיון בתפיסתה של ארנדט; מאידך גיסא, קיים המרחב הליברלי של הקרנבל, המחויב להגנה מרבית על חירותם השלילית והעדפותיהם השרירותיות של פרטים. שני עקרונות נורמטיביים-מרחביים אלה נהנים ממעמד מרכזי בחברה שלנו. ניתוח הולם של סכסוכים על המרחב מחייב הנהרה של עקרונות אלה ותיווך כלשהו ביניהם. הטענה המרכזית של המאמר היא שההבנה הליברלית של המרחב מקשה על בתי-המשפט להכיר בערך הציבוריות של המרחב, כערך מובחן מהאינטרסים ומהחירויות של המגזרים הנאבקים על המרחב, ולהגן עליו כראוי.

פרק א: אנתרופולוגיה של המרחב – בין מדע לפילוסופיה

חלק ניכר מהסכסוכים על מקום הדת במדינה קשורים לעובדה שהמרחב הציבורי מפגיש בין "דתיים" ל"חילונים", יהא אפיון של שתי קבוצות אלה קשה ככל שיהא. מאמר זה מציע שהבנת הסכסוכים על המרחב הציבורי יכולה להפיק רבות מתיאוריה על-אודות טבע המרחב החברתי עצמו. בפרקים הבאים אעשה שימוש באפיון תיאורטי סכמטי של המרחב, המתבסס במידה רבה על עבודתה של ארנדט. הסכסוכים על המרחב הציבורי שאזכיר קשורים גם להיבטים חוקתיים לא-מרחביים של יחסי דת ומדינה, אך בדיון הנוכחי לא אגע בהיבטים נוספים אלה. לכל הסוגיות שבהן אדון יש מקבילות מוכרות בשיטות משפט אחרות, אך נקודת המוצא שלי תהיה המקרה הישראלי.

המרחב שבו יעסוק המאמר הוא מרחב המאוכלס על-ידי בני-אדם ופעולותיהם, ולא מרחב מופשט שבו חוסים רעיונות, פרוצדורות, תחומי שיח או טקסטים במנותק מגופם של בני-אדם. איני סבור שהמרחב המאוכלס על-ידי בני-אדם ניתן לאפיון ממצה במונחים חומריים: המרחב מובנה על-ידי נורמות משפטיות ועל-ידי תרבות. אולם המרחב שהמאמר עוסק בו, נוסף על היבטיו התרבותיים והמשפטיים, הינו מרחב שבו גופים העשויים בשר-ודם עושים שלל שימושים ומופיעים זה מול זה. ההיבט המרחבי של יחסי דת ומדינה בישראל נידון כבר לעומק בכמה הקשרים.¹ ברצוני לחזור אל הנושא הזה דרך אפיון של המרחב, העשוי להציע גישה תיאורטית אחידה פחות או יותר למגוון של סוגיות.

האפיון של המרחב הציבורי שיוצע בפרק הבא מתבסס במידה רבה על עבודתה של ארנדט, אולם השימוש שלי בתפיסתה הינו סלקטיבי. כמו-כן אין בכוונתי להציע פרשנות של תפיסת המרחב שלה, אלא לעשות שימוש ברעיונותיה כחלק מגיבוש הבנה של המרחב הציבורי הניזונה גם מגישות נוספות במחשבה החברתית. האופן שבו אקרא את עבודתה של ארנדט עצמה יושפע בנקודות מסוימות מהמשגות דתיות ואנתרופולוגיות של המרחב – כגון ההבחנה בין מרחב של קודש למרחב של חול – אשר לא קיבלו ביטוי מפותח בכתיבתה של ארנדט אך ניתן לדעתי לקרוא אותן לתוכה. רעיונותיה של ארנדט על המרחב הציבורי מזמינים דיאלוג עם עבודותיהם של דורקהיים וממשיכיו ושל גירץ על הבניית המרחב החברתי, עם עבודתו של גופמן על הופעה במרחב הציבורי, עם העבודה של אליאדה (Eliade) וחוקרים אחרים מתחום מדע הדתות על מושגי העולם, הקוסמוס והסדר, וכולי. ברשימה זו אתייחס לרעיונותיה של ארנדט כפתוחים לחיבור ולמיזוג עם גישות שונות במחשבה החברתית.

קוראים רבים של ארנדט יסתייגו בוודאי מהניסיון לשלב את רעיונותיה עם גישות אחרות בתחום המחשבה החברתית, במיוחד לנוכח ביקורתה של ארנדט עצמה על מדעי החברה. ארנדט דחתה מודלים אפיסטמיים שונים שעליהם ביקשו אנשי מדעי החברה

1 ראו, למשל, ישי בלנק "איים של פלורליזם: היפרדות ושילוב בין דתיים וחילונים בישראל" דין ודברים 85 ו (2011).

לבסס את עבודתם, כגון האידיאל של הכרה תיאורטית המנותקת מעניין מעשי בעולם, החיפוש אחר חוקים החולשים על ההיסטוריה ועל המרחב הציבורי, או הרעיון של טבע אנושי בלתי־משתנה שניתן לחשוף באמצעות מחקר אמפירי או באמצעות עיון תיאורטי. לדעת ארנדט, הריבוי (plurality) המאפיין את הקיום האנושי אינו מתיישב עם הרעיון של טבע אנושי נצחי ואוניוורסלי ועם קיומם של חוקים בתחום מדעי האדם.² האופי החד־פעמי, חסר התקדים וה"בראשיתי" של פעולה אנושית אינו מתיישב, לדעתה, עם הרדוקציוניזם הסיבתי הרווח בתיאוריה הפסיכולוגית והסוציולוגית, ועם הניסיון להסביר תופעות היסטוריות באמצעות מערכת חוקים החולשת כביכול על ההיסטוריה. ארנדט התנגדה למגמות פוזיטיביסטיות, פונקציונליסטיות והתנהגותניות שתבעו כי מעמדם של נתונים אמפיריים והטיפול בהם במדעי החברה יתבססו על המודל של מדעי הטבע. היא גם התנגדה לכל ניסיון ליצור מערכת מושגים תיאורטית סגורה וחובקת־כל המסבירה את מכלול המציאות האנושית. בעיניה, יומרה כזו אף מזכירה את היומרה של אידיאולוגיות טוטליטריות לספק הסבר כולל להוויה האנושית ולהיסטוריה. היא ביקשה להפריד את עבודתה גם ממסורת פילוסופית עתיקת־יומין של ספקולציות על טבע האדם וגם מהמגמות במדעי החברה שהיו דומיננטיות בזמנה.

ארנדט הציעה שכל הבנה של המרחב הציבורי ושל ההיסטוריה שלו צריכה להיות נטועה במחויבות מעשית למרחב זה. הבנה כזו יכולה להירכש מתוך עיון בסיפורם של אנשים מסוימים בהקשרים היסטוריים מסוימים. עיון זה אינו חייב – ואולי אף אינו יכול – להישאר חף משיפוטיות, ואל לו לגלוש להמשגות כוללניות ומהותניות. הבנה של פעולות אנושיות ושל התנאים המאפשרים אותן ראשיתה בהתעמתות עם מקרה מסוים כסיפור שבו ייחודיותן של הדמויות אינה נמחקת לצורך המשגה מופשטת³ – התעמתות המשלבת תיאור והערכה. מחברים שונים ניסו ליישב ולשלב את עבודתה ואת דרך עבודתה של ארנדט עם סוגות שונות של כתיבה אנתרופולוגית, החל בכתיבה בעלת אופי ספקולטיבי ופילוסופי, וכלה באתנוגרפיה "מינורית", אנטי־תיאורטית, של חיי היומיום.⁴

-
- 2 על ההשלכות של הריבוי על מדעי האדם ראו חנה ארנדט **המצב האנושי** 38–39 (אריאלה אזולאי ועדי אופיר מתרגמים, 2013) (להלן: **המצב האנושי**); David Luban, *Explaining Dark Times*: ; Hannah Arendt's *Theory of Theory*, 50 SOC. RES. 215 (1983) לביקורתה של ארנדט על הסברת פעולה אנושית באמצעות חוקים סיבתיים ראו: Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, 20 PARTISAN REV. 377 (1953); Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism: A Reply*, 15 REV. POL. 76 (1953); Peter Baehr & Gordon C. Wells, *Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin*, 51 HIST. & THEORY ELISABETH 364 (2012). לסקירת ביקורות מכיוון מדעי החברה על עבודתה של ארנדט ראו: YOUNG-BRUEHL, HANNAH ARENDT: FOR LOVE OF THE WORLD 408 (2nd ed. 2004).
- 3 על ארנדט ותפיסה נרטיבית של מדעי החברה ראו Luban, *Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory*, 56 COMP. LIT. 77 (2004); Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt's Storytelling*, 44 SOC. RES. 183 (1977).
- 4 לנסיונות מעין אלה ראו, למשל: Michael D. Jackson, *Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy*, 9 ANTHROPOLOGICAL THEORY 235

חלק מהנסיונות האלה עולים יפה – הן משום שגישות מרכזיות במדעי החברה מגלות בעצם אותה גמישות מתודולוגית המאפיינת את מחשבתה של ארנדט, והן משום שה"מתודה" של ארנדט עצמה חורגת מהנרטיבי ומהקונקרטי ולובשת לעיתים קרובות מאפיינים של מערכת מושגית סדורה. חלק מהפרשנים של ארנדט קוראים אותה כמי שחושפת וממשיגה בעבודתה קטגוריות בסיסיות של ההווה האנושית כהווה היסטורית – הופעה, מלאכה, ריבוי, מרחב וכיוצא בהם – ואת קשרי־הגומלין בין קטגוריות אלה.⁵ אחרים מייחסים לה מתודה פנומנולוגית מגובשת וקוהרנטית למדי.⁶ נראה שארנדט מניחה ניגוד פשוט מדי ועיונות רבה מדי בין המודלים שהיא דוחה – האידיאל של שיטה תיאורטית חובקת־כל או מודל מדעי כביכול של רדוקציוניזם סיבתי – לבין הגישה שהיא מציעה: הבנה הנרכשת מתוך מעורבות מעשית בעולם ותוך ניסיון לשחזר את מניעיהן של דמויות קונקרטיות ולספר את סיפורן. ארנדט התייחסה לפסיכולוגיה ולסוציולוגיה כאל דיסציפלינות חשוכות ("אובסקורנטיסטיות"⁷), אולם בסופו של דבר כל ניסיון לנתק ולבודד את עבודתה מגישות אחרות במחשבה החברתית ואף במדעי החברה עלול אף הוא ללקות באובסקורנטיזם.

המסגרת התיאורטית שבה אעשה שימוש לצורך הבנת המרחב הציבורי, ואשר לתוכה אקרא את תפיסת המרחב של ארנדט, היא מסגרת דואליסטית המציבה ניגוד בין המרחב של החוק לבין המרחב של הקרנבל כשני אופנים בסיסיים, מנוגדים ותלויים זה בזה של החיים החברתיים. עבודתו של ויקטור טרנר על שלל הגילויים והצורות של קומוניסטים ועבודתו של בכטיין על ייצוג המרחב והזמן בסוגות הנטועות בתרבות הקרנבל נמנות עם המקורות העיקריים של מסגרת תיאורטית זו. עבודתו של טרנר פורשת פסיפס מזהיר של גישות ומקורות היסטוריים, פסיכולוגיים ואתנוגרפיים אשר ממחישים ומאירים את היחסים בין מבנה לקרנבל.

במידה מסוימת, אשר לא אבררה באופן מלא במסגרת הנוכחית, ניתן למצוא גם בעבודתה של ארנדט שניות בסיסית שדומה לזו המוצגת על־ידי טרנר: הבחנה בין עולם מלאכותי שבני־אדם בוראים, ביוצרים אובייקטים, מוסדות, גבולות, קטגוריות וחוקים,

(2009); Ned Curthoys, *Ernst Cassirer, Hannah Arendt, and the Twentieth Century Revival of Philosophical Anthropology*, 13 J. GENOCIDE RES. 23 (2011); Stefan-Ludwig Hoffmann, *Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience*, 49 HIST. & THEORY 212 (Tom Lampert trans., 2010); Philip Walsh, *Hannah Arendt, Sociology and Political Modernity*, 8 J. CLASSICAL SOCIOLOGY 344 (2008).

5 ראו, למשל, אצל Hoffmann, שם.

6 ראו: Ernst Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, 44 SOC. RES. 160 (1977); Jacques Taminioux, *Bios Politikos and Bios Theoretikos in the Phenomenology of Hannah Arendt*, 4 INT'L J. PHIL. STUD. 215 (1996); Dermot Moran, INTRODUCTION TO PHENOMENOLOGY 287 (2000); Marieke Borren, 'A Sense of the World': *Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense*, 21 INT'L J. PHIL. STUD. 225 (2013).

7 ראו Baehr & Wells, לעיל ה"ש 2, בעמ' 365.

לבין מצבים סיפיים (liminal) של פליטות ופירוק, הגירה ותלישות, שבהם בני-אדם מוצאים את עצמם ללא דבר – ללא עולם וללא זכויות – למעט החיים עצמם. ככלל, המושגים הארנדטיאניים של עולם ומרחב ציבורי הנבנים על-ידי מלאכה (work) קרובים לקוטב של מבנה חברתי, ואילו מושגי הפעולה והכוח של ארנדט, כמו-גם האפיון שהיא מציעה למצבים של פליטות ואסון, קרובים לקוטב של קומוניסט. עם זאת, הקטגוריות וההבחנות של ארנדט אינן מתיישבות באופן שלם וקל עם המסגרת המושגית הדואליסטית של טרנר, ובמידה מסוימת הן מקעקעות מסגרת זו. בדיון הנוכחי אדגיש מאפיינים של המרחב הארנדטיאני אשר מקרבים מרחב זה לקוטב של מבנה חברתי ומרחיקים אותו מהקוטב של קומוניסט. אף שמדובר בקריאה סלקטיבית של ארנדט, היא אינה מעוותת את מחשבתה, אלא מתיישבת עם כיוון אחד בפרשנות עבודתה. הרי ככל שארנדט הדגישה את האופי החד-פעמי והספונטני של פעולה פוליטית, היא גם הדגישה כי פעולה כזו מניחה בדרך-כלל מרחב ציבורי תחום וממוסד, ופרשנים לא-מעטים בחרו להדגיש את ההיבטים המוסדיים של תפיסתה בנוגע לתחום הפוליטי.⁸

טרנר הראה כי החברה המודרנית, להבדיל מחברות קדם-מודרניות, אינה מתנדנדת בין מצבים של מבנה וקומוניסט, אלא מאורגנת באמצעות ניגוד והשלמה בין ספרות חיים שונות הקיימות בו-זמנית: ספרות של מבנה חברתי, כגון המדינה והמשפחה, המוסדרות על-ידי סטטוסים משפטיים; וספרות – שאותן כינה טרנר לימינואידיות (liminoid) – שבהן שורר הריק הנורמטיבי של קומוניסט. הלימינואיד הוא הגלגול המודרני של הסיפי. בחברות מודרניות החופש שאפיין אירועים של קומוניסט אינו מוגבל עוד לרגעים של פריקת עול קולקטיבית (כגון חגים, קרנבלים, מרידות, שביעות, מלחמות), אלא מתקיים במשך כל ימות השנה בספרות חיים מסוימות, כגון תרבות הפנאי, עולם האומנות ואף הפוליטיקה הדמוקרטית, על המשחקיות והוולגריזם המאפיינות אותה. ניתן להוסיף על הספרות הלימינואידיות שתיאר טרנר את הספרה הווירטואלית של האינטרנט. בעוד שהסיפיות עברה תמורות שהביאו לידי האנשתה, תרבותה וכייתה, יסודות מבניים אחדים של הסדר החברתי ושל המרחב הציבורי – כגון עצם ההבחנה בין הפרטי לציבורי – מפגינים עד ימינו רציפות, המעידה על חיוניותם ועל התשתית שהם מספקים לקיומן של אותן ספרות לימינואידיות. נראה שהספרות הלימינואידיות השונות מושתתות על קיומם המתמשך של מוסדות המבנה החברתי, כגון מדינה, משפחה, מוסדות דתיים, סטטוסים מקצועיים, מוסדות חינוך וכיוצא בהם. עם זאת, יש להדגיש כי התלות בין מבנה ל"אנטי-מבנה"⁹ היא בסופו של דבר הדדית לגמרי, הן בחברות מודרניות והן בחברות קדומות, וכי הצורות המודרניות של מבנה ואנטי-מבנה עצמן נטועות בצורות קדם-מודרניות של מצבים אלה.

8 ראו, למשל: Jeremy Waldron, *Arendt's Constitutional Politics*, in THE CAMBRIDGE COMPANION TO HANNAH ARENDT 201 (Dana Villa ed., 2000).

9 מונח הלקוח מכותרת ספרו הידוע של טרנר: VICTOR TURNER, *THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE* (1969).

השניות של מבניות וסיפיות המתוארת על-ידי טרנר מעצבת את הפוליטי, כפי שהוא נתפס בדמוקרטיה הליברלית של ימינו. התפרשותן של ספרות החיים המודרניות בצד יחסים חברתיים המושתתים על מערכת של סטטוסים יוצרת דו-שכבתיות של מושגים המאפיינת את השפה החוקתית שלנו: שפה של רציפות בין-דורית מול שפה של עליונות ההווה, של חוק כמכונן חירות לעומת חוק כמגביל חירות, של סמכות מול הסכמה, אחדות מול ריבוי, סטטוס מול חוזה, גבולות מול מעברים פתוחים, מיסוד ומקובעות אל מול כינון עצמי (פרטני, קבוצתי או מוסדי). הדיכוטומיה הבסיסית של מבנה וסיפיות מספקת בסיס לפרשנות אחידה אפשרית של שורה ארוכה של הבחנות ודיכוטומיות. ניתן להבין מחלוקות ומתחים רבים בשיח החוקתי על זכויות ומוסדות כביטוי של שניות זו. עובדה ידועה היא שזכויות, למשל, מגוננות הן על החופש הסובייקטיבי של הפרט והן על יכולתו למלא תפקידים חברתיים מסורתיים. במחיר של אפיון כללי וסטריאוטיפי, ניתן לאפיין דו-שכבתיות זו של מבנה ו"אנטי-מבנה" בלב המשפט והמוסדות הפוליטיים שלנו כצירוף של רעיונות רפובליקאיים של סטטוס, חברות ומסורת, מחד גיסא, עם רעיונות ליברליים של חירות סובייקטיבית, מאידך גיסא. ההבחנה בין הרובד המבני, המוסדי, לבין הרובד של החירויות המודרניות במשפט ובפוליטיקה של חברות מערביות באה לידי ביטוי גם בדו-שכבתיות של המרחב הציבורי: בצד הבנה ליברלית של המרחב כחלל קדם-פוליטי, ניטרלי ונתון, שבו יש להבטיח לכולם חירות שלילית מרבית, קיימת תפיסה של המרחב כמוסד חברתי המכוון על-ידי נורמות של ציבוריות.¹⁰ השיח הליברלי על סוגיות של דת ומדינה מניח תפיסה של המרחב שנותרת בדרך-כלל בלתי-מפורשת. על-פי תפיסה זו, המרחב הוא טבעי, קדם-פוליטי, כמו החירויות

10 אם יש צדק באפיון הרווח של תפיסת החופש של ארנדט כתפיסה רפובליקאית בקוויה הכלליים, למרות ההסתייגויות הבלתי-נמנעות מסיווגים מעין אלה והתועלת המועטה שבהם (כמו-גם ריחוקה של ארנדט מכמה הוגים המזוהים עם מסורת זו, כגון רוסו), אזי אנו פוגשים כאן את אחד הוויכוחים בין הליברליזם לרפובליקאיות: הוויכוח בין הטבעי למלאכותי, בין הקדם-פוליטי לפוליטי, בין הגולמי למעובד. בוויכוח לגבי השאלה אם המרחב ניתן לפרטים המאכלסים אותו או מיוצר על-ידיהם מהדהדות מחלוקות בסיסיות אחרות בין הרפובליקאים לליברלים: האם לאנושיות, לחירות ולשוויון יש קיום קדם-פוליטי או שמא הם באים לעולם עם הקמתם של מוסדות פוליטיים. קיימות הבחנות שונות בין תפיסות רפובליקאיות וליברליות של המרחב, וזו שאציג שונה מעט מההבחנות הקיימות. קיליאן, למשל, כותב: "Privacy can signify both privilege and deprivation. In the liberal view of public and private, privacy is privilege; it is power over the space surrounding oneself... In the civic republican tradition, on the other hand, privacy is deprivation. It is the absence of power... Without access to the public, one has no access to power. According to Hannah Arendt, who is often identified with this position, public life is an essential element of the human condition – without publicity one cannot be fully human." Ted Kilian, *Public and Private, Power and Space*, in *PHILOSOPHY AND GEOGRAPHY II: THE PRODUCTION OF PUBLIC SPACE* 115, 119 (Andrew Light & Jonathan Seyla Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt*, M. Smith eds., 1998) *the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, in *HABERMAS AND THE PUBLIC SPHERE* 73 (Craig Calhoun ed., 1992).

והאינטרסים שהמדינה אמורה להגן עליהם, על-פי החשיבה הליברלית. המרחב הליברלי קורם עור וגידים באופן מלא או כמעט מלא ברגעים של מעבר, כגון מהפכות וקרנבלים, שבהם מתרחשת השעיה או התרופפות של הסדר החוקתי, ובאופן חלקי יותר בספרות חיים המתקיימות כעניין שבשגרה בחסותו של הסדר החוקתי. כאשר בית-המשפט מכריע בסכסוכים על המרחב באמצעות איזון בין אינטרסים מגזריים מתנגשים, מבלי לשקלל את הדרישות החיוניות לעצם קיומו של מרחב משותף, נראה שהוא פועל במסגרת הבנה ליברלית של המרחב, המתייחסת לקיומו של המרחב הציבורי כנתון וכמובן מאליו. אם אנו מבינים את המרחב כמלאכותי, לעומת זאת, יש להטיל מגבלות על המשתמשים בו ככל שהן נחוצות להקמתו. השאלה אם המרחב הינו נתון או מלאכותי אינה אפוא שאלה תיאורטית בלבד. כל אחת משתי התפיסות של המרחב מנביעה תפיסה אחרת של האסדרה הנורמטיבית הראויה לו. אצל ארנדט אנו מוצאים תפיסה של המרחב כיציר-כפיו של אדם. הבטחת התנאים לקיומה של ציבוריות מחייבת הטלת מגבלות על המשתמשים במרחב, שאולי אינן עולות כדי פגיעה בחירות, מכיוון שחירות, על-פי ארנדט, תיתכן רק בתוך המרחב שבני-אדם מקימים וחולקים זה עם זה.¹¹ תפיסה זו של המרחב, התובעת הגנה על הציבוריות של המרחב באופן עצמאי ובלתי-תלוי באינטרסים המנוגדים של המשתמשים בו, אינה נהנית מהכרה משפטית מספקת במשפטנו.

אם אנו מקבלים את המסגרת התיאורטית הדואליסטית של טרנר, המרחב החברתי כפי שהוא נתפס על-ידי הליברלים הינו אפשרי רק כרובד המונח על-גבי המרחב של המבנה החברתי. על-פי הסכמה של טרנר, קיימת תלות הדדית בין רבדים שונים אלה של המרחב, ואולי אף ניתן לייחס למרחב התחום והמוגדר של המבנה החברתי מעמד בסיסי יותר. על כל פנים, שני סוגי המרחב והעקרונות הנורמטיביים המובלעים בהם מתקיימים בחברה שלנו בו-זמנית, ויש להנהירם לצורך ניתוח סכסוכים על המרחב הציבורי. במאמר זה יזכה המרחב הציבורי בניתוח מפורט יותר מהמרחב של הקרנבל, אך שני סוגי המרחב זקוקים לאפיון ולהנהרה נורמטיבית נרחבים יותר מכפי שניתן להציע בעמודים הבאים.

בפרק הבא של המאמר אציג באופן סלקטיבי מושגים מרכזיים מתוך תפיסת המרחב של ארנדט. כאמור, אדגיש מושגים ורעיונות מתוך תפיסתה של ארנדט שיכולים לסייע באפיון המרחב של המבנה החברתי, להבדיל ממרחב הקרנבל. בפרק שלאחריו אתייחס בקצרה לסוגיות מרכזיות במאבק על המרחב הציבורי בישראל – ובכלל זה פרשת נשות הכותל, פרשת כביש בר-אילן ופרשת מכירת בשר החזיר – מבעד למשקפיים של תפיסת המרחב שתוצג בפרק הבא. אתייחס גם לחוק הצרפתי מאוקטובר 2010 שאוסר עטיית כיסוי-פנים בפומבי. מטבע הדברים, המסקנות שניתן לחלץ מתיאוריה כללית של המרחב לגבי סכסוכים חברתיים מורכבים הן מסקנות רכות. הדבר נכון ביתר שאת לנוכח ההכרה בקיום החברתי המקביל של פרדיגמות שונות של מרחב. בפרק האחרון של המאמר אחזור לפיצול זה בין מרחב ליברלי, אנרכי ואי-רציונלי המחויב לחירות שלילית

11 ראו בפרק הבא על היחס בין גבולות לבין חירות במחשבתה של ארנדט.

מרבית לבין מרחב רפובליקאי המחייב הטלת מגבלות על התנהגות בפרהסיה לשם עצם כינונו.

פרק ב: תפיסת המרחב של ארנדט – מושגים מרכזיים

המרחב הציבורי, בעיני ארנדט, הוא העולם עצמו – המרחב שבני-אדם מאכלסים במשותף ואשר מעניק ממשות לקיומם ולפועלם. ארנדט מדגישה כי העולם שבני-אדם חיים ופועלים בו הינו מרחב מלאכותי שנברא באמצעות יצירות אנושיות.¹² העולם פרוש בין אנשים, ולכן הוא אפשרי רק אם בני-אדם משמרים את נפרדותם ואינם קרובים מדי ודומים מדי זה לזה, כפי שהם במשפחה, אך גם אינם רחוקים מדי זה מזה. העולם מובחן אפוא מהספֶרה הפרטית, אבל מניח את קיומה. בני-אדם יכולים להופיע כפרטים בספֶרה הציבורית בזכות העובדה שבספֶרה הפרטית הנפרדות שלהם נחלשת. המרחב הציבורי הוא מרחב של היראות הדדית, של שותפות ביצירה ובהערכה של אובייקטים תרבותיים מאריכי־ימים המכוננים עולם משותף, ושל פעולה ודיבור. באמצעות פיתוח תפיסה זו של המרחב ניתן לנסח תובנות על שאלות ציבוריות וחוקתיות הנוגעות במרחב – למשל, בדבר מקומם של פולחן ונורמות של צניעות במרחב הציבורי. בפרק הבא אנסה לחלץ באופן משוער וראשוני כמה תובנות כאלה. בפרק זה מטרתי היא לאזכר בקצרה כמה מהרכיבים העיקריים והמוכרים של תפיסת המרחב של ארנדט שיש להם לדעתי נגיעה למאבקים על המרחב הציבורי בין דתיים לחילונים, וזאת במחיר בלתי-נמנע של סלקטיביות ושטחיות.¹³ קיימת חפיפה חלקית בין האפיונים השונים שאמנה, והם אינם מסודרים לפי סדר חשיבות או סדר ברור אחר.

(1) עולמיות (worldliness): מלאכה (work) ואהבת העולם¹⁴ – בספרה **המצב האנושי** ארנדט מבחינה, כידוע, בין שלושה ביטויים של חיי המעשה: עבודה (labor), מלאכה (work) ופעולה (action). עבודה מיועדת לסיפוק הצרכים המיידיים של הקיום הביולוגי או של "תהליך החיים", ומקומה מחוץ לעולם שבני-אדם בונים במשותף וחולקים זה עם זה. המלאכה בוראת עולם משותף של אובייקטים שקיומם המתמשך בזמן מעניק להם משמעות החורגת מהשימושיות שלהם. פעולה, להבדיל ממלאכה, יוצרת שיתוף בין בני-אדם בלי תיווך של אובייקטים.

12 ארנדט כותבת: "המונח 'פומבי' מסמן את העולם עצמו, במידה שהוא משותף לכולנו ומובחן מאותו מקום בתוכו השייך לנו באופן פרטי. אלא שעולם זה אינו זהה עם הארץ או הטבע, במובנם כמרחב המוגבל לתנועת בני אדם וכתנאי הכללי לחיים אורגניים. אדרבא, הוא קשור לחפצים מעשה ידי אדם, למה שנבנה בידיים אנושיות, כמו גם למה שמתרחש בין אלה השוכנים יחד בעולם מעשה אדם." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 82–83.

13 על חלק מהנקודות שאציין מתנהלות מחלוקות פרשניות מורכבות שלא אוכל לסקור במסגרת הנוכחית.

14 לצורך תרגום חלק מהמונחים של ארנדט אני מתבסס על התרגום של **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2.

בעוד מלאכה יכולה להיעשות ביחידות, פעולה מחייבת נוכחות של כמה בני-אדם, אך מכיוון שאין לה גילום חומרי, היא קיימת רק ב"זמן-האמת" של ביצועה, ולאחריו היא נמוגה ומתפוגגת. עולמיות מתוארת על-ידי ארנדט כמצב הקשור למלאכה – "התנאי האנושי של המלאכה הוא העולמיות"¹⁵. עולמיות היא, בין היתר, קיום בקרב אובייקטים מאריכי-ימים, השתתפות בבנייתו של עולם אובייקטים זה ומחויבות לקיומו. העולם והמלאכה המקימה אותו תלויים באשרור – שאינו מובן מאליו – של הקיום הארצי. אף שארנדט מתעקשת על הניתוק בין אהבה (ורגשות אחרים) לבין המרחב הציבורי, "אהבת העולם" או "אהבת הנצחיות הארצית" הינן הכרחיות להקמתו ולתחזוקתו של עולם משותף. הן מניעות יחידים לעמוד בנטלים הגופניים והנפשיים הכרוכים בבניית עולם משותף ובקיום במרחב ובזמן. על-פי ארנדט, אשרור העולם כולל נכונות להקריב למען הישרדותו אף את החיים עצמם. אהבת העולם מצויה אפוא בקונפליקט עם אהבת החיים, שכן שמירה על העולם עלולה לתבוע קורבן.¹⁶ ארנדט מתארת את הקונפליקט בין התביעות של העולם לבין אלה של החיים גם בדברה על תפקיד ההורים: מחד גיסא, הורים מצווים לשמור על חיי ילדיהם, ומאידך גיסא, יש להם אחריות כלפי העולם. זוהי האחריות להנחיל לילדיהם את העולם המשותף ליחידים ולדורות: את אוצרות התרבות ואת המחויבות לשמרם ולהעבירם הלאה לדורות הבאים.

(2) חיים בצוותא – ארנדט כותבת שהעולם האנושי פרוש בין יחידים. רעיון זה משלב שני תנאים לקיומו של מרחב ציבורי: קרבה וריחוק בין-אישי. בלשונה של ארנדט, העולם "מקשר בני אדם ומפריד ביניהם בעת ובעונה אחת"¹⁷. בעיני ארנדט, עולם ממשי ואובייקטיבי אינו יכול להתקיים אם יחידים נמצאים במרחק גדול מדי זה מזה, אם הם חיים בבידוד ובניתוק זה מזה. ארנדט הראתה כי לא רק בדידות גיאוגרפית מאיימת על קיום העולם האנושי, אלא גם – ובעיקר – בדידות חברתית.

15 שם, בעמ' 35: "מלאכה היא הפעילות התואמת את חוסר-הטבעיות של הקיום האנושי, שאינו משוקע כל כולו במחזור החיים הבלתי פוסק של המין [האנושי], ושמהזור החיים אינו יכול לפצותו על היותו בן תמותה. המלאכה מספקת עולם 'מלאכותי' של דברים, שהוא שונה באופן מובהק מכל סביבה טבעית. בגבולותיו שוכנים חייו של כל יחיד, אבל עולם זה עצמו אמור לחרוג מהם ולהאריך ימים יותר מכולם. התנאי האנושי של המלאכה הוא העולמיות (worldiness)".

16 על אהבת העולם אצל ארנדט ראו: Ronald Beiner, *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in HANNAH ARENDT: TWENTY YEARS LATER 269 (Larry May & Jerome Kohn eds., 1997); Shin Chiba, *Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship*, 57 REV. POL. 505 (1995).

17 **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 83: "לחיות יחד בעולם פירושו, בעיקרו של דבר, שעולם של דברים מצוי בין אלה החולקים אותו, כמו ששולחן ממוקם בין אלה שיושבים סביבו; העולם, כמו כל מה שמצוי בין-לבין, מקשר בני אדם ומפריד ביניהם בעת ובעונה אחת. התחום הפומבי, בהיותו העולם המשותף, מכנס אותנו יחדיו ועם זאת מונע אותנו מליפול איש על רעהו, כביכול. חברת ההמונים היא כה בלתי נסבלת לא בגלל מספר האנשים המעורבים בה, או לפחות לא בעיקר בגלל זה, אלא בגלל העובדה שהעולם שביניהם איבד את כוחו לכנסם יחד, לקשור אותם ולהפריד ביניהם".

משטרים טוטליטריים מחריבים את העולם האנושי כאשר הם מפוררים קשרים חברתיים. משטרים אלה מושתתים על חוויה של בדידות, אף שהם דוחסים ומצופפים יחידים לתוך המון אנונימי והומוגני. כפי שארנדט כותבת ב**יסודות הטוטליטריות**, בדידות זו (loneliness, להבדיל מ־isolation, solitude) ממוססת את החוויה של עולם משותף וממשי.¹⁸

(3) הופעה – העולם המשותף משמש מרחב של הופעה: בני־אדם מופיעים בו זה לפני זה. אולם ארנדט משתמשת בכיטוי "מרחב ההופעה" גם במובן ספציפי יותר: מרחב ההופעה הוא הרגע הקמאי של דיבור ופעולה של בני־אדם זה לפני זה – סיטואציה אשר **קודמת** לארגון המשפטי והאדריכלי של המרחב הציבורי. בעיני ארנדט, המרחב הציבורי משמש מרחב של הופעה, אך מרחב ההופעה קודם לו, קיים לפני ייצובו כמרחב ציבורי מאורגן, וממשיך להתקיים כאשר הספירה הציבורית הממוסדת מתפרקת. בתוך מרחב ציבורי מאורגן וממוסד ההופעה של בני־אדם זה לפני זה נעשית בתוך מסגרת של נהגים וציפיות מבוססות, אך כמרחב הופעה המרחב הציבורי משמר תמיד מימד אנרכי, שברירי, רגעי ובלתי־צפוי. מרחב ההופעה הוא היבט של המרחב הציבורי המתקיים רק במהלך – ב"זמן־האמת" – של הופעה, דיבור ופעולה.¹⁹ מרחב ההופעה הוא טהור, בתולי וספונטני עד כדי כך שניתן לתהות, כנגד עמדתה של ארנדט, אם דיבור ופעולה אפשריים בכלל במרחב זה.

18 ארנדט כותבת: "אפילו חוויית העולם הניתן לנו חומרית וחושית תלויה בהיותנו בקשר עם בני אדם אחרים, בתחושה **המשותפת** שלנו המווסתת והמסדירה את כל החושים האחרים, ובלעדיה יהיה כל אחד מאיתנו מסוגר בתוך הייחודיות הפרטית שלו על נתוניה החושיים, שהם כשלעצמם מתעתעים ובוודניים. רק מפני שניחנו בשכל ישר, כלומר, רק משום שלא אדם אחד אלא בני אדם רבים מאכלסים את העולם, יכולים אנו לבטוח בחוויה החושית המיידית שלנו. אולם, די שנוכיר לעצמנו כי יבוא יום שיהיה עלינו לעזוב עולם משותף זה, שימשיך כמקודם ושלצורך המשכיות קיומו אנו מיותרים, כדי שנחווה בדידות, אותה התנסות בהינטשות על ידי כל דבר וכל אדם." ראו חנה ארנדט **יסודות הטוטליטריות** 696 (עדיית זרטל מתרגמת, 2010) (להלן: **יסודות הטוטליטריות**).

19 ארנדט מאפיינת את מרחב ההופעה במילים הבאות: "...ללא מרחב של הופעה וללא אָמון בפעולה ובדיבור בתור צורות של היות יחד, אי אפשר לבסס מעבר לכל ספק את מציאות העצמי, את עצם זהותו של אדם, וגם לא את מציאותו של העולם הסובב. מציאות במובן האנושי [של המושג] מחייבת שבני אדם יממשו את ההינתנות הפסיבית הצרופה של הויותם, לא על מנת לשנותה אלא על מנת לתת ביטוי וקיום מלא למה שאחרת יאלצו ממילא לסבול באופן פסיבי. התממשות זו מצויה ומתחוללת באותן פעילויות המתקיימות רק בפעולת המימוש לבדה." **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 242–243. "מרחב ההופעה מתהווה בכל מקום שבו בני אדם מצויים יחדיו מתוך דיבור ופעולה, ומכאן שהוא קדום וקודם לכל כינון רשמי של התחום הציבורי ולצורות הממשל השונות, כלומר למגוון הצורות שבהן אפשר לארגן את התחום הציבורי. ייחודו בכך שלהבדיל ממרחבים אחרים שהם מעשה ידינו, מרחב ההופעה אינו ממשיך להתקיים לאחר שחדלה התנועה שחוללה אותו; הוא נעלם לא רק כשמתפורים האנשים – כמו שקורה בקטטורופות גדולות, כשנהרס הגוף הפוליטי של העם – אלא כשנעלמות או נעצרות הפעילויות עצמן. בכל מקום שבו אנשים מתקבצים יחדיו, שם הוא נמצא בכוח, אבל רק בכוח, לא בהכרח ולא לעד." שם, בעמ' 233.

מרחב ההופעה קורס כאשר בני-אדם מתפזרים או כאשר הם נמצאים זה לצד זה במצב של ניתוק זה מזה. במצבים אלה ממשות העולם המשותף בכללותו מוטלת בספק גם בהעדר סכנה מיוחדת לרציפותם של המוסדות האנושיים ושל עולם האובייקטים. החוויה האפוקליפטית של סוף העולם עקב התפזרות של התקהלות זכתה בביטויים אומנותיים שונים. ציורי הכיכרות הריקות של דה-קיריקו, למשל, מטילים אימה מפני שהם מרמזים על חורבן של מרחב ההופעה ושל העולם המשותף בכללותו.²⁰

(4) מרחק בין-אישי וריבוי (plurality) – אפיון המרחב הציבורי כמרחב הפרוש בין בני-אדם מחייב מידה של מרחק בין יחידים כשם שהוא מחייב מידה של קרבה ביניהם. מדובר בהיבטים הפוכים ומשלמים. ארנדט כותבת בהקשרים שונים שהמרחב הציבורי מושגת על מערכת של גבולות מסומנים ובנויים, אובייקטים המפרידים בין יחידים, וגבולות משפטיים מופשטים יותר. כבר בעבודתה על הטוטליטריות כתבה ארנדט כי הציפוף של יחידים תחת משטרים טוטליטריים מחריב את העולם המשותף. "בדחיסתם של בני אדם אלה כנגד אלה הורס הטרור הטוטלי את המרחב שביניהם."²¹ בספר זה הנגידה ארנדט בין שלושה מודלים מרחביים: עולם משותף, שקיומו מושגת על סדר חוקתי – כלומר, על מערכת נורמטיבית של גבולות בין-אישיים – ואשר מאפשר חופש, פעולה ודיבור; ה"מדבר" חסר הצורה והרה-הסכנות של העריצות (desert of tyranny), מעין "מערב פרוע" אלים ומשולל גבולות גיאוגרפיים ונורמטיביים ברורים; והחורבן הסופי של כל מרחב תחת משטרים טוטליטריים. כאשר ארנדט מתארת את העולם המשותף, היא שבה ומדגישה את הניגוד בינו לבין חיי המשפחה: חיי המשפחה ממוקמים מחוץ לעולם משום שהם שוללים ריחוק ונפרדות. בניגוד לספירה של המשפחה, העולם מתאפיין בריבוי של פרספקטיבות:

"ההיראות לעיני אחרים וההישמעות באוזניהם שואבות את חשיבותן מן העובדה שכל אחד רואה ושומע מעמדה אחרת. זו המשמעות של חיים פומביים, שבהשוואה אליהם אפילו חיי משפחה עשירים ומספקים ביותר אינם יכולים להציע אלא הרחבה או הכפלה של העמדה האישית של מישהו, על הפרספקטיבות וההיבטים הנלווים לה."²²

כאשר יחידים מתנהגים בספירה הציבורית כאילו היו בני משפחה אחת, הם ממיטים

20 דוגמה נוספת היא יצירתו הקולנועית של פליני, הכוללת סצנות רבות של התקהלות והתפזרות היוצרות תחושה אפוקליפטית. ראו: Lior Barshack, *Intimate Enunciations: Carnival and* Barshack, *Intimate Apocalypse in Fellini*, 31 CARDOZO L. REV. 1019 (2010) (להלן: *Enunciations*).

21 ראו **יסודות הטוטליטריות**, לעיל ה"ש 18, בעמ' 683.

22 ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 88.

חורבן על העולם המשותף. בחברת ההמונים או במצבים של היסטריה המונית "אפשר לראות את כל האנשים מתנהגים לפתע כאילו היו בני משפחה אחת".²³ דוגמות אלה ואחרות ממחישות שנפרדות בין-אישית ואוטונומיה תלויות בתנאי-רקע חברתיים המאפשרים אותן. קריסת הנפרדות של יחיד או של כמה יחידים מאיימת על האינדיווידואליות של כולם.²⁴ ארנדט מתריעה מפני אידיאולוגיות פוליטיות ודתיות הקוראות להעתקה של דפוסי יחסים פמיליאריים, אינטימיים וקהילתיים לתוך המרחב הציבורי. בעיניה, אידיאולוגיות לאומניות או סוציאליסטיות המבססות את הקשר הפוליטי בין בני-אדם על רגשות של אהבה וחמלה מאיימות על קיומו של עולם משותף. בניגוד לרגשות של אהבה וחמלה, קשרים של חברות, סולידריות ואהבה משותפת לעולם יכולים לשמש בסיס לספרה הציבורית, מכיוון שהם נותנים ביטוי לנפרדות ולשונות בין בני-אדם.

מהלך חשוב אף אם לא מפורש במחשבתה של ארנדט הוא הכריכה של נפרדות בין-אישית עם ייחודיות ושוני – ריבוי – המוצגים על-ידי ארנדט כתנאים לקיום מרחב ההופעה.²⁵ ריחוק בין גופים מאפשר להבדלים ביניהם להיראות ולהתבלט. אם העולם האנושי מושחת על נפרדות בין-אישית, הוא מושחת גם על ריבוי של פרספקטיבות ורבגוניות של שיפוט ועמדות. ארנדט השאירה חלק ניכר מהמושגים המרכזיים של מחשבתה, כגון מושג הריבוי, ללא אפיון מסודר. לגבי מושג הריבוי קיימת אי-בהירות, בין היתר ביחס לשאלה אילו היבטים של הפרט אמורים לתת ביטוי לשונותו ולייחודיותו. לעיתים ארנדט מדגישה יסודות קדם-פוליטיים של הריבוי האנושי, כגון מראה, קול ומוצא משפחתי ואתני. בהזדמנויות אחרות היא מדגישה את האופי התיאטרלי, המלאכותי, הפוליטי של ריבוי, כלומר, את הרבגוניות של המסכות שאנו עוטים בחיים החברתיים. ריבוי במובנו זה נקשר על-ידי ארנדט לדיבור, כזירה שבה הייחודיות של כל דובר באה לידי ביטוי.²⁶ נראה שבתפיסה של ארנדט הייחודיות של הפרט משלבת יסודות קדם-פוליטיים ומלאכותיים, ושהיא יכולה לבוא לידי ביטוי רק בתוך עולם מלאכותי ומבוית.

ברוח דבריה של ארנדט טען ריצ'רד סנט (Sennett) כי מרחב נטול דיסוננס ומתח בין צורות חיים שונות אינו מרחב ציבורי. מרחב ציבורי קיים רק במקום שבו יחידים העובדים אלים שונים ("different household gods") חיים יחד ומעמתים זה

23 שם. ראו גם תיאורה של ארנדט בדבר הפוליטיקה של החמלה (compassion) בזמן המהפכה הצרפתית: (1963) (1963) (Penguin Books 1990) HANNAH ARENDT, ON REVOLUTION 71, 75. על הסכנות של משפחתיות בספרה הציבורית ראו Chiba, לעיל ה"ש 16.

24 על-פי תיאורו הקלטי של גופמן, ההתנהלות של יחידים במרחב הציבורי מושחתת על חרדה מפני פגיעה בגבולות העצמי שלהם אך גם בנפרדות של פרטים אחרים. על-פי גופמן, קיים מערך של ריטואלים שונים (supportive rituals, remedial rituals) המגוננים על הגבולות הבין-אישיים במרחב הציבורי. ראו: ERVING GOFFMAN, RELATIONS IN PUBLIC: MICROSTUDIES OF THE PUBLIC ORDER (2010).

25 **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 254–255.

26 ראו שם, בעמ' 211.

את זה עם ההבדלים ביניהם.²⁷ סנט מתאר "עיירות חברה" (company towns), שבהן אין עימות בין תפיסות-עולם ודרכי חיים שונות, כדוגמה להרס של המרחב הציבורי כתוצאה מהפרטה שלו.²⁸ בכתיבתו החוקתית על המרחב הציבורי השתמש רוברט פוסט (Post) ברעיון הריבוי של ארנדט על-מנת להגדיר מרחבים ציבוריים מובהקים ולבדלם ממתחמים וממוסדות ציבוריים, כגון בתי-ספר ומשרדי ממשלה, שבהם המדינה מפעילה סמכות ניהולית.²⁹

אחת התובנות הבסיסיות במחשבתה של ארנדט על המצב האנושי היא שקיים קשר בין ריבוי אנושי לבין מידת הממשות והאובייקטיביות של העולם המשותף. כאשר אנו חולקים מרחב – למשל, מרחב עירוני – רק עם הדומים לנו, אנחנו יכולים להשליך את תעתועי הדמיון שלנו על המציאות, והגבול בין ממשות לדמיון מיטשטש ביתר קלות. ריבוי מבטיח את הממשות והאובייקטיביות של העולם המשותף, מכיוון שהוא מאשש שוב ושוב את עמידותו של עולם האובייקטים בפני הבחינה של פרספקטיבות מצטלבות ותפיסות-עולם שונות. טיעון ארנדטיאני זה צריך להיות מוכר כטיעון בעל משקל בוויכוחים על הפרדה מרחבית בין קבוצות וקהילות שונות.

(5) שוויון וסטטוס – בפסקה ידועה מתוך **יסודות הטוטליטריות** ארנדט מציגה את השוויון כתנאי לכינונו של עולם משותף:

"חיינו הפוליטיים מבוססים על ההנחה כי יש בכוחנו ליצור שוויון באמצעות ארגון, מכיוון שהאדם יכול לפעול בתוך עולם משותף, לשנותו ולבנותו בצוותא עם השווים לו, ורק עם השווים לו. הרקע האפל של הינתנות גרידא, הרקע הנוצר מעצם טבענו הייחודי שאינו ניתן לשינוי, מתפרץ אל הזירה הפוליטית כמו הזר, אשר בכל שנותו המובנת

27 Richard Sennett, *The Civitas of Seeing*, 5(4) PLACES 82 (1989). על המרחב הציבורי כמרחב שצריך לספק חוויות של זרות, שונות, חוסר שליטה וחוסר צפיות ראו גם: Susan Bickford, *Constructing Inequality: City Spaces and the Architecture of Citizenship*, 28 POL. THEORY 355 (2000).

28 ראו Sennett, שם, בעמ' 83: "If you want to put together where people work, where they live, and where their schools are, so that, for instance, workers can have day care for their children, you go outside the city, find a piece of land, and build a campus. There's some housing, a school, medical facilities, and one factory. But that's not public, that's a company town; it doesn't confront the fact of difference. You must have something in it that's dissonant, that requires people to say, 'This is one way to live, but that's another' – then you've created a public realm"

29 ראו: ROBERT C. POST, CONSTITUTIONAL DOMAINS: DEMOCRACY, COMMUNITY, MANAGEMENT 160, 200, 252 (1995).

מאליה כל כך, מזכיר לנו את מגבלותיה של הפעילות האנושית – הזהות למגבלותיו של השוויון האנושי.³⁰

לדברי ארנדט, אנו יכולים לברוא ולתחזק עולם משותף רק עם השווים לנו והשוניים מאיתנו. לדידה של ארנדט, שוויון הוא מלאכותי, כמו העולם המשותף שהשוויון הוא אחד מרכיביו ההכרחיים.³¹ השוויון מוגבל על-ידי שונותם הנתונה והגולמית של בני-אדם, אך נראה שהוא גם מייצב את הקיום במשותף של אנשים שונים במזגם, בערכיהם ובאלוהיהם, ומאפשר להם לבנות ולחלוק עולם. ארנדט קושרת את השוויון לשוני בין בני-אדם ובה בעת מנגידה ביניהם: הנתונים ה"קשיחים" של ריבוי ושוני משרטטים את גבולות השוויון המלאכותי, אך גם חבים לו את הכלתם בתוך עולם משותף ויציב. שוויון זה לובש את הצורה המוסדית, המלאכותית, של סטטוס חברתי ומשפטי – הזכות להיות בעל זכויות ("the right to have rights").³² זכות זו מאפשרת את קיומו של עולם משותף, ומעניקה לאלה המחזיקים בה "מקום בעולם".

(6) חופש תנועה – לשוויון יש, בין היתר, ביטויים מרחביים. המשמעות המרחבית של שוויון, מעבר להיותו תנאי לקיומו של ריבוי ולכינונו של מרחב משותף, היא שכל מי שמוכר כאזרח שווה-מעמד צריך לקבל: (א) גישה מהמרחב הפרטי למרחב הציבורי; (ב) חופש תנועה בתוך המרחב הציבורי; (ג) גישה לשירותים בעלי אופי ציבורי המוצעים למשתמשים במרחב הציבורי. מעמד של חבר שווה וחופשי בחברה מתבטא בזכות וביכולת לעבור מהספֶרה הפרטית לספֶרה הציבורית. ארנדט כותבת בהקשר של הפוליס ומשק-הבית ביוון העתיקה:

"להיות חופשי פירושו לא להיות כפוף להכרח החיים או לפקודתו של אחר וגם לא לפקוד בעצמך [על אחרים]... לא לשלוט ולא להישלט. לפיכך לא התקיימה חירות בתחומו של משק הבית, שכן ראש משק הבית, השליט העומד בראשו, נחשב חופשי רק במידה שהיה בכוחו לעזוב את הבית ולהיכנס אל התחום הפוליטי, שבו היו הכול שווים."³³

כפי שנראה בהמשך, פרקטיקות שונות של צניעות ושל סגרגציה קהילתית יכולות להתפרש כניסיון למנוע גישה מהספֶרה הפרטית לציבורית. לגבי בעלי הגישה

30 ראו יסודות הטוטליטריות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 448.

31 וולדרון מנסה לייחס לארנדט תפיסה מתונה של מלאכותיות השוויון. ראו: Jeremy Waldron, *Arendt on the Foundations of Equality, in POLITICS IN DARK TIMES: ENCOUNTERS WITH HANNAH ARENDT* 17 (Seyla Benhabib, Roy T. Tsao & Peter Verovsek eds., 2010).

32 על "הזכות לזכויות" ראו יסודות הטוטליטריות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 442–445. ארנדט כותבת כי "הצעד המהותי הראשון בדרך לעבר השליטה הטוטלית הוא חיסול האישיות המשפטית שבאדם" (שם, בעמ' 658).

33 ראו המצב האנושי, לעיל ה"ש 2, בעמ' 62.

למרחב הציבורי, חירות התנועה בתוכו היא הבסיס, בעיני ארנדט, לכל חירות אחרת.³⁴ מי שנהנה מזכות כניסה למרחב הציבורי משתתף בשימוש החופשי בו. ביסודות הטוטליטריות ארנדט כותבת שמשטרים טוטליטריים הורסים את היכולת לנוע מכיוון שהם מחריבים את המרחב.³⁵ ניתן לראות אמירה זו כמשלימה אמירות אחרות באותו ספר, שלפיהן "מקום בעולם" הוא תנאי לחופש וליכולת החשיבה והפעולה.³⁶ חופש מניח אפוא גם מקום יציב וקבוע וגם ניידות. מושג-מפתח במחשבתה של ארנדט, המשלב לוקליות וניידות, הוא מושג הגבולות. גבולות מאפשרים הן התמקמות והן תנועה במרחב, ובאופן כללי מאפשרים חופש. במאמרה השנוי במחלוקת *Reflections on Little Rock* ארנדט מסבירה כי השוויון החל במרחב הציבורי צריך לבוא לידי ביטוי בגישה שווה לשירותים בעלי אופי ציבורי המוצעים למשתמשים במרחב הציבורי.³⁷ ארנדט מבקרת את ההגבלות שהוטלו על החופש של שחורים לבחור מקום באוטובוס או ברכבת ולקבל שירות במסעדות או מלונות. בעיני ארנדט, שירותים מעין אלה, גם אם הם נמצאים בבעלות פרטית, מהווים חלק מהספֵרה הציבורית. כידוע, ארנדט סברה כי הפליה והדרה הן לגיטימיות בספֵרה החברתית, להבדיל מהספֵרה הציבורית, אשר עצם

34 ארנדט כותבת על חופש התנועה: "Of all the specific liberties which may come into our minds when we hear the word 'freedom,' freedom of movement is historically the oldest and also the most elementary. Being able to depart for where we will is the prototypal gesture of being free, as limitation of freedom of movement has from time immemorial been the precondition for enslavement. Freedom of movement is also the indispensable condition for action, and it is in action that men primarily experience freedom in the world. When men are deprived of the public space – which is constituted by acting together and then fills of its own accord with the events and stories that develop into history – they retreat into their freedom of thought." HANNAH ARENDT, MEN IN DARK TIMES 9 (1970)

35 ראו יסודות הטוטליטריות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 683.

36 ראו שם, בעמ' 441.

37 "It is, however, another matter altogether when we come to 'the right to sit where one pleases in a bus' or a railroad car or station, as well as the right to enter hotels and restaurants in business districts – in short, when we are dealing with services which, whether privately or publicly owned, are in fact public services that everyone needs in order to pursue his business and lead his life. Though not strictly in the political realm, such services are clearly in the public domain where all men are equal; and discrimination in Southern railroads and buses is as scandalous as discrimination in hotels and restaurants throughout the country. Obviously the situation is far worse in the South because segregation in public services is enforced by law and plainly visible to all. It is unfortunate indeed that the first steps toward clearing up the segregation situation in the South after so many decades of complete neglect did not begin with its most inhuman and its most conspicuous aspects." Hannah Arendt, *Reflections on Little Rock*, 6 DISSENT 45, .52 (1959)

קיומה נשען על מעמדם השווה של כל החברים בה. כך, לתפיסתה, אפשר לייחד אתר נופש לבני קהילה מסוימת, אך מלון הנמצא ברובע עסקים אינו רשאי להדיר לקוחות על בסיס השתייכות קבוצתית. קיימת כמובן ספרות משפטית ענפה ומורכבת המנסה לשרטט את הגבולות בין הפרטי לציבורי, ואת מרחב התחולה הראוי של נורמות של ציבוריות, במגוון רחב ביותר של מקרי-גבול.³⁸ במסגרת הדיון הנוכחי אסתפק בהערה הכללית שניתן לייחס לארנדט את הטענה שהציבוריות של המרחב כוללת הגנה על גישה שווה לסוגים מסוימים של שירותים.

(7) גבולות – ארנדט חוזרת ומדגישה כי גבולות אינם קוטעים את המרחב, אלא מאפשרים את קיומו. חופש תנועה הוא מלאכותי, ולא טבעי, והוא אפשרי בתוך מערך פוליטי ונורמטיבי של גבולות. בספרה **המצב האנושי** ארנדט מתארת את השרטוט של גבולות פוליטיים כמלאכה (work) המייצרת עולם משותף שבו פעולה פוליטית (action) נעשית אפשרית. ארנדט מחיה את המושג היווני "נומוס", המשלב מושגים של חוק ושל גבול גיאוגרפי. נומוס משמעותו קיר ביוונית, וארנדט מנצלת את המקור והמשמעות ההיסטורית של המילה: לשיטתה, גבולות היוצרים עולם משותף ומעניקים מקום לדיבור ולפעולה הינם גיאוגרפיים ומשפטיים כאחד.³⁹ חקיקה היא מלאכה מכוננת-עולם, ואחד מתפקידיה המהותיים הוא

Joseph William Singer, *No Right to Exclude: Public Accommodations and Private Property*, 90 NW. U. L. REV. 1283 (1996); Kevin Gray & Susan Francis Gray, *Civil Rights, Civil Wrongs and Quasi-Public Space*, 4 EUR. HUM. RTS. L. REV. 46 (1999); Kevin Gray, *Equitable Property*, 47 CURRENT LEGAL PROBS. 157 (1994) (3)(ד)3 'ס' ישראל ראו "נומוס".
לחוק איסור הפליה במוצרים, בשירותים ובכניסה למקומות בידור ולמקומות ציבוריים, התשס"א-2000.

39 ארנדט כותבת בהתייחסה ליוון העתיקה: "בעיניהם [של היוונים] היה המחוקק כמו הבנאי של חומות העיר, מישהו שצריך לעשות את מלאכתו ולסיימה לפני שהפעילות הפוליטית תוכל להתחיל... בשבילם, החוקים, כמו החומה סביב העיר, לא היו תוצאות של פעולה אלא תוצרים של עשייה." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 228. ובהמשך (שם, בעמ' 232): "הרי זה כאילו חומת הפוליס וגבולות החוק סומנו סביב מרחב פומבי שהתקיים עוד קודם לכן, אבל ללא אותה הגנה מייצבת לא היה יכול להחזיק מעמד, לא היה יכול לשרוד את רגע הפעולה והדיבור עצמו." ראו גם שם, בעמ' 93-94: "לא פנימיות התחום הזה, שנותר חבוי וחסר משמעות ציבורית, אלא הנראות החיצונית שלו חשובה, גם בשביל העיר, והיא מופיעה בתחומה של העיר באמצעות קווי התיחום בין משק בית אחד למשנהו. החוק זוהה במקורו עם קו התיחום הזה, שבעת העתיקה עדיין היה, למעשה, מרחב, מעין שטח הפקר בין הפרטי לציבורי, המשמש מחסה ומגן לשני התחומים ובעת ובעונה אחת מפרידם זה מזה. חוק הפוליס חרג, כמובן, מן ההבנה העתיקה הזאת, ויחד עם זאת הוא שימר את משמעותה המרחבית המקורית. החוק של עיר המדינה לא היה תוכנה של הפעולה הפוליטית (למרות מקורו הרומי, הרעיון שלפיו פעילות פוליטית היא בראש וראשונה חקיקה הוא מודרני בעיקרו והוא מוצא את ביטויו המרשים ביותר בפילוסופיה הפוליטית של קאנט), וגם לא קטלוג של איסורים, הנשען, כפי שעדיין נשענים כל החוקים המודרניים, על הלאוים של עשרת הדיברות. החוק היה באופן מילולי למדי חומה, שבלעדיה לא היתה העיר אלא מקבץ של בתים, עיירה (asty), אבל לא

קביעת גבולות. כאמור, גבולות אינם מכשול לחופש, שכן רק בתוך מרחב המסומן על-ידי גבולות ייתכן חופש תנועה.⁴⁰ ארנדט מדגישה אפוא את ההיבטים המרחביים של התפיסה המוכרת שלפיה חירות הינה אפשרית רק על יסוד מערכת של גבולות ובמסגרתה. ארנדט מתייחסת לתנועה כאל תנאי לחופש באשר הוא וכאל פרדיגמה של חופש, כמעט כמו הובס, אשר ראה בתנועה את תמצית החירות. אולם בעוד הובס גורס כי חופש, המתבטא ומסתכם בתנועה, הינו תופעה קדם-פוליטית, חופש התנועה על-פי ארנדט אפשרי רק במסגרת של גבולות בני-תוקף.

עיר, [לא] קהילה פוליטית. אותו חוק דמוי-חומה היה קדוש, אבל רק מה שאצר בחובו היה פוליטי. בלעדיו לא היה קיום לתחום ציבורי, כשם שפיסת רכוש [פרט] לא הייתה יכולה להתקיים בלי גדר שתחבוק אותה; האחד העניק מחסה לחיים הפוליטיים ותחם אותם, כשם שהאחרת העניקה מחסה והגנה לתהליך החיים הביולוגי של המשפחה." על המעבר בכתיבתה של ארנדט ובתפיסת המשפט שלה מהפרדיגמה היוונית של *nomos* לפרדיגמה הרומית של החוק ומעשה החקיקה (*lex*) ראו: Christian Volk, *From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order*, 23 LEIDEN J. INT'L L. 759 (2010); Peg Birmingham, *On Action: The Appearance of the Law, in ACTION AND APPEARANCE: ETHICS AND THE POLITICS OF WRITING IN HANNAH ARENDT* 103 (Anna Yeatman, Phillip Hansen, Magdalena Zolkos & Charles Barbour eds., 2011); Michael A. Wilkinson, *Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of 'The Tradition'*, in HANNAH ARENDT AND THE LAW 35 (Marco Goldoni & Christopher McCorkindale eds., 2012).

40 ארנדט מדגישה בהקשרים שונים כי חירות תיתכן רק בתוך מסגרת של גבולות וחוקים: "חוקים פוויטיביים בממשל חוקתי נועדו להעמיד גבולות ולהקים ערוצי תקשורת בין בני אדם, שקהילתם המשותפת חשופה יום יום לאיום של יצורי האנוש החדשים הנולדים אל תוכה. עם כל לירה חדשה נולדת ומגיעה התחלה חדשה אל העולם, עולם חדש-בכוח נברא וקם על תלו. יציבותם של החוקים מקבילה לתנועתם המתמדת של כלל חיי האנוש וענייניהם, תנועה שלעולם אינה יכולה להסתיים כל עוד בני אדם נולדים ומתים. החוקים מקיפים ומגוננים על כל התחלה חדשה, ובה בשעה גם מבטיחים את חופש התנועה שלה, את ההבטחה הטמונה באותו דבר-מה חדש לגמרי ולא צפוי." ראו **יסודות הטוטליטריות**, לעיל ה"ש 18, בעמ' 682. כן ראו שם, בעמ' 683: "הריסתן של גדרות החוק בין בני אדם – כמו שעושה העריצות – פירושה נטילתן של חירויות האדם והיסולו של החופש כמציאות פוליטית חיה. שכן המרחב בין בני אדם, כפי שהוא מתוחם ומגודר בידי חוקים, הוא המרחב החי של החופש." ראו גם ARENDT, ON REVOLUTION, לעיל ה"ש 23, בעמ' 275: "Freedom, wherever it existed as a tangible reality, has always been spatially limited. This is especially clear for the greatest and most elementary of all negative liberties, the freedom of movement; the borders of national territory or the walls of the city-state comprehended and protected a space in which men could move freely. Treaties and international guarantees provide an extension of this territorially bound freedom for citizens outside their own country, but even under these modern conditions the elementary coincidence of freedom and a limited space remains manifest. What is true for freedom of movement is, to a large extent, valid for freedom in general. Freedom in a positive sense is possible only among equals, and equality itself is by no means a universally valid principle but, again, applicable only with limitations and even within spatial limits"

בספרה **יסודות הטוטליטריות** היא מבטאת את היחסים בין גבולות, חופש ומרחב באמצעות ההבחנה המשולשת בין עריצות, טוטליטריות ומשטר שומר חוק. רק משטר שומר חוק מקיים מערכת של גבולות ואת החירויות האפשריות בתוכם. עריצות הורסת את המרחב ואת החופש האפשרי בתוכו, מכיוון שהיא מאיימת למוטט כל גבול גיאוגרפי ונורמטיבי יציב בין יחידים וקבוצות. הטוטליטריות מרחיקה לכת עוד יותר מכיוון שהיא חונקת כל אפשרות של תנועה, ולופתת יחידים בתוך גוף קולקטיבי אחד נטול גבולות חיצוניים ופנימיים.⁴¹

(8) יצירות מאריכות-ימים הגוברות על ארעיותו של הקיום האנושי – על-פי ארנדט, אובייקטים ממלאים תפקיד כפול בכינון העולם האנושי: התפקיד הראשון הוא לחבר ולהפריד בין בני אותו דור; והתפקיד השני הוא ליצור זיקה והמשכיות בין דורות המרוחקים זה מזה בזמן. תנאי לקיומו של עולם אנושי, על-פי ארנדט, הוא המשכיות בזמן. "בלי החריגה הזו לאלמותיות ארצית פוטנציאלית לא ייתכנו שום פוליטיקה במובנה המדויק, שום עולם משותף ושום תחום פומבי."⁴² העולם המשותף מבטיח את קיומו באמצעות אובייקטים שאינם מתכלים תוך כדי השימוש בהם. אובייקטים אלה אינם מוקרבים לטובת הצרכים המידיים של תהליך החיים, והם אמורים להאריך ימים ולצבור עוצמה ומשמעות לאחר מות יוצריהם. אובייקטים בוני-עולם אלה הם אובייקטים תרבותיים, משפטיים, חומריים, היוצרים מסגרת יציבה המכילה את הארעיות של ההופעה והפעולה האנושית. הם יוצרים רציפות בין הדורות, המעניקה לעולם האנושי משמעות ותוחלת. בציר המרחבי, האופקי, אובייקטים תרבותיים מפרידים ומחברים בין בני אותו דור; בציר הדיאכרוני, האנכי, הם מקשרים בין הדורות.⁴³ בהקשרים שונים עמדה ארנדט על

41 ארנדט מתארת את הטוטליטריות כחיסול הסופי של כל מרחב וכל אפשרות של תנועה: "קל מאוד לטעות ולראות בטרור הטוטלי סימפטום של ממשל עריץ, מכיוון שבשלבו ההתחלתיים חייב המשטר הטוטליטרי להתנהג כמו עריצות ולהרוס עד היסוד את גבולותיו של החוק מעשה אדם. אולם טרור טוטלי אינו מותיר אחריו פריעת חוק שרירותית, ואינו מסתער למען איזה רצון שרירותי או שלטון עריצות של אדם אחד נגד כל השאר, ופחות מכול הוא עושה זאת למען מלחמת הכול בכול. במקום הגבולות וערוצי התקשורת בין בני אדם יחידים הוא מותח רצועת פלדה האוחזת בהם ומהדקת אותם יחדיו בעוצמה כה גדולה, עד כי נראה שהריבוי (plurality) שלהם נעלם ונבלע בתוך אדם אחד שממדיו ענקיים... הטרור הטוטלי עושה שימוש במכשיר העריצות הישן הזה, אולם בה בשעה גם מחריב את הישימון המופקר-מחוק והפרוץ לכל רוח של פחד וחשד שהעריצות מותירה אחריה. מדבר זה, כמובן, שוב אינו המרחב החי של החופש, אולם הוא מספק עדיין שטח מסוים לתנועות מונחות-החרדה ולפעולות חדורות-החשד של יושביו." ראו **יסודות הטוטליטריות**, לעיל ה"ש 18, בעמ' 682–683.

42 **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 85. בהמשך ארנדט כותבת (שם, בעמ' 86): "הפוליס ליוונים, כמו הדיס-פובליקה לרומים, היתה בראש ובראשונה הערובה שלהם כנגד חוסר התוחלת של החיים האישיים, המרחב שהיה מוגן מפני חוסר התוחלת הזה ושמור לקביעות היחסית, אם לא לאלמותיות, של בני התמותה."

43 על הקשר בין ארגון הזמן החברתי לבין ארגון המרחב החברתי ראו: Lior Barshack, *Time and the Constitution*, 7 INT'L J. CONST. L. 553 (2009).

הסכנה שכל לידה וכל דור חדש מציבים בפני העולם המשותף. ההתפרצות של החדש מאיימת להחריב עולם שנבנה במשך דורות, ולכן קיום העולם מותנה בשימור ובהנחלה של מורשת העבר.⁴⁴

לפחות מקצת האובייקטים מכונני-העולם הללו צריכים להיות מוצגים כנצחיים. לדעת ארנדט, רק עולם הנוצר על-ידי אובייקטים שהתרבות מייחסת להם נצחיות נהנה מאובייקטיביות. רק בעולם המלאכותי המשותף לבני-אדם אובייקטים זוכים בעמידות בפני שינוי בזמן ובמיקום "אובייקטיבי" בתוך המרחב, המתבטא בעמידות בפני ריבוי הפרספקטיבות.⁴⁵ ארנדט מייחסת לעבודות אומנות מקום מרכזי בבנייתו של העולם. הנצחיות המיוחסת לעבודות אומנות מספקת ייצוג ל"עצם היציבות של מרקם היצירה האנושית".⁴⁶ נצחיות זו כשלעצמה מבוטאת, בין היתר, באמצעות היבטים לא-שימושיים של "עולם הדברים מעשה ידי אדם" ובאמצעות חוסר השימושיות של עבודות אומנות.⁴⁷ מחברים רבים העוסקים בתיאוריה אדריכלית ואורבנית מציגים עמדה דומה לזו של ארנדט, בהצביעם על כך שמרחב מבויית ובעל משמעות מחייב קיום מונומנטים המגלמים את ההיסטוריה של הקבוצה וקושרים אותה למקום שבו הם מצויים. היכולת של המונומנט לברוא

44 ארנדט כותבת: "...[T]he world... needs protection to keep it from being overrun and destroyed by the onslaught of the new that bursts upon it with each new generation." HANNAH ARENDT, BETWEEN PAST AND FUTURE: EIGHT EXERCISES IN POLITICAL THOUGHT 186 (Penguin Books 1993) (1961)

45 ארנדט כותבת: "העמידות הזו היא שמקנה לדברים של העולם עצמאות יחסית מבני האדם שייצרו אותם ומשתמשים בהם, ו'אובייקטיביות' הגורמת להם לעמוד בפני הצרכים והרצונות הזוללניים של האנשים החיים שעשו אותם ומשתמשים בהם, 'להתייצב נגדם' ולשאת אותם, לפחות לזמן מה. מנקודת מבט זו, תפקיד הדברים בעולם הוא לייצב את החיים האנושיים, והאובייקטיביות שלהם נעוצה בעובדה שבניגוד לאמירתו של הרקליטוס – שאותו אדם לעולם לא יוכל להיכנס [פעמיים] לאותו נהר – ולמרות טבעם המשתנה תמיד, בני האדם יכולים לשקם את עצמיותם הרציפה (sameness), כלומר את זהותם, על ידי כך שהם מתייחסים לאותו כיסא ולאותו שולחן. במלים אחרות, מול הסובייקטיביות של בני האדם עומדת האובייקטיביות של העולם מעשה ידי אדם ולא האדישות הנשגבת של טבע שלא חולל, שכוחו היסודי המוחץ יכפה עליהם את ההפך – לחוג ללא הרף במעגל התנועה הביולוגית שלהם, המיטיבה כל כך להשתלב בתנועה המחזורית הכוללת של משק הבית של הטבע. רק אנחנו, שהקמנו את האובייקטיביות של עולם משלנו מתוך מה שהטבע מעניק לנו, ששיבצנו אותו בתוך סביבת הטבע על מנת שיגן עלינו מפני הטבע, יכולים להשקיף על הטבע בתור משהו 'אובייקטיבי'. בלי עולם [שחוצץ] בין האדם לטבע, ישנה תנועה נצחית אבל אין אובייקטיביות." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 169.

46 ראו שם, בתת-פרק האחרון בפרק הרביעי ("הקביעות של העולם ושל יצירת האמנות").

47 "עולם הדברים מעשה ידי אדם, מרקם היצירה האנושית שהקים האדם-העושה-במלאכה, נעשה בית לאנשים בני תמותה, שיציבותו תשרוד ותאריך ימים יותר מן התנועה המשתנה תמיד של חייהם ופעולותיהם רק עד כמה שהוא חורג הן מן הפונקציונליות גרידא של הדברים שיוצרו לצריכה והן מן התועלת גרידא שחפצים שנוצרו לשימוש." ראו שם, בעמ' 206.

עולם מסביבו, ליצור מקום ואוריינטציה מרחבית, נובעת מהנצחיות – פיקטיבית ככל שתהיה – המיוחסת ומיועדת לו.⁴⁸

(9) אחדות המרחב – שני היסודות של המרחב הציבורי שהוזכרו זה עתה – גבולות ומונומנטים – מקנים אחדות למרחב. גבולות מעניקים אחדות למרחב שאותו הם מקיפים. מונומנטים, עבודות אומנות, מיתוסים, טקסטים ומבנים בעלי משמעות היסטורית מייצגים המשכיות בין־דורית ועבר משותף, ומחילים לאורכו ולרוחבו של המרחב תרבות משותפת וזהות משותפת.⁴⁹ זהות רב־דורית ותרבות רב־דורית משותפות הן הכרחיות לעצם קיומו של מרחב משותף. מסיבה זו גם סמלים בעלי מקור דתי יכולים לתרום לקיומו של מרחב ציבורי, כאשר הם מייצגים לפני החברה את עברה. אחדות גיאוגרפית אינה ניתנת לניתוק ממידה של הומוגניות תרבותית. ניתן לומר כי מכיוון שריבוי יכול להישמר רק בתוך מרחב מלאכותי, מתורבת ומבוית, הוא נשען על רובד של אחדות תרבותית. עם זאת, רובד זה של אחדות תרבותית, היוצר את התנאים והרקע לפעולה ולדיבור, אינו יכול להיות עבה עד כדי כך שישתיק רבגוניות ומחלוקת.

אף שיש בתפיסת המרחב של ארנדט מקום לרעיון של הומוגניות תרבותית, תפיסתה בנוגע לאחדות המרחב היא חלשה במובן מסוים. ארנדט דחתה, כידוע, את מושג הריבונות, ואת המושג של גוף קולקטיבי רגעי או רב־דורי שניתן לייחס לו ריבונות. היא מדגישה כי העולם המשותף הוא עולם השייך לבני־אדם רבים, שונים וייחודיים.⁵⁰ לגישתה של ארנדט, הריבוי המאפיין את המצב האנושי אינו מתיישב עם אחדות הריבונות.⁵¹ דחיית מושג הריבונות שלובה אצל ארנדט בהתנגדותה לתפיסה שהסדר הפוליטי/החוקתי והעולם האנושי בכללותו כבולים לבסיס מיתולוגי. כך, בספרה *ON REVOLUTION* היא טוענת כי סיפורים של ייסוד והקמה יכולים לשמש עוגן לפעולה פוליטית, אך יש להימנע ממיתולוגיזציה שלהם ולהיזהר מהסכנה שהם יכבלו את ההווה.⁵² ארנדט סוברת כי קולות הקוראים ליצירה, להחייאה או לדרבון לפעולה של גוף קולקטיבי אינם מתיישבים עם קיומו

48 ראו, למשל: ALDO ROSSI, *THE ARCHITECTURE OF THE CITY* 33 (1982); KEVIN LYNCH, *WHAT TIME IS THIS PLACE?* 163 (1972).

49 ארנדט קושרת המשכיות מרחבית והמשכיות היסטורית זו לזו: "הגבולות שמציבים החוקים הפוזיטיביים משרתים את קיומו הפוליטי של האדם כפי שהזיכרון משרת את קיומו ההיסטורי: הם מבטיחים את הקדם־קיום של עולם משותף, את מציאותה של המשכיות כלשהי, החורגת מעבר לתוחלת החיים של אדם יחיד בכל דור ודור, הקולטת את כל היסודות החדשים ובה בשעה גם ניוונה מהם." ראו *יסודות הטוטליטריות*, לעיל ה"ש 18, בעמ' 682.

50 ראו *המצב האנושי*, לעיל ה"ש 2, בעמ' 319–320.

51 ראו שם, בעמ' 270. לעניין ביקורתה של ארנדט על הריבונות ראו: CHRISTIAN VOLK, *ARENDRIAN CONSTITUTIONALISM: LAW, POLITICS AND THE ORDER OF FREEDOM* 125–172, 215–221 (2015).

52 ראו *ARENDRT, ON REVOLUTION*, לעיל ה"ש 23, בעמ' 204–207.

מרחב ציבורי. גוף קולקטיבי אינו מותיר מרחק בין בני-אדם, ואינו מאפשר את קיומו של מרחב שיכול להכיל את הריבוי שלהם.⁵³

(10) מקום בחברה – תנאי נוסף לקיום מרחב ציבורי הוא מארג של קשרים חברתיים המעניקים לכל פרט הכרה בזהותו החברתית ומתוך כך מקום בחברה ומקום בעולם. מכיוון שמקום בעולם הוא, בין היתר, מקום בחברה, ומכיוון שעולם משותף הינו אפשרי כאשר לכל יחיד יש מקום משלו, מארג של קשרים חברתיים יציבים הוא תנאי לקיומו של עולם משותף. בספרה על הטוטליטריות ארנדט מתארת את חוויית הבדידות והתלישות החברתית הנובעת מקריסתם של מארגים חברתיים מסורתיים תחת משטרים טוטליטריים. פירושה של בדידות זו הוא אובדן מקום בעולם אנושי משותף, והיא היבט מרכזי של התפוררות העולם האנושי תחת משטרים טוטליטריים.⁵⁴

53 נוכחותו של הגוף הקולקטיבי מחריבה את המרחב כשם שהיא עוצרת את הזמן. על הגוף הקולקטיבי ביחס לזמן ולמרחב ראו Barshack, *Time and the Constitution*, לעיל ה"ש 43. למרות המתח שארנדט חושפת בין ריבוי לבין רעיון הגוף הקולקטיבי, ניתן ליישב את רעיון המרחב הציבורי עם תפיסה טרנסצנדנטית – להבדיל מתפיסה אימננטית – של הגוף הקולקטיבי. תפיסה טרנסצנדנטית של ריבונות הייתה מאפשרת לארנדט לנסח עמדה חזקה הן בדבר אחדות המרחב והן בדבר הריבוי המתקיים בתוכו. תפיסה אימננטית של ריבונות – דוגמת זו של קרל שמיט, למשל – אכן אינה מתיישבת עם הריבוי האנושי ועם כל מושג של ציבוריות. בניגוד לכך, תפיסה טרנסצנדנטית יכולה ליישב את הריבוי האנושי עם עמדה חזקה בדבר אחדות הגוף הפוליטי והמרחב הציבורי. הטעם לכך הוא שכאשר האחדות הריבונית של קבוצת האזרחים מקבלת מעמד טרנסצנדנטי ומושלכת לספרה טרנסצנדנטית, היא מאפשרת ואף מחייבת מידה גבוהה של נפרדות ושונות בין-אישית במרחב הפוליטי, הארצי. לתפיסה טרנסצנדנטית של ריבונות ראו: Lior Barshack, *Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology*, 56 U. TORONTO L.J. 185 (2006) עומדת על כך שהמרחב הציבורי של ארנדט משולל מימד או עוגן טרנסצנדנטיים. ראו: JULIA KRISTEVA, HANNAH ARENDT: LIFE IS A NARRATIVE 56 (Frank Collins trans., 2001) לבקורת על בחירתה של ארנדט לדחות את העוגן הטרנסצנדנטי של הסדר הפוליטי ראו: Wim Weymans, *Defending Democracy's Symbolic Dimension: A Lefortian Critique of Arendt's Marxist Assumptions*, 19 CONSTELLATIONS 63 (2012).

54 ארנדט כותבת: "בעוד שהבידוד נוגע רק לתחום הפוליטי של החיים, הבדידות עניינה החיים בכללם. ממשל טוטליטרי, כמו כל משטרי העריצות, אכן לא היה יכול להתקיים מבלי להחריב את המרחב הציבורי של החיים, כלומר, מבלי להרוס את יכולותיהם הפוליטיות של בני האדם, וזאת על ידי בידודם. אולם שליטה טוטליטרית כצורת ממשל היא חדשה במובן זה, שאין היא מסתפקת בבידוד מן סוג הזה, אלא היא מחסלת גם את חיי הפרט. היא מבססת את עצמה על בדידות, על החוויה של אי-השתייכות לעולם באופן מוחלט, שהיא אחת ההתנסויות הקיצוניות והנאשיות ביותר של האדם. בדידות, המצע המשותף של הטרור, מהותו של המשטר הטוטליטרי, הדרושה מבחינה אידיאולוגית ומבחינת הגיונה הפנימי לצורך הכשרתם של תלמידי וקורבנותיו, קשורה קשר הדוק למצב הקיומי של עקירות ומיותרות שהיה מאגרתם של ההמונים המודרניים מאז ראשית המהפכה התעשייתית, והחריף עוד יותר עם עליית האימפריאליזם בשלהי המאה התשע-עשרה ועם קריסתם של המוסדות הפוליטיים ושל המסורות החברתיות בימינו, במחצית המאה העשרים. להיות עקור פירושו להיות טויל מקום בעולם, מקום שאחרים מכירים אותו וערכים לו; להיות מיותר פירושו לא להיות שייך

(11) אומץ – אחד התנאים לקיומו ולשגשוגו של מרחב ציבורי הוא האומץ של יחידים לצאת מהמרחב הפרטי. ההשתתפות במלאכה ובפעולה במרחב הציבורי כרוכה בסיכונים שונים. השתתפות בבנייה של עולם משותף מחייבת אומץ בשל הסיכונים הטמונים בהיחשפות לפני אחרים ובעבודה בצוותא, ובשל השבריריות של דיבור ופעולה. כמובן עמוק יותר, אומץ מאפשר לאהבת החיים לסגת ולפנות מקום לאהבת העולם, ולכן הוא חיוני לקיומו של עולם משותף.⁵⁵ אולם אין צורך לחכות לויתור הירואי על החיים כדי לראות אומץ בפעולה. אומץ בא לידי ביטוי בפעולה יומיומית בעולם המשותף, ולא רק בפעולות הירואיות הכרוכות בסכנת חיים או בהתעמתות עם יריבים.

(12) ספרות חיים נפרדות – תנאי לקיומו של מרחב ציבורי הוא קיומן של ספרות חיים אחרות שבהן מתממשים יחסים בין-אישיים שאין להם מקום במרחב הציבורי. ארנדט מתארת את התלות של הספרה הציבורית בקיומה של ספרה פרטית. תלות זו מוצגת במונחים של חלוקת עבודה בין הספרות השונות ובמונחים של אינדיווידואציה. קיימת חלוקה בין הספרות השונות, שלפיה הספרה הפרטית מוקדשת למילוי הצרכים של תהליך החיים ולסיפוק התביעות של הקיום הביולוגי. באופן זה הספרה הפרטית משחררת את האדם מכורח המציאות של קיומו הגופני. כמו הכורח הביולוגי, גם עריצותם של הרגשות ומרותה של המסורת מקבלים את ביטויים בתוך הספרה הפרטית. במונחים של אינדיווידואציה, מכיוון שהספרה הפרטית סובבת סביב תהליך החיים הביולוגי, והמשתתפים בה מתלכדים לכלל גוף אחד, ריבוי ושוויון אינם יכולים לקבל במסגרתה את הביטוי המפותח שהם מקבלים בספרה הציבורית. עם זאת, רק מי שיש לו מקום משלו בספרה פרטית נפרדת – מקום שהציבור והמבט הציבורי מודרים ממנו – יכול ליטול חלק כיחיד

כלל לעולם. עקירות היא במקרים רבים תנאי ראשוני למיותרות, בדיוק כמו שבידוד יכול להיות (אך לא בהכרח) תנאי מוקדם לבדידות. ראו **יסודות הטוטליטריות**, לעיל ה"ש 18, בעמ' 695–696. מוקדם יותר בספר (שם, בעמ' 489) ארנדט כותבת: "האמת היא שמסות ההמונים צמחו מתוך השברים של חברה מפוררת לגמרי, שהמבנה התחרותי שלה ובדידות היחיד המתלווה לה נשתמרו תחת שליטה רק באמצעות החברות במעמד."

55 ארנדט כותבת: "אדם שעזב את משק הבית, תחילה כדי להפליג להרפתקה ולפתוח במפעל רב-תהילה ולאחר מכן פשוט כדי להקדיש את חייו לענייני העיר, נדרש לאומץ מפני שרק בתחומי משק הבית היו מעייניו נתונים בראש ובראשונה לחייו שלו ולהשרדותו. כל מי שנכנס לתחום הפוליטי היה צריך להיות מוכן קודם כל לסכן את חייו, ואהבה גדולה מדי לחיים ניצבה כמכשול בפני החירות והיתה סימן ודאי של נטייה להשתעבד." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 65–66. בהמשך (שם, בעמ' 220) היא כותבת: "אומץ ואפילו העזה נוכחים כבר בעזיבה של מקום המסתור הפרטי ובנכונות להראות מי אתה, בהסגרת העצמי ובחשיפתו. האומץ הראשוני הזה, שבלעדיו לא ייתכנו כלל פעולה ודיבור ולכן, לפי היוונים, גם לא חירות, אינו פחות ואולי הוא אפילו רב יותר אם ה'גיבור' הוא במקרה פחדן."

בספֵּרה הציבורית.⁵⁶ ארנדט מזהה מיקום זה עם הפיסה מסורתית של קניין, הנבדלת מהתפיסה המודרנית של קניין כעושר.⁵⁷ כדי שיהיה לנו מקום בעולם, כלומר קיום כיחידים במרחב המשותף, צריך שיהיה מקום נפרד שהוא רק שלנו, מחוץ לעולם, שבו איננו מתבקשים להופיע לפני זרים. האינדיווידואליות של המשתתף בספֵּרה הציבורית מעוגנת אפוא בכך שיש לו מקום מחוץ לספֵּרה הציבורית. ניתן להעיר שאותו תהליך מתחולל גם בכיוון ההפוך: סטטוס בספֵּרה הציבורית יכול לחלץ את היחיד מתוך האחדות הסימביוטית של הספֵּרה הפרטית. אינדיווידואליות מושגת אפוא על פיצולו של הקיום האנושי בין ספֵּרות חיים שונות, על התהום הפעורה בין הספֵּרה הפרטית לבין זו הציבורית, ואפשר להוסיף – על הנאמנויות המתנגשות של היחיד לשתייהן. כפי שארנדט ראתה, בשל התלות בין שתי הספֵּרות, אמצעי יעיל ורדיקלי להחרבת העולם המשותף הוא פלישה לספֵּרה הפרטית ופגיעה בה.

פרק ג: ציבוריות שברירית – קדושה וטומאה במרחב הציבורי

גם אם אפיון תיאורטי של המרחב הציבורי לא ינביע מסקנות חד־משמעיות ביחס לסכסוכים בין דתיים לחילונים על מרחב זה, הוא חושף שיקולים מרכזיים שצריכים למלא תפקיד בהכרעתם. בפרק הנוכחי אבקש להמחיש שתי טענות על בסיס הנקודות שמניתי בפרק הקודם. הטענה הראשונה היא שהמרחב הציבורי הינו מוסד חברתי שיש לכווננו ולייחס לקיומו ערך בפני עצמו, אשר אין לזהותו עם אינטרסים פרטניים ומגזריים של המשתמשים במרחב זה. הטענה השנייה היא שכינון מרחב ציבורי נעשה באמצעות זכויות וחירויות של המשתמשים בו, אך גם באמצעות הגבלות ואיסורים, שאינם מיועדים אפוא להגן על רגשות ואינטרסים של קבוצה זו או אחרת. כך, למשל, ניתן לאסור פולחן, תפילה, עירום, עטיית כיסוי־פנים וכן סוגים שונים של חילול קודש במקומות מסוימים על־מנת להגן על עצם קיומו של מרחב ציבורי, ולא רק על רגשות של חלק מהמשתמשים בו או של כולם. לצורך הצגת טענות אלה אתייחס בקצרה לפסק־דין של השופט חשין בפרשת כביש בר־אילן.⁵⁸ בפרשה זו הכיר השופט חשין בציבוריות של המרחב כערך מובחן, אך שגה לדעתי כאשר הסיק כי ציבוריות זו מחייבת הגנה על החירות של משתמשים במרחב. אני סבור שהשופט חשין שגה בתוצאה האופרטיבית שאליה הגיע בפסק־הדין, אך אני סבור כי הכרה בציבוריות של המרחב כערך מובחן אינה מחייבת הענקת עדיפות לחירותם של משתמשים במרחב.

56 ראו יסודות הטוטליטריות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 694–696; המצב האנושי, לעיל ה"ש 2, בעמ' 93–96.

57 ראו המצב האנושי, שם.

58 בג"ץ 5016/96 חורב נ' שר התחבורה, פ"ד נא (4) 1 (1997).

פרשת כביש בר־אילן עסקה כידוע בהחלטתו של שר התחבורה ליטול את סמכות המפקח על התעבורה ולהורות על סגירתו של רחוב בר־אילן בירושלים לתנועת כלי־רכב בזמני תפילה בשבתות ובחגים. השופט חשין היה היחיד מכלל השופטים שהדגיש כי הדרישה לסגירת כביש בר־אילן בשבתות מעמידה בסכנה את עצם הציבוריות של המרחב, ולא רק סותרת את האינטרס של אזרחים חילונים לנוע ממקום למקום או פוגעת, כדברי השופט דורנר, ברגשות החילונים.⁵⁹ השופט חשין בוחר לא להתמקד בחירות שלילית, בדמות חופש התנועה, אלא לבסס את הכרעתו על תפיסה של ציבוריות שהוא מנסה לחלץ מהרעיון של בעלות משותפת של כלל האזרחים על המרחב הציבורי. איזוני האינטרסים למיניהם שערכו השופטים האחרים לא הביאו בחשבון את עצם הציבוריות של המרחב: חופש התנועה והחופש מדת – שהונחו על כפות המאזניים כנגד הרגשות הדתיים – אינם נותנים ביטוי מלא לציבוריות של המרחב. הם מבטאים היבטים מסוימים של הציבוריות של המרחב, ואינם ממצים את רעיון הציבוריות בשלמותו. למשל, רעיון הריבוי של המרחב הציבורי קשור לחירויות אלה ואחרות, אך אינו מתמצה על־ידי מי מהן. אף שחופש התנועה הוא חלק חשוב מהציבוריות של המרחב, השופט חשין נוקט מהלך עקרוני ורטורי חשוב כאשר הוא דוחק את חופש התנועה לשוליים, אחרי שהפליג באמירות על חשיבותו. במקום חופש התנועה הוא מדגיש, כאמור, את היות "רשות הרבים" מרחב ללא כפייה, ומוסיף כי מכיוון שכלל האזרחים הם הבעלים של "רשות הרבים", פגיעה בחירותם ברשות הרבים פוגעת בזכות הקניין שלהם, המוגנת על־ידי חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו.⁶⁰ שיקולים אלה, להבדיל מאיזוני אינטרסים למיניהם, מובילים את השופט חשין ישירות להכרעת הדין.

59 לניתוח בג"ץ חורב ראו יפה זילברשץ "על חופש התנועה הפנים־מדינתית – בעקבות בג"ץ 5016/96 ואח' חורב ואח' נ' שר התחבורה ואח' (טרם פורסם) "משפט וממשל ד 793 (1998); ISSACHAR ROSEN-ZVI, TAKING SPACE SERIOUSLY: LAW, SPACE AND SOCIETY IN CONTEMPORARY ISRAEL 103–113 (2004).

60 השופט חשין כותב: "רשות היחיד היא ליחיד. לא יחיד ולא הכלל מותרים לפגוע בזכותו של היחיד ברשות־שלו, אלא אם הותרו לכך בחוק או בחוקה. כך רשות היחיד וכך רשות הרבים. רשות הרבים היא לרבים. לא יחיד ולא הכלל מותרים לפגוע בזכותם של הרבים – או בזכותו של יחיד מן הרבים – ברשות הרבים, אלא אם הותרו לכך בחוק או בחוקה... לדעתנו אין הכרח להשקיף על ענייננו כבא אך בגדרי הדוקטרינה של חירות התנועה ברשות הרבים. יש וראוי לנתח את המערכת בפרישה רחבה יותר, והיא: זכותו של היחיד ברשות הרבים, זכות שחירות התנועה היא רק אחת מנגזרותיה. 'רשות הרבים' היא רשות שלכל יחיד מיחיד החברה זכות בה – זכות של מעין־קניין־ציבורי – והמשתמע מכאן הוא, שאסורה היא החברה בהפקעתו של אותו מעין־קניין־ציבורי אלא אם הוסמכה לכך מפורשות בחוק או בחוקה... ליחיד זכות של מעין־קניין־ציבורי ברשות הרבים, ואין לאדם רשות והיתר לפגוע בזכות זו – זכות המשמיעה את חירות התנועה (אך לא רק אותה) – אלא אם הוסמך לדבר מפורשות בחוק או בחוקה." ראו בג"ץ חורב, לעיל ה"ש 58, בעמ' 146 ו-148. השימוש של השופט חשין בשפה קניינית אינו מוצלח מבחינה זו שהוא עלול להשטיח את ההבדלים בין הספּרה הפרטית לזו הציבורית, אולם באמצעות שפה זו חשין מראה כי הציבוריות של המרחב אינה מסתכמת בחירות זו או אחרת המזוהה איתו. בהמשך פסק־דינו הוא מציג תפיסה אשר הוא עצמו קושר למסורת רפובליקאית: "המשפט הרומי העתיק סיווג את הנכסים שאינם פרטיים לסוגים שונים,

הגישות השונות של השופטים ברק וחשין לציבוריות של המרחב או לאופיו המובחן של המרחב הציבורי באות לידי ביטוי בעמדות השונות שלהם ביחס לשאלה אם חופש התנועה חל במרחב הפרטי. השופט חשין מבהיר כי חופש התנועה חל רק ברשות הרבים. לעומתו, ברק סבור כי חופש התנועה של כלל האזרחים – וגם של אלה שאינם אזרחים, שכן חופש התנועה ניתן לכל אדם – משתרע גם על רשות היחיד של כל אחד מהם. לדידו של ברק, ההבדל בין רשות היחיד לרשות הרבים מסתכם בכך שהגבלת חופש התנועה של הכלל ברשות היחיד תהיה בדרך-כלל מידתית יותר.⁶¹ מנקודת-מבט ארנדטיאנית נראה שתפיסתו של השופט חשין עושה צדק עם ההבדל הקטגורי שבין רשות היחיד לרשות הרבים. חופש התנועה, לתפיסתה של ארנדט, מניח מערכת גבולות התוחמים את המרחב הציבורי, ובכלל זה גבולותיו החיצוניים וכן הגבול בין הספירה הפרטית לבין זו הציבורית. (ייתכן שהזכות החוקתית לחופש התנועה חלה גם במרחבים מסוימים הנמצאים בבעלות פרטית, אולם אין לה תחולה במקומות המוקדשים לצנעת הפרט והמשפחה. ארנדט עצמה הבחינה בין קניין כמקום בעולם לבין קניין כעושר.⁶² בתוך ה"מקום בעולם" של כל פרט ופרט אין תחולה מובנת מאליה וישירה לחירויות החוקתיות החלות במרחב הציבורי.)

בפסקות הבאות איעזר בסיווג גס של מאבקים על המרחב הציבורי על-מנת להמחיש את הטענות שהציבוריות של המרחב ראויה להכרה כערך מובחן, ושהגנה על ציבוריות זו – להבדיל מהגנה על אינטרסים ורגשות מגזריים – מחייבת במקרים רבים הטלת הגבלות על חירות המשתמשים במרחב הציבורי. אין בכוונתי לדון באופן ממצה בכל אחד מסוגי הסכסוכים על המרחב הציבורי, אלא להצביע על התרומה האפשרית של התייחסות אליהם באמצעות תפיסה כללית של המרחב. במסגרת הדיון הנוכחי אתייחס למרחב הציבורי במשמעותו הפיזית הבסיסית והמסורתית, ככולל רחובות, כיכרות, גנים ציבוריים וכיוצא בהם, מבלי לבחון מגוון רחב של מקומות ציבוריים או בעלי אופי ציבורי, כגון מוסדות חינוך, בסיסי צבא, קניונים, מקומות עבודה המעסיקים מספר רב של עובדים, וכדומה. לגבי כל אחד ממקומות אלה מתעוררים שיקולים וקשיים שונים.

וביניהם ל-*Res omnium communes* (נכסים המשותפים לכול) ובהם אוויר, מים זורמים, הים ושפת הים ול-*Res publicae*, נכסים השייכים לעם, והם נכסים שבבעלות העם או המדינה ואשר ייעודם הוא אך ורק לשימוש הרבים... ונכסים אלה האחרונים, 'שימושו של כל רומאי בהם ניתן להגנה משפטית מיוחדת'... שם, בעמ' 149. "אני נכון להסכים עם השר כי הערכים המתגוששים ביניהם, כפי שהציגם בדבריו, אינם שווי-ערך. שיקולי נוחות נסיעה והארכת משך נסיעה בדקות ספורות, קל-יערך הם ביחס לערכי-ידת ולפגיעה ברגשותיהם של שומרי-מצוות. ואולם... השאלה הדרושת הכרעה בענייננו היא: האם רשאי היה המפקח על התעבורה להפקיע את זכותו של הציבור ברשות הרבים, ברחוב בר-אילן? התשובה לשאלה היא, שהמפקח לא היה רשאי להפקיע את זכות הציבור. לכל יחיד מיחיד הרבים זכות לנסוע ברחוב בר-אילן כחפצו. רחוב בר-אילן הוא רכוש הציבור, ואין להפקיעו מן הציבור – לא את כולו אף לא את מקצתו – אלא בחוק או על-פיו." שם, בעמ' 153.

61 אהרן ברק **כבוד האדם – הזכות החוקתית ובנותיה** כרך ב 790 (2014).

62 ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 91–92.

1. פולחן ושימוש בסמלים דתיים במרחב הציבורי

ליברלים המבקשים לצמצם את מקומה של הדת במרחב הציבורי אינם מעלים על דעתם בדרך-כלל לאסור פולחנים וייצוגים דתיים ברחובות ובכיכרות העיר. לתפיסתו של רולס, פעילות אנושית ברחוב ובכיכר היא חלק מ"תרבות-הרקע" שבה תפיסות-עולם וזהויות דתיות יכולות לקבל ביטוי חופשי.⁶³ סעיף 18 של ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של ארגון האומות המאוחדות, אשר הועתק כלשונו לאמנה האירופית לזכויות אדם (סעיף 9), מכיר בזכות לקיום נהגים ופולחנים דתיים במרחב הציבורי.⁶⁴ סמוך לקבלת החוק האוסר עטיית כיסוי-פנים,⁶⁵ התרחשה בצרפת סערה נוספת סביב תפילות-רחוב של מוסלמים ברבעים הצפוניים של פריז. כמו בעניין כיסוי-הפנים, גם כאן הושמעה תביעה להטלת מגבלות על התנהגות בפומבי בשם החילוניות של המרחב הציבורי, וגם כאן הוטל איסור באמצעות חקיקה.⁶⁶ הביקורות הלא-מפתיעות שנשמעו בארצות דוברות אנגלית על החקיקה הצרפתית הראו עד כמה קשה במדינות בעלות מסורת ליברלית לספק צידוק להגבלת שימוש בסמלים דתיים וקיום פולחנים בספֶרה הציבורית. במשפט האמריקאי הדוקטרינה של פורום ציבורי אינה מאפשרת ככלל לאסור קיום פולחן דתי במרחבים ציבוריים פתוחים ("traditional public fora") – מרחבים שבהם כל פעילות תיראה לעיני העוברים-ושבים, כגון פֶּרקים, רחובות וכיכרות. במרחבים אלה ניתן להסדיר את אופן קיום הפולחן רק במטרה למנוע סוגים שונים של מטריד או למנוע את האפשרות שיווצר רושם אצל הצופה הסביר כי המדינה שותפה למבע או לריטואל הדתי או מאמצת אותם.⁶⁷

63 ג'ון רולס חוק העמים – בתוספת המאמר 'עיון חוזר ברעיון שיקול הדעת הציבורי' 211–212 (יצחק (יאני) נבו עורך, שחר פלד מתרגם, 2010).

64 ס' 18 להכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של ארגון האומות המאוחדות קובע: "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance." Universal Declaration of Human Rights, G.A. Res. 217 (III) A, § 18 (Dec. 10, 1948).

65 Loi 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

66 מנהיגת הימין הקיצוני בצרפת, מרין לה-פֶּן, כינתה בספטמבר 2011 את תפילות-הרחוב "כיבוש", תוך אזכור של כיבוש פריז על-ידי הנאצים. לה-פֶּן קוראת להטלת איסור כללי על עטיית סממנים של השתייכות דתית, כולל הכיפה, בספֶרה הציבורית. Kim Willsher, *Marine Le Pen: Is the Devil's Daughter Right?*, THE TELEGRAPH (Sep. 25, 2011), www.telegraph.co.uk/news/Devil's-Daughter-Right/, www.worldnews/europe/france/8786459/Marine-Le-Pen-Is-the-devils-daughter-right.html.

67 לסקירת הדוקטרינה של פורום ציבורי ראו: Nicholas Matich, *Forum Domination: Religious Speech in Extremely Limited Public Fora*, 98 VA. L. REV. 1149 (2012); Richard Esenberg,

ניתן לעשות שימוש בתפיסת המרחב של ארנדט כדי לתמוך בטענה שקיום פולחנים ותפילות ברשות הרבים מסכן את המרחב הציבורי.⁶⁸ לכאורה, ניתן להיתלות ברעיונותיה ובמושגיה גם על-מנת לתמוך בעמדה הנגדית, הליברלית. העמדה הליברלית יכולה להישען על רעיון הריבוי במסגרת טיעון שלפיו קיום פולחנים דתיים במרחב הציבורי מהווה מפגן של ריבוי המחזק מרחב זה. עמדה מעין זו נשמעת סבירה ואטרקטיבית על פניה, אולם לדעתי היא אינה משכנעת. פולחן ותפילה חותרים תחת חלק מהתנאים המזוהים על-ידי ארנדט כהכרחיים לקיומו של מרחב ציבורי. אתיחס בקצרה לשני מאפיינים של המרחב הציבורי: נפרדות בין-אישית ועולמיות. הפרת נורמות של ציבוריות על-ידי חלק מהמשתמשים במרחב שוללת גם מאחרים את האפשרות לפעול בתוך מרחב זה, ולמעשה מעמידה את קיומו של המרחב הציבורי בסכנה. עצם קיומו של מרחב ציבורי מחייב שיתוף-פעולה בין יחידים, ויוצר תלות הדדית ביניהם.

Of Speeches and Sermons: Worship in Limited Purpose Public Forums, 78 MISS. L.J. 453 (2009). ניתן להגביל שימוש בסמלים דתיים וקיום פולחנים דתיים בספרה הציבורית אם הפולחן או התפילה נעשים בהקשר היוצר רושם סביר שהמדינה מאמצת ומגבה את המסר או הזהות הדתיים (מבחן ה-endorsement). לדיונים כלליים על מבחן זה בהקשרים שונים ראו: Arnold H. Loewy, *Rethinking Government Neutrality Towards Religion Under the Establishment Clause: The Untapped Potential of Justice O'Connor's Insight*, 64 N.C. L. REV. 1049 (1986); Michael W. McConnell, *Religious Freedom at a Crossroads*, 59 U. CHI. L. REV. 115 (1992) המשמעות העקרונית של מבחן ה-endorsement היא שגם ייצוג דתי בפומבי מצד יחידים וגופים פרטיים עשוי להיחשב לא-חוקתי אם הצופה הסביר יראה אותו כייצוג הנהגה מגיבוי ממשלתי. קיימות הצעות שונות להרחיב מבחן זה – למשל, לאסור קיום תפילות ופולחנים באירועים ציבוריים כאשר צפויות סנקציות חברתיות כלפי מי שיסרב ליטול חלק בתפילה או בפולחן. ראו: Paul E. McGreal, *Social Capital in Constitutional Law: The Case of Religious Norm Enforcement Through Prayer at Public Occasions*, 40 ARIZ. ST. L.J. 585, 638–640 (2008) תפילות ברשות הרבים, עיקר הדיון בארצות-הברית עסק בקיומן של תפילות בכתב-ספר ציבוריים ובצבא, אולם מסגרות אלה – כפי שטענה ארנדט לגבי בתי-ספר במאמרה על *Reflections on Little Rock*, לעיל ה"ש 37 – אינן חלק מ"המרחב הציבורי" במובן המשמש אותנו בדיון הנוכחי, בהיותן מסגרות של מרות וסמכות. להבחנה המתבססת על ארנדט בין סוגים שונים של מרחב ציבורי ראו POST, לעיל ה"ש 29.

68 במסגרת הדיון הנוכחי איני נכנס לדיון בשאלה מהו פולחן דתי. יש רק לציין כי במקרים רבים סמלים דתיים ואף מחוות דתיות עשויים לשמש לציין פומבי של הזהות ההיסטורית של חברה מסוימת, ואינם מעידים על קיומה של פעילות פולחנית. ראו בעניין זה: JOCELYN MACLURE & CHARLES, *SECTARIANISM AND FREEDOM OF CONSCIENCE* 49 (Jane Marie Todd trans., 2011). אציין עוד בהקשר זה כי הערותיה של ארנדט בדבר הסכנות שהדת מציבה בפני המרחב הציבורי מתייחסות בעיקר לנצרות. איני יכול לבסס טענה זו במסגרת הדיון הנוכחי, אך אני סבור כי הערותיה חלות, לפחות באופן חלקי, גם על דתות אחרות הרוחשות אולי כבוד רב יותר לעולמיות. מכל מקום, העמדה שהבעתי על בסיס תפיסתה של ארנדט בדבר המתח שבין המרחב הציבורי לפעילות פולחנית אינה מוגבלת לנצרות.

א. נפרדות בין-אישית⁶⁹ – בספרה **המצב האנושי** ארנדט מתייחסת לתנועות דתיות הפורצות לספרה הציבורית וקוראות להתחדשות מוסרית ורוחנית כתנועות השוללות ומסכנות את העולם המשותף, מכיוון שהן מושתתות על מחיקה של הנפרדות והריבוי של חבריהן.⁷⁰ תנועות כאלה קוראות להאחדה של האינטרסים, הרצונות, היכולות והעמדות של חבריהן, ולהטמעה של חבריהן בתוך גוף קולקטיבי אחד. הן דוחות את הרעיון – ומקעקעות את האפשרות – של הופעה אינדיווידואלית במרחב הציבורי. הן מסכנות את המרחב הציבורי כשם שגילויים של אהבה, חמלה ורחמים מסכנים את המרחב הציבורי. לדעתי, תוכנה זו חלה – אולי אפילו ביתר קלות – גם על פרקטיקות פולחניות וריטואליות יומיומיות ופרוזאיות המתבצעות בספרה הציבורית – פרקטיקות אשר נטולות לכאורה כל מימד רדיקלי או אקסטימי, כגון דקלום תפילה או הנחת תפילין. גם פרקטיקות מעין אלה סותרות את העקרונות של נפרדות בין-אישית והופעה אינדיווידואלית, שעליהם מושתת המרחב הציבורי. מעצם טיבם, פולחנים מגמדים את הנפרדות והאינדיווידואליות של מבצעייהם. פולחן דתי מקים בין יחידים קשר המבטל באופן זמני את הנפרדות והריבוי שלהם, קשר השונה מהיחסים החברתיים הנוהגים במרחב הציבורי.⁷¹ המשתתפים בפולחן או בתפילה אינם מסתפקים בהשלת הנפרדות שלהם עצמם, אלא פוגעים במרחב עצמו, וכך בנפרדות של כלל המשתמשים במרחב הציבורי. המרחב הציבורי מושתת על עקרונות של נפרדות והופעה אינדיווידואלית, ולכן פולחן שומט את הקרקע מתחת לעיקרון בסיסי של הציבוריות. ויתור רגעי או ממושך על אינדיווידואליות מצד פרטים אחדים מערער את הנפרדות של שותפיהם למרחב הציבורי, ומאיים לכנס את כולם לגוף קולקטיבי אחד. ארנדט התייחסה לא פעם לפנטזיה של גוף קולקטיבי ולסכנות הנוצרות במימושה. כשם שגילויים של עירום ואינטימיות במרחב הציבורי החורגים מקונוונציות תרבותיות מקומיות ומשתנות אינם מכבדים את הנפרדות של עוברים-ושבים העדים להם ושואבים אותם לתוך אינטימיות כפויה, כך גם אקטים פולחניים מקעקעים את יסודות המרחב הציבורי ואת הנפרדות של כלל הפרטים במרחב הציבורי.

האיום על אוטונומיה ונפרדות בין-אישית טמון בטקסיות כשלעצמה, ואינו ייחודי לתפילה ולפולחן דתיים. גם טקסים חילוניים או טקסים של הדת האזרחית מתייחסים ליחיד כאל חלק מגוף קולקטיבי ומחוללים האחדה של הופעה והתנהגות. אבסורדית ככל שמשקנה זו נשמעת, טקסים באשר הם מאיימים על הציבוריות של המרחב. הם נותנים ביטוי לזהות הקולקטיבית, המגדירה את המרחב המשותף ומקנה לו אחידות, אך בכך הם גם מאיימים על קיומו של המרחב המשותף כמרחב של חול, חירות וריבוי. כדי לשמור על חירות, נפרדות וריבוי במרחב הציבורי, השימוש בטקסים צריך להיות מבוקר ומוגבל. משטרים הגודשים את המרחב בטקסים ובריטואלים

69 ניתן להשתמש במונח "אינדיווידואציה", אולם במאמר זה אשתמש במונח "נפרדות בין-אישית".

70 אין ספק שגם אידיאולוגיות חילוניות לא-מעטות לוקות בכך.

71 ראו לעיל ה"ש 67 ו-68.

אזרחיים מסכלים את קיומו של מרחב ציבורי אמיתי. מינון מוגבל של טקסים וריטואלים מהווה תנאי לקיומו של מרחב ציבורי. תנאי נוסף לציבוריות של המרחב הוא שטקסים וריטואלים ייערכו ברגעים שבהם המרחב הציבורי מושבת באופן מאורגן וריכוזי, ולא בזמן שבו המרחב הציבורי אמור לתפקד באופן רגיל ושגרת. לצורך פולחן אזרחי, המרחב הציבורי מוקפא מפעם לפעם באופן מאורגן ולפרק-זמן מוגדר. סמלים דתיים יכולים להיכלל בטקסים אזרחיים, אך בהקשר זה הם מתפקדים בדרך-כלל כסממנים של הזהות ההיסטורית של הקבוצה ושל המקום. ניתן ליישב את האינטנסיביות והקדושה של הריטואל האזרחי עם הציבוריות של המרחב לאורך ציר הזמן, על-ידי ארגון החיים החברתיים כמטוטלת הנעה ביניהם. על-פי התזה של טרנר שהוצגה בפרק הראשון, כל חברה מתנדנדת הלך-ושוב בין מרחב וזמן מובנים ונורמטיביים לבין פירוקם הריטואלי, וקיימת תלות הדדית בין שני קטבים אלה – ציבוריות, מחד גיסא, וקדושה, מאידך גיסא.

ריטואלים דתיים מקעקעים את המרחב הציבורי כאשר הם אינם נערכים בזמן שבו המרחב הציבורי מושבת באופן מאורגן. במקרים רבים הם אינם חלק מהמקצב הריטואלי של המרחב הציבורי. כמו-כן, אפשר שריטואלים אלה הם אינטנסיביים יותר מריטואלים של הדת האזרחית, במיוחד כאשר מתהווה בהם מימד הפגנתי ורדיקלי כתוצאה מביצועם בפומבי. נשאלת השאלה עד כמה דברים אלה חלים על הדוגמות שאוזכרו בפתח הדיון: תפילה והנחת תפילין בפומבי. בישראל אורגנים של המדינה, כגון הרבנות והמועצות הדתיות, מארגנים סוגים שונים של טקסים דתיים במרחב הציבורי (הכנסת ספרי תורה, יריד ארבעת המינים וכיוצא בהם). אירועים אלה מצויים במתח מסוים עם הציבוריות של המרחב, אולם אופיים הרשמי במקצת והפולקלוריסטי במקצת מביית אותם, נוטל מהם כל מימד אקסטטי, ומפייס אותם עם העולמיות של המרחב הציבורי והסדר הפוליטי.

ב. עולמיות – תנאי נוסף לקיום מרחב משותף, הנפגע גם הוא מעריכת פולחן ותפילה ברשות הרבים, הוא קבלה של העולם הזה – על השבריריות, חוסר הוודאות והיחסיות המאפיינים אותו – ושל ערכו הפנימי והאוטונומיה שלו אל מול מחוזות נשגבים יותר. פנייה לאל בתפילה או פולחן מתוך המרחב שאנו חולקים זה עם זה מערערת מרחב ארצי זה כאשר היא נעשית בזמן שבו המרחב הציבורי אמור לפעול כרגיל, וככל שהיא מנכיחה בלב המרחב הציבורי את אותו מימד נשגב שהמתפלל פונה אליו, גם אם אין בה כוונה להשגיב את המרחב הציבורי. פולחן ותפילה מנכיחים בלב המרחב הציבורי צורת קיום הזרה למרחב זה, מכיוון שהם עוקרים את המתפלל מרשת היחסים המבנה את המרחב הציבורי. פנייה לאל באמצעות פולחן או תפילה נראית שונה מהיחס לאובייקטים בעולם המשותף ומהיחס לזולת במרחב ההופעה. בין היתר, הפנייה לאל מחלצת את המתפלל מעולם האובייקטים אשר מתווך, לתפיסת ארנדט, בינינו לבין פרטים אחרים בעולם המשותף.

כפי שניתן להקיש מן העובדה שארנדט מאמצת את ביקורתו של מקיאווולי על עירוב התחומים בין סמכות רוחנית לסמכות ארצית, כל ניסיון לפנות אל האל במרחב

הציבורי דינו להשחית את הדת או לחלופין להרוס את המרחב הציבורי.⁷² הסכנה השנייה – הרס המרחב הציבורי – היא המעניינת אותנו כאן. פולחן ותפילה עלולים לפגוע במרחב הציבורי מכיוון שצורות אלה של פנייה לאל מנכיחות בלב המרחב הציבורי מימד של הקיום האנושי אשר זר למהותו של מרחב זה: חשיפה של העולם הפנימי ושל התמסרות וקבלת סמכות מלאות ובלתי־מותנות לפני האחר. במרחב ההופעה אנו שמים על פנינו מסכה המייצגת את דמותנו לפני נקודות־המבט השונות והמצטלבות של זרים (ולפני עצמנו), וייצוג זה הוא בהכרח חלקי. באמצעות ניתוח עמדתו של מקיאווולי, ארנדט פורשת את הניגוד שבין אינטראקציה במרחב ההופעה – מרחב של פרספקטיבות מוגבלות ומצטלבות, תוֹך, עטיית מסכות, הדדיות ושוויון – לבין המפגש אדם-אל:

"We may now understand why even Machiavelli's counsel, 'Appear as you may wish to be', has little if any bearing upon the problem of hypocrisy. Machiavelli knew corruption well enough, especially the corruption of the Church, on which he tended to blame the corruption of the people in Italy. But this corruption he saw in the role the Church had assumed in worldly, secular affairs, that is, in the domain of appearances, whose rules were incompatible with the teachings of Christianity. For Machiavelli, the one-who-is and the one-who-appears remain separated, albeit not in the Socratic sense of the two-in-one of conscience and consciousness, but in the sense that the one-who-is can appear in his true being only before God; if he tries to appear before men in the sphere of worldly appearances, he has already corrupted his being. If, on the scene which is the world, he appears in the disguise of virtue, he is no hypocrite and does not corrupt the world, because his integrity remains safe before the watchful eye of an omnipresent God, while the virtues he displays have their meaningfulness not in hiding but only in being displayed in public. No matter how God might judge him, his virtues will have improved the world while his vices remain hidden, and he will have known how to hide them not because

72 ארנדט מתארת ומאמצת את עמדתו של מקיאווולי נגד ערבוב התחומים בין הרוחני לציבורי: "טוב שמגיח ממקום מסתור ונוטל על עצמו תפקיד ציבורי כבר אינו טוב; הוא מושחת על פי תפיסתו שלו עצמו, והוא יישא את השחתתו בכל אשר ילך. על כן, מנקודת מבטו של מקיאבלי, הסיבה לכך שהכנסייה נעשתה גורם משחית בפוליטיקה האיטלקית לא היתה השחיתות האישית של בישופים וארכי־בישופים אלא העובדה שהיא נטלה חלק בעניינים חילוניים בתור שכאלה. לדידו, בעיית שלטונה של הדת על התחום החילוני מציבה ברירה בלתי נמנעת: או שהתחום הפומבי ישחית את הגוף הדתי ומתוך כך יעשה מושחת בעצמו, או שהגוף הדתי יישאר חף מהשחתה ויהרוס את התחום הפומבי כולו." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 108.

of any pretence to virtue but because he felt they were not fit to be seen."⁷³

הפנייה לאל חותרת תחת המסירות ל"נצחיות הארצית" (earthly immortality) ותחת האופנים של התייחסות לזולת המכוננים את הספרה של עולמיות וציבוריות. כאשר תפילה ופולחן נערכים בעולם המשותף ובמרחב ההופעה, הם תולשים את המתפלל מסביבה שבה חלות הנורמות המכוננות של הציבוריות, ומכפיפים אותו לדרישות מוחלטות – של היחשפות, כנות, ציות וכולי – המתחייבות מהפנייה לאל. כמו הפגיעה באינדיווידואליות של המשתתפים בפולחן וכינוסם לגוף אחד, גם החריגה מהעולם המשותף הנעוצה בפנייה לאל מסכנת את המרחב הציבורי כאשר היא נעשית מתוכו, ולא מתוך מרחב פרטי או קדוש. עם זאת, ב"זמן קדוש" שבו המרחב הציבורי מושבת לצורך ריטואל אזרחי או אחר, הפנייה לאל בתפילה או בפולחן אינה פוגעת בציבוריות של המרחב מכיוון שזו ממילא מושעת.

בתפיסתה של ארנדט, התנאים של נפרדות ועולמיות כרוכים זה בזה. התופעה של חשיפה בפומבי של העולם הפנימי של היחיד ממחישה את הקשר בין התנאים של נפרדות ושל אשרור העולם הזה. ההתרחקות מהעולם לטובת הפנימיות וההתערטלות שבתפילה מהווה גם פגיעה בנפרדות של המתפלל, כך שקשה להפריד בין ויתור על נפרדות לבין דחיית העולם, כאופנים שונים של פגיעה במרחב הציבורי. כפי שגופמן כותב, חשיפה עצמית מחללת את גבולות העצמי במרחב הציבורי.⁷⁴ נראה שתפילה שייכת לקטגוריה של חשיפה עצמית המתוארת על-ידי גופמן, הכוללת סוגים שונים של חשיפה של פנימיות במרחב הציבורי. באופן זה תפילה פוגעת בעת ובעונה אחת בתנאים של עולמיות ונפרדות.

2. מרחבים קדושים

ההבחנה בין מרחבים של קודש למרחבים של חול הינה הבחנה הנוהגת בחברות ובתרבויות אין-ספור. תפיסה של המרחב בהשראת הרעיונות שפורטו בפרק הקודם צריכה, לדעתי, להכיר בנחיצותם של מרחבים קדושים המצויים מחוץ למרחב הציבורי, כשם שהיא מחויבת לקיומו של מרחב פרטי. איני יודע אם ארנדט הייתה מסכימה עם טענה זו,⁷⁵ אך נראה לי שהיא מתיישבת בטבעיות עם תפיסתה. כשם ש"תהליך החיים"

73 ראו ARENDT, ON REVOLUTION, לעיל ה"ש 23, בעמ' 104.

74 גופמן כותב: "[One] class of self-violations... involves exposure: an individual with a claim to a particular preserve can act (or be caused to act) so that other persons exercising only ordinary looks and touches yet find themselves encroaching. Improper attire and posture provide one example; inebriation, crying before strangers, self-revelations are others" ראו

GOFFMAN, RELATIONS IN PUBLIC, לעיל ה"ש 24, בעמ' 55–56.

75 על מחויבותה של ארנדט לאפשרות של פוליטיקה נטולת מימד תיאולוגי ראו: Samuel Moyn, *Hannah Arendt on the Secular*, 35 NEW GERMAN CRITIQUE 71 (2008). אף אם מויץ צודק

ויחסים אינטימיים צריכים להתרכז בד' אמותיה של הספֶרה הפרטית, פולחנים, סמלים וסממנים דתיים המסכנים את המרחב הציבורי צריכים למצוא את מקומם במרחבים קדושים. ארנדט מכירה באנלוגיה בסיסית בין דתיות לחיי משפחה: שתיהן א־פוליטיות, ובשתיהן יש דחייה של העולם המשותף ושל נפרדות ואינדיווידואליות.⁷⁶ החריגה מהאובייקטיביות ומהמימד ההיסטורי של הקיום הארצי, וכן מיחסים חברתיים המשלבים זרות עם שותפות בפעולה, בדיבור ובבניית עולם משותף, באה לידי ביטוי בספֶרה של הפולחן כפי שהיא באה לידי ביטוי בספֶרה הפרטית. כשם שהספֶרה הפרטית מכוננת, לדעת ארנדט, את הספֶרה הציבורית כאשר היא תוחמת אותה ומספקת מחסה מאור הזרקורים שלה, קו ההפרדה בין המרחב הקדוש למרחב הציבורי מכונן ומגדיר את שני המרחבים באמצעות הניגוד ביניהם.⁷⁷ הספֶרה הפרטית והספֶרה של הפולחן משרטטות יחד את הגבולות הפיזיים והנורמטיביים של התחום הציבורי. המרחב הציבורי מתאפשר, בין היתר, על-ידי ניהול של קדושה ההודף גילויים שונים של קדושה – חפצים קדושים ואנשים קדושים, מקומות קדושים ורגעים קדושים – אל מחוץ למרחב הציבורי.⁷⁸

כמו במשק־הבית, כפי שהוא מתואר על-ידי ארנדט, גם במקום הקדוש הנורמות המבנות את המרחב הציבורי מוחלפות על-ידי אחדות רגשית ובלתי-אמצעית בין המשתתפים בפולחן ועל-ידי הנוכחות של סמכות מסורתית. משק־הבית והמקום הקדוש קוראים תיגר ללא הרף על הספֶרה הציבורית. הם תובעים נאמנות וטוענים לסמכות אשר קודמות לכל צורת ארגון פוליטית. כשם שעל-פי ארנדט לרעיונות של חירות ושוויון יש

לגבי החילוניות של ארנדט, נראה לי שאין בכך כדי לסתור את המקום של טקסים וריטואלים ושל ההבחנה בין קודש לחול בהבניית העולם המשותף.

76 "אופייה הלא-פוליטי, לא-פומבי של הקהילה הנוצרית הוגדר מראשיתה באמצעות התביעה שהיא תהווה קורפוס, 'גוף', שאיבריו אמורים להתייחס זה לזה כמו אחים בני אותה משפחה. מבנה החיים הקהילתיים נגזר על פי דגם היחסים בין בני משפחה מפני שאלה נודעו כלא-פוליטיים ואפילו כאנטי-פוליטיים. מעולם לא נוצר תחום פומבי בין בני המשפחה... ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 84. על האנלוגיה בין מרחב המשפחה ומקומות קדושים ראו: Lior Barshack, *The Holy Family and the Law*, 18 INT'L J. L. POL. & FAM. 214 (2004).

77 ראו לעיל בה"ש 72 את דבריה של ארנדט על ביקורתה של מקיאווולי על ערכוב התחומים בין הכנסייה לבין המדינה.

78 בעקבות המחשבה היוונית, הנף וסטרונג מבחינים בין מרחב ציבורי מלאכותי ותיאטרלי; מרחב פרטי שאנו רשאים להדיר ממנו זרים; ומרחב קדוש אשר שייך לאלים ונשלט על-ידי חוקים קדושים, להבדיל מחוקים אנושיים. ראו: Marcel Hénaff & Tracy B. Strong, *Introduction: The Conditions of Public Space: Vision, Speech, and Theatricality*, in PUBLIC SPACE AND DEMOCRACY I (Marcel Hénaff & Tracy B. Strong eds., 2001). על מקומות קדושים ראו אביעד הכהן "מה נורא המקום הזה" – על מקומות קדושים: בין דת, משפט וקדושה "שערי משפט ג PETER BROWN, THE CULT OF THE SAINTS: ITS RISE AND FUNCTION IN LATIN CHRISTIANITY (2nd ed. 2014); MIRCEA ELIADE, THE SACRED AND THE PROFANE: THE NATURE OF RELIGION 20 (Willard R. Trask trans., 1959).

מקום מוגבל בספירה הפרטית, גם מרחבים קדושים אינם אכסניה טבעית בעבורם.⁷⁹ קווי הגבול וחלוקת העבודה בין המרחב הציבורי לבין מרחבים פרטיים וקדושים מאפשרים למרחב הציבורי לשמש מרחב של נפרדות וריבוי. עם זאת, עצם ההפרדה בין התחומים מעודדת נפרדות בין-אישית אף בתוך המרחב הפרטי והמרחב הקדוש: ריבוי תחומים מחליש את כוחו של כל תחום ביחס לפרט, ומעצים את הפרט ביחס לכל אחת מהמסגרות שבהן הוא משתתף. ניתוח ברוח תפיסה מעין זו של המרחב לא יספק ככל הנראה טיעונים חזקים למחנה הפרוגרסיבי במאבקו ברשויות הדת ככל שמדובר בהסדרה של מרחבים קדושים הנמצאים מחוץ לספירה הציבורית. בקביעה של דבר המלך במועצה על ארץ-ישראל (המקומות הקדושים), 1924, שלפיה אין לבתי-המשפט סמכות להתערב בניהול הפולחן במקומות קדושים, חבויה תובנה אנתרופולוגית, ולא רק מענה לסכסוכים הספציפיים על זכויות הפולחן במקומות הקדושים בירושלים ובישראל בכלל.⁸⁰ שתי הדוגמות המרכזיות למאבקים משפטיים בין זרמים שונים ביהדות על ההסדרה של מרחבים קדושים בישראל הן מאבקן של נשות הכותל והמאבקים החוזרים ונשנים בנושא הכיתובים שעל המצבות בבתי-קברות המנוהלים על-ידי חברה קדישא.⁸¹ אני סבור כי רחבת הכותל ובתי-קברות אינם חלק מהמרחב הציבורי, וכי יש להבינם לאור המודל של מרחב פרטי כמרחב שמתאפיין במדרג ובשליטת המסורת ואשר אין הכרח שתתקיים בו אותה מידה של ריבוי וגיוון המאפיינים את הספירה הציבורית. התביעות של נשות הכותל והדרישות לכיתובים בלועזית על מצבות ולציון תאריכים על-פי הלוח האזרחי צריכות להתמודד עם שיקולים המעניקים למרחבים קדושים מידה של חסינות מפני נורמות חוקתיות של חירות ושוויון. אתיחס בקצרה לדוגמה של נשות הכותל.⁸²

79 מסורות עתיקות-יומין פטרו מקומות קדושים מתחלתם של החוקים והעקרונות המסדירים את היחסים החברתיים בספירה האזרחית. פטור זה היה אחד מאבני-היסוד של ההפרדה בין הזרוע הארצית לבין הזרוע הרוחנית. ראו, למשל: BARBARA H. ROSENWEIN, *NEGOTIATING SPACE: POWER, RESTRAINT, AND PRIVILEGES OF IMMUNITY IN EARLY MEDIEVAL EUROPE* (1999); Lior Barshack, *Notes on the Clerical Body of the Law*, 24 *CARDOZO L. REV.* 1151 (2003).

80 ראו בעניין זה את עמדתו של השופט אנגלרד בהחלטה השלישית בפרשת נשות הכותל: דנג"ץ 4128/00 **מנכ"ל משרד ראש-הממשלה נ' הופמן**, פ"ד נז(3) 289, 330–329 (2003) (להלן: דנג"ץ **הופמן**).

81 על מאבקן של נשות הכותל ראו רחל גורדין "שבת בבוקר יום יפה" – מאבקן של נשים בקהילה האורתודוקסית לשותפות בבית הכנסת ובריטואלים הדתיים" **עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם** 143 (דפנה ברק-ארז עורכת ראשית, שלומית יניסקי-רביד, יפעת ביטון ודנה פוגץ' עורכות, 2007); פרנסס רדאי "תביעה לשוויון בהגדרת הזהות הדתית: מקרה נשות הכותל – סאגה בבית המשפט העליון" **המשפט** יג 401 (2008); רונית עיר-שי ותניא ציון וולדקס "הפמיניזם האורתודוקסי-המודרני בישראל – בין נומוס לנרטיב" **משפט וממשל** טו 233 (2013).

82 בנושא הכיתובים על מצבות ראו ע"א 6024/97 **שביט נ' חברה קדישא גחש"א ראשל"צ**, פ"ד נג(3) 600 (1999). השופט חשין מגדיר בית-קברות כמרחב פרטי וציבורי בעת בעונה אחת, תוך הפניה לתפיסת המרחב הפרטי-הציבורי של החרדים, שאותה הציג בפרשת כביש בר-אילן (שם, בעמ' 625–628). השופט אנגלרד מדגיש את האוטונומיה של חברה קדישא לנהל את בתי-הקברות על-פי

בסדרת ההחלטות של בית-המשפט העליון בנושא נשות הכותל, אשר עסקו בדרישה של קבוצת נשים שיאפשרו להן להתפלל ברחבת הכותל כשהן עטופות בטליתות וקוראות בספר תורה,⁸³ עמדו על הפרק שלוש שאלות משפטיות עיקריות: (א) האם הכותל הוא "מקום קדוש"? (ב) כיצד יש לפרש את המושג "מנהג המקום"? (ג) האם עקרונות חוקתיים, כגון חופש הפולחן או עקרון השוויון, צריכים לגבור על מנהג המקום, בהנחה שיש להבין את מנהג המקום כקידוש הקיים או בהתאם להלכה או במונחים פרגמטיים של שמירה על הסטוטוס-קוו. מבין העמדות השונות של שופטי בית-המשפט העליון, העמדה הפרוגרסיבית ביותר נוסחה על-ידי השופט שלמה לויין בהליך הראשון. כאמור, אני סבור כי דווקא העמדה הפרוגרסיבית בפרשה זו אינה יכולה להיתמך על-ידי תפיסה הנסמכת על מאפיינים ציבוריים של המרחב. השופט לויין מדגיש כי אין לראות בכותל אך ורק מקום קדוש; לכותל יש משמעות לאומית והיסטורית, ונעשים בו שימושים ציבוריים וממלכתיים שונים. אולם, בניגוד לעמדתו של השופט לויין, אני סבור כי אין הצדקה לקבל את ריבוי השימושים הנוהג בפועל כעובדה מוגמרת, ויש לשאול אם הוא מוצדק. כך, ייתכן שאם הכותל במשמעותו התרבותית הדומיננטית הוא מרחב קדוש, אזי אין הוא מתאים לאירוח טקסים ממלכתיים וצבאיים, דוגמת טקסי זיכרון או טקסי השבעה של חיילי צה"ל.⁸⁴

בניגוד לעמדה של השופט לויין, זיהויה של רחבת הכותל כמרחב ציבורי אינו מחזק את הדרישות של נשות הכותל, וזאת בשל המעמד הבעייתי של תפילה ופולחן במרחב הציבורי. אין ספק שמבחינה משפטית נשות הכותל רשאיות להתפלל ב"מרחב ציבורי", מכיוון שחילול הקודש שבמעשיהן (בעיני חוגים מסוימים) אינו יכול להצדיק – בהקשר הישראלי, שבו נעשים שימושים דתיים רבים ותדירים במרחב הציבורי – פגיעה בחירותן. עם זאת, אין בהגדרת רחבת הכותל כמרחב ציבורי מענה הולם ומדויק לדרישותיהן של נשות הכותל, ואין בה תיחום נאות בין מרחב ציבורי למקום קדוש.

כמו בגישתו למושג "מקום קדוש", גם ביחס למושג "מנהג המקום" השופט לויין מציג גישה פלורליסטית ודינמית, להבדיל מגישה אורתודוקסית או שמרנית. לדידו של לויין, מנהג המקום משתנה כל הזמן ונותן במה למגוון רחב של זרמים דתיים. גישה

ההלכה (שם, בעמ' 645). גם בעניין זה וגם בעניין נשות הכותל (ראו דנג"ץ הופמן, לעיל ה"ש 80) השופט אנגלרד עומד על הנפרדות והאוטונומיה של המערכת הנורמטיבית הדתית ביחס לדין הכללי.

83 בג"ץ 257/89 הופמן נ' הממונה על הכותל המערבי, פ"ד מח(2) 265 (1994); בג"ץ 3358/95 הופמן נ' מנכ"ל משרד ראש-הממשלה, פ"ד נד(2) 345 (2000); דנג"ץ הופמן, לעיל ה"ש 80.

84 האמור מתקשר למבחן השימוש הדומיננטי הקובע את מהותו של מבנה או נכס. בפסיקה נהוג לבחון את סוג המבנה, מקומו ושימושו. כך, בהקשר הנידון, השימוש הדומיננטי בכותל המערבי הוא למטרות תפילה ופולחן דתי, ואליו נלווים שימושים משניים. ראו, לדוגמה, עת"ם (מנהליים מר') 35555-01-15 הועדה המקומית לתכנון ולבניה רמלה נ' ועדת הערר לתכנון ולבניה, מחוז מרכז (פורסם בנבו, 27.8.2015); רע"א 11304/03 כרטיסי אשראי לישראל בע"מ נ' עיריית חיפה (פורסם בנבו, 28.12.2005).

פלורליסטית זו אומצה על-ידי בית-המשפט המחוזי בירושלים.⁸⁵ הסכנה בגישה מעין זו היא שקריאה חוקתית ונאורה מדי של "מנהג המקום" עלולה למוטט את ההבחנה בין המרחב הציבורי למקומות קדושים, וכך לפגוע בסופו של דבר במרחב הציבורי, המושתת על ההבחנה בינו לבין מרחבים קדושים ופרטיים. השיקולים שהעליתי הם כלליים, ואין בהם כמובן כדי לשלול באופן גורף אכיפה של נורמות חוקתיות במקומות קדושים. עם זאת, יש לשמר את ההבחנה בין סוגי המרחב השונים, ולזכור כי חסינותם של מרחבים מסוימים מפני תחולתם של עקרונות חוקתיים, חלקית ויחסית ככל שתהיה, נמנית עם התנאים לקיומו של מרחב ציבורי.

3. טומאה במרחב הציבורי

כפי שראינו, ניתן לטעון כי אופיו של המרחב הציבורי מחייב הסגה של תפילה ופולחן למרחב נפרד. דרישה זו אינה אנטי-דתית; היא אף מוצבת על-ידי דתות שונות כציווי דתי. היא מניחה את קיומם של מרחבים קדושים שבהם חלות נורמות שונות מאלה החלות במרחב הציבורי. בפסקות הבאות אטען כי הטעמים להרחקה של פולחן, תפילה ועיסוק ברוחניות מהספֶרה הציבורית יכולים לבסס דרישות מקבילות, המובעות לעיתים בשם הדת, להרחקה של קטגוריות שונות של טומאה מהספֶרה הציבורית. כמו פולחן, רוחניות וקדושה, גם נוכחותו של ה"טמא" במרחב הציבורי יכולה להחליש תנאים של הציבוריות, כגון העקרונות של נפרדות בין-אישית ושל אשרור העולם הזה. לשם הדוגמה, גופמן מציין כי מגע עם חומרים טמאים במרחב הציבורי נתפס כמחלל את גבולות העצמי.⁸⁶ טענה זו נתמכת על-ידי תפיסות אנתרופולוגיות ופסיכולוגיות של טומאה וגועל. לנוכחותה של טומאה במרחב הציבורי, כמו לנוכחותם של קדושה ופולחן, יש אופי סימבולי או מדומיין, אך דבר זה אינו גורע מממשותה. כל חברה משרטטת את גבולות הטמא באופן שונה, אך הקטגוריה של טומאה ממלאת בחברות שונות תפקיד דומה של מתן ביטוי לכוחות המְסַפְנים את המבנה החברתי, את האוטונומיה של היחיד ושל הקהילה, ואת המרחב הציבורי כמרחב של נפרדות בין-אישית וריבוי, ולשליטתה של החברה בכוחות אלה. כמו ההבחנה בין קודש לחול, גם ההבחנה בין הטמא ללא-טמא מבנה את המרחב הציבורי ותוחמת בינו לבין מה שאין לו מקום תחת אור הזרקורים של הציבוריות. בהקשר הישראלי, ההגבלות המוטלות על מכירת בשר חזיר ומכירת חמץ הן דוגמות לסילוק הטמא מעין הציבור.⁸⁷ אולם קיימות

85 עמ"י (מחוזי י"ם) 23834-04-13 מדינת ישראל נ' ראס (פורסם בנבו, 24.4.2013). לניתוח פסק-דין זה ראו פנינה להב "נשות הכותל: תחנה לא סופית, אבל טעונה משמעות" "המשפט" ברשת: זכויות אדם – מבוקי הארות פסיקה 9, 4 (2013) 9_june_2013_3_ www.colman.ac.il/sites/default/files/9_june_2013_3_3_Lahav.pdf.

86 ראו Goffman, Relations in Public, לעיל ה"ש 24.

87 כמו-כן, לעיתים יש חפיפה בין דרישות המבוססות על מושגים של טומאה לדרישות המבוססות על צניעות. לדוגמה, המחאה נגד קיום מצעד הגאווה בירושלים שילבה רעיונות של צניעות וטומאה. בג"ץ 8988/06 משי זהב נ' מפקד מחוז ירושלים (פורסם בנבו, 27.12.2006).

קטגוריות חילוניות לחלוטין של טומאה – סמלים ודימויים מעוררי דחייה, סוגי מזון שפשוט איננו נוהגים לאכול, סוגים שונים של לכלוך וכולי – הממחישות באופן טוב יותר את התפקיד החברתי של טומאה, משום שהן אינן מעוררות מחלוקת אידיאולוגית. בספרה **טוהר וסכנה** אפיינה מרי דגלס את הטמא כביטוי סמלי של הסכנה של ערעור המבנה החברתי כמערכת נורמטיבית של קטגוריות וגבולות.⁸⁸ סוגים שונים של הסגת גבול, טשטוש גבולות ודו-ערפיות מאיימים על המבנה החברתי. באמצעות הקטגוריה של טומאה החברה נותנת ביטוי לאיום זה של פירוק המבנה החברתי ולכוחה לבודד ולתחום איום זה ולגבור עליו. דגלס הולכת בדרך של דורקהיים ומוס בהתייחסה לקטגוריות של טהרה וטומאה, ולסיווגים "פרימיטיביים" אחרים, כאל השלכות הנותנות ביטוי לטבעו של המבנה החברתי כמערכת נורמטיבית של הבחנות וגבולות חברתיים. דגלס נשאת נאמנה לפונקציונליזם של דורקהיים, שלפיו סיווגים מעין אלה **מחזקים** את המבנה החברתי.⁸⁹ אם קטגוריות תרבותיות של טומאה משמשות להגדרה, לתיקוף ולייצוב של סדרים חברתיים, הן ממלאות תפקיד גם בהבניה של המרחב. הטמא הוא, בין היתר, מה שמספן גבולות מרחביים: בין פרטים, בין סוגי מרחב שונים, בין קהילות שונות וכיוצא בהם. תיחומו הוא חלק בלתי-נפרד מהגדרתם של גבולות אלה.⁹⁰ דגלס מדגישה כי חברות ליברליות ממשיכות להישען על קטגוריות של טומאה וטוהר כדי להגן על המבנה החברתי שלהן, לתת ביטוי לכוחות המספנים אותו ולביית את המרחב. אחת המטרות של דגלס בספרה הייתה לתאר את תפקודו של הטמא בהקשרים יומיומיים וארציים, בין היתר, בחברות בנות זמננו.⁹¹

קיימת חפיפה ניכרת בין המושגים של טומאה לבין המושגים של גועל, מיאוס וסלידה. בשורה של ספרים עסקה מרתה נוסבאום בטיבו של הגועל ובמקומו בשיח הפוליטי והמשפטי. נוסבאום מסתמכת במידה רבה על עבודתו של הפסיכולוג פול

88 מרי דגלס **טוהר וסכנה – ניתוח של המושגים זיהום וטאבו** (אנדרה לוי עורך, יעל סלע מתרגמת, 2004).

89 EMILE DURKHEIM & MARCEL MAUSS, *PRIMITIVE CLASSIFICATION* (Rodney Needham trans., 2009); Lewis A. Coser, *Primitive Classification Revisited*, 6 *SOCIOLOGICAL THEORY* 85 (1988).

90 על התפקיד שיש לקטגוריות של טוהר וטומאה בהבניית המרחב ראו: DAVID SIBLEY, *GEOGRAPHIES OF EXCLUSION: SOCIETY AND DIFFERENCE IN THE WEST* (1995).

91 ראו: Robbie Duschinsky, *Recognizing Secular Defilement: Douglas, Durkheim and Housework*, 25 *HIST. & ANTHROPOLOGY* 553 (2014). סטטמן מציע שמושג הפגיעה ברגשות הוא גלגול מחולן של רעיונות דתיים של חילול קודש. ראו דני סטטמן "פגיעה ברגשות דתיים" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל 133 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוזן שמיר עורכים, 1998). עם זאת, המושג offense מקיף כיום גם פגיעות שקשה לראות בהן גלגולים ישירים של חילול קודש. על offense באופן כללי ראו: JOEL FEINBERG, *HARM TO OTHERS: THE MORAL LIMITS OF THE CRIMINAL LAW* (1984); *INCIVILITIES: REGULATING OFFENSIVE BEHAVIOUR* (Andrew von Hirsch & A.P. Simester eds., 2006). בהקשר הנוכחי איני עוסק במושג הרחב של offense, אלא רק בקטגוריות של טומאה שיש להן משמעות דתית לפחות לגבי חלק מהחברה.

רוזין.⁹² רוזין מאפיין גועל כדחייה של חפץ או חומר הנתפסים כמאיימים לפרוץ את גבולות גופנו ולשלול את היותנו בני תרבות ובני אנוש. אובייקטים המעוררים גועל הם אובייקטים המאיימים לחדור לתוך גופנו ולחשוף את הגופניות הצרופה של בני-אדם, כלומר, את הדמיון בין בני-אדם לבעלי-חיים. בשעה שהטמא, על-פי דגלס, מציין את האיום על מערכת הגבולות המרכיבה את המבנה החברתי, המגעיל, על-פי רוזין ונוסבאום, מציין סכנה לגבולות הגוף של היחיד. סכנה זו מאיימת במיוחד בגלל נטייתו של המגעיל להתפשט ולהיות מידבק.⁹³ קיימת בכל-זאת חפיפה משמעותית בין התפיסות השונות, שכן כל מערכת חברתית של גבולות מעניקה משקל רב לגבולות הגוף ולהבחנה בין האנושי לחייתי, המודגשים על-ידי רוזין ונוסבאום.

מחברים שונים, החל בלורד דבלין וכלה בויליאם מילר, טענו כי תחושות של גועל הרווחות בחברה יכולות לספק למחוקק הדרכה מוסרית. בספרה על בושה וגועל נוסבאום מבקרת, כמו הארט לפניה, את הטענות האלה.⁹⁴ נוסבאום מגיעה למסקנה שהמשפט צריך להתעלם כליל מתחושות של גועל, אף אם עליו לתת ביטוי לסוגים אחרים של רגשות. מסקנה זו נראית חפוזיה מדי. אומנם הטמא והמגעיל אינם יכולים לספק למחוקק הנחיה מוסרית, אך ככל שמדובר בקטגוריות יסודיות של התרבות והמרחב, המשפט אינו יכול להתעלם מהן, ורצוי שהוא ישקף ויעצב אותן בתבונה.

על-פי הגישות שתיארתי בקצרה, כמו-גם על-פי גישות תיאורטיות אחרות, קטגוריות של טומאה, מיאוס וסלידה – בין "דתיות" ובין "חילוניות", יהא יישומה של הבחנה זו קשה ככל שיהא – תורמות לקיום המרחב הציבורי והמבנה החברתי בכללותו כמערכות של גבולות. כפי שראינו, מושג הגבול תופס מקום מרכזי ביותר במחשבתה של ארנדט. המרחב הציבורי הינו מערכת של גבולות מושגיים, נורמטיביים וגיאוגרפיים. ארנדט הדגישה שוב ושוב כי חופש ושוויון ייתכנו רק בתוך מערכת זו של גבולות.⁹⁵ עבודתה של ארנדט חוזרת שוב ושוב אל המעשה של קביעת גבולות ואל אופיים השברירי של

MARTHA C. NUSSBAUM, UPHEAVALS OF THOUGHT: THE INTELLIGENCE OF EMOTIONS 92 (2001); MARTHA C. NUSSBAUM, HIDING FROM HUMANITY: DISGUST, SHAME, AND THE LAW (2004); Paul Rozin & April E. Fallon, *A Perspective on Disgust*, 94 PSYCHOL. REV. 23 (1987); Paul Rozin, April Fallon & Robin Mandell, *Family Resemblance in Attitudes to Foods*, 20 DEVELOPMENTAL PSYCHOL. 309 (1984).

93 התיאוריה של דגלס, השייכת למסורת בסוציולוגיה המדגישה את עצמאותו של ה"חברתי", יכולה להפיק רבות משילוב עם תובנות מתחום הפסיכולוגיה והפסיכואנליזה, למשל, בדבר החשיבות היתרה של קווי גבול מסוימים (גבולות הגוף האנושי), היכולת המיוחדת של חומרים מסוימים לסמל את קריסתם של גבולות אלה, והחרדה מפני קריסה כזו. ראו NUSSBAUM, HIDING FROM HUMANITY, שם, בעמ' 92–93.

94 PATRICK DEVLIN, THE ENFORCEMENT OF MORALS 17 (1968); WILLIAM IAN MILLER, THE H.L.A. HART, LAW, ANATOMY OF DISGUST (1997). לביקורתו של הארט על מושג הגועל ראו: NUSSBAUM, HIDING FROM HUMANITY, LIBERTY, AND MORALITY 62, 68 (1963). לסקירת הספרות על גועל ראו NUSSBAUM, HIDING FROM HUMANITY, לעיל ה"ש 92, בעמ' 75–87.

95 ראו לעיל ה"ש 40, ובפרט את הציטוט שם.

גבולות אלה אל מול כוחות המאיימים להחריבם. כמו כל תלמיד של העולם העתיק, ידעה ארנדט כי גבולות מוגנים על-ידי טקסים, ריטואלים ופולחנים, המבטאים את החשש מפני קריסה של גבולות ושל העולם המשותף שהם תוחמים.⁹⁶ במילים אחרות, המרחב הציבורי מושתת, בין היתר, על מערכת שלמה של סמלים וריטואלים, המעגנים ומבצרים את הגבולות אשר תוחמים ומשרטטים אותו. על-כך המרחב הציבורי יכול להיות מושתת על קטגוריות של טומאה וריטואלים הקשורים אליהן, כשם שהוא מבוסס על הפרדה בין מרחבים של חולין למרחבים של קדושה. כמו הקדוש והאינטימי, גם הטמא מנכיח איום על התנאים המכוננים של הציבוריות: על הסדר הנורמטיבי של חיי היומיום, המבוסס על יחסים של נפרדות בין פרטים, ועל אשרור הנטלים הכרוכים בבניית עולם משותף. אכן, קיימות דרעפיות ואף חפיפה חלקית בין הקדוש לטמא, אשר דגלס נדרשת אליהן בספרה, וגם בין האינטימי לטמא. המרחב הציבורי מכונן אפוא את עצמו באמצעות ההדרה של הקדוש, הטמא והאינטימי, והייצוג הפומבי של הדרה זו. על-פי הארט והוגים ליברליים נוספים, יש לנתח סוגיות כגון מכירת חמץ ובשר חזיר באמצעות המושג של פגיעה ברגשות. פגיעה ברגשות היא קטגוריה רחבה שבוודאי מקיפה, בין היתר, תחושות של גועל ורתיעה מטומאה. כידוע, הארט סבר כי פגיעה ברגשות הציבורי יכולה להצדיק פגיעה בחירות. אולם ניתן לטעון כי הרעיון של פגיעה ברגשות מהווה בסופו של דבר נטע זר בתוך תפיסה ליברלית של המרחב הציבורי. קריאה בספרו של הארט חוק, חירות ומוסר מעוררת אי-נוחות לגבי הקלות שבה הוא מאמץ את המושג של פגיעה ברגשות. העיקרון של הגנה על רגשות הציבור מתיישב ביתר קלות עם תפיסה של מרחב מלאכותי וממוסד מאשר עם תפיסה ליברלית של מרחב נתון הנשלט על-ידי עיקרון של חירות שלילית קרבית. כפי שאציע בסיכום המאמר, הליברליזם קשור באופן היסטורי לתפיסה של מרחב אנרכי וקרנבלי, שבו הקדוש והטמא דרים זה בצד זה, והבחנות תרבותיות והרגישות לשמירתן, כמו-גם רגשות אחרים, אינם אמורים לזכות בהגנה חזקה.

להבדיל מהעיקרון של הגנה על רגשות, הדיון הנוכחי מדגיש תנאים לעצם קיומו של מרחב ציבורי,⁹⁷ כגון התנאים של ריבוי ואחדות תרבותית, המצויים במתח זה עם זה. ברוח הטענות שהבחנות בין האינטימי לציבורי, ובין קודש לחול, מבנות את המרחב הציבורי, ניתן לטעון כי המרחב מושתת גם על תיחום והרחקה של הטמא. אולם כדי

96 במצב האנושי מושג הקדושה מופיע בעיקר ביחס למוסד הגבול. ארנדט עומדת בהזדמנויות שונות על הקדושה של גבולות: "מבחינה היסטורית, ייתכן מאוד שעלייתם של עיר-המדינה ושל התחום הפומבי התרחשה על חשבון התחום הפרטי של המשפחה ומשק הבית. ובכל זאת, הקדושה העתיקה של האח (hearth), אף שביוון הקלאסית הודגשה הרבה פחות מאשר ברומא העתיקה, מעולם לא אבדה לגמרי. מה שמנע מהפוליס לחלל את החיים הפרטיים של אזרחיה וגרם לה לקדש את הגבולות המקיפים כל נחלה פרטית לא היה הכבוד לרכוש פרטי כפי שאנו מבינים זאת, אלא העובדה שללא בעלות על בית אדם לא יכול היה להשתתף בענייני העולם, מפני שלא היה לו בתוכו מיקום שהיה באמת שלו." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 59.

97 מילר מדגיש אותה הבחנה בספרו על גועל – MILLER, THE ANATOMY OF DISGUST, לעיל ה"ש 94, בעמ' 202: "[T]he homage one pays to the order itself, rather than to individuals".

לשמר ריבוי ושוני במרחב הציבורי, מושגי הטומאה שהמשפט מכיר ומתחשב בהם אינם יכולים להיות "עבים" מדי. קשה לגבש עמדה נחרצת לגבי הגבלות מסוג האיסורים החלים על מכירת חמץ ובשר חזיר. ספק אם קיימת הסכמה חברתית רחבה על הגבלות אלה, אך גם ספק אם יש בהן פגיעה קשה בריבוי (plurality). אפשר אפילו לומר שאופיין השנוי במחלוקת של הגבלות אלה והוויכוח המתמשך על-אודותיהן מצליחים לשרת ולשמר בעת ובעונה אחת הן את הריבוי והן את הפרטיקולריות התרבותית שצריכים להתקיים בכל מרחב ציבורי. כפי שראינו, ארנדט ממקמת חופש וריבוי בתוך מרחב הנשען על מידה מסוימת של דמיון וקונפורמיות, בהיותו מרחב מלאכותי המובנה על-ידי נורמות חברתיות ועל-ידי זהות תרבותית רב-דורית. גם בריכוזים של אוכלוסייה חילונית המרחב הציבורי מובנה תוך מיפוי של הטמא, על שלל הגילויים העכשוויים שלו: נורמות הציוויליזציה שתוארו על-ידי נורברט אליאס, רתיעה תרבותית (ולא תברואתית) משיווק מזונות שונים, איסור שימוש בסמלים מסוימים (כגון צלב קרס), איסור שימוש בדימויים ובמצגים בוטים מבחינה מינית⁹⁸ וכיוצא בהם. הנקודה שאני מבקש להדגיש היא שהרחקה של טומאה, מסוגים אלה ואחרים, ניתנת להצדקה לא רק במונחים של הגנה על רגישויות אישיות ומגזריות, אלא בראש ובראשונה בשל התפקיד שיש לקטגוריות של טומאה בכינון, בייצוג ובתיקוף של המבנה החברתי והמרחב הציבורי כמערכות נורמטיביות של גבולות והבחנות.

כמו בפרשת כביש בר-אילן, גם בסכסוכים אחרים בין דתיים לחילונים על חילול קודש ונוכחות של טומאה במרחב הציבורי ערך בית-המשפט איזונים שלא נתנו ביטוי לעצם אופיו הציבורי של המרחב. בפרשת מכירת בשר החזיר,⁹⁹ למשל, שעסקה בחוקתיותם של חוקי-עזר של עיריות שהטילו איסור על מכירת בשר חזיר ומוצריה בתחומן, האיזון בין חופש המצפון וחופש העיסוק של הציבור החילוני לבין הגנת הרגשות הדתיים אינו נותן ביטוי מפורש ושלם לציבוריותו של המרחב. בכל המקרים הללו בית-המשפט מבקש לאזן בין אינטרסים מגזריים, אך כתוצאה מכך ה"אינטרס" – שאמור להיות משותף – בקיומו של מרחב ציבורי אינו מובא בחשבון ונשמט מתשומת-ליבו של בית-המשפט. טענתי בדבר התעלמותו של בית-המשפט מעצם הציבוריות של המרחב מתחדדת כאשר אנו קוראים את הדברים שאמרו כל השופטים בפרשת כביש בר-אילן על יישובים או שכונות שאוכלוסייתם שומרת מצוות. ככל שמדובר במרחבים אלה, גילה גם השופט חשין נכונות להקריב את רעיון הציבוריות. בפרשת כביש בר-אילן נראה שכל השופטים ניחו כי אין קושי בהגבלת התנועה בתוך שכונה שכל אוכלוסייתה שומרת מצוות. בפרשת מכירת בשר החזיר קבע הנשיא ברק כי אין כל מניעה לאסור מכירת בשר חזיר ביישוב שתושביו שומרי מצוות. הקושי בהנמקה של הנשיא ברק (ושל שאר השופטים) בפרשות אלה הוא שמשמע מהן כי החוק רשאי לאכוף, ברשות הרבים בשכונה דתית, את כל האיסורים המקובלים על כלל האוכלוסייה. לפי היגיון זה, אין

98 לגבי יהודים חילונים בישראל מתעוררת השאלה אם נהגים כגון ברית המילה ויום הכיפורים כבר נקשרו למושגים מחולנים של טומאה וקדושה או עודם נהגים דתיים.
99 בג"ץ 953/01 סולדקין נ' עיריית בית-שמש, פ"ד נח(5) 595 (2004).

מניעה שיוטל קנס כבד על מי שמתהלך ברחובו של יישוב חרדי, לדוגמה, תוך הפרת קוד הלבוש הנוהג ביישוב. בית־המשפט העליון מפרש את חופש המצפון באופן צר מדי – אך ורק כחופש מכפייה של השקפה או פרקטיקה המנוגדות לאמונתו של היחיד. גישה כזו אינה מותירה הרבה מהמרחב הציבורי כזירה של ריבוי וקונפליקט, חופש ושוויון, נפרדות בין־אישית וחולין. היא שוללת מהמרחב את אופיו הציבורי, ומנקודת־מבט ארנדיאנית היא שוללת את ממשותו של העולם המשותף.

4. צניעות

ארנדט טענה כי גילויים של אינטימיות מספנים את קיומה של ספֶרה ציבורית, וכי הגבלתם של גילויים אלה משמרת עולם אנושי משותף ואובייקטיבי. כחלק מביקורת מקיפה על התזה של נורברט אליאס בדבר תהליך הציוויליזציה, הראה האנתרופולוג הגרמני הנס פטר דור (Duerr) כי נורמות של צניעות במרחב החברתי היו מקובלות בכל החברות האנושיות, וכי מטרתן לשכך מתחים הקשורים למיניות ולאינטימיות.¹⁰⁰ לטענתו, אין חברה אנושית שסובלנית כלפי עירום במרחב הציבורי, ומה שנראה לנו כעירום פומבי הנוהג בחברות מסוימות אינו אלא קוד שונה של כיסוי ומשטור של הגוף.¹⁰¹ החברה יכולה להתיר עירום במרחבים שונים הממוקמים מחוץ למרחב הציבורי: מרחבים פרטיים, מרחבים קדושים ומרחבים של קרנבל, כגון המתחם בנגב שהוקצה לפסטיבל מידברן וחופי נודיסטים.¹⁰²

בצד ההכרה בתפקיד הצניעות במרחב הציבורי, ניתן לפתח על בסיס תפיסת המרחב של ארנדט טיעון נגד נורמות תובעניות מדי של צניעות. נורמות כאלה עלולות לדכא את הריבוי והשוני שצריכים לקבל ביטוי במרחב הציבורי. כמו־כן, נורמות שונות של צניעות עלולות לפגוע בשוויון, ובמקרים מסוימים הן מבטאות תפיסה שלנשים אין מקום בספֶרה הציבורית. נורמות נוקשות של צניעות פוגעות בכוללניות (inclusiveness), בריבוי ובשוויון שאנו מצפים למצוא בספֶרה הציבורית.¹⁰³ בהקשר הרב־תרבותי

HANS PETER DUERR, NUDITÉ ET PUDEUR – LE MYTHE DU PROCESSUS DE CIVILISATION 100 (1998).

101 פרופ' אניטה אלן ניתחה את ההסדרה המשפטית של עירום ברשות הרבים כחלק מעיסוקה בפרטיות ובצניעות. אני מסכים עם עמדתה הפרובוקטיבית של אלן שלפיה יש לאלץ יחידים לממש את זכותם לפרטיות, למשל, באמצעות נורמות שונות של צניעות. ארנדט מלמדת אותנו כי שמירה על הפרטיות של יחידים משרתת לא רק אותם; היא גם מגינה על קיומו של עולם אנושי משותף. ראו את הפרקים על עירום וצניעות אצל אלן: ANITA L. ALLEN, UNPOPULAR PRIVACY: WHAT MUST WE HIDE? (2011); Anita L. Allen, *Disrobed: The Constitution of Modesty*, 51 VILL. L. REV. 841 (2006).

102 על עירום בציבור באזורים המוקצים לכך ראו עת"ם (מנהליים ב"ש) 28860-05-15 **עמותת מידברן נ' מדינת ישראל** (פורסם בנבו, 18.5.2015).

103 הרעיון של כוללניות אינו ארנדיאני באופן מובהק, אך אפשר לדעת ליחס לה גרסת מסוימות שלו.

מתעוררת השאלה כיצד על המדינה להתייחס ללחצים שקהילות מפעילות על חבריהן וחברותיהן לציית לנורמות מחמירות של צניעות בספרה הציבורית. פרקטיקות כגון עטיית כיסוי-פנים או ישיבה בחלק נפרד של כלי-רכב ציבורי פוגעות לכאורה בריבוי ובשוויון, ויש בהן ניסיון להדיר נשים מהמרחב הציבורי. כידוע, קיימים טיעונים ליברליים וטיעונים רב-תרבותיים המצדיקים גישה סובלנית מצד המדינה לפרקטיקות אלה.¹⁰⁴

כפי שראינו, ארנדט מכירה בחשיבות קיומם של מארגים מסורתיים של קשרים חברתיים, אשר מצילים את היחיד מבידודות ומתלישות ומעגנים את קיומו בעולם המשותף. עם זאת, תפיסת המרחב שלה מספקת בסיס לכמה קווי טיעון נגד העמדה הרב-תרבותית ביחס לנורמות קהילתיות מחמירות של צניעות במרחב הציבורי. עם כל הזהירות מפני קריאה חד-צדדית וסטריאוטיפית של עמדתה, ותוך מודעות לכך שעמדתה ניתנת למגוון של קריאות ושימושים, נדמה לי שניתן למצוא במחשבתה של ארנדט בסיס תיאורטי להתנגדות להפרדה "וולונטרית" באוטובוסים ולתמיכה באיסור עטייתו של כיסוי-פנים במרחב הציבורי. השאלה כמובן אינה איזו עמדה הייתה ארנדט עצמה נוקטת ביחס לסוגיות אלה, אלא איזו מסקנה ניתן לגזור באופן טבעי מרעיונותיה, שנראים לנו כיום משכנעים ושימושיים. אתייחס בקצרה לסוגיה של עטיית כיסוי-פנים.

מחברים אחדים עשו שימוש בתפיסתה של ארנדט בנוגע למרחב ההופעה כדי להצדיק את איסור העטייה של כיסוי-פנים. פיטר בהר ודניאל גורדון, למשל, טענו כי עטיית כיסוי-פנים שוללת "הכרה ציבורית" (public recognition), שהיא רכיב מהותי של האזרחות.¹⁰⁵ בהר וגורדון מוסיפים כי בשעה שהמתנגדים לאיסור עטייתו של כיסוי-

104 למשל, אלון הראל, במאמרו על הפרדה באוטובוסים, מציג תפיסה רב-תרבותית שלפיה יש לתת מקום לפרקטיקות מפלות במרחב הציבורי כאשר מתמלאים התנאים הבאים: (א) הנהגים הפסולים הם חלק בלתי-נפרד ממארג חברתי-תרבותי הוליסטי; (ב) המארג החברתי-התרבותי שהנהגים הפסולים משתייכים אליו הוא בעל ערך; (ג) הנהג הרלוונטי אינו אכזרי או משפיל. אלון הראל ואהרון שנוך "ההפרדה בין המינים בתחבורה הציבורית" **עלי משפט** ג 71 (2003); Alon Harel, *Benign Segregation? A Case Study of the Practice of Gender Separation in Buses in the Ultra-Orthodox Community in Israel*, 20 S. AFR. J. ON HUM. RTS. 64 (2004). כידוע, קיימים טיעונים רב-תרבותיים מקבילים נגד איסור העטייה של כיסוי-פנים, המתבססים על זכותם של בני קבוצת מיעוט לשמר את תרבותם. ראו, למשל, גילה שטופלר "מאחורי הרעלה – הטלת הגבלות על עטיית כיסוי-ראש לנשים במדינות ליברליות" **משפט וממשל** יב 191 (2009).

105 Peter Baehr & Daniel Gordon, *On the Edge of Solidarity: The Burqa and Public Life*, 49 SOC'Y 457 (2012). בהר וגורדון מוסיפים להנמקה הפוליטית שלהם תיאור סוציולוגי של כיסוי-פנים כמכשול לאינטראקציה חברתית. תיאור זה דומה בקוויו הכלליים להחלטה האחרונה של בית-הדין האירופי לזכויות אדם בעניין החוק הצרפתי מאוקטובר 2010 (S.A.S. v. France, App. No.) (43835/11, Eur. Ct. H.R. (2014)). על-פי החלטה זו, החוק הצרפתי מגן באופן מידתי על הזכות של כלל האוכלוסייה ל"חיים בצוותא", לנוכח חשיבותם של הפנים באינטראקציה חברתית, אף שהוא פוגע בזכות לפרטיות ובמיוחד בזכות לחופש המצפון והדת של הנשים המעוניינות לכסות את פניהן. בית-הדין הכיר בכך שהחברה הצרפתית רשאית להגן על התפיסה המורשת בה של "חיים בצוותא" – תפיסה שלפיה מקומות ציבוריים הם מקומות שבהם קיימת זמינות לאינטראקציה בין-אישית.

הפנים מנופפים בדגל הפלורליזם, כיסוי־הפנים עצמו מחולל האחדה של המראה האנושי ומשטיח את ההבדלים המובהקים והמיידיים ביותר בין בני־אדם. כמו־כן, לדעתם, כיסוי־הפנים פוגע בהדדיות שצריכה לעמוד ביסוד היחסים בין אזרחים.¹⁰⁶ כמו בהר וגורדון, גם הסוציולוגית נילופר גולה (Göle) נשענת על עבודתה של ארנדט לצורך ניסוח התובנה שאזרחות נרכשת ומתממשת באמצעות מפגן ציבורי של ייחודיות ושוני. בשם עיקרון זה תמכה גולה, כמו בהר וגורדון, בחלק מהאיסורים שהוטלו על עטיית כיסוי־פנים. לדבריה:

"According to Hannah Arendt (1981), it is in staging their difference in public that actors perform a gesture of citizenry. It is through the courage to manifest their presence and difference in public that actors as 'ordinary heroes' become citizens. In Arendt's approach, citizenry does not precede recognition; on the contrary, it is through manifesting our difference that we become citizens. The presence of Muslims in the public space must be understood as a mode of public agency. However, I am not attempting to argue that this agency arises from an Islamic political movement in the sense of a collective and organized action with a well-defined ideology; rather, I introduce a differentiation between the public and the political modes of agency. This mode of public action links the personal to the public and creates a disruptive effect in staging difference, bringing different topics into the public and changing social imaginaries."¹⁰⁷

על־פי ארנדט, קיום בעולם מושתת על הופעה לפני אחרים, שבמהלכה ייחודיותו של כל פרט בתוך הריבוי של בני־אדם מתגבשת ונחשפת. ייחודיות זו משלבת נתונים קדם־פוליטיים "קשיחים", כגון מראה ומוצא, עם האופן שבו דמותנו מתעצבת תוך כדי ההופעה לפני אחרים. כפי שראינו, קיימים תנאי־רקע להופעה כזו: השתייכות חברתית, סטטוס משפטי, גבולות שמִתחמים את המרחב, הפרדה בין ספרות שונות. מרחב ציבורי תחום וממוסד מסדיר את ההופעה של פרטים זה לפני זה באופן יציב ורציף. בדרך זו

הנמקה זו מציגה את החוק כמגן על אורח החיים של הצרפתים, ולא על רכיבים מהותיים של ציבוריות המרחב.

Baehr & Gordon, שם, בעמ' 461–462.

Nilüfer Göle, *Introduction: Islamic Controversies in the Making of European Public Spheres*, in ISLAM AND PUBLIC CONTROVERSY IN EUROPE 3, 12–13 (Nilüfer Göle ed., 2013). על הזיקה בין אזרחות לבין נראות ציבורית ראו גם: Nilüfer Göle, *The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate*, 37 PHIL. & SOC. CRITICISM 383 (2011). על עמדתה של גולה בוויכוח הציבורי בצרפת על עטיית כיסוי־פנים ראו את מאמרם של בהר וגורדון על מעורבותם של אינטלקטואלים בוויכוח זה – Baehr & Gordon, לעיל ה"ש 105.

פרטים זוכים באותה "הכרה ציבורית" שבהר וגורדון מתייחסים אליה. ללא הופעה וללא התנאים המאפשרים אותה, אין לפרט קיום ומקום בעולם. וללא מקום בעולם, כפרטים החושפים את ייחודיותם בתוך הריבוי האנושי, אין לנו, לדעת ארנדט, יכולת לפעולה ומחשבה. לדידה של ארנדט, "מקום בעולם... הופך דעות למשמעותיות, ופעולות למשפיעות"¹⁰⁸.

מבין נורמות הצניעות השונות, עטיית כיסוי-פנים היא הדוגמה הברורה ביותר של הדרה – או הדרה עצמית – מהמרחב הציבורי. הנשים העוטות כיסוי-פנים אינן חוצות כלל את הגבול מהמרחב הפרטי לציבורי, אלא נשארות בתוך המרחב הפרטי. הן משתמשות במרחב הציבורי כמרחב פיזי לצורך מעבר מנקודה אחת לנקודה אחרת, מבלי ליטול חלק בציבוריות שלו. עשירה ככל שתהיה הספירה הפרטית שלהן, הן מוצאות את עצמן במצב של חוסר יכולת לדיבור ולפעולה בספירה הציבורית. כך נשללת מהן האפשרות להשתתף בבניית העולם האנושי וליטול חלק בממשות ובאובייקטיביות שלו.¹⁰⁹ למרות הקשרים האנושיים הענפים שהן מקיימות בספירה הפרטית, הן נותרות במצב של בידוד (isolation) וללא מקום בעולם. הטענה – הנשמעת לעיתים מכיוונם של אנשי דת – שכיסוי-הפנים אינו משפיל נשים, אלא מרומם אותן ומבטא את טוהרן, רק מחזקת את הקביעה שכיסוי-הפנים מדיר את האישה העוטה אותו מהספירה הציבורית.¹¹⁰

בהר וגורדון מתייחסים במאמרם לטיעון-נגד אפשרי שעושה שימוש במחשבה של ארנדט על-מנת להגן על הזכות לעטות כיסוי-פנים. על-פי טיעון-נגד זה, ארנדט דחתה את הרעיון שהדמות הציבורית שלנו היא ביטוי של אני פנימי, וסברה כי לצורך הופעה במרחב הציבורי כל אזרח עוטה מסכה. בעיניה, הופעה בציבור מחייבת עטייה של מסכה מלאכותית, שתוקעת יתד בין הקיום בספירה הפרטית ובספירה הפנימית של חיי הרגש לבין הקיום הציבורי, ואשר מטרתה לספק ייצוג ציבורי לכל פרט כיחיד שונה וחד-פעמי. לפיכך ניתן לכאורה להתייחס לכיסוי-הפנים כאל מסכה לכל דבר ועניין, המספקת ייצוג ציבורי למי שעוטה אותה. בהר וגורדון דוחים טיעון זה, ולדעתי עושים זאת באופן משכנע.¹¹¹ לדבריהם, מטרתו של כיסוי-הפנים אינה לייצג בספירה הציבורית את הנשים

108 ראו יסודות הטוטליטריות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 441.

109 לדברי ארנדט: "להיות חיים פרטיים לגמרי פירושו מעל לכל להיות מי שנחשכו ונשללו ממנה או ממנו דברים שהם מהותיים לחיים אנושיים לאמיתם: נשללה המציאות שמקנה ההיראות לעיני אחרים וההישמעות באוזניהם; נשללו יחסים 'אובייקטיביים' איתם, אלה שנוצרים מן ההיקשרות לאחרים וההיפרדות מהם בתיווכו של עולם דברים משותף..." ראו **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 89. ובהמשך (שם, בעמ' 232) היא כותבת: "להיות מי שהמרחב הזה נשלל ממנו פירושו להיות חשוך מציאות, שמבחינה אנושית ופוליטית היא זהה להופעה."

110 קיימות נקודות דמיון ונקודות שוני מעניינות בין עטיית כיסוי-פנים לבין דיירות-רחוב. בשני המקרים אנשים נמצאים בתוך ספירה פרטית בלב הספירה הציבורית, באופן המדיר אותם מהספירה הציבורית.

111 הם כותבים: "The NB [Burqa], however, is not a fictive mask designed to open up its wearer to the public recognition of peers acting in concert or in conflict; it is a carapace projected into the public space, a material mask that signals exclusivity, an emblem of segmental

העוטות אותו, אלא לחסום את דרכן לספירה הציבורית, ולסגור אותן בתוך מסגרת קהילתית התובעת שליטה מלאה בחייהן. הנשים העוטות את כיסוי-הפנים חוצות את המרחב הציבורי בלית בררה, ולא על-מנת ליטול בו חלק. ליאורה בילסקי הציגה טיעון קרוב לזה שבהר וגורדון מבקרים.¹¹² הטיעון המורכב והמעניין של בילסקי מתייחס לחוק משנת 2004 האוסר עטייה של סממנים דתיים בבתי-ספר,¹¹³ ולא לחוק המאוחר יותר האוסר עטיית כיסוי-פנים במרחב הציבורי.¹¹⁴ אציג להלן את הטיעון של בילסקי באופן מקוצר, שאינו עושה צדק עם עושרו. לדברי בילסקי, הנערות המוסלמיות העוטות כיסוי-פנים מעוניינות להפגין שונות ולנפץ את האחידות של מסכת האזרחות הצרפתית. בדיונה של בילסקי, קולן של התלמידות הצרפתיות ממלא תפקיד מרכזי. אם נקשיב לקולן, נגלה את מניעיהן האמיתיים, שהם גם מניעים אזרחיים ופוליטיים, ולא דתיים בלבד. כמו-כן, הקול ממשיך לספק ערובה לאינדיווידואליות של כל נערה אחרי שתווי הפנים שלה הוסתרו. בילסקי מצטטת פסקה שבה ארנדט מתארת את הקול העובר מבעד לפרסונה, כלומר, מבעד למסכה:

"The mask as such obviously had two functions: it had to hide, or rather to replace, the actor's own face and countenance, but in a way that would make it possible for the voice to sound through. At any rate, it was in this twofold understanding of a mask through which a voice sounds that the word *persona* became a metaphor and was carried from the language of the theatre into legal terminology."¹¹⁵

occlusion, of what Durkheim... discussing the primacy of resemblance in tribal societies, called the politico-familial. As a badge of similitude, the N/B [Burqa] smacks of mechanical solidarity. Nor is the N/B [Burqa] artificial or dualistic. On the contrary, it signifies Sharia's *total* claim on the individual in all her activities, the type of claim that the public-private distinction expressly repudiates. It transpires that the classical concept of the ,Baehr & Gordon mask and the N/B [Burqa] have nothing substantively in common" לעיל ה"ש 105, בעמ' 462.

Leora Bilsky, *Muslim Headscarves in France and Army Uniforms in Israel: A Comparative Study of Citizenship as Mask*, 43 PATTERNS PREJUDICE 287 (2009)

Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics

ראו לעיל ה"ש 65.

ARENDA, ON REVOLUTION, לעיל ה"ש 23, בעמ' 106–107. ארנדט ממשיכה ואומרת (שם): "The distinction between a private individual in Rome and a Roman citizen was that the latter had a *persona*, a legal personality, as we would say; it was as though the law had affixed to him the part he was expected to play on the public scene, with the provision, however, that his own voice would be able to sound through"

בילסקי מראה שעל-פי תפיסתה של ארנדט, כפי שהיא עולה גם מפסקה זו, הופעה במרחב הציבורי משלבת הסתרה וחשיפה עצמית. בילסקי מדגישה כי בעיני ארנדט הדובר הנחשף תוך כדי פעולה במרחב הציבורי אינו שיקוף של עצמי פנימי, שקיומו קודם להופעה הציבורית שלו. על-פי פרשנותה של בילסקי, המתח בין הסתרה לחשיפה המאפיין הופעה של אזרחים במרחב הציבורי מייצב את המתח בין שונות לשוויון, ומבטיח את השילוב והאיזון של עקרונות אלה.

לדעתי, ביקורתה של בילסקי על החוק הצרפתי (משנת 2004) אינה משכנעת, מכיוון שהיא אינה מראה שהאינדיווידואליות של כל אחת מהנערות העוטות את כיסוי-הפנים תצליח לזרוח מבעד לכיסוי העוטף את פניהן. אני סבור שיש הבדל ניכר בין יכולתן של מסכות שונות להבטיח את הריבוי והשוויון המאפיינים את המרחב הציבורי, ובהקשר הנוכחי – להבטיח שקולן של הנערות יוכל לשאת את הנטל של גילום האינדיווידואליות שלהן. ראשית, מנקודת-מבט סוציולוגית פשטנית במקצת, העובדה שחלק מהנערות רואיינו בעקבות הוויכוח הציבורי על כיסוי-הפנים בבתי-הספר אינה מעידה על המקום החברתי הרגיל של קולן. אף אם כיסוי-הפנים מבטא בחירה אזרחית ו"אותנטית" של חלק מהנערות או מהנשים העוטות אותן, החששות שיופעלו לחצים קהילתיים לעטות כיסוי-פנים וגם להימנע מצורות שונות של השתתפות אזרחית ופוליטית הם חששות לגיטימיים וסבירים.

שנית, כאשר למסכה מסוימת יש משמעות תרבותית דומיננטית – וזה לדעתי המצב לגבי כיסוי-הפנים, המבטא הדרה מהמרחב הציבורי – קול המספק פרשנות אישית לפשרה של המסכה עלול לעגן את עצמו בפנימיות חבויה וסובייקטיביות חמקמקה של עוטה המסכה.¹¹⁶ ארנדט ביקרה סוג כזה של הבעה עצמית, הנעשה כביכול מתוך העולם הפנימי של הסובייקט, כאנטי-פוליטי. בעיני ארנדט – ונקודה זו מודגשת על-ידי בילסקי – דיבור פוליטי אינו בוקע מתוך נכחי הנפש; הוא חלק מפרסונה ציבורית הנרקמת תוך כדי ההופעה לפני אחרים. האם הנשים העוטות את כיסוי-הפנים יכולות להפוך על פיהן את המשמעויות והאסוציאציות שנקשרו לכיסוי-הפנים, ולייצר הבנה חברתית מקובלת חדשה של משמעותו? לדעתי, משימה כזו הינה בלתי-אפשרית כמעט, בגלל המשמעות המיוחדת של פנים ושל כיסוי-פנים, ובגלל עוצמת הפרשנות הרווחת של עטיית כיסוי-פנים כאמצעי להדרת האישה העוטה אותו ולסימון בעלות עליה.

116 בהר וגורדון מתארים את המשמעות החברתית ה"אובייקטיבית" של כיסוי-הפנים באופן משכנע למדי. הנשים המבוגרות יותר במשפחות של תלמידות התיכון המוסלמיות מיעטו לצאת מביתן או מסביבתן הקרובה, וכיסוי-הפנים שלהן לא נצפה כמעט במרחב הציבורי. ככל שהנערות המוסלמיות מבקשות ללכת בדרכי המסורת שלתוכה נולדו, הן יוצאות אל המרחב הציבורי בלית בררה או כדי לדאוג לסיפוק צרכיה של הספרה הפרטית, ולא על-מנת לתת ביטוי הפגנתי לזהות חלופית. ראו Baehr & Gordon, לעיל ה"ש 105, בעמ' 457–460. מחשבתה של ארנדט מציעה הבנה אפשרית נוספת של כיסוי-הפנים: לא כביטוי למסורת האוסרת על נשים לצאת מד' אמותיה של הספרה הפרטית, אלא כחומה המבצרת את ה"אני" – המקדש את היושרה הפנימית שלו – מפני מעורבות כלשהי בעולם ובענייני אנוש. בספרה **המצב האנושי**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 270, ארנדט מתארת את התכנסותו של האני, המוצא ביושרה הפנימית מפלט מפני חוסר הוודאות של פעולה בעולם.

שלישית, לכאורה עצם הבחירה בעטיית כיסוי-פנים בחברה מערבית מודרנית מהווה מפגן אפקטיבי ביותר של אינדיווידואליות, שהופך את הנערות העוטות כיסוי-פנים לייחודיות הרבה יותר מרוב בנות ובני גילן. כפי שציינתי, פרשנות כזו תסתור, לדעתי, את המשמעות התרבותית של כיסוי-הפנים כאמצעי למחיקה של היחיד מאחורי מסכה אנונימית. אבל גם אם נניח שיש בכיסוי-הפנים פנייה ייחודית, מתריסה ומטלטלת אל המרחב הציבורי, ולא הסתגרות מפניו, מדובר בפנייה שאינה נעשית מתוך המרחב הציבורי. כיסוי-הפנים אינו מספק לנשים העוטות אותו מקום כפרטים בתוך הספירה הציבורית. כיסוי-הפנים יכול אולי להוות התרסה כלפי ספירה ציבורית המכוננת ומתחזקת על-ידי החברה, אבל לא מתוך מקום יציב בתוכה, אלא מתוך האנרכייה והרגעיות של מרחב ההופעה. גם אפשרות זו מוטלת בספק, שכן ניתן לטעון כי אף במרחב ההופעה דיבור הינו אפשרי רק בכפוף לאילוצים ולמגבלות נורמטיביות.

ניתן להשוות את כיסוי-הפנים לצורת ההתרסה המנוגדת לו ביותר, לכאורה: התערטלות פומבית. התערטלות שימשה כלי מחאה והתרסה במגוון רחב של מאבקים, החל במאבקים על זכויות נשים ומיעוטים וכלה במאבקים סביבתיים.¹¹⁷ לעטיית כיסוי-הפנים, כמו להתערטלות, יכול להיות אפקט חתרני ומטלטל, אבל אפקט זה מתפוגג במהרה אם הביטוי המתריס אינו מוחלף על-ידי אופני הביטוי השגורים בספירה הציבורית. חושפנית ככל שתהיה ההתערטלות בפומבי, היא אינה מעניקה למתערטלים מעמד של פרטים בתוך המרחב הציבורי, מכיוון שהיא שוללת מהם, בלשונה של ארנדט, "מקום" במרחב הציבורי, בעולם המשותף. הן הגוף החשוף מקצה אל קצה והן הגוף המכוסה מכף-רגל ועד ראש אינם משלימים את המעבר מהספירה הפרטית לספירה הציבורית. גם כצורות ביטוי ייחודיות, התערטלות והתכסות אינן מבססות את האינדיווידואליות של מי שעושה בהן שימוש: ארנדט מדגישה בהקשרים שונים כי אינדיווידואליות וחופש יכולים לשגשג רק במסגרת של יחסים בין יחידים המשלבת ריחוק ושותפות, ובתוך מערכת של נורמות וגבולות. אף שארנדט מדגישה את האופי היצירתי, הספונטני והנסיוני של פעולה במרחב הציבורי, פעולה פוליטית, כמו יצירה אומנותית, מניחה מסגרת של נורמות מוסדיות המאפשרות אותה ומעניקות לה משמעות.¹¹⁸ אף אם לעירום ולכיסוי מלאים יכול להיות אפקט קומוניקטיבי מטלטל, אין להם ולמי שנוקט אותם מקום של ממש בתוך המרחב הציבורי. האומץ הנדרש על-מנת להופיע בעירום או בכיסוי מלאים אינו אותו אומץ המתואר על-ידי ארנדט כנחוץ להופעה ולפעולה יומיומית במרחב הציבורי.

הופעה במרחב הציבורי צריכה לייצב לא רק את המתח בין שונות לשוויון ובין

117 על שימושים פוליטיים בעירום ראו, למשל: Karina Eileraas, *Sex(t)ing Revolution, Femen-izing the Public Square: Aliaa Magda Elmahdy, Nude Protest, and Transnational Feminist Body Politics*, 40 SIGNS 40 (2014); Deepti Misri, "Are You a Man?": *Performing Naked Protest in India*, 36 SIGNS 603 (2011).

118 על המסגרת המוסדית או הרקע המוסדי המעניקים משמעות לפעולה במרחב הציבורי ראו Waldron, *Arendt's Constitutional Politics*, לעיל ה"ש 8.

הסתרה לחשיפה, אלא אף את המתח בין הפרטי לציבורי. הגוף, על הפונקציות הביולוגיות השונות שלו, תופס מקום מרכזי בספרה הפרטית, אך גם במרחב הציבורי ניתן ערך לקיום הגופני של בני-אדם. ההופעה במרחב הציבורי צריכה לבטא ולאשרר את המימד הגופני, הקדם-פוליטי, של הקיום האנושי – מימד המגלם גם הוא את השוויון והשונות המאפיינים את המצב האנושי. דיאלקטיקה של הסתרה וחשיפה של הגוף הינה חיונית על-מנת לייצר ריבוי ושוויון במרחב הציבורי ואת המרחב הציבורי עצמו. כיסוי מלא ועירום מלא אינם מספקים לגוף את הייצוג הנדרש בספרה הציבורית, ומהווים נסיונות למחוק את הגבול בין הפרטי לציבורי. דוגמות כגון לבושם של אנשי דת, של קדושים ואף של שופטים מראות כיצד כיסוי מלא ואחיד של הגוף מבטא מחיקה של מאפיינים אינדיווידואליים, חוסר יכולת לפעולה אנושית, וסילוק מהעולם המשותף לבני-אדם.

פרק ד: ליברליזם והמרחב של הקרנבל

תפיסת המרחב העומדת במרכז דיוננו אינה התפיסה השלטת בתרבות ובמשפט שלנו. כפי שציינתי בפתח המאמר, המרחב המתואר במאמר זה הינו מרחב של מבנה חברתי (social structure), המנוגד למרחב החברתי כפי שהוא משתקף בשיח הליברלי. בשיח הליברלי המרחב החברתי נתפס כנתון קדם-פוליטי וטבעי, כך שהגבלות לגבי ביטויים של קדושה וטומאה ושל מיניות וצניעות בתוכו אינן נתפסות כנחוצות לעצם קיומו. מנקודת-מבט זו, הסדרת המרחב המשותף אינה עוסקת בהבטחת התנאים לקיומו, אלא בהגנת החירויות של המשתמשים בו מפני התנגשויות זו בזו. איני מבקש לטעון שהשיח הליברלי על המרחב הוא שגוי, אלא שמתקיימים בחברה שלנו סוגים או רבדים שונים של מרחב חברתי: על-גבי המרחב של המבנה החברתי מתפרש מרחב ליברלי, אנרכי ומשוחרר יותר. כפי שציינתי במבוא, אני שואל טענה זו בדבר שניות המרחב מעבודתו של ויקטור טרנר, המציע את אחת התובנות המעניינות ביותר על הצמיחה של החברה הליברלית, של החירויות המודרניות וגם של המרחב הליברלי.

טרנר, כידוע, העמיק את הבנתנו בדבר הניגוד שבין המבנה החברתי לבין אירועים סיפיים של משבר או התחדשות, שבמהלכם המבנה החברתי מתפרק במידות שונות ולפרקי-זמן שונים. כמו מקס גלוקמן, קודמו באסכולת מנצ'סטר באנתרופולוגיה, מצא טרנר דמיון בין המוסדות הפוליטיים של דמוקרטיות ליברליות לבין אירועים סיפיים שלהם היה עד בחברות שחקר. גלוקמן הראה כי בחירות דמוקרטיות מושתתות על אותו היגיון של טקסי ההשפלה שעוברים ראשי השבט בחברות אפריקאיות. מנגנונים שונים אלה מאפשרים הבעת ביקורת וביטוי לעג על השליט, או אף את החלפתו, ללא שינוי של המסגרת החוקתית. מדובר במנגנונים של "מרד ריטואלי" (ritual rebellion), בלשונו של גלוקמן, להבדיל ממהפכה. שורשיה של הדמוקרטיה, על היפוך ההיררכיות והתחרות המשחקית על כוח המאפיינים אותה, נטועים אפוא באירועים סיפיים שהתקיימו בחברות

שקדמו לדמוקרטיה בפרט ולמדינה המודרנית בכלל.¹¹⁹ טרנר הציע תזה מקיפה יותר, שלפיה שורשיה של החברה הליברלית ככלל נעוצים בהיעלמות ההדרגתית של הקרנבלים המסורתיים של אירופה, שהיוו חלק מרכזי מהתרבות של ימי-הביניים.¹²⁰ על-פי טרנר, החופש של הקרנבל לא נכחד עם הקרנבל עצמו, אלא נעשה חופש קבוע ויומיומי, שאנו נהנים ממנו במשך כל ימות השנה, ולא רק במהלך השבועות שיוחדו לקרנבל בלוח-השנה של ימי-הביניים. בעיני טרנר, ההפרדה הקלנדרית הדיאכרונית בין מבנה חברתי לקרנבל הומרה בהפרדה סינכרונית בין ספרות חיים שונות הקיימות במקביל: בספרות חיים אחדות (למשל, כבני משפחה או כאזרחי המדינה) אנחנו חלק ממבנה חברתי; ואילו בספרות חיים אחרות באה לידי ביטוי החירות השרירותית של הקרנבל. כך, למשל, החופש של הקרנבל התגלגל לתרבות מודרנית של תיאטרון, ספורט ונופש, ולתפיסות מודרניות של רגש ומיניות, אבל גם לארגון הפוליטי של החברה המערבית: השוק החופשי והדמוקרטיה החליפו את המבנה החברתי המסורתי ברעיונות, במוטיבים ובמנגנונים הלקוחים מעולם הקרנבל. אם התזה של טרנר נכונה, אזי ניתן לומר שכאשר ליברלים מדברים על מצב טבע קדם-פוליטי שבו התקיימו החירויות שהמדינה צריכה לשרת, הם מדברים בעצם על הקרנבל.

אחד החיבורים הידועים על מוטיבים של תרבות הקרנבל הוא ספרו של בכטין על פרנסואה רֶפֶלֶה (Rabelais)¹²¹ – ספר המכיל רק מקצת מתרומתו התיאורטית של בכטין לניתוח הקרנבל. הברמס מצא בספר זה תיאור של מרחב חלופי, מרדני ומשחרר, בהשוואה למרחב הציבורי של הבורגנות הנאורה, אשר לו הוקדשה עבודתו של הברמס עצמו.¹²² בספר זה שם בכטין את הדגש בכמה מאפיינים של הקרנבל, כגון היפוך ההיררכיות, השימוש בשפה נמוכה, המימד הגופני של הקיום האנושי ו"הפונקציות הגופניות הנמוכות", שהם מאפיינים בולטים ודומיננטיים בחיים הציבוריים בחברות

119 MAX GLUCKMAN, RITUALS OF REBELLION IN SOUTH-EAST AFRICA (1954)
 120 VICTOR TURNER, FROM RITUAL TO ; לעיל ה"ש 9; TURNER, THE RITUAL PROCESS
 THEATRE: THE HUMAN SERIOUSNESS OF PLAY (1982); VICTOR TURNER, THE
 ANTHROPOLOGY OF PERFORMANCE (1987); VICTOR TURNER, BLAZING THE TRAIL: WAY
 MARKS IN THE EXPLORATION OF SYMBOLS (Edith Turner ed., 1992); VICTOR TURNER, ON
 .THE EDGE OF THE BUSH: ANTHROPOLOGY AS EXPERIENCE (Edith L.B. Turner ed., 1985)
 על תפיסת הקרנבל של טרנר ראו גם חזקי שוהם **מרדכי רוכב על סוס – חגיגות פורים בתל-אביב
 (1936–1908) ובנייתה של אומה חדשה** (2013). לאפיון העידן המודרני במונחים של סיפיות מתמדת
 ראו: ARPAD SZAKOLCZAI, REFLEXIVE HISTORICAL SOCIOLOGY (2000); Bjørn Thomassen,
The Uses and Meanings of Liminality, 2 INT'L POL. ANTHROPOLOGY 5 (2009); Bjørn
 Thomassen, *Anthropology and Its Many Modernities: When Concepts Matter*, 18 J. ROYAL
 ANTHROPOLOGICAL INST. 160 (2012); ZYGMUNT BAUMAN, LIQUID MODERNITY (2000);
 Mark Davis, *Liquid Sociology – What For?*, in LIQUID SOCIOLOGY: METAPHOR IN
 .ZYGMUNT BAUMAN'S ANALYSIS OF MODERNITY 1 (Mark Davis ed., 2013)
 121 MIKHAIL BAKHTIN, RABELAIS AND HIS WORLD (Hélène Iswolsky trans., 1984)
 122 Jürgen Habermas, *Further Reflections on the Public Sphere*, in HABERMAS AND THE
 .PUBLIC SPHERE 421, 427 (Craig Calhoun ed., 1992)

ליברליות. היפוך ההייררכיות מאפיין את הדמוקרטיה הליברלית ככל שהיא מקדשת את הרעיון שניסבות הולדתו של אדם אינן חורצות את עתידו: את משלח־ידו, את מקום מגוריו, את עושרו, את כוחו הפוליטי, את אמונתו, ואף את מינו ומיניותו. ככל שוולגריות שייכת באופן מהותי למרחב החברתי של הקרנבל ולחיים הפוליטיים בדמוקרטיה ליברלית, העיקרון של הגנה על רגשות נראה זר להיגיון של המרחב הליברלי, אף שעיקרון זה אומץ על־ידי הוגים ושופטים ליברלים כאמצעי להסדרת המרחב הציבורי. מאפיינים נוספים של הקרנבל על־פי בכטין, כגון הדגש בשינוי ובהתהוות בלתי־פוסקים, הבולטות של סוגות שונות של תרבות פופולרית, ותפיסה של הדמות האנושית כמסכה חיצונית נטולת כל עוגן בעולם הפנימי, הינם מרכזיים גם־כן לתרבות הליברלית.¹²³

אם אנו רואים בתרבות הליברלית גלגול של הקרנבל, מתבררת הדומיננטיות של רעיון החירות הסובייקטיבית, השרירותית, בתרבות זו. התפיסה הליברלית של חירות שלילית שווה ומרבית לכולם נראית מעוגנת, לאור התזה של טרנר, בתרבות של הקרנבל. אם תפיסת החירות שלנו שאובה מהקרנבל, אזי נראה שהיא תקדש את החופש לממש העדפות שרירותיות ורגעיות, ולא דווקא את הדבקות במחויבויות ובנאמנויות מכוננות־זהות. חופש מיני הינו חירות פרדיגמטית של הקרנבל בשל השרירותיות המובהקת של ההעדפה המינית. ייתכן אפוא שבתרבות הליברלית חופש מיני אינו רק נגזרת אחת מני רבות של רעיון החירות השלילית, אלא מודל שלאורו יש להבין חירות זו.¹²⁴ את המעמד המיוחד של חופש הביטוי בתרבות הליברלית ניתן אולי לקשור לכך שבקרנבל הקיום האנושי מצטמצם לנראות ולהופעה. בתרבות הקרנבל למעשים ולמחשבות אין קיום אלא כמצגים הנצפים על־ידי משתתפים אחרים.¹²⁵ באופן זה חופש הביטוי נעשה חובק־כל; הוא כולל בתוכו גם את חופש הפעולה וחופש המחשבה. מכל מקום, ההגנה הרחבה שחופש הביטוי הליברלי מעניק לצורות ביטוי אי־רציונליות מרמזת על שורשיה הרחוקים של זכות זו בתרבות הקרנבל.

קריאה של הליברליזם כגלגול של הקרנבל תדגיש את הפתיחות וההתחדשות המתמדת של חברות ליברליות, ואת האופי המרדני, התחרותי והמשחקי שלהן, ולא דווקא את הרציונליות של מוסדותיהן. בעיני הוגי ההשכלה ובעיני ליברלים בני המאה התשע־עשרה, כגון מיל, ההשתחררות מכבלי המסורת עוגנה באמונה בכוחה של

M.M. BAKHTIN, THE DIALOGIC IMAGINATION: FOUR ESSAYS 136, 159 (Michael Holquist ed., Caryl Emerson & Michael Holquist trans., 1981)

124 היסטוריונים עסקו בהרחבה בתרומתה של הספרות הליברטריאנית של המאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה לשיח הזכויות של תקופת ההשכלה. לסקירה חלקית ראו: Lior Barshack, *The Sovereignty of Pleasure: Sexual and Political Freedom in the Operas of Mozart and Da Ponte*, 20 L. & LIT. 47 (2008)

125 כפי שבכטין כותב, המרחב של הקרנבל מושתת על "החצנה גמורה". ראו מיכאיל בכטין **צורות הזמן והכרונוטופ ברומן – מסה על פואטיקה היסטורית** 120 (דינה מרקון מתרגמת, 2007). לדין בהחצנה כחלק מתרבות הקרנבל ראו Barshack, *Intimate Enunciations*, לעיל ה"ש 20.

התבונה לעצב מחדש את המוסדות החברתיים.¹²⁶ אולם בדרישה לעיצוב מחדש של המוסדות החברתיים, ובכונות המוצהרת לעצבם מחדש שוב ושוב, ניתן לזהות גם את המרדנות והחיוניות של הקרנבל. האידיאלים השונים של פוליטיקה תבונית מצויים במתח מתמיד עם הפתיחות האנרכית של התרבות הליברלית. אכן, רבים רואים בגרסה הרולסיאנית העכשווית של רעיון התבונה הציבורית עמדה אנטי-ליברלית המבקשת למשטר את השיח הציבורי ולמנוע אותו מלשקף את שלל הזהויות הנחגגות ברחוב ובכיכר (או בלשונו של רולס – ב"תרבות-הרקע").¹²⁷ ככלל, הליברליזם הפלורליסטי של כותבים כגלסטון (Galston) יכול להתפרש לאור המודל הכללי של הקרנבל ביתר קלות מגישות בליברליזם המקדשות את האוטונומיה והיכולות הביקורתיות של הפרט.¹²⁸ כמה מנציגי הליברליזם הפלורליסטי מציגים את החברה כפסיפס צבעוני של אורחות חיים, זהויות ומסכות, שבו הזהויות השונות מתפתחות, מתחלפות ומשפיעות זו על זו ללא הרף. על-פי תפיסה זו, תהליכים ספונטניים ובלתי-צפויים של אינטראקציה בין זהויות שונות הם שמקנים לחברה את חיוניותה.

זיהויה של המחשבה הליברלית עם המסורת של הקרנבל, אשר מושרשת היטב, בעיני בכטין, באומנות ובפילוסופיה של תרבות המערב, משליך גם על אפיון התפיסה הליברלית של המרחב החברתי. המרחב המדומיין של מצב הטבע שלאורו מעוצב הסדר הליברלי אינו אלא המרחב של הקרנבל. אפשר לומר שהמרחב של הקרנבל הוא אנטי-מרחב, ובוודאי אין הרבה מן המשותף בינו לבין המרחב הציבורי המתואר על-ידי ארנדט. המרחב של הקרנבל חסר את הגבולות – הפיזיים, הנורמטיביים והמושגיים – שיש למרחב הציבורי, וכן את הרציפות המרחבית, הרציפות הרב-דורית והאובייקטיביות שגבולות מקנים למרחב הציבורי.¹²⁹ כשם שהזמן החברתי מתמוסס בקרנבל ומוחלף על-ידי חוויה של עצירת הזמן מלכת או של הווה נצחי, כך גם המרחב החברתי מתפורר בקרנבל.¹³⁰ עצירתו של הזמן הליניארי בקרנבל שלובה בקריסתו של המרחב. כפי שארנדט ראתה, המרחב הציבורי מושתת על קשר של רציפות בין-דורית, המקבל ביטוי מוחשי במגוון של מונומנטים: עבודות אומנות ואדריכלות, טקסטים קנוניים (ביניהם טקסטים חוקתיים וטקסטים משפטיים אחרים), אתרי זיכרון וכיוצא בהם. למונומנטים

126 ג'ון סטיוארט מיל **על החירות** 51–61 (ברק בן-נתן עורך, אהרן אמיר מתרגם, 2006).

127 JOHN RAWLS, POLITICAL LIBERALISM (1993).

128 William A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, 105 ETHICS 516 (1995).

129 על אי-רציונליות, העדר מבנה והעדר אחדות במרחב הליברלי ראו: OSKAR NEGTE & ALEXANDER KLUGE, PUBLIC SPHERE AND EXPERIENCE: TOWARD AN ANALYSIS OF THE BOURGEOIS AND PROLETARIAN PUBLIC SPHERE (Peter Labanyi et al. trans., 1993); BRUCE ROBBINS, THE PHANTOM PUBLIC SPHERE (1993). על התפוררות האחדות והרציונליות של המרחב הציבורי ראו: Nancy Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, 25 SOC. TEXT 56 (1990).

130 קיימת כתיבה אנתרופולוגית נרחבת על קטיעת רציפותו של הזמן ההיסטורי בקרנבל, במהפכות, ברגעי משבר וכולי. ראו, למשל: ALESSANDRO FALASSI, TIME OUT OF TIME: ESSAYS ON THE FESTIVAL (1987).

אלה מיוחסת נצחיות שהיא פיקטיבית אך חיונית ליצירתו של עולם אנושי משותף. המרחב הציבורי מאורגן בהכרח סביב מונומנטים מעין אלה. בניגוד לכך, המרחב של הקרנבל והמרחב הליברלי אינם מאורגנים סביב סמלים של המשכיות, אלא חוגגים ארעיות ושינוי.¹³¹

אם המרחב הציבורי מושתת על מערכת מסועפת של גבולות בין-אישיים, גבולות בין ספרות חיים וגבולות בין יחידות משפטיות ופוליטיות, האנטי-מרחב של הקרנבל פורץ ומעלים את הגבולות הללו. הוא שואף לטשטש את הגבולות בין קודש לחול, בין הלאומי לאוניוורסלי, בין הפרטי לציבורי, וכל גבול מרחבי אחר.¹³² מרחב הקרנבל הוא מרחב השואף לטשטושם של גבולות ולפתיחות קרבת לכל עבר. בכטין מוסיף כי מרחב הקרנבל מושתת על "רצפים" (series) (בניגוד לגבולות ולהפרדות) המאחים את מרחב המתים עם מרחב החיים, את הפרטי עם הציבורי ואת האוניוורסלי עם הקהילתי, ומחברים בין הפכים, כגון קדושה וטומאה או סגפנות ונהנתנות.¹³³ אחד המאפיינים של המרחב המקוון הוא המחיקה של גבולות גיאוגרפיים, מושגים ונורמטיביים, גבולות בין קבוצות חברתיות שונות וגבולות בין הפרטי לציבורי. ההכרה הרווחת באינטרנט כמרחב נפרד בעל כללים משלו אינה אלא ביטוי לדו-שכבתיות הכללית של המרחב החברתי. הרשת מספקת המחשה מלאה של מאפייני המרחב של הקרנבל, כגון ביזור, משחק

131 התרבות הליברלית מתאפיינת בחיבה למרחבים סיפיים, נטולי מימד של ציבוריות או מונומנטליות, כגון פרברים, קניונים, שדות-תעופה וכולי. המרחב הסיפי האולטימטיבי הוא המרחב הווירטואלי של האינטרנט. MARC AUGÉ, NON-PLACES: INTRODUCTION TO AN ANTHROPOLOGY OF SUPERMODERNITY (John Howe trans., 1995); Lior Barshack, *The Constituent Power of Architecture*, 7 L. CULTURE & HUMAN. 217 (2011).

132 כפי שבכטין כותב, הקרנבל אינו מכיר בגבולות: "The main arena for carnival acts was the square and the streets adjoining it. To be sure, carnival also invaded the home; in essence it was limited in time only and not in space; carnival knows neither stage nor footlights." MIKHAIL BAKHTIN, PROBLEMS OF DOSTOEVSKY'S POETICS 128 (Caryl Emerson trans. & ed., 1984). בספריו של אדוארד סויה ניתן למצוא ניתוח ואפיון של המרחב האורבני במונחי המרחב המפורק של הקרנבל. ראו, למשל: EDWARD W. SOJA, THIRDSPEACE: JOURNEYS TO LOS ANGELES AND OTHER REAL-AND-IMAGINED PLACES (1996). אנתרופולוגים וחוקרי תקשורת תיארו בעשורים האחרונים כיצד "אירועי תקשורת" ממוססים את ההבחנה בין הספרות השונות ויוצרים נוכחות קולקטיבית של הציבור, גם אם היחידים המרכיבים אותו אינם מרוכזים בכיכר העיר, אלא ספונים מול המסך בביתם. תופעות אלה מוקצנות עם התבססותו של האינטרנט כמרחב סיפי וכאוטי התופס מקום מרכזי יותר ויותר בחיי היומיום שלנו. על אירועי תקשורת ראו: DANIEL DAYAN & ELIHU KATZ, MEDIA EVENTS: THE LIVE BROADCASTING OF HISTORY (1992). הצגה זו של תפיסת המרחב הליברלי סותרת הצגה מקובלת יותר המדגישה את מחויבותו של הליברליזם לדיכטומיה בין הספרה הפרטית לבין זו הציבורית. ראו, לדוגמה, ROSEN-ZVI, לעיל ה"ש 59, בעמ' 113.

133 ראו בכטין, לעיל ה"ש 125, בעמ' 94 ואילך.

בזהויות, היפוך הייררכיות, וולגריות וכיוצא בהם. מחקרים רבים על הרשת עושים שימוש בכתיבה של טרנר על הקרנבל ועל חוויות סיפיות באופן כללי.¹³⁴ במסגרת הדיון הנוכחי בחרתי לא להציג את מרחב הקרנבל באופן נרחב. מאמר זה התמקד דווקא במרחב של המבנה החברתי, שהוא בסיסי יותר מבחינת המשפט בהשוואה למרחב של הקרנבל, החותר תחת הסדר המשפטי. ליברלים עשויים לתהות על הזיקה בין המרחב הליברלי לבין מרחב הקרנבל. הליברליזם מחויב לנפרדות ולאוטונומיה, ולהבחנה בין הפרטי לציבורי, אשר אין להם מקום בקרנבל. למרות זאת, לתזה המקיפה של טרנר הקושרת את התרבות הליברלית ורעיונות ליברליים לקרנבל יש כוח הסברי ניכר. ככל שמדובר במרחב של הקרנבל, ניתן לזהות את גלגוליו בשיח הליברלי על מרחב "טבעי" או קדם-משפטי של חירות שלילית מרבית – מרחב שיכול להכיל (כמעט) הכל, ואשר ניתן לפצלו למרחבים השוברים את אחדות המרחב הציבורי. לכל-הפחות ניתן לומר שקיימים מתחים בתוך השיח הציבורי והמשפטי על המרחב, ושניתן לזהות בתוך שיח זה תפיסות שונות של המרחב. לכל אחת מתפיסות אלה יש ביטויים בהסדרה המשפטית של המרחב ובפרקטיקות נוהגות של ארגון המרחב החברתי.

סיכום

א. אם אנו מאמצים את התפיסה של טרנר שלפיה בחברה המודרנית מבנה ואנטי-מבנה אינם מצבים המחליפים זה את זה, אלא מצבים המשלימים זה את זה כספרות חיים מקבילות, אזי ניתן לומר שהמרחב החברתי מורכב מרובד של מרחב מובנה ומרובד של מרחב קרנבלי, מודרני, ליברלי. שני סוגי מרחב אלה מבוססים על עקרונות סותרים, אך מתקיימים בפועל זה בצד זה, ואף תלויים זה בזה. המרחב התחום והמוגדר של המבנה החברתי מכוון על-ידי פעולתם של מוסדות חברתיים ומשפטיים שונים, ולעומתו המרחב הליברלי של הקרנבל הוא מרחב מפורק ומפרק. עם זאת, קיימת תלות הדדית בין שני סוגי המרחב. בכל אחד מהם מוטמעות ציפיות נורמטיביות שונות לגבי התנהגותו של היחיד במרחב וכן גישה שונה לניתוחם ולהסדרתם של סכסוכים בנוגע למרחב. בבואנו לנתח את הסכסוכים בנוגע למרחב הציבורי בין דתיים לחילונים, יש להתבסס על העקרונות הנורמטיביים השונים המוכנים לתוך המרחב החברתי – העקרונות הפנימיים של המרחב הציבורי והעקרונות הפנימיים של המרחב הליברלי.

134 ראו, לדוגמה: Dennis D. Waskul, *Ekstasis and the Internet: Liminality and Computer-Mediated Communication*, 7 NEW MEDIA & SOC'Y 47 (2005); Clare Madge & Henrietta O'Connor, *Mothers in the Making? Exploring Liminality in Cyber/Space*, 30 TRANSACTIONS INST. BRIT. GEOGRAPHERS 83 (2005).

ב. המרחב של המבנה החברתי הינו מלאכותי, ומובלע בתוכו עיקרון של שמירה על התנאים המכוננים של הציבוריות. כך, בבואנו לשקול תביעות המובעות בשם חירות הפרט להתפלל, לעטות כיסוי-פנים או למכור בשר חזיר ברשות הרבים, יש לבחון כיצד התנהגויות אלה מתיישבות עם תנאים מכוננים של הציבוריות, ולא להסתפק באיזון בין הפגיעה ברגשות ובחירויות של הקבוצות הנאבקות על המרחב. הגישה המוצעת מרחיקה אותנו מאותם פתרונות מקומיים, המותאמים ליישוב או לשכונה, שבית-המשפט העליון העדיף בשורה של החלטות. שיקולים מקומיים יכולים להישאר בתמונה, אך יש לתת להם מקום מוגבל בצידה – וגם במסגרתה – של תפיסה כללית בדבר התנאים לקיומו של המרחב הציבורי.

ג. בעוד המרחב הציבורי הוא מרחב מלאכותי שייצורו מחייב הטלת מגבלות על המשתמשים בו, האנטי-מרחב הליברלי מציג את עצמו כטבעי, כך שעצם קיומו נתון ואינו מחייב הטלת מגבלות כלשהן על חירות המשתמשים בו. האנטי-מרחב הליברלי חוגג את שרירות הרצון של המשתמשים בו. הוא שואף לתת מקום לכל אותן תופעות המאיימות על המרחב הציבורי: פולחן, עירום, תפילה, עטיית כיסוי-פנים, וכל ביטוי של טומאה או קדושה שניתן להעלות על הדעת. על-פי הלוגיקה של המרחב הליברלי, מי שמציע לעוברים-ושבים ברחוב להניח תפילין, לדוגמה, אינו רשאי להתנגד לקיום מצעדי אהבה וגאווה או לממכר בשר חזיר לעין כל.

ד. לעיתים קרובות אנו מבינים ביתר קלות טיעונים הנטועים בתפיסה ליברלית של המרחב. כתוצאה מכך, כפי שראינו בחלק הקודם, בית-המשפט נותר לעיתים קרובות עיוור לרובד של המרחב של המבנה החברתי. כפי שעלה מהדיון בדוגמות השונות בחלק הקודם, יש לשקול כל טענה המתנסחת במונחים של חירויות ליברליות אל מול רעיון הציבוריות של המרחב ולאור התנאים המכוננים של הציבוריות: ריבוי, ריחוק בין-אישי, חולין, שוויון, הפרדה בין ספרות וכיוצא בהם. ראוי להגן על אופיו הציבורי של המרחב מפני שחיקה, וזאת הן בשל חשיבותה של הציבוריות להבטחת האוטונומיה והמימוש העצמי של פרטים והן בשל יכולתו של המרחב הציבורי לתת מקום לחירות של הקרנבל תוך כדי מיתון וויסות שלה. התרבות הליברלית יכולה ליהנות ממרחבים סיפיים ואנרכיים בתנאי שתגן על אבני הבניין של המרחב של המבנה החברתי.