

## מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי : הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

מאת

### אורית קמיר\*

א. הצגת הנושא. ב. פרק ראשון: הצגת המודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי; 1. הצרנת ניתוח פמיניסטי משפטי של מושג שוויון זכויות האישה; 2. הצרנת ניתוח פמיניסטי משפטי של עבירת האינוס. ג. פרק שני: שכלול המודל; 1. מבחן ראשון: השונות בקרב נשים; 2. מבחן שני: הבחנה בין הדרת-כבוד (honor) לבין כבוד סגולי (dignity). ד. פרק שלישי: החלת מודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי על הקולנוע וביקורת הקולנוע. ה. פרק רביעי: ניתוח הסרט "יסמין" כטקסט המבצע ניתוח פמיניסטי רב ממדי; 1. הצגת הסרט; 2. הסרט "יסמין" כטקסט המבצע ניתוח פמיניסטי רב ממדי. ו. סיכום.

### א. הצגת הנושא

החשיבה הפמיניסטית המערבית במתכונתה המודרנית מתפתחת זה כמאה שנה בתרבויות שונות ובשפות שונות. היא מכילה זרמים, פלגים, כיווני חשיבה ותפיסות עולם מגוונות. היא משתנה ומתחדשת עם הנסיבות, מתפתחת בבואה במגע עם דיסציפלינות מגוונות ופורצת לתחומים חדשים. בשל השפע הפלורליסטי הרב, אופני החשיבה והניתוח הפמיניסטי רבים מספור, ויש מקום לכולם. במאמר זה אני מציעה אופן ניתוח פמיניסטי

\* ד"ר אורית קמיר, האוניברסיטה העברית, ירושלים. תודה חמה לניטה שוחט ולרבקה אלישע על הערותיהן החשובות והמועילות, כמו גם לקוראות האנונימיות ולחברות מערכת הספר. חלקים ממאמר זה יופיעו בספרי המוקדש כולו להדגמת החלתו של הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי על סוגיות שונות מחיי נשים בישראל ועל סוגיות משפטיות. הספר כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי חדש במשפט ובחברה יראה אור בהוצאת כרמל בשנת 2007. לניתוח מקיף של פמיניזם משפטי וקולנועי ראו Orit Kamir *Framed: Women in Law and Film* (2006).

מסוים, אשר, אני מקווה, יתפוס את מקומו לצד הגישות האחרות. הגישה המוצעת, שאני מכנה "ניתוח פמיניסטי רב ממדי", אינה מתיימרת לייצר יש מאין ולהמציא כיוון חדש לחלוטין. ההפך הוא הנכון: הניתוח המוצע מתבסס על טיעונים פמיניסטיים קיימים ורווחים, שאני מאמינה כי הם מוצלחים ויעילים. נקודת המוצא שלי היא בחינתם של כמה טיעונים פמיניסטיים כאלה, הפשטתם והצרנתם אל תוך נוסחה סדורה. נוסחה זו היא מודל הניתוח הפמיניסטי שאני מציעה לאמץ, לפתח ולהחיל על זירות רבות ומגוונות. המודל המוצע מכיל ארבעה שלבים: הראשון שבהם מגדיר במדויק מהי הנורמה העומדת לדיון ולמבחן; השני מזהה ומגדיר מוסכמה חברתית, בעייתית מנקודת מבט פמיניסטית, שבדרך כלל אינה מקושרת עם הנורמה הנבחנת, אולם יש חשיבות בניתוחן במשותף; השלב השלישי מציע ניתוח ביקורתי משותף של הנורמה ושל המוסכמה האמורות: ניתוח זה חושף מכניזם חברתי מורכב, הסמוי בדרך כלל מן העין, הגורם לכך שמנקודת מבט פמיניסטית יישומה של הנורמה הנדונה מעורר קשיים ופוגע בנשים. לבסוף, בהסתמך על הניתוח שבשלב השלישי ועל מסקנותיו, השלב הרביעי מציע שינויים שיש לחולל בנורמה הנבחנת כדי להתמודד עם הקשיים שיישומה מעורר וכדי להשפיע על המוסכמה החברתית שנחשפה בשלב השני.

כדי לשכלל את המודל אני מציעה להוסיף לו מבחנים, שיעשו אותו רגיש ורלוונטי לסוגיות מסוימות אשר מעסיקות פמיניסטיות ודורשות תשומת לב מיוחדת. הדוגמה המובהקת לסוגיה פמיניסטית המצריכה מבחן כזה היא ההבדלים בין נשים וקבוצות נשים. דוגמה מוכרת פחות אשר מעסיקה אותי היא ההבחנה בין תפיסות עולם המושתתות על הדרת-כבוד, honor, לבין השקפות עולם המושתתות על כבוד סגולי, dignity.

אני מציעה להחיל את אופן הניתוח המוצע על תחומים שונים ומגוונים שעד כה מקובל לנתחם בכלים פמיניסטיים אחרים. כך למשל אני מציעה להחיל את המודל המוצע על חקר הנורמות המשפטיות, אך גם על ניתוח הקולנוע וביקורת הקולנוע – אף שמקובל לנתח תחום זה בכלים פמיניסטיים פסיכואנליטיים ופוסט-מודרניים. במובן זה זהו מודל לחשיבה פמיניסטית שיש בכוחו לגשר על פערים בין תחומי חיים ודיסציפלינות חשיבה פמיניסטיות ולהוות מכנה משותף לשיח פמיניסטי על סוגיות רבות.

הטיעונים הפמיניסטיים שעליהם אני מסתמכת לשם יצירת מודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי הם פמיניסטיים משפטיים, והם שייכים לצורת חשיבה מסוימת (המוכרת כ"רדיקלית") במסגרת הפמיניזם המשפטי. במובן זה המודל הפמיניסטי המוצע הוא פמיניסטי משפטי ("רדיקלי") במהותו. זוהי בחירה מודעת וגלויה, שהיא בעלת השלכות ערכיות משמעותיות לגבי מודל הניתוח המוצע. בחירתי בפמיניזם המשפטי ("רדיקלי") מביעה מחויבות לפמיניזם אקטיביסטי, אסרטיבי, בעל עמדות חברתית, פוליטיות מוגדרות ומובהקות, אשר מבקש לשנות באופן עמוק ויסודי את כללי המשחק החלים על נשים, את הגדרת הנשים והנשיות ואת המבנה החברתי ככלל, אך כל זאת תוך שינוי שיטת המשפט ולא תוך התעלמות ממנה או מרידה מוחלטת בה.

יש הרואות בפמיניזם המשפטי לגווניו כיוון פשרני שאינו מתיישב עם הצורך הפמיניסטי לנתץ את המבנים הפטריארכליים, לרבות המשפט, עד היסוד. יש הרואות בפמיניזם המשפטי (וזה ה"רדיקלי" בפרט) כלי מיושן, שאינו הולם את רוח המאה העשרים ואחת כיוון שהוא מחויב לעמדות חברתיות מודרניות, ולא לגישות תאורטיות פוסט-מודרניות. ואולם למרות הביקורות הרווחות הללו אני מאמינה – ומקווה להראות – כי הפמיניזם המשפטי (וזה ה"רדיקלי" בפרט) הוא כלי ישים ויעיל להבנה של ההבניות החברתיות, התרבותיות, התדמיתיות והמערכתיות העמוקות אשר מקבעות נשים בעמדות נחיתות חברתיות. יתרה מכך, זהו כלי המכיל פוטנציאל יוצא דופן לעשייה חברתית-תרבותית בעלת משמעות משנת עולם: הוא מאפשר זיהוי מצוקות רבות ומגוונות של נשים, התמקדות במאבק נגדן, שימוש ב"נשק" רב עצמה, השגת תוצאות בעלות השלכות מהפכניות על חייהן של נשים רבות, וכל זאת בלא לחייב נשים לצאת מן המסגרת החברתית ולהלחם בה מן החוץ<sup>1</sup>.

הניתוח הפמיניסטי של הקולנוע, כמו גם של תחומים נוספים במדעי האדם, התרחק בעשורים האחרונים מן ההשלכות החברתיות, המעשיות של האידאולוגיה הפמיניסטית והתמקד בכתיבה תאורטית, מקצועית מאוד, סגורה בתוך עצמה ורוויה בתובנות וז'ארגון פסיכואנליטיים ופוסט מודרניים<sup>2</sup>. משפטניות פמיניסטיות צעירות מתרעמות על שהפמיניזם המשפטי "מפגר" אחרי אופני חשיבה פמיניסטיים "מתקדמים" יותר, וחלקן מנסות לייבא גישות פמיניסטיות פסיכואנליטיות ופוסט מודרניות אל תוך החשיבה הפמיניסטית המשפטית ולשנותה בהתאם לרוח הזמן<sup>3</sup>. במאמר זה אני מבקשת להפוך את הקערה על פיה

1 לא זה המקום להיכנס לפרטי ההבדלים בין סוגי הפמיניזם השונים וסוגי הפמיניזם המשפטי השונים. לצורך דיון זה דומני כי די שאני מבהירה בראשית הדברים מהו סוג הפמיניזם המשפטי שממנו אני שואבת את מרבית ההשראה לטיעונים שאני מציגה במאמר זה. אוסיף עוד כי למרות שנים של התעמקות בנושא לא מצאתי באף אחד מסוגי הפמיניזם המשפטיים האחרים גישה מקיפה, יציבה, משכנעת שניתן להשתמש בה באופן יעיל לקידום המאבק במצוקותיהן של נשים בחברה. להצגה תמציתית של סוגי הפמיניזם והפמיניזם המשפטי והפניות למראי מקום מקיפים יותר ראו בספרי: אורית קמיר פמיניזם, זכויות ומשפט (תשס"ב).

2 התייחסות להתרחקות הפמיניזם הקולנועי מן הפרקטיקה הפמיניסטית ראו למשל אצל Sue Thornham "Introduction" *Feminist Film Theory – A Reader* (Sue Thornham ed., 1999) 4, הטוענת כי: "[a]long the way, feminist film theory and criticism has become an academic subject and has become, perhaps, [...] cut off from its original sense of bold innovation and political purpose"

3 לשני מאמרים של פמיניסטיות משפטיות המבקרות את הנתק בין הפמיניזם המשפטי לבין הפמיניזם העדכני, הפוסט-מודרני, ומנסות "לעדכן" את הפמיניזם המשפטי ראו Maxine Eichner "On Postmodern Feminist Legal Theory" 36 *Harv. C. R.-C.L. L. Rev.* (2001) 1; Katherine C. Sheehan "Caring for Deconstruction" 12 *Yale J.L. & Feminism* (2000) 85

ולהחיל את מודל הניתוח הפמיניסטי המוצע גם על חקר הקולנוע והביקורת הקולנועית, ועל חקר שאר תחומי המחקר של מדעי האדם. משמעות הדבר היא לייבא את החשיבה הפמיניסטית המשפטית (ה"רדיקלית") לזירות שכיום מקובל לנתחן בכלים פמיניסטיים פסיכואנליטיים ופוסט מודרניים. "ייבוא" זה נועד לעורר את הפמיניזם התאורטי של מדעי האדם ולהזמין לשוב ולהשתתף באופן פעיל ופוליטי בסדר היום הפמיניסטי האקטיביסטי. במילים אחרות, מטרתו של המאמר בהקשר זה היא להגדיר צורת ניתוח פמיניסטית אקטיביסטית (משפטית "רדיקלית" במהותה), שתהיה ישימה ואפקטיבית לא רק ביחס לעולם המשפט אלא גם בהקשרים שונים של דיסציפלינות שונות. החלת הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי על חקר הקולנוע ועל התאוריה הקולנועית יוצרת קישור הדוק בין הביקורת הפמיניסטית של המשפט לזו של הקולנוע. קישור זה מדגים כיצד ניתן לקשר אלה עם אלה גם סוגי ביקורת פמיניסטית נוספים המתמקדים בתחומים אחרים.

המאמר פותח (בפרק הראשון) בזיהוי, בהגדרה ובהצרנה לכדי מודל ארבעה-שלבי ברור של מה שאני מכנה "פמיניזם רב ממדי". מודל זה נסמך על הניתוח והביקורת הפמיניסטיים של המשפט כפי שהתפתחו בעשרות השנים האחרונות בעיקר בארצות-הברית ואנגליה, והוא מתמקד במאפיינים המבטאים בעיניי את תמצית העוצמה של גישה פמיניסטית זו במיטבה. כיוון ש־Catharine MacKinnon היא התאורטיקנית המובילה בתחום זה, המודל מתייחס בראש ובראשונה אל שיטתה ואל טיעונה.

לאחר הצגה והצרנה אלה המאמר מציג (בפרק השני) פיתוח ושכלול של המודל המתואר על ידי הצגת "מבחנים" ספציפיים המתייחסים לסוגיות אקטואליות בפמיניזם בן זמננו. אני מדגימה מבחנים אלה על ידי התייחסות ספציפית להבדלים בין נשים ולהשלכות של הדרת-כבוד ושל כבוד סגולי על מעמדן החברתי של נשים. סוגיית ההבדלים בין נשים היא מן הסוגיות המרכזיות המעסיקות את הפמיניזם (לרבות זה המשפטי) מאז שנות התשעים של המאה העשרים, ולכן אתיחס לנקודה זו בתמצית, לעומת זאת ההבחנה השיטתית בין שני סוגי הכבוד הנזכרים נשענת על פיתוח עצמאי שלי, שפורסם במקומות אחרים. כדי לאפשר הצגת נקודה זו ולטובת קוראות וקוראים שאינם מכירים את ההבחנה האמורה בין סוגי הכבוד השונים, הפרק מכיל הצגה קצרה של שני סוגי הכבוד ושל תמצית ההשוואה ביניהם.

הפרק השלישי מבהיר את ההבדל בין הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי לבין צורת החשיבה הפמיניסטית הפסיכואנליטית המקובלת כיום בניתוח הקולנוע וביקורת הקולנוע. פרק זה מדגים כיצד ניתן להחיל את הפמיניזם הרב ממדי על חקר הקולנוע ועל ביקורת הקולנוע, שכיום מקובל לעסוק בהם באמצעות כלים פמיניסטיים אחרים (פסיכואנליטיים ופוסט-מודרניים). הפרק הרביעי חותם את המאמר על ידי הדגמת הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי באמצעות טקסט קולנועי אחד. הפרק הרביעי מציג את הסרט הישראלי-הפלסטיני התיעודי יסמין, וכיצד ניתן לקרוא אותו כמבצע ניתוח פמיניסטי רב ממדי. פרק זה מראה כיצד ניתוח פמיניסטי רב ממדי קולנועי יכול להניב תובנות שהן רלוונטיות ובעלות משמעות גם לעולם

המשפט. המאמר מסתיים בסעיף המסכם את המהלך כולו ואת שלביו השונים ללא דוגמאות או פרטים, בתמצית ובבהירות.

כפי שעולה מן הדברים הללו, המאמר הנוכחי מבקש לתרום לחשיבה הפמיניסטית ולפמיניזם המשפטי, וכן לפתח אמירה בעלת משמעות לביקורת הפמיניסטית של הקולנוע. לכן זהו בהכרח מאמר אינטרדיסציפלינרי במהותו, אשר מחבר בין דיסציפלינות שונות כדי להפיק מן השילוב תובנות שלא ניתן להגיע אליהן דרך אף אחת מן הדיסציפלינות הללו בפני עצמה, ואשר יש בהן כדי להעשיר את כל הדיסציפלינות האמורות ביחד ולחוד. תרומתו הייחודית של מאמר אינטרדיסציפלינרי היא בפיתוח טיעון-על, אשר מסתמך על טיעונים מתוך הדיסציפלינות הנדונות, אך אינו מתכנס אליהן. קו המחשבה שלו נועד להיות ייחודי בשילוב חדש ומפתיע של הגישות השייכות לדיסציפלינות השונות, אך לעשות כן בממד על-דיסציפלינרי. התקווה היא כאמור להגיע באופן זה למסקנות שלא היה ניתן להגיע אליהן בדרכים קונבנציונליות, המשמרות את הגבולות בין הדיסציפלינות; מסקנות שהן בעלות ערך גם בפני עצמן וגם עבור הדיסציפלינות השונות.

הרווח שניתן להפיק ממאמר אינטרדיסציפלינרי ברור, אך שוברו בצדו. מאמר אינטרדיסציפלינרי, מעצם טבעו, אינו יכול ואינו צריך להעניק לקוראיו היכרות מעמיקה אף עם אחת מן הדיסציפלינות שבהן הוא עוסק. מאמר כזה חייב להניח היכרות (לפחות בסיסית) של קוראיו וקוראותיו עם כל הדיסציפלינות שבהן הוא עוסק ולבנות את טיעונו על היכרות קודמת זו. לכן קוראים וקוראות אשר אינם אמונים על הגיונו של הדיסציפלינות הנדונות נדרשים לעבודת הכנה שהיא תובענית לאין שיעור מקריאת מאמר השייך למסגרת דיסציפלינרית מוכרת.

כאמור, הדיסציפלינות שבהן עוסק מאמר אינטרדיסציפלינרי זה הן פמיניזם בכלל, ופמיניזם של המשפט בפרט, ביקורת פמיניסטית של הקולנוע וחקר הדרת-הכבוד וכבוד האדם הסגולי – דיסציפלינות שעל פי רוב לא מקובל לקשר ביניהן בחיפוש אחר תובנות משותפות. כדרכו של מאמר אינטרדיסציפלינרי, מרכז הכובד של המאמר הנוכחי אינו הצגה ופירוט של טיעון באחת מן הדיסציפלינות שבהן הוא דן. מאמר זה אינו מתיימר להציג בפירוט את משנתה של MacKinnon, תאוריות של הקולנוע, ביקורת פמיניסטית של הקולנוע או את ההבחנה בין הדרת-כבוד לבין כבודו הסגולי של האדם. המאמר עוסק בכל אלה ובונה עליהם כדי להציע טיעון חדש, שהוא אינטרדיסציפלינרי במהותו, ותובנותיו חוצות את הגבולות הדיסציפלינריים. עם זאת ניסיתי כמיטב יכולתי להציג ולבאר את הדיסציפלינות הנדונות תוך כדי פיתוח הטיעון העל-דיסציפלינרי כדי להקל ככל האפשר על הקוראים והקוראות. למרות מאמצי, קוראות וקוראים שאינם אמונים על השיח המשפטי או הקולנועי עלולים להתקשות במעקב אחרי פרטי הדוגמאות המשפטיות והקולנועיות שאני משתמשת בהן לשם בניית שלביו השונים של הטיעון. קוראים וקוראות אלה מוזמנים להתחיל בקריאת סעיף הסיכום שבסוף המאמר, אשר מציג את המהלך כולו בשפה שווה לכל נפש.

## ב. פרק ראשון: הצגת המודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי

בפרק זה של המאמר אציג מודל של טיעון פמיניסטי רב ממדי. מודל זה הוא תבנית מהלך של טיעון המבטא את תמצית הגיונה של גישה חשובה ומרכזית בפמיניזם המשפטי. אני מאמינה כי טיעונים פמיניסטיים משפטיים רבים ניתנים להצגה במסגרת המודל המוצע, וכי יש בכוחו להוליד טיעונים נוספים מסוגם. כדי לסבר את אוזן הקוראות והקוראים, וכדי שהדברים לא יישארו מופשטים וערטילאיים, אציג את המודל על ידי הדגמתו בעזרת שניים מן המהלכים הבסיסיים והמוכרים ביותר של הניתוח הפמיניסטי של המשפט, אשר מבטאים בעיניי, באופן מובהק את ייחודו של הפמיניזם המשפטי במיטבו. המהלך האחד בוחן, מבקר ומפרק את משמעותו של מושג השוויון האריסטוטלי בהקשר המגדרי; השני בוחן, מבקר ומפרק את הגדרת האינוס בדין הפלילי. הגרסה המוכרת ביותר של כל אחד משני המהלכים הללו היא זו שעוצבה על ידי Catharine MacKinnon, ועל כן אתייחס אל רוחן והגיונן של גרסאות אלה<sup>4</sup>. עם זאת אדגיש כי אין בהצגה שלהלן יומרה להביא דברים בשם אומרתם, ואף אחד מן המהלכים אינו מוצג כאן בדיוק באופן שבו הוא מופיע בכתביה של MacKinnon. ההצגה שאני פורסת להלן מבטאה פרשנות יוצרת שלי לעיצובה של MacKinnon את כל אחד משני המהלכים הנדונים.

### 1. הצרנת ניתוח פמיניסטי משפטי של מושג שוויון זכויות האישה

הגדרת השוויון האריסטוטלי, ששיטות משפט רבות, לרבות הישראלית, מחילות אותה בכל תחומי המשפט, משתיתה את תפיסת השוויון על מושגי הדומות והשוויות. על פי

4 Catharine MacKinnon היא הדמות המרכזית והחשובה ביותר בהגות הפמיניסטית של המשפט. MacKinnon, מרצה למשפט פמיניסטי באוניברסיטת משיגן באן ארבור, החלה לפתח את משנתה המשפטית-הפמיניסטית בשנות השבעים של המאה העשרים, וכתביה החשובים ביותר התפרסמו בשנות השמונים. היא מזוהה כדוברת מובהקת של הפמיניזם המשפטי המכונה dominance feminism (או "רדיקלי"). להצגה של נקודות מרכזיות במשנתה של MacKinnon ראו אורית קמיר "הפמיניזם הבלתי מוגבל של קתרין מקינאון" מבוא ללימודי מגדר (2006) ודפנה ברק-ארו "מבוא: הפמיניזם המשפטי של קתרין מקינאון והמעבר מן השוליים למרכז" פמיניזם משפטי בתאוריה ובפרקטיקה (2005) 7. מאז שנות התשעים רבות והולכות הפמיניסטיות – אף בתוך עולם המשפט – אשר מבקרות חלק מעמדותיה (בעיקר בנוגע לפורנוגרפיה) או את כל תפיסתה מן היסוד (כך למשל ישנן פמיניסטיות שחורות הסבורות כי הגותה משקפת עמדה "לבנה" ומיוחסת, אשר מנציחה את קיפוחן ומכחישה את קיומן כקבוצה נשית בעלת ייחוד משמעותי. קיימות פמיניסטיות לסביות הטוענות כי הגותה מכילה העדפה הטרוסקסואלית על פני חשיבה לסבית). עם זאת כתיבתה היא המשנה המלאה והחשובה ביותר של ניתוח פמיניסטי של המשפט, וכתביה עודם נפוצים ופופולריים לאין שיעור משל כל משפטנית פמיניסטית אחרת. לשם הצגה תמציתית של הגותה בהקשר הרחב של פמיניזם משפטי בארצות-הברית ראו Martha Chamallas *Introduction to Feminist Legal Theory* (2<sup>nd</sup> ed., 2003), 53-61.

הגדרה זו, שוויון משמעו התייחסות דומה לדומים והתייחסות שונה לשונים. שוויון זכויות משמעו הענקת זכויות דומות לאנשים דומים (בהקשר הנדון) וזכויות שונות לאנשים שונים (בהקשר הנדון).

בפנותה לנתח את הגדרת השוויון הזו MacKinnon טוענת כי לשם הבנת משמעותה בהקשר המסוים של "שוויון האישה" יש להרחיב את היריעה ולבחון את הגדרת השוויון ביחד עם מה שבמסגרת החשיבה הפמיניסטית מכונה הבנייה החברתית-התרבותית המושרשת של האישה כ"שונה" (או "האחר")<sup>5</sup>. במילים אחרות, MacKinnon מחברת את הניתוח המשפטי של מושג השוויון האריסטוטלי עם ספרות פמיניסטית ענפה, הטוענת כי התרבות (שנקודת מבטה היא גברית) מכוננת את דמות הגבר (הלבן המבוסס) כאמת המידה האוניברסלית, המוחלטת, הבלעדית ומעצבת את דמות האישה כתשליל דמות הגבר, כלומר כהתגלמות השונות.

הצירוף של הגדרת השוויון האריסטוטלית עם ההכרה בכך שהאישה מובנית כמי שהיא, במהותה, "שונה", מבהיר כי משמעותה העמוקה של הדרישה ל"שוויון האישה" היא להעניק "יחס דומה לשונה". "שוויון זכויות האישה" משמעו "זכויות שוות לאנשים שונים". דרישה זו עומדת בניגוד מובהק להגדרת השוויון האריסטוטלית, שעל פיה יחס דומה מגיע לדומים, ואילו לשונים יש להעניק יחס שונה. לכן הרעיון של "שוויון האישה", קובעת MacKinnon, הוא אוקסימרון, פרדוקס, סתירה פנימית חסרת משמעות בתוך מערכת המשמעות של תרבותנו<sup>6</sup>.

MacKinnon מסבירה כי קבלת תפיסת השוויון האריסטוטלית ממלכדת נשים המבקשות שוויון זכויות כיוון שהיא מחייבת אותן לטעון אחת משתיים: כי הן דומות לגברים בהקשרים הרלוונטיים, ולכן הן זכאיות ליחס משפטי דומה לזה שממנו נהנים גברים, או כי הן שונות מגברים, ולכן הן זקוקות ל"יחס מיוחד" ול"העדפות" מעבר למה שגברים מקבלים<sup>7</sup>. הכשל העמוק שבלב שתי גישות אלה הוא כי הן מקדשות את מעמדו של הגבר כאמת המידה המוחלטת בכל הקשר חברתי, ולכן בהכרח מכפיפות נשים לסטנדרטים שאינם בנויים על פי מידותיהן<sup>8</sup>. הקושי החמור מכול בעיניה של MacKinnon הוא כי אף אחת מן

5 Catharine A. MacKinnon "Difference and Dominance: On Sex Discrimination (1984)" 5  
*Feminism Unmodified – Discourses on Life and Law* (1987) 32

*Ibid*, at p. 33 6

*Ibid*, *ibid* 7

8 *Ibid*, at p. 34 הטענה האחת אומצה על ידי הפמיניסטיות הליברליות, שדרשו שוויון זכויות אזרחיות על בסיס דומותן של נשים לגברים והיותן יצורים תבוניים ורציונליים לא פחות מגברים. לדעת MacKinnon, הטענה השנייה אומצה על ידי פמיניסטיות "תרבותיות", אשר חוגגות את תכונותיהן האימהיות, ה"נשיות" של נשים ומבקשות "הגנות", "הנחות" ו"הקלות" מיוחדות, למשל בהחלת חוקי העבודה על נשים. MacKinnon טוענת כי הגישה הליברלית מחייבת נשים להוכיח כי הן דומות לגברים כדי שתהיינה זכאיות לקבל אותן זכויות שגברים

הגישות הללו, ששתיהן מושתתות על השוואת האישה לגבר ועל טענות לדומותה אליו או לשונותה ממנו, אינה יכולה לזהות ולהגדיר כהפליה וקיפוח את המגוון הרחב של תופעות האלימות נגד נשים: רצח נשים, אונס, אלימות במשפחה נגד נשים, גילוי עריות, סרסור בנשים לזנות ולפורנוגרפיה, הטרדה מינית, הטרדה מאיימת וכל שאר סוגי האלימות המינית והמיגדרית<sup>9</sup>.

מסקנתה של MacKinnon היא כי במציאות החברתית-התרבותית הקיימת, שבה האישה היא, על פי הגדרה, "שונה", לא ניתן להשתמש בתפיסת השוויון האריסטוטלית כדי לקדם את הדרישה לשוויון האישה, כיוון שהחיבור בין נוסח הנורמה המשפטית לבין הנורמה החברתית הנוהגת מוביל לפרדוקס. לכן יש להגדיר מחדש את מושג השוויון תוך הכרה והתייחסות מודעת ומושכלת אל המוסכמה החברתית שעל פיה האישה היא "שונה" (מן הגבר). הגדרת השוויון החדשה צריכה להיות כזו שהחלטה על ידי מערכת המשפט תסייע בשינוי המוסכמה הרווחת על אודות "שונותה" של האישה ובשינוי המבנה החברתי הפטריארכלי שמוסכמה זו משקפת ומנציחה<sup>10</sup>.

MacKinnon אינה מנסחת במדויק הגדרת שוויון מפורטת חלופית, ואולם אני סבורה שמתוך דבריה ניתן לגזור כי הגדרה כזו מכילה שני פנים, שניתן לכנותם (בשאלה ממושגיו של ישעיהו ברלין ביחס לחירות) פן "שלילי" ופן "חיובי". הפן השלילי של השוויון משמעו ביטול כל נורמה חברתית ומשפטית אשר מבטאה, מגבה, מחזקת או מנציחה את הכפפת האישה לגבר בכל דרך שהיא<sup>11</sup>. פן זה של השוויון נועד לקעקע את המוסכמות, את הנהגים, את המבנים ואת המובן מאליו, הן בחברה הן במשפט, אשר משרתים את מבנה הכוח

מקבלים פשוט מפני שהם גברים והם זקוקים להן. זוהי עמדה בלתי הגיונית, בלתי הוגנת ובלתי שוויונית בעליל מיסודה. יתר על כן, MacKinnon מצביעה על כך שהגישה הליברלית מועילה בעיקר לנשים אשר כבר נהנו ממידה רבה של שוויון, הצליחו להכשיר את עצמן כך שהן אכן יכולות לטעון כי הן דומות לגברים בהקשרים רלוונטיים לעולם העבודה, לחיים הציבוריים וכיוצא בזה. ואולם דווקא הנשים המקופחות והמדוכאות ביותר, שלא ניתן להן לרכוש השכלה ומקצוע כפי שעושים גברים, יתקשו להיעזר בנוסחת שוויון המחייבת אותן להוכיח דומות לגברים (ibid, at p. 37). באשר לעמדה הפמיניסטית התרבותית, MacKinnon מצביעה על כך שגישה זו מאמצת באופן בלתי ביקורתי את הדימוי הנשי שנוצר בתרבות הפטריארכלית בלי לבחון אם התכונות שדימוי זה מייחס לנשים הן אכן תכונות נשיות אותנטיות, או שמא הן נכפו על נשים על ידי סוציאליזציה פטריארכלית ששירתה את הסדר החברתי הקיים (ibid, at pp. 38-39). הגישה התרבותית, היא ממשיכה, מחייבת נשים לאמץ את הדימוי שגברים יצרו עבורן לאורך הדורות ולהציג את עצמן כחריגות, בעייתיות וזקוקות להגנות ולהקלות מיוחדות.

Ibid, at p.41 9

Ibid, at pp.41-45 10

Ibid, at p. 45: "Take your foot off our necks, then we will hear in what tongue women speak" 11

הפטריארכלי. מטרתו לשחרר נשים משעבודן לתפקידים, דימויים ומיקום חברתי שהם חלק מן המבנה החברתי הפטריארכלי. הפן החיובי של השוויון משמעו כינון נורמות, דימויים, מוסדות, חוקים ומבנים חדשים, אשר יבטאו ויבטיחו את מקומן החדש של נשים כפי שהן תבחרנה להבנות אותו כאשר תהיינה משוחררות דיין כדי לפתח תודעה חופשית. משמעותו של הפן החיובי של השוויון היא יצירת זכויות שנשים זקוקות להן כנשים (ממש כשם שהחוק והחברה מעניקים לגברים את הזכויות שהם זקוקים להן כגברים). משמעותו החדשה של המושג "שוויון זכויות לנשים" היא אפוא שלילת כל מה שמחזק ומנציח את הבניית האישה על ידי המערכת הפטריארכלית, וחיוב כל מה שעשוי לשחרר נשים מהבנייתן הפטריארכלית וכל מה שעשוי לסייע להן להבנות את עצמן מחוץ לפטריארכיה. אני מציעה כי ניתן לתאר את המהלך הפמיניסטי המשפטי האמור כמורכב מארבעה שלבים:

(א) השלב הראשון הוא זיהוי הגדרתה הנוהגת של הנורמה המשפטית המוחלטת בהקשר הנדון. ניתן לכנותו "הבנת הנורמה". בהקשר השוויון, ההגדרה האריסטוטלית קובעת כי אנשים דומים (בהקשר הרלוונטי) זכאים ליחס דומה ולזכויות דומות, ואילו אנשים שונים (בהקשר הרלוונטי) יקבלו יחס שונה וזכויות שונות.

(ב) השלב השני הוא הצגת טענה פמיניסטית ביחס למוסכמה חברתית-תרבותית רווחת, שאיננה נתפסת, ככלל, כרלוונטית לנורמה המשפטית הנדונה. ניתן לכנות שלב זה "זיהוי המוסכמה". בהקשר הנדון הטענה הפמיניסטית המוצגת היא כי החברה והתרבות מבנות את האישה כתשלילו של הגבר (המובנה כאמת המידה לדומות ולשוני), כלומר כהתגלמות ה"שונות".

(ג) השלב השלישי הוא חיבור ביקורתי של הנורמה המשפטית הנדונה במתכונתה הנוהגת עם ההצגה הפמיניסטית של המוסכמה החברתית-תרבותית הרלוונטית. לכן ניתן לכנותו "חיבור הנורמה והמוסכמה". במקרה זה חיבור תפיסת השוויון האריסטוטלית עם הבניית האישה כ"שונה" מוביל להכרה כי הרעיון של "שוויון זכויות האישה" הוא חסר פשר ובלתי אפשרי בהקשר החברתי-תרבותי הנתון.

(ד) השלב הרביעי הוא הסקת המסקנה כי לאור שלבים א' עד ג' יש לזנוח את הגדרתה הנוהגת של הנורמה המשפטית הנדונה ולהמירה באחרת. ההגדרה החדשה תבטא מודעות לקיומה ולמשמעויותיה של המוסכמה החברתית הנדונה ותאפשר להחיל את הנורמה באופן שיועיל לשינוי המוסכמה הרווחת ולהשקפת העולם שבה היא כרוכה. ניתן לכנות שלב זה "הצעת תחליף". במקרה הנדון המסקנה המתבקשת היא כי לפחות בהקשר של שוויון נשים יש לזנוח את ההגדרה האריסטוטלית של מושג השוויון. במקומה יש לאמץ הגדרה שעל פיה יחס שווה לנשים משמעו שלילת כל מה שמחזק ומנציח את הבניית האישה על ידי המערכת הפטריארכלית, וחיוב כל מה שעשוי לשחרר נשים מהבנייתן הפטריארכלית וכל מה שעשוי לסייע להן להבנות את עצמן מחוץ לפטריארכיה.

כאמור בראשית הדברים, אני סבורה כי כוחו של המודל המוצע יפה למהלכים פמיניסטיים משפטיים נוספים. אדגים זאת על ידי הצגת ניתוח פמיניסטי משפטי קלאסי של עבירת האינוס באמצעות המודל המוצע.

## 2. הצרנת ניתוח פמיניסטי משפטי של עבירת האינוס

אני סבורה כי בהסתמך (בעיקר) על כתיבתה הרבה של MacKinnon על עבירת האינוס, ניתן להשתמש במודל המוצע כדי להצדיק עמדה פמיניסטית משפטית לכדי טיעון שמבנהו מקביל לזה של ניתוח מושג שוויון האישה.

(א) השלב הראשון (שלב "הבנת הנורמה") הוא זיהוי הגדרתה של הנורמה המשפטית המוחלטת בהקשר הנדון. לענייננו, במסגרת המשפט המקובל אינוס הוא מגע מיני (הטרנסקסואלי) שאיננו לגיטימי מכיוון שהוא מכיל חדירה וגינלית המבוצעת על ידי הגבר ללא הסכמתה החופשית של האישה ותוך שימוש בכוח (רב מדי) על ידי הגבר<sup>12</sup>.

(ב) השלב השני (שלב "זיהוי המוסכמה") הוא הצגת טענה פמיניסטית בנוגע למוסכמה חברתית-תרבותית רווחת, שאיננה נתפסת, ככלל, כרלוונטית לנורמה המשפטית הנדונה. בהקשר הנדון הטענה הפמיניסטית הרוולנטית מתייחסת למוסכמה המקובלת ביחס למהותו של מגע מיני לגיטימי.

פמיניסטיות (כגון MacKinnon) טוענות כי המוסכמה החברתית-התרבותית הרווחת היא שמגע מיני (הטרנסקסואלי) לגיטימי (להלן: "סקס") מכיל שימוש במידה לא מבוטלת של כוח על ידי הגבר כלפי האישה, וכי נשים (כמעט) תמיד מסכימות לקיימו<sup>13</sup>. מוסכמה זו מושתתת על הבניית הגבר כ"צייד", "כובש" ו"בועל" ועל הבניית האישה כמי שגם כשהיא אומרת "לא" היא למעשה מתכוונת ל"כן". על פי ניתוחים פמיניסטיים, החברה הפטריארכלית מחזקת ומגבה את המוסכמה האמורה על ידי חינוך נשים לא לדעת לזהות מתי הן חפצות בסקס ומתי לא. זאת ועוד, נשים מחונכות "לרצות", או להאמין כי הן רוצות,

12 החוק הישראלי כיום אינו דורש שימוש בכוח רב מדי לשם הגדרת אינוס, והוא מסתפק בכך שחדירה מינית בוצעה ללא הסכמת האישה. שיטות משפט אחרות ויתרו דווקא על דרישת ההסכמה, והן מגדירות כל חדירה מינית שבוצעה תוך שימוש בכוח רב מדי – אינוס. ואולם התפיסה המסורתית בכל חלקי עולם המשפט המקובל העמידה את עבירת האינוס על שילוב של שני רכיבים: שימוש בכוח עורף על ידי הגבר והיעדר הסכמת האישה. גישה זו ממשיכה לפעום בקרבם של מרבית המשפטנים המוציאים את המשפט מן הכוח אל הפועל. להצגה מקיפה של נקודה זו ראו אורית קמיר "יש סקס אחר – הביאווהו לכאן: עברת האינוס בין הדרת-כבוד (honor), שוויון וכבודו הסגולי של האדם (dignity), והצעה לחקיקה חדשה ברוח ערך כבוד האדם" משפט וממשל ז (תשס"ה) 669.

13 ראו Catharine A. MacKinnon "Sexuality" *Toward a Feminist Theory of the State* (1989) 126; Catharine A. MacKinnon "Sex and Violence: A Perspective (1981)" *Feminism Unmodified – Discourses on life and Law* (1987) 85, 86, 88.

במגעים מיניים שנראה להן כי הן חייבות להיענות להם, כמו גם במגעים מיניים שהן חוששות שאם לא תיענינה להם – הם ייכפו עליהן. תוצאת האינדוקטרינציה רבת הפנים הזו היא שפעמים רבות נשים עצמן אינן בטוחות לחלוטין אם מגע מיני התקיים בהסכמתן החופשית או לא, או מה המשמעות של הסכמתן; לכן גם אם הן מתלבטות שמא נאנסו, הן חסרות ביטחון ומשוכנעות על נקלה כי אכן הסכימו למגע המיני<sup>14</sup>. במציאות שבה נשים רבות אינן בטוחות לגמרי מהי הסכמה חופשית, מה משמעותה, ואם בהקשר מסוים הן הסכימו או לא, השאלה האם סקס התקיים בהסכמתה החופשית של האישה היא כמעט חסרת משמעות, וקל, בעולם הפטריארכלי, לטעון ולהאמין שנשים תמיד מסכימות למגע מיני, גם כשהן אומרות "לא".

בתמצית, הטענה הפמיניסטית האמורה היא כי בעולם הפטריארכלי "סקס" מובנה בפועל כמכיל גם מגעים מיניים שבהם הגבר הפעיל מידה לא מבוטלת של כוח על האישה, וגם מגעים מיניים בהם הסכמת האישה הונחה ולא נבדקה ביסודיות. כיוון שכך, רבים מאמינים שנשים תמיד רוצות כל סקס.

(ג) השלב השלישי (שלב "חיבור הנורמה והמוסכמה") הוא חיבור ביקורתי של הגדרת הנורמה המשפטית הנדונה עם ההצגה הפמיניסטית של המוסכמה החברתית-התרבותית

14 פמיניסטיות רבות סוברות, כמו MacKinnon, כי נשים בחברה הפטריארכלית מחונכות להאמין שעליהן לרצות גברים ולספקם, למלא את צורכיהם, להיענות לבקשותיהם ולהכפיף את רצונותיהן לאלו של הגברים. נשים רבות מחונכות להאמין כי גברים זקוקים לפורקן מיני, כי חובתן של נשים לספק להם את הגירוי המיני ואת כלי הקיבול, וכי בתמורה למילוי חובתן הן מקבלות מן הגברים סטטוס, הגנה ותמיכה כלכלית. נשים רבות מחונכות להאמין שההתנהגויות המיניות שהן רואות בסרטי פורנוגרפיה, גם אם הן מכאיבות או משפילות – הן ראויות והכרחיות ועליהן להסכים לבצען, לרצות בהן ואף ליהנות מהן. נשים רבות אשר חוששות מכפייה מינית משכנעות את עצמן שהן חפצות במגעים שאחרת היו נכפים עליהן – עד שהן עצמן אינן יכולות לזהות אם "הסכמתן" היא "אותנטית" או פועל יוצא של חרדה מאונס. ויש נשים אשר גופן מגיב למגעים מיניים אלימים ומשפילים, והן מפרשות זאת כהוכחה שהן כנראה חפצו בהם.

השאלה שכל הנשים הללו מחונכות להציב לעצמן אפוא איננה אם הן מסכימות למגע מיני או חפצות בו, אלא אם הסיטואציה מחייבת אותן להענות בחיוב לפנייה המינית הגברית. כתוצאה מכך נשים רבות לא רק שאינן יודעות אם הן אכן "מסכימות" לסקס או לא, אלא הן אף אינן יודעות כיצד לברר לעצמן מהו רצונן. במצב עניינים זה השאלה אם סקס התקיים מתוך הסכמתה החופשית של האישה היא כמעט חסרת משמעות של ממש בהיעדר אפשרות להגדיר במדויק מהי הסכמה ואם התקיימה. עמדה פמיניסטית זו חוצה גבולות של "מחנות פמיניסטיים", והיא נטענת הן על ידי MacKinnon הן על ידי Robin West, שהיא הדוברת המובהקת של הפמיניזם המשפטי התרבותי. ראו למשל MacKinnon "sexuality", *ibid.*, at pp. 148-150; Robin West "The Difference in Women's Hedonic Lives" *At the Boundaries of Law – Feminism and Legal Theory* (Martha Fineman, Nancy Thomadsen eds., 1991) .115, 123, 133

הרלוונטיות. בהקשר של עבירת האינוס, הנורמה המשפטית קובעת כי מגע מיני אינו לגיטימי, והוא בבחינת עבירה פלילית אם הגבר הפעיל כוח (רב מדי) על האישה, ואם היא לא הביעה הסכמה חופשית לקיום המגע. המוסכמה החברתית הרווחת קובעת כי גם כאשר גבר מפעיל מידה לא מבוטלת של כוח על אישה, סקס יכול להיות לגיטימי, וכי אישה כמעט תמיד מסכימה למגע מיני אף כשהיא מביעה היעדר הסכמה. משמעות הדבר היא כי על פי המוסכמה הרווחת, "סקס" מכיל גם מגעים מיניים שהחוק מגדירם כ"אינוס" ולכן כעבירה פלילית.

כלומר, מגעים מיניים שהחוק מתיימר להגדירם כעבירה, מובנים על ידי המוסכמה החברתית הרווחת כסקס לגיטימי, לכן ההבחנה המשפטית בין אינוס לסקס היא פרדוקסלית וחסרת פשר בהקשר החברתי התרבותי הנתון. ההגדרה הקיימת של הנורמה המשפטית איננה יכולה להציע הבחנה משמעותית בין מגע מיני לגיטימי למגע מיני שאינו לגיטימי. כיוון שכך, עבירת האינוס של המשפט המקובל אינה יכולה לכוון התנהגות ולמלא את התפקיד שלכאורה מיועד לה.

ד) השלב הרביעי (שלב "הצעת תחליף") הוא הסקת המסקנה כי לאור שלבים א עד ג יש לזנוח את ההגדרה המקובלת של עבירת האינוס ולהמירה באחרת. ההגדרה החדשה צריכה לבטא מודעות לתפיסות הרווחות על אודות "גבריות כובשת" ו"נשיות חפצה"; היא צריכה לאפשר אכיפה משמעותית של האיסור הפלילי על אינוס באופן שיהיה יעיל גם לשינוי יסודי של המוסכמות הסטראוטיפיות הנוגעות לתקיפות המינית הגברית ולפסיביות הנשית הנענית.

מן הביקורת הפמיניסטית שהצגתי עולה שיש לזנוח את הגדרת האינוס כחדירה וגינלית תוך שימוש בכוח וללא הסכמתה החופשית של האישה, ולהחליפה בהגדרה המבטאת מודעות לכך שעל פי המוסכמות החברתיות הנוהגות שימוש בכוח על ידי הגבר הוא לגיטימי במידה רבה, והסכמת האישה היא תיבה (כמעט) ריקה מתוכן. ההגדרה החדשה צריכה להיות כזו שתאפשר לחברה להתמודד עם התפיסות המקובלות באשר למיניות הגברית והנשית ועם השקפת העולם הפטריארכלית שאליה הן שייכות. השקפת עולם זו מאפשרת שימוש מיני בנשים, מעלימה מן העין את חומרת התופעה ומנציחה את קיומה. ההצעות הפמיניסטיות להגדרת עבירת האינוס רבות ומגוונות. יש הסבורות כי יש להשתחרר מן הזיהוי המוחלט בין אינוס לבין חדירה לאבר המין הנשי ולהכליל בהגדרת האינוס סוגים נוספים של מגעים בעלי אופי מיני. יש המצדדות בהגדרת האינוס כעבירת אלימות ובהמעטה בחשיבותם של ההיבטים המיניים. לעומתן יש המאמינות כי הבחנה בין מגע מיני לגיטימי לבלתי לגיטימי חייבת להתמקד באופן בלעדי ביסוד הסכמתה החופשית של האישה<sup>15</sup>. בין כך ובין כך, אני סבורה כי כל ההצעות הללו מנסות להתמודד עם הגיונו

15 לדיון מלא ראו קמיר, לעיל הערה 12, בעמ' 684-686.

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

של שלב הצעת התחליף (שלב ד) במודל המוצע, לכן ניתן לבחון את יעילותן ביחס להגיונו של שלב זה<sup>16</sup>.

\*\*\*

עד כה הצגתי מודל שאני מאמינה שיש בכוחו לבטא מהלכים פמיניסטיים משפטיים מקובלים ורווחים, כלומר הוא משקף את הקיים (במשתמע) בפמיניזם המשפטי. בהמשך אני מציעה לשכלל את המודל. אני מציעה להרחיב ולחדד את שלב ב ("הבנת הנורמה") על ידי הכנסת כמה "מבחנים" קבועים, המתייחסים לסוגיות המזוהות על ידי פמיניסטיות כבעייתיות ו"בוערות" במיוחד, לסוגיות שהן בעלות השלכות מקיפות ולסוגיות היחס החברתי לנשים רבות. במקביל אני מציעה להרחיב ולחדד את שלב ד ("הצגת תחליף") כדי שיכלל התייחסויות מושכלות וברורות לתוצאות ה"מבחנים" של שלב ב. כדי להבהיר ולהמחיש את כוונת הדברים אדגימם בעזרת שתי דוגמאות: האחת מוכרת ומתייחסת להבדלים בין נשים, והשנייה מוכרת פחות ומתייחסת לסוגים שונים של כבוד.

## ג. פרק שני: שכלול המודל

### 1. מבחן ראשון: השונות בקרב נשים

מאז שנות התשעים של המאה העשרים, השונות בקרב נשים היא אחד הנושאים המרכזיים המעסיקים את החשיבה הפמיניסטית לכל סוגיה, ענפיה ופליגיה. זהו אחד מגילוייה העשירים והמעניינים של "הפוליטיקה של הזהות", אשר באה לידי ביטוי גם בהקשרים "גזעיים", אתניים, לאומיים, דתיים ועדתיים ברחבי העולם. בשל מרכזיותו של הנושא ונראותו הגבוהה, הן ככלל הן בדיונים ובחוגים פמיניסטיים, לא אציגו כאן ואסתפק בכמה משפטי תזכורת.

חלק מן הפוליטיקה של הזהות עוסק בהעצמת "תת-קבוצות" חברתיות אשר חשות כי הן "נוכסו" ו"נבלעו" על ידי קבוצות רחבות יותר המתיימרות לדבר בשמן, אך אינן מייצגות אותן כהלכה. בהקשר הפמיניסטי נשים שחורות, לטיניות ואסייתיות בארצות הברית, כמו גם נשים לסביות בחברות שונות ונשים "מזרחיות" בארץ, מעלות את הטענה כי נשים לבנות, הטרוסקסואליות, השייכות למעמדות החברתיים הדומיננטיים, מנכסות אותן כאשר הן מדברות בשם "כלל הנשים". על פי טענה זו, "הפמיניזם הלבן" מתיימר לדבר בשם כלל

16 MacKinnon אינה מאמצת אף אחת מן ההצעות הללו כיוון שהיא מוצאת פגמים מהותיים בכל אחת מהן, ולמיטב הבנתי, היא איננה מציעה הגדרה מסוימת כלשהי לעבירת האינזוס. אני שותפה לדעתה באשר להצעות רבות, ועל כן ניסחתי הצעה עצמאית להגדרה מחודשת של עבירת האינזוס, שלמיטב הבנתי עונה על החששות והדרישות הפמיניסטיות הרלוונטיות. ההצעה מוצגת ומפותחת אצל קמיר, לעיל הערה 12, בעמ' 754-765.

ציבור הנשים, להתייחס למצוקותיו של ציבור זה ולהציע לו פתרונות ראויים, אולם למעשה פמיניזם זה מודע בעיקר לחלק אחד, מיוחס, של ציבור הנשים, והוא מתמקד בבעיותיו, בצרכיו ובשאיפותיו. שאר "סוגי הנשים", לפי גישה זו, משמשים ל"נשים הלבנות", החזקות, כרוב דומם המעניק לגיטימיות ו"כוח אלקטורלי" לטענותיהן ולדרישותיהן תוך כדי ש"הפמיניזם הלבן" מתעלם למעשה מנשות המיעוטים, מנקודות המבט שלהן ומצורכייהן. העיסוק בשונות בין נשים נועד להעניק שם, מודעות, קול ונראות לקבוצות נשים שאינן מרגישות שייכות או מיוצגות על ידי הנשים הקובעות את סדר היום הפמיניסטי. הוא נועד לחדד את ייחודן של קבוצות נשים אשר חשות מודרות ומוחלשות על ידי ההגמוניה הנשית – כמו על ידי ההגמוניה הכללית – ולפתח צורות חשיבה פמיניסטיות אשר תתאמנה לצורכיהן הייחודיים.

העיסוק הפמיניסטי בשונות בין נשים הוא פוליטי מאוד במהותו ומעורר מתחים, מחלוקות ואף קרעים ועוינות בין קבוצות של נשים. השאלה המרכזית שעיסוק זה מעלה היא אם ניתן לפתח את הפמיניזם הקיים כך שיוכל להתמודד לא רק עם בעיות גנריות של "נשים" ועם צורכיהן הספציפיים של "נשים לבנות" מן המעמד השליט, אלא גם עם נקודות מבטן של קבוצות אחרות והאינטרסים שלהן. השאלה היא אם ייתכן פמיניזם אחד שיכיל את נקודות המבט של קבוצות נשים שונות, או שמא מן ההכרח להיפרד, להתפצל ולפתח פמיניזמים שונים, שכל אחד מהם יתמקד בקבוצת נשים בעלת מאפיינים מוגדרים. מובן שהגישה השנייה, אשר נהנית מתמיכה לא מועטה, היא פלגנית, וחסרונה בפיצול קבוצת הנשים הגדולה לקבוצות קטנות ולכן בהכרח חלשות יותר. נוסף על כך היא גם ממעטת מחשיבותם של נושאים שלמרות ההבדלים בין נשים שונות, הם בכל זאת משותפים, במידה זו או אחרת, לנשים רבות מאוד מכלל הקבוצות. על רקע זה הצעתי לחדד את מודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי ולעשותו רגיש לשונות בין נשים מהווה נקיטת עמדה, שעל פיה לפני בחירה באופציה הכואבת של פילוג, מן הראוי לעשות כל מאמץ לשפר את הפמיניזם הכולל הקיים ולהתאימו לצורכיהן של קבוצות נשים רבות ככל האפשר.

נשוב אל המודל הפמיניסטי הרב ממדי. אני מציעה לחדד את שלב זיהוי המוסכמה החברתית הרווחת (שלב ב) על ידי קביעה כי בכל הקשר של כל מוסכמה יש להציג את השאלה לאילו נשים מתייחסת המוסכמה החברתית הרווחת, או ליתר דיוק: באילו אופנים היא מתייחסת לקבוצות של נשים הנתפסות על ידיה כשונות אלה מאלה. ניתן לכנות שאלה זו "מבחן השונות הנשית".

בהקשר של המהלך הפמיניסטי שהצגתי בראשית הפרק הראשון כדוגמה לניתוח פמיניסטי רב ממדי (המהלך הפמיניסטי המשפטי של פירוק הגדרת השוויון האריסטוטלית), מבחן השונות הנשית יחשוף שההבניה החברתית הפטריארכלית של האישה כ"שונה" מקבלת משמעויות שונות ביחס לקבוצות שונות של נשים. כך למשל בחברה האמריקנית "שונותה" של האישה הלבנה (ביחס לגבר הלבן, שהוא אמת המידה לכל) מובנית כחולשה, עדינות, פסיביות, תלותיות, חוסר ישע וחוסר רציונליות, אולם "שונותה" של האישה

השחורה הובנתה, במשך דורות, דווקא כמופקרות וזמינות מינית מתמדת, כעצמה פיזית בעלת מאפיינים חייתיים, ככישורים שירותיים כנועים ומקבלי מרות. הדברים ידועים, וספרות פמיניסטית ענפה חושפת אותם ומנתחת אותם בפירוט. לענייננו משמעות הדבר היא שהמוסכמה החברתית שעל פיה אישה היא, במהותה, "שונה", ולכן לא "דומה" (לגבר, שהוא הגבר הלבן), אינה חלה באותו אופן על כלל הנשים, אלא היא לובשת פנים שונות כלפי קבוצות שונות של נשים. נשים מסוימות נתפסות כ"שונות" במובן מסוים, ונשים אחרות נתפסות כ"שונות" במובן אחר.

כאמור, אני מציעה להרחיב את שלב הצעת התחליף (שלב ד) כך שיכיל תמיד התייחסות מפורשת למסקנות העולות מהחלת מבחן השונות הנשית בהקשר הנדון. בהקשר של השוויון משמעות הדבר תהיה שכדי לקדם את שוויון השלילי של נשים יש לנקוט כלים שונים וייחודיים לשם השגת שוויון שלילי לחברותיה של כל קבוצת נשים. אם נשים לבנות מופלות, בין השאר, על ידי הבנייתן כחלופיות, חסרות ישע ולא תבוניות – אזי קידום שוויון השלילי מחייב שחרורן מן הכבלים החברתיים שמגבילים אותן לסטראוטיפ מפלה זה. אם, לעומתן, נשים שחורות בארצות-הברית מופלות, בין השאר, על ידי הבנייתן ככוח עבודה חזק וזול, אזי קידום שוויון השלילי מחייב פעולות אשר יחתרו תחת מוסכמה חברתית זו<sup>17</sup>.

בהקשר של המהלך השני שהצגתי בפרק הראשון (ניתוח עבירת האינוס) מבחן השונות הנשית מוביל אל ההכרה שההגדרה החברתית של סקס כפעילות מינית שיכולה להכיל שימוש בכוח רב על ידי הגבר והיא אינה מחייבת בהכרח הסכמה חופשית ממשית של האישה, רלוונטית במידה רבה לכל אישה בחברה הפטריארכלית, אך היא מקבלת משמעויות שונות בסטראוטיפים שונים המוחלים על נשים המשוויכות לקבוצות שונות. כך למשל נקל לראות כיצד ההגדרה החברתית של סקס לצד הגדרת הנישואין המסורתית מבנות נשים נשואות כמי שמסכימות תמיד לכל פעילות מינית מצד "בעליהן", ולכן הן "אינן ניתנות לאינוס" על ידיהם. השילוב של ההגדרה החברתית של סקס עם הבנייתן של נשים שחורות בחברה האמריקנית מוביל לתפיסתן כמשרתות כנועות ומופקרות מינית, הזמינות תמיד לצרכיו המיניים של ה"אדון". השילוב של ההגדרה החברתית של סקס עם הבנייתן של נערות צעירות כפותות שאינן יודעות מה הן רוצות ומה טוב להן, וכמי שיש להחליט בשבילן מה נחוץ להן, מוביל לתפיסה שאין להתחשב בדבריה של אישה צעירה בקשר

17 שאלה מורכבת הרבה יותר היא אם גם השוויון החיובי צריך לקבל משמעות שונה בהתחשב בהשתייכות קבוצתית. מן הצד האחד, נשים בהקשרים חברתיים שונים זקוקות להבניות חיוביות שונות כדי לקדם את מעמדם החברתי, אולם מן הצד האחר, פיתוח הבניות חיוביות בהתחשב בשייכות קבוצתית עלול לקבע את ההבדלים בין הקבוצות, דבר שאינו תמיד בהכרח רצוי בעיני הכל. נקודה זו מצריכה מחשבה נוספת.

לרצונה בקיום קשר מיני, ועל הגבר "להיות גבר" ולעשות את "הדבר הנכון" אף אם היא אינה יודעת מהו.

המודעות להשלכות השונות של המוסכמה החברתית באשר למשמעותו של "סקס" על נשים מקבוצות שונות חייבת להוביל למסקנות בעלות השלכות ספציפיות בניסוח הצעת התחליף בשלב ד של הניתוח. כלומר, אם נשים שחורות בארצות-הברית מובנות כזמינות תמיד מינית לכל מעסיק, אזי קידום שוויון השלילי מחייב פעולות אשר יחתרו תחת מוסכמה חברתית זו, וכך גם לגבי שאר קבוצות הנשים.

## 2. מבחן שני: הבחנה בין הדרת-כבוד (honor) לבין כבוד סגולי (dignity)

כאמור, סוגיית ההבדלים בין נשים היא בלב הדיון הפמיניסטי זה למעלה מעשור שנים ואינה מצריכה הצגה, לעומת זאת ההבחנה בין סוגי הכבוד השונים היא סוגיה התופסת מקום נכבד במחשבותיי ובכתיבתי, אך לא בהכרח מחוצה להם<sup>18</sup>. אני סבורה שהדרת-כבוד וכבוד סגולי הם, במידה רבה, מושגים הפכיים זה לזה, ומאמינה שהחלת ההבחנה ביניהם על היבטים מגוונים של הסדר החברתי, לרבות ההבניה המגדרית, עשויה לתרום תובנות משמעותיות. זאת ועוד, הדרת-כבוד וכבוד סגולי הם, בעיניי, מושגי מפתח להבנת החברה הישראלית על כל רבדיה, לרבות הבניית המגדר, מעמד האישה והפמיניזם הישראלי. כיוון שאינני יכולה להניח כי הקורא או הקוראת מודעים להבחנה ואמונים עליה, אשלב הצגה תמציתית של כל אחד משני המושגים בדיון שלהלן על אודות שכלול המודל הפמיניסטי המשפטי.

מאפיין חשוב של החברה הפטריארכלית, שלא זכה בתשומת הלב הפמיניסטית הראויה (אולי בגלל התפיסה המוטעית כי איבד מחשיבותו בעולם המערבי המודרני), הוא מנטליות הדרת-הכבוד, על המשמעויות החברתיות והערכיות הנגזרות ממנה. מנטליות הדרת-הכבוד משותפת (במידה זו או אחרת ובגרסה זו או אחרת) לחברות פטריארכליות רבות מאוד, אם לא לכולן; זיהויה וניתוחה עשויים להבהיר היבטים רבים של הסדר החברתי הפטריארכלי שהם רבי משמעות לניתוח הפמיניסטי (לרבות זה הישראלי וזה המשפטי, ביחד ולחוד). אני

18 ראו אורית קמיר שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (תשס"ה) (להלן: "שאלה של כבוד"); אורית קמיר "על פרשת דרכי כבוד: ישראל בין מגמות של הדרת-כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity), הילת כבוד (glory) וכבוד מחיה (respect)" תרבות דמוקרטית 9 (תשס"ה) 169 (להלן: "על פרשת דרכי כבוד"); אורית קמיר "רצון בת המלך – כבודה: הזמנה לפמיניזם ישראלי" תרבות דמוקרטית 10 (תשס"ו) 409; קמיר, לעיל הערה 12; אורית קמיר כבוד אדם וחווה: פמיניזם ישראלי חדש במשפט ובחברה (טרם פורסם) (להלן: כבוד אדם וחווה). לפרסומים נוספים ומתעדכנים בתחום זה שעניינם כבוד ראו [http://sitemaker.umich.edu/orit\\_kamir](http://sitemaker.umich.edu/orit_kamir).

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

מאמינה שהשקפת עולם המושתתת על הכרה בכבוד האדם הסגולי יכולה לשמש הן כבסיס לזיהוי מנטליות של הדרת-כבוד ולביקורתה, והן כמרכז כובד ערכי חלופי למנטליות הדרת-הכבוד. בהתאם לכך, אני מציעה להוסיף למודל הפמיניסטי המשפטי שהוצג שני תתי-שולבים נוספים: "מבחן" במסגרת שלב ב, שמטרתו איתור מאפיינים של הדרת-כבוד במוסכמה החברתית הרלוונטית, ומודעות, במסגרת שלב ד, שמטרתה לנסות להמשיג את התחליף המוצע במושגים של כבוד סגולי.

### (א) הדרת-כבוד

הדרת-כבוד היא הערך המרכזי המכונן ומבנה סדר חברתי והייררכיה מעמדית בחברות המכוננות על ידי אנתרופולוגים וחוקרי תרבות בשם "חברות (הדרת) כבוד". חברות הדרת-כבוד שונות נבדלות זו מזו ברכיבים רבים ומגוונים, ואף על פי כן מקובל לאפיינן בכמה תכונות מבניות משותפות. תכונות אלה, בגרסאות ובדרגות שונות, מגדירות "מנטליות של הדרת-כבוד" גם בחברות שאנתרופולוגים לא חקרו ותייגו כ"חברות (הדרת) כבוד".

בחברות הדרת-כבוד ערכו החברתי של אדם – כמו גם כבודו העצמי – נמדדים ונקבעים על פי מידת עמידתו בנורמות התנהגות הדרת-כבוד ברורות ומוכרות לכל. התנהגות הדורות-כבוד מקנה לאדם זכות ליחס של הדרת-הכבוד מן הסובבים אותו, ויחס זה מקנה לו את הדרת-כבודו. ההכרה החברתית בעמידה בנורמות הדרת-כבוד מעניקה סטטוס חברתי נכבד והערכה עצמית גבוהה; היא מקנה לפרט את הזכות לגאווה וחשיבות עצמית ולהתנהגות חברתית תואמת. הדרת-כבודו של "איש הדרת-כבוד" אמיתי יקרה לו מחייו. כישלון בעמידה בנורמות גורר בושה והשפלה ומטיל "כתם" על שמו הטוב של אדם, וכפועל יוצא – אף על ביטחונו האישי; שכן "יראת כבוד" מצד הזולת נרכשת בעמידה קנאית של אדם על הדרת-כבודו, ואילו מחילה על הדרת-הכבוד נתפסת כחולשה ומפחיתה מיכולת ההרתעה וההישרדות של מי שהדרת-כבודו נרמסה.

כאשר הדרת-כבודו של אדם מוכתמת על ידי התנהגות בלתי מכבדת של הזולת, חובה על הנפגע למחות את כתם הבושה על ידי פגיעה גמולית שתגרע מהדרת-כבודו של הפוגע. התנהגות גמולית כזו חייבת להיות פומבית, טקסית וקשה מן ההתנהגות שעליה היא משיבה. לא די ליטול בחזרה מן הפוגע אותה מידה של הדרת-כבוד שגזל מן הנפגע; על הנפגע ליטול מן הפוגע מעט יותר כבוד מזה שנגזל ממנו, בבחינת גביית קרן, ריבית והצמדה<sup>19</sup>.

William I. Miller *Humiliation – And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence* (1993), 116

כיוון שכל פגיעה בהדרת-כבודו של הזולת מאדירה את הדרת-כבודו של הפוגע, וכיוון שכל פגיעה מחייבת פגיעה שכנגד, בחברת הדרת-כבוד האלימות הפוטנציאלית רוחשת תמיד קרוב לפני השטח. תרבות הדרת-כבוד היא פעמים רבות תרבות של חברה גברית לוחמת<sup>20</sup>.

החלוקה המעמדית מרכזית לעולם הדרת-הכבוד, שבו המאבק על הדרת-הכבוד הוא מאבק על מעמד. חברות הדרת-כבוד הן, במהותן, חברות הייררכיות, ומנטליות של הדרת-כבוד מכילה, אינהרנטית, הכרה במעמד שונה של פרטים וקבוצות על פי כללי הדרת-הכבוד הנוהגים. הכללים הם אמצעי לחלוקת ה"משאב" החברתי החשוב ביותר: הדרת-הכבוד, שמשמעותה סטטוס.

חברת הדרת-כבוד מחילה נורמות התנהגות שונות על מעמדות שונים. החלוקה המעמדית המובהקת ביותר בהקשר זה היא המגדרית. אף שקיימים כללי הדרת-כבוד משותפים לגברים ולנשים, רבים מהם מחילים דרישות מגדריות שונות ואף הפוכות. בחברות הדרת-כבוד רבות, כמו חברות הדרת-הכבוד היס-תיכוניות, הדרת-כבודו של גבר תלויה בשני רכיבים: האחד הוא התנהגות מוחצנת, אמיצה, עצמאית, רחבת יד, יהירה ואגרסיבית שלו עצמו. הרכיב השני הוא "צניעותן", תומתן, חסידותן, צייתנותן ומסירותן של הנשים הקרובות אליו (אמו, אחותו, אישתו ובנותיו), ומעל לכול – אי-נגישותן המינית<sup>21</sup>.

בחברות כאלה מיניות נשית היא פוטנציאל לבושה ומוקד של סכנה מתמדת להדרת-הכבוד של הגבר האחראי לשמירת נגישותה<sup>22</sup>. כללי הדרת-הכבוד בחברות כאלה דורשים מן האישה ומן הגבר כאחד להבטיח את צנעת מיניותה של האישה, כלומר שאיש זולת "בעלה" לא יעשה "מנהג בעלים" במיניותה. אישה שמיניותה שימשה גבר שאינו "בעלה" נכשלה במילוי חובתה והמיטה קלון על עצמה, על הגבר או הגברים שכבודם תלוי בתומתה

20 קוד ה"בושידו" של הסמוראים היפנים בימי הביניים הוא דוגמה מובהקת לתרבות כבוד של חברת לוחמים גברית. "המערב הפרוע" כפי שעוצב בספרות ובקולנוע ה"מעורבונים" הוא אולי הדוגמה (הבדיונית?) המוכרת ביותר של חברה מערבית, גברית לוחמת, בעלת תרבות הדרת-כבוד.

21 לא כל חברת הדרת-כבוד מתנה את כבודו של הגבר בצניעותן המינית של הנשים אשר בחסותו, וודאי שאין הן עושות כן במידה שווה. חברות הדרת-הכבוד במערב אירופה ובצפונה ייחסו בדרך כלל משקל פחות למיניות הנשית מאשר חברות הדרת-כבוד מזרח תיכוניות וים תיכוניות. החברה הישראלית היהודית הציונית ה"תקנית" דומה, במובן זה, ככלל לחברות הדרת-כבוד צפון אירופיות, ואינה מתנה את הדרת-כבודו של גבר בשליטתו במיניות של נשותיו. לדיון בחריג זה ראו להלן הערה 26.

22 לדיון מפורט בסוגיה זו בחברה הפלסטינית ראו מנאר חסן "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה, ורצח נשים בשם כבוד המשפחה" מין, מיגדר, פוליטיקה (דפנה יזרעאלי ואח' עורכות, 1999) 267.

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

ועל המשפחה כולה<sup>23</sup>. גם הגבר האחראי לשמירת מיניותה נתפס כמי שנכשל בביצוע תפקידו, ושמו הטוב מוכתם. מסיבה זו, כשם שהדרת-כבוד מזוהה עם גבריות, כך הנשיות מזוהה עם הבושה. בעוד שגברים נמדדים במידת הדרת-כבודם, נשים נמדדות במידת הבושה שהמיטו על משפחותיהן ועל עצמן.

מאליו יובן כי שמירה על הדרת-כבודה של האישה בעולם כזה מחייבת הסתגרותה, שתיקתה, הרחקתה מן הזירה הציבורית וזהירות מתמדת שלא ידבק שמץ של רכב בשמה הטוב. לכן כדי להיות מכובדת על האישה בחברות כאלה לנהוג באופן הפוך מזה הנדרש מגבר בעל הדרת-כבוד. כפי שמסכם זאת Pitt-Rivers, מבכירי חוקרי תרבויות הכבוד: "The honorable woman: locked in the house with a broken leg"<sup>24</sup>.

תפיסת הדרת-הכבוד באה לידי ביטוי המובהק בזכותו (שלא לומר חובתו) החברתית של בן הזוג הנשוי, שגבר אחר "בעל" את אשתו, לקחת את החוק לידיו, להרוג את הגבר מסיג גבולו ו/או את אשתו שחוללה על ידי אחר, ולמרק בכך את הדרת-כבודו שספגה מהלומה קשה<sup>25</sup>. זכות חברתית-תרבותית לא כתובה זו זכתה מאז ומעולם בהכרה משפטית (גם אם מסויגת) במסגרת המשפט המקובל<sup>26</sup>.

### **(ב) חשיפת הדרת-הכבוד כהיבט משמעותי של המציאות החברתית-התרבותית**

נשוב אל המודל הפמיניסטי הרב ממדי. אני מציעה להרחיב את שלב זיהוי המוסכמה החברתית הרווחת (שלב ב) על ידי הוספת השאלה עד כמה קשורה המוסכמה החברתית

23 יתרה מכך, היא נתפסת גם כמסכנת את חיי אביה, אחיה או "בעלה", שכן כדי להסיר את הכתם ולהעניש את הפוגע, על הגבר הנפגע לנסות ליטול את חייו של הפוגע. חשבו למשל על סיפור שכם ודינה בספר בראשית.

24 Julian Pitt-Rivers "Honor and Social Status" *Honor and Shame – the Values of Mediterranean Society* (John G. Peristiany ed., 1966) 45

25 בחברות הדרת-כבוד ערביות התנהגותה המינית של אישה משפיעה על הדרת-כבודם של אביה ואחיה יותר מאשר על זו של "בעלה", ולכן האב והאחים הם המופקדים על ענישתה; ראו חסן, לעיל הערה 22.

26 בראשית, הריגה שכזו על ידי גבר שהדרת-כבודו חוללה נתפסה כ"הצדקה חלקית" (partial justification), ולאחר מכן הוגדרה כ"תירוץ חלקי" (partial excuse). בין כך ובין כך אחריותו הפלילית של גבר שהרג בנסיבות כאלה הופחתה מרצח להריגה. זהו המצב המשפטי בארצות המשפט המקובל (כולל ישראל) עד עצם היום הזה. לדיון מפורט ולמראי מקום ראו אורית קמיר "איך הרגה הסבירות את האשה חום דמם של 'האדם הסביר' וה'ישראלית המצויה' בדוקטרינת הקינטור בהלכת אזולוס" פלילים ו (תשנ"ח) 137, וכן קמיר, כבוד אדם וחווה, לעיל הערה 18, בפרק הרביעי.

הנדונה בהשקפת עולם המושתתת על הדרת-כבוד. ניתן לכנות שאלה זו "מבחן הדרת-הכבוד".

בהקשר של הדוגמה הראשונה שהצגתי (המהלך הפמיניסטי המשפטי של פירוק הגדרת השוויון האריסטוטלית), מבחן הדרת-הכבוד יחשוף שהבניית האישה כ"שונה" עולה בקנה אחד עם מנטליות הדרת-הכבוד, ואף ניזונה ממנה ומחזקת אותה. אבהיר: הבניית האישה כ"שונה" מתיישבת היטב עם עולם הדרת-הכבוד, המושקע במידה רבה בריבוד החברתי, כלומר בהבחנה ברורה בין מעמדות חברתיים. הייררכיה וסטטוס הם מאפיינים מרכזיים של חברת הדרת-כבוד, שהרי רום המעלה, אשר עומד ביחס ישר להדרת-כבודו של אדם, הוא המשאב החברתי המוצע כגמול למי שהפנים את הנורמות החברתיות הנוהגות, מציינת להן ולכן מחזקן ומנציחן. יתר על כן, ההבחנה המגדרית הקטגורית לא רק שהיא החלוקה המעמדית הפרדיגמטית של חברות הדרת-כבוד רבות, אלא היא כרוכה ללא הפרד בהגדרתה של הדרת-הכבוד בחברות אלה, כלומר נעוצה בלב האתוס הערכי שלהן. כאמור, בחברות הדרת-כבוד רבות הגבר הוא מקור פוטנציאלי "טבעי" להדרת-כבוד. ככל שהתנהגותו "גברית" יותר (כלומר אקטיבית, תקיפה, מינית, "כובשת" ו"חודרת"), כך הוא עשוי לזכות ביותר הדרת-כבוד ולהאצילה על סביבתו. כלומר, קיים יחס בין "גבריות" (לרבות מיניות גברית) לבין הדרת-כבוד. שונותה המובהקת, האינהרנטית של האישה בחברות כאלה מתבטאת בכך שבניגוד לגבר, היא מקור פוטנציאלי "טבעי" לבושה דווקא, ולא להדרת-כבוד. ככל שהיא "נשית" יותר, ככל שמיניותה הנשית בוטה יותר, כך היא עלולה למשוך תשומת לב גברית וציבורית ולהעטות בושה על כל הסובבים אותה. כלומר, קיים יחס ישר בין מיניות נשית לבין בושה, ויחס הפוך בין מיניות נשית לבין הדרת-כבוד חיובית (שהיא גברית במהותה).

אם הדרת-כבוד מזוהה עם גבריות, ואילו בושה מזוהה עם נשיות; אם גבריותו והדרת-כבודו של גבר מותנות ביכולתו לשלוט בנשיות שבחסותו ולרסן את הבושה שהיא עלולה להמיט, הרי שלא ניתן כלל להמשיג את הדרת-הכבוד שלא באמצעות ההבחנה המגדרית בין נשיות לגבריות. אפילו חברות הדרת-כבוד שאינן מזהות את הנשיות עם בושה, נוטות לזהות הדרת-כבוד עם גבריות ולכרוך בכך את מושג הדרת-הכבוד עם הזהות המגדרית. "שונות" מגדרית היא אפוא חלק בלתי נפרד מעולם של הדרת-כבוד. אמנם נכון שהבחנה מגדרית קטגורית אינה גוררת בהכרח השקפת עולם של הדרת-כבוד, אך כיוון שחברות פטריארכליות נוטות להכיל סממנים של הדרת-כבוד, יש בסיס להניח כי קיים בהן קשר בין דפוסי הדרת-הכבוד לבין הגדרת הנשים כשונות.

בהקשר של הדוגמה השנייה, מבחן הדרת-הכבוד מוביל אל ההכרה שהגדרה החברתית של סקס כפעילות מינית שיכולה להכיל שימוש בכוח רב על ידי הגבר והיא אינה מחייבת בהכרח הסכמה חופשית ממשית של האישה, גם היא מתיישבת היטב עם מנטליות הדרת-הכבוד, ואף נגזרת ממנה ומנציחה אותה.

בעולם של הדרת-כבוד מגע מיני הוא לגיטימי אם ורק אם הוא מכיל "בעילת" אישה על ידי גבר שהוא אכן "בעלה", ולכן הוא מופקד על נגישותה המינית וזכאי "להשתמש" במיניותה. כל מגע מיני אחר איננו לגיטימי: הוא פוגע באופן אנוש ביותר בהדרת-כבודו של הגבר שהוא "בעל" האישה, ו/או בהדרת-כבודם של אביה ואחיה. מגע מיני כזה מטיל כתם כבד של קלון על הגבר הנפגע ("ה"קרנן") ו/או על משפחת האישה, והוא מחייב תגובת גמול קשה. בהקשרים מסוימים התגובה ההולמת היחידה שיש בכוחה להסיר את כתם הבושה היא שפיות דמים (דמו של הגבר הפוגע ו/או דמה של האישה ה"מחוללת").

משמעות הדבר היא כי בעולם של הדרת-כבוד הסכמתה החופשית של האישה ושימוש בכוח על ידי הגבר המבצע את החדירה המינית אינם רלוונטיים להבחנה בין מגע מיני לגיטימי לבלתי לגיטימי. כאשר גבר "בועל" אישה שעל פי כללי הדרת-הכבוד הוא "בעלה", בין שהוא משתמש בכוח ובין שלא, בין שהיא מביעה הסכמה חופשית ובין שלא – המגע המיני לגיטימי. כאשר גבר "בועל" אישה שעל פי כללי הדרת-הכבוד רק לגבר אחר הזכות "לבעול" אותה, אזי המגע המיני איננו לגיטימי בין שהגבר הפעיל כוח ובין שלא, ובין שהאישה הביעה הסכמה חופשית ובין שלא. ההבחנה החשובה באמת איננה בין "סקס" ל"אינוס", אלא בין "מגע מיני במסגרת כללי הדרת-הכבוד" (מגע מיני בין גבר ואישה) לבין "מגע מיני הפוגע בכללי הדרת-הכבוד" (כגון ניאוף)<sup>27</sup>. במילים פשוטות – קיים קשר הדוק בין מנטליות של הדרת-כבוד לבין הגדרתו של סקס כמכיל גם התנהגות גברית כוחנית וקבלה נשית סבילה ללא הסכמה ברורה.

עולה אפוא כי (כל עוד אינוס נתפס כחדירה וגינלית תוך שימוש בכוח וללא הסכמה חופשית) מנטליות הדרת-הכבוד מובילה לטשטוש גבולות בין סקס לאינוס<sup>28</sup>. בעולם של הדרת-כבוד האיסור על אינוס כפי שהוגדר במסגרת המשפט המקובל מתנגש בהבניה חברתית עמוקה, ולכן נדון לכישלון.

\*\*\*

חשיבות הרבה שאני מייחסת להוספתו של מבחן הדרת-הכבוד אינה רק תאורטית, מחקרית ומבארת (כלומר בעלת השלכות על המסקנה שבשלב ג חיבור הנורמה והמוסכמה) כפי שהראתה הפסקה הקודמת. משמעותו העיקרית של המבחן היא דווקא בהקשר של שלב הצעת התחליף (שלב ד). חשיבותו של זיהוי ממד הדרת-הכבוד במציאות החברתית-התרבותית הבעייתית היא בכך שזיהוי זה מוביל למסקנה כי הנורמה החדשה שיש לנסח צריכה להיות חופשייה ומנותקת ממנטליות של הדרת-כבוד. במקומה, על הנורמה החדשה

27 לפיתוח מלא ושיטתי של טיעון זה על אודות ההבחנה בין מגע מיני לגיטימי לבין ניאוף (שלא בהקשר של הדרת-כבוד) ראו 1 *Anne M. Coughlin "Sex and Guilt" 84 Va. L. Rev. (1998)*

אני מסתמכת על טיעונה של Coughlin ומחילה עליו את מושגי הדרת-הכבוד.

28 ראו לעיל הערה 12.

המוצעת להבנות השקפת עולם אחרת, שונה בתכלית. אני מציעה כי השקפת עולם אלטרנטיבית זו תושתת על כבודו הסגולי של האדם (dignity).

### (ג) כבוד סגולי

dignity, כבוד סגולי, במשמעותו הנוהגת הנוכחית, הוא ערך ליברלי מינימליסטי, פוסט מלחמת העולם השנייה, הקבוע בסעיפה הראשון של ההכרזה האוניברסלית לכל באי עולם בדבר זכויות האדם משנת 1948: "כל בני האדם נולדים חופשיים ושווים זה לזה ב־dignity ובזכויות"<sup>29</sup>. ערך "רזה" זה, שהוא תולדה של הזוועות האיומות ביותר שביצעו בני אדם אלה באלה בהיסטוריה האנושית, הנו אוניברסלי ומוחלט, אך מסתפק במועט, ומטרתו המגוננתית המובהקת היא לקבוע "רצפה" תחתונה להתנהגות בין־אנושית. Dignity אינו מוגדר או מובהר בהכרזת האומות המאוחדות, ואף לא בספרות (משפטית ברובה) העוסקת בסוגיה זו. השימוש בערך חדש יחסית זה הוא פונקציונלי, ודומה שעמימותו המושגית, התאורטית, אינה מדרבנת משפטנים להתמודדות יסודית ושיטתית<sup>30</sup>.

עם כל העמימות במשמעות הכבוד הסגולי ניתן להצביע על כמה נקודות דמיון ובעיקר על נקודות שוני מהותיות בינו לבין הדרת־הכבוד. אני מסכימה עם קביעתו של Pierre Bourdieu כי "אתוס הדרת־הכבוד מנוגד באופן יסודי ועמוק למוסריות האוניברסלית הפורמלית המאשרת ומחייבת את השוויון בכבודם הסגולי של כל בני האדם, ובסופו של דבר את שוויון זכויותיהם וחובותיהם"<sup>31</sup>. אני מציעה כי השוואה של הכבוד הסגולי להדרת־הכבוד יכולה להיות נקודת מוצא להבנה מעמיקה יותר ולהגדרה יסודית יותר של

29 במקום אחר (קמיר "על פרשת דרכי כבוד", לעיל הערה 18, בעמ' 183) אני מתייחסת לקשר בין ה־dignity המודרני, שאליו אני מתייחסת כאן, לבין קודמיו במחשבה הפילוסופית המערבית, ובייחוד בהגותו של Emmanuel Kant. על אף הקירבה הרבה בין המושג המודרני לגלגוליו המוקדמים, ואף שאני משתמשת בציווי הקטגורי של Kant כניסוח הפרדיגמטי של משמעות ה־dignity, חשוב להדגיש כי המושג המודרני איננו זהה לגרסאותיו הקודמות. בראש ובראשונה הוא נבדל מהן בכך שהוא איננו מכיל היבטים מטפיזיים ואינו מטיל על הפרט חובות בהקשר של ה־dignity שלו.

30 כך למשל הכבוד הסגולי נתפס כ"טבעי" ו"מולד", אך בו־זמנית גם כבעל משמעויות חברתיות וערכיות; כעובדה ראשונית בלתי ניתנת לערעור וכערך שיש לשאוף אליו; כמוחלט, אך גם כטנטטיבי ומאויים; כבלתי ניתן לפגיעה או הכחדה וגם כשברירי; כסיבה בראשיתית, אך גם כתוצאה של התנהגות אנושית. שאלות בסיסיות ביותר אינן מטופלות ביסודיות ואינן מוכרעות: האם התנהגותו (המוסרית) של אדם משפיעה על כבודו הסגולי? האם ניתן לגזול מאדם את כבודו הסגולי, או שמא זוהי תכונה אנושית בלתי ניתנת לשלילה?

31 Pierre Bourdieu "The Sentiment of Honor in Kabyle Society" *Honor and Shame – the Values of Mediterranean Society* (John G. Peristiany ed., 1966) 228 (התרגום שלי – א' ק').

כבוד האדם הסגולי. לשם כך אזכיר נקודות אחדות שבהן הכבוד הסגולי דומה להדרת-הכבוד, ואחרות בהן הוא נבדל ממנו.

במקביל להדרת-כבוד בתרבות של הדרת-כבוד, כבוד סגולי הוא תכונה המצויה בלב קיומו וערכו האנושיים של כל פרט, ובו בזמן הוא גם ערך יסודי, המסדיר את עולם המושגים הערכי של תרבות הומניסטית. בניגוד חריף להדרת-כבוד, כבוד סגולי הוא אוניברסלי וחל על כל אדם באשר הוא אדם, בכל מקום ובכל זמן, בלא הבדל מין או השתייכות מעמדית או קבוצתית.

כדי לרכוש הדרת-כבוד יש לעמוד בדרישות התנהגותיות מדוקדקות, וכל סטייה מן הנורמה עלולה להביא להכתמתו או אף לאבדנו; כבוד סגולי הוא מולד, אין צורך לעשות דבר כדי "לזכות" בו, ורק התנהגות קיצונית ביותר עלולה (אולי) לפגוע בו. כבודו של פרט בחברת הדרת-כבוד מצריך הכרה חיצונית והשוואה עצמית מתמדת לאחרים במסגרת "משחק סכום-פחות(מ)אפס" תחרותי; כבודו הסגולי של פרט איננו תלוי בסובבים אותו, והוא אינו נמדד כנגד כבודם הסגולי: הוא "מצרך" בלתי מוגבל שאינו מצריך תחרות. בשונה מהדרת-הכבוד, כבודו הסגולי של פרט אינו ניתן ל"כימות" או ל"ניכוס" על ידי פרט אחר. אם בכלל ניתן לדבר על "כימות" של כבוד סגולי, דומה שעל פי הגיון השיח על אודות ערך זה, ככל שאדם זהיר בכבודו הסגולי של זולתו ומרוממו – כך "גדל", או מתחזק, או מתעצם גם כבוד האדם הסגולי הכללי, ולכן גם כבודו הסגולי של הפועל עצמו. מנטליות של הדרת-כבוד מעודדת תוקפנות, והיא מונעת על ידי אימת הבושה וההשפלה; כבוד סגולי מעודד שותפות ומונע על ידי סולידריות אוניברסלית, בין-אישית: על ידי אכפתיות ואמפתיה אנושית ללא גבולות.

הדרת-כבוד מקנה סטטוס חברתי ויוקרה אישית; היא מציבה סיכונים גבוהים, אך גם מבטיחה תשואות גבוהות. הכבוד הסגולי אינו קשור בסטטוס או ביוקרה, אלא רק בהערכה אנושית בסיסית, שוויונית לכול. הוא אינו מבטיח תשואה, אך גם אינו מציב סיכונים. פגיעה בהדרת-כבודו של פרט מטילה עליו את החובה "לנקות" את הכתם שהוטל על הדרת-כבודו על ידי פעולת תגמול; מתקפה על כבודו הסגולי של פרט היא פגיעה בחברה האנושית בכללותה, והיא אינה מטילה על הפרט הנפגע כל חובת תגמול. אם הדרת-כבוד היא משחק של חברת גברים לוחמים, כבוד סגולי הוא משחק אוניברסליסטי של עולם המנסה למנוע אלימות ולהבטיח הישרדות.

הכבוד הסגולי, כערכים הליברליים האחרים, הוא בכיסו אינדיווידואלי ולא קבוצתי, אולם כשם שהשוויון הליברלי הורחב כדי להכיל זכויות לשוויון על בסיס השתייכויות קבוצתיות, כך ניתן לעשות גם לערך כבודו הסגולי של האדם<sup>32</sup>.

32 הרחבת הכבוד הסגולי מן הפרט אל הקבוצה משמעה התמקדות באנושיות הבסיסית של חברי קבוצה מסוימת כיוון שבהקשר חברתי נתון היבטים כלשהם של אנושיותה של אותה קבוצה

השוואת הדמיון והשוני בין הדרת-כבוד לכבוד סגולי מעלה כי ניתן, ואני מאמינה כי גם ראוי, להמיר את הדרת-הכבוד בכבוד הסגולי כך שזו ישמש בסיס חלופי להשקפת העולם החברתית, למערכת הערכית הנוהגת, למבנה החברתי ולמנטליות הרווחת<sup>33</sup>.

#### (ד) הצגת הכבוד הסגולי כבסיס ערכי אלטרנטיבי

נשוב למודל הפמיניסטי הרב ממדי. אני מציעה להרחיב את שלב הצעת התחליף (שלב ד) כך שיכיל התייחסות לאפשרות להמיר את מנטליות הדרת-הכבוד הרווחת במערכת ערכית המושתתת על כבודו הסגולי של האדם. אדגים בעזרת שני המהלכים הפמיניסטיים המשפטיים שהוצגו קודם, ואפתח בשוויון המגדרי. נוסחו הרביעי של הציווי הקטגורי של Kant הוא הכלי הצלול והבהיר ביותר למחשבה על אודות כבודו הסגולי של האדם: לעולם יש להתייחס לכל אדם אך ורק כאל מטרה

אינם זוכים להכרה שלהם הם ראויים. כלומר, אם בהקשר הקבוצתי של שחורים למשל מקובל בחברה מסוימת בזמן מסוים לחשוב שהם אינם מסוגלים לחשוב, לקבל החלטות מושכלות ולנווט את חייהם בכוחות עצמם, השימוש הקבוצתי בערך הכבוד הסגולי מוביל לטענה ששחורים הם בני אדם ולכן הם יכולים וזכאים לחשוב, לקבל החלטות ולנווט את חייהם בכוחות עצמם. באופן זה הכבוד הסגולי יכול לשמש כבסיס לקביעת זכויות קבוצתיות שיבטיחו יחס חברתי לשחורים כאל כלל בני האדם. השימוש בכבוד הסגולי בהקשר הקבוצתי אינו יכול ואינו צריך להתייחס לתכונות ייחודיות לקבוצה הנדונה, אלא לאנושיותה ולנגזר מכך. הפסקאות הבאות (בסעיף ד להלן) עוסקות בהיבט הקבוצתי של הכבוד הסגולי. לדיון נוסף בכבוד הסגולי בהקשר הקבוצתי ראו קמיר "על פרשת דרכי כבוד", לעיל הערה 18; קמיר "שאלה של כבוד", לעיל הערה 18; קמיר, "כבוד אדם וחוה, לעיל הערה 18. לדיון בשוויון מול כבוד סגולי ראו אורית קמיר "תפיסות של שוויון: משוויון כמושתת על דמיון לשוויון כמושתת על כבוד האדם" אי/שוויון (ניצה ברקוביץ', אורי רם עורכים, 2006) 15; אורית קמיר "מדוע עדיף (שוויון) כבוד האדם על שוויון החירות? משמעויותיה החברתיות של הבחירה הישראלית בכבוד האדם הסגולי כערך יסודי" המשפט 23 (תשס"ז) 63.

33 רבים ורבות מבקשים להשתמש בערך השוויון כבסיס חלופי להשקפת עולם חברתית הוגנת ונאורה; ראו למשל במאמרה של פרנסס רדאי בספר זה. השוויון הוא כמובן ערך רב חשיבות, אולם הוא מעורר קושי מהותי היורד לשורשו של עניין. במתכונתו הנפוצה והשגורה ביותר (הנוסחה האריסטוטלית), השוויון מושתת, מטבעו, על השוואה ועל דרישת דומות בין מי שדורשים שוויון לבין מי שכבר נהנים ממנו. השוואה זו לעולם איננה הוגנת כלפי המבקשים שוויון כיוון שהיא מחייבת אותם להכניס את עצמם לסד הדומות לאחרים שהם לא בהכרח דומים להם. כבודו הסגולי של האדם הוא ערך אשר אינו דורש כל השוואה ואינו מחפש דומות: הוא מעניק מעמד מוחלט לכל אדם מעצם היותו אדם. זאת ועוד, בשל "צעירותו" היחסית של הערך (במתכונתו הנוכחית) הוא נקי, יחסית, ממשענים תרבותיים פטריארכליים ודכאניים אחרים (הרבה יותר מערך השוויון), ולכן ניתן לעצבו ביתר קלות כך שלא יגלם, יבטא וינציח נורמות לא רצויות. לדיונים מעמיקים יותר בהשוואה בין השוויון לכבוד האדם ראו קמיר, לעיל הערה 32, ובהקשר של אינוס ראו קמיר, לעיל הערה 12, בעמ' 735-746.

העומדת בפני עצמה, ולעולם לא כאל אמצעי בלבד לקידום מטרות חיצוניות לאותו אדם<sup>34</sup>. שימוש באדם כאמצעי בלבד למטרות חיצוניות לו מהווה פגיעה אולטימטיבית בכבודו הסגולי. בהסתמך על כך, בעולם של כבוד סגולי תפיסת השוויון היא כי "כל בני האדם שווים בכבודם הסגולי, ולכן כולם זכאים באותה מידה שלעולם לא יתייחסו אליהם כאל אמצעי לקידום מטרה שהיא חיצונית להם". תפיסה זו של השוויון היא מורכבת ורב גונית. כיוון שהמתקפות על כבודם הסגולי של אנשים שונים הן שונות, הרי שכדי להגן על כבודם הסגולי של כל בני האדם במידה אחת, מן ההכרח לקבוע הגנות מסוימות, שתהיינה בעלות משמעויות אופרטיביות שונות מאדם לאדם – או מקבוצת בני אדם לקבוצת בני אדם. אם הכבוד האנושי הסגולי מחייב את הזכויות לחשוב, להתבטא, לא להיות משועבד, לא להיות קרבן לאלימות, לרכוש השכלה, לעבוד כדי להתפרנס, לבחור בכן או בת זוג, לבחור אם להקים משפחה וכיוצא בזה, אזי כל הזכויות הללו מוקנות באותה מידה ממש לכל אדם באשר הוא אדם, גבר או אישה. כל ציווי המכריז על זכות הנגזרת מכבודו הסגולי של האדם והאוסרת על פגיעה בה – הוא אוניברסלי. כך למשל "אסור למנוע מאדם, באשר הוא אדם, לבחור עם מי ברצונו להקים משפחה".

ואולם כאמור, מצבם של אנשים במציאות החברתית שונה זה מזה. כידוע, קיימים אנשים חופשיים יותר וחופשיים פחות, חזקים יותר וחזקים פחות, מקבלי החלטות ועושי דברם. קיימים הבדלים שהם טיפוסיים לחברים בקבוצות אנושיות, כמו למשל קבוצות מגדריות. ייתכן למשל כי מציאות חברתית מסוימת תמנע מנשים, ורק מהן, לרכוש השכלה ולהשתכר למחייתן. הציווי הכללי כי אין למנוע מאדם לרכוש השכלה או לעבוד יהיה נחוץ בחברה זו לנשים בלבד, לכן ניתן לנסחו בלשון המתייחסת לנשים בלבד, כיוון שאין צורך לקבוע אותו באשר לגברים. לכן הזכויות והציוויים הסצפציפיים הנגזרים מכבוד האדם הסגולי בהקשר חברתי מסוים יכולים להתייחס לצורכיהם של גברים או של נשים על פי תנאיהם המיוחדים במציאות החברתית הנדונה. כיוון שכך, אזי בהקשר חברתי נתון כבוד האדם הסגולי יכול להיות בסיס לזכויות ייחודיות לנשים מתוך הכרה בכך כי באותו הקשר חברתי רק נשים זקוקות לזכויות אלה ולהגנה מפני הפרתן<sup>35</sup>.

34 לציווי הקטגורי הקנטיאני ראו עמנואל קאנט הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות (מהדורה שישית, שמשון שטיין עורך, משה שפי מתרגם, תשמ"ד), 95 (פרק ב).

35 בספר שאלה של כבוד (קמיר "שאלה של כבוד", לעיל הערה 18) ובמאמר "על פרשת דרכי כבוד" (קמיר "על פרשת דרכי כבוד", לעיל הערה 18) הצגתי מושג נוסף: "כבוד מחיה", שהוא "הקומה השנייה" מעל לכבוד הסגולי, כלומר הוא מתייחס לצרכים שהם ייחודיים לאנשים שונים כדי שיוכלו לא רק "להתקיים בכבוד" אלא גם לפרוח, לשגשג ולמצות את הפוטנציאל האנושי שלהם – כפי שהם בוחרים להגדירו. כבוד המחיה בוודאי מאפשר להכיר בצרכים ייחודיים של אנשים השייכים לקבוצות שונות. לא אכנס לנושא זה כאן כדי לא לסבך עוד יותר את הדיון המופשט גם כך.

מן הדיון עולה כי כבודו הסגולי של האדם יכול להוות בסיס ערכי לעיצוב תפיסת שוויון המאפשרת להכיר בצורכיהן הייחודיים של נשים בהקשרים חברתיים שונים ולהעניק להן זכויות ייחודיות התפוררות על פי מידותיהם של הצרכים. אני סבורה כי ההקשר הרחב של עולם המושגים של כבוד האדם הסגולי יכול להעניק להגדרה חדשה, חלופית, של שוויון מגדרי מסגרת תאורטית כוללת ומבארת. מסגרת זו מקשרת את הזכות לשוויון מגדרי עם זכויות מקבילות לשוויון על בסיסים אחרים, כמו נטייה מינית, השתייכות לאומית וכיוצא באלה.

באופן מקביל, כבוד האדם הסגולי יכול להוות בסיס לחשיבה מחודשת ולהמשגה אחרת גם בהקשר של עבירת האינוס. במסגרת תפיסת עולם שבמרכזה ערך כבוד האדם, השאלה המבחינה בין מגע מיני לגיטימי לבין מגע שאינו לגיטימי, בין סקס לאינוס, היא אם במגע מיני נתון כל אחד מן הצדדים הכיר בכבודו הסגולי של השני והתייחס אל זולתו כאל מטרה אנושית העומדת בפני עצמה, או שמא אחד הצדדים התייחס אל האחר אך ורק כאל אמצעי לסיפוק צרכיו החד-צדדיים, ללא כל התחשבות בכבודו הסגולי ובאנושיותו של האדם שלמולו.

בעולם של כבוד סגולי מגע מיני לגיטימי מביע הכרה של כל אחד מן המשתתפים באנושיותו ובכבודו הסגולי של זולתו. לעומת זאת האינוס הוא קריאת תגר על אותה מהות אנושית יסודית, תמציתית, שערך כבוד האדם הסגולי מעניק לה הגנה מוחלטת מפני כל פגיעה. מעשה של אינוס מתייחס אל האישה או הגבר הנאנסים כאל פחות מאנושיים, כלומר כאל חפץ לשימוש הכוחני, המיני של האנס. מעשה האינוס שולל מן הקרבן את הזכויות היסודיות, שהן ממהות האנושיות, להגדרה עצמית בסיסית ולקיום חופשי מתקיפה מינית ומהסגת גבולו הפנימי ביותר.

זיהויה של מנטליות הדרת-הכבוד אשר קשורה במציאות החברתית-התרבותית המטשטשת את ההבחנה המשפטית המוצהרת בין סקס לאינוס, מאפשר המרתה במערכת ערכית חלופית, המושחתת על כבודו הסגולי של האדם. מערכת ערכית חלופית זו פותחת פתח לכיווני מחשבה חדשים בהקשר של ההבחנה בין סקס לאינוס, הבחנה שהיא לב הגדרת עבירת האינוס<sup>36</sup>.

#### **ד. פרק שלישי: החלת מודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי על הקולנוע וביקורת הקולנוע**

מודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי, אף שהוא טיפוסי לטיעונים פמיניסטיים מסויימים בנוגע למשפט, אינו בהכרח ייחודי לפמיניזם המשפטי דווקא, והוא מתאים גם לתחומים

36 לפיתוח מקיף של הגדרה חדשה של עבירת האינוס על בסיס כבוד האדם הסגולי ראו קמיר, לעיל הערה 12.

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

אחרים של הביקורת הפמיניסטית. לצדו קיימים מהלכים אשר דומים לו במובנים מסוימים, אך שונים בהיבטים חשובים. פרק זה מציג מהלך ניתוחי אלטרנטיבי כזה, אשר רווח בגישה הפמיניסטית לקולנוע, כדי להשוותו למודל הניתוח הפמיניסטי הרב ממדי, לחדד את ייחודו של האחרון, להבהיר את יתרונו ולהציע את החלתו גם על תחומי הדיון של מדעי האדם, כמו ביקורת הקולנוע. לצורך קידום מטרת אלה אציג אך ורק את מאפייניו של המהלך הפמיניסטי הקולנועי אשר נחוצים לדיון זה. אנסה להעניק לקוראת ולקורא בסיס מידע מינימלי הכרחי על אודות הביקורת הפמיניסטית של הקולנוע, אך מובן שלא אציע הצגה ממשית של התחום.

לשם הצגת הגיונו של המהלך הפמיניסטי המשפטי שממנו גזרתי את המודל הרב ממדי נעזרתי בשני טיעונים קלאסיים המזוהים בעיקר עם ניסוחיה של Catharine MacKinnon. באופן דומה, כדי להציג את הגיונו של מהלך פמיניסטי הנוהג בניתוח הקולנוע, אשתמש בטיעון הקלאסי, הבסיסי, אשר פותח והוצג לראשונה על ידי Laura Mulvey במחצית שנות השבעים<sup>37</sup>. מובן מאליו שטיעוניה של Mulvey אינם מייצגים את כלל הניתוח הפמיניסטי של הקולנוע, אלא את חלקם בלבד, ממש כשם שטיעוניה של MacKinnon אינם מייצגים את כלל הניתוח הפמיניסטי של המשפט. עם זאת כשם ש-MacKinnon היא דמות מפתח בפמיניזם המשפטי וטיעוניה הם נקודת התייחסות לטיעוניהן של פמיניסטיות משפטניות רבות, כך גם לגבי Mulvey בהקשר של הפמיניזם הקולנועי. לכן הבחירה בטיעון הקלאסי של Mulvey איננו שרירותי או אקראי; זהו טיעון מרכזי, המבטא חלקים חשובים בניתוח הקולנוע. כיוון שמאמר זה אינו מתמקד בפמיניזם הקולנועי, לא אתיחס להתפתחות טיעוניה של Mulvey לאורך השנים, לממשיכות דרכה ולמבקרותיה. אני מאמינה כי גם בהתחשב בכל אלה, טיעונה שיוצג להלן מבטא קו מחשבה טיפוסי ומרכזי בניתוח הפמיניסטי של הקולנוע.

אפתח בהצגת טיעונה של Mulvey במודל דומה מאוד למודל שהצגתי קודם, ולאחר מכן אבחן את הדמיון ואת השוני בין שני המודלים.

א) מהלכה של Mulvey נפתח בהצגה ובהבהרה של ההגדרה התאורטית, הפסיכואנליטית, שניסחו תאורטיקנים מובילים של הקולנוע ל"עונג הקולנועי". מתוך מסגרת המושגים הפסיכואנליטית, תאורטיקנים אלה קבעו כי הקולנוע מאפשר לצופיו לשלוח מבט חד-צדדי, שולט, בדמויות שעל המסך; שליטה חד-צדדית, כול-יכולה, בלתי מוגבלת זו מסבה לצופים עונג ארוטי ויזואלי, שהוא מטבעו מציצני, פטישיסטי וסדיסטי. לשיטתם, עונג ארוטי ויזואלי דומיננטי ומכניע זה הוא העונג הקולנועי.

Laura Mulvey "Visual Pleasure and Narrative Cinema (1975)" *Feminist Film Theory* – 37  
A Reader (Sue Thornham ed., 1999) 58. הניתוחים הפסיכואנליטיים של הקולנוע ושל העונג הקולנועי המוזכרים בהמשך הדיון, כולם מופיעים במאמר זה.

על פי גישה תאורטית רווחת זו, העונג הקולנועי קשור בראש ובראשונה בנקודת המבט המוענקת לצופה. זוהי נקודת מבט מיוחסת, מעצימה ומוגנת. עצמתה מוקנית לה בשל זיהויה עם מבטה הרואה-כול של מצלמת הקולנוע על דמויות הסרט. נקודת מבטו של הצופה, המזוהה עם זו של המצלמה, מועצמת ביתר שאת בעזרת הטכניקה הקולנועית הרווחת של "צילומי נקודת מבט", point of view shots. בסוג צילום זה מבטו של הצופה, המזוהה עם זה של המצלמה, מתלכד עם מבטה של דמות קולנועית אחת על דמות אחרת של מסך הכסף. בקונסטלציה זו הצופה נהנה משליטה משולשת בדמות הקולנועית הנצפית; שליטה מועצמת זו מגבירה את הנאתו הארוטית. בהתאם לגישה הפסיכואנליטית, חד-צדדיותה של חוויית צפייה/שליטה כזו משווה לעונג הארוטי שחש הצופה אופי מציצני, שהוא (במסגרת הגישה הפרוידיאנית) גם פטישיסטי וסדיסטי.

ב) השלב השני במהלכה של Mulvey הוא הצגה פמיניסטית של עמדה פסיכואנליטית אשר אינה בהכרח נתפסת, ככלל, כקשורה לסוגיית העונג הקולנועי. העמדה הפסיכואנליטית שחשפה Mulvey והציגה בהקשר זה היא זיהוי הגברי כסובייקט והנשי כאובייקט.

Mulvey הצביעה על כך שהשקפת העולם הפסיכואנליטית מגדירה למעשה רק את הגבר כבעל פוטנציאל לסובייקטיביות (subjecthood) מלאה (כלומר לאנושיות סובייקטיבית מלאה). נשים, קבעה Mulvey, מובנות על ידי השיח הפסיכואנליטי כאובייקטים הקיימים עבור הגברים-הסובייקטים. בהקשר הקולנועי, שהוא בראש ובראשונה ויזואלי, הגישה הפסיכואנליטית מבנה את הנשים כמושאי המבט של הסובייקט הגברי הצופה.

ג) השלב השלישי במהלכה של Mulvey הוא חיבור ההגדרה התאורטית הפסיכואנליטית של העונג הקולנועי עם ההצגה הפמיניסטית של התפיסה הפסיכואנליטית המבנה גברים כסובייקטים ונשים כאובייקטים.

חיבור זה מבהיר כי כאשר התאורטיקנים של הקולנוע הגדירו את העונג הקולנועי, הם התייחסו למעשה לעונג הארוטי הגברי ואליו בלבד. העונג הקולנועי, אותו עונג ארוטי הנובע משליטה מציצנית חד-צדדית בדמויות שעל המסך, הוא עונג גברי (הטרוסקואלי) ארוטי המושג באמצעות אובייקטיפיקציה של נשים ושליטה בהן. המצלמה, המעצימה את מבטו של הצופה, מעצימה את העונג הגברי הנגרם על ידי שליטה מחפצנת במושאים נשיים. צילומי נקודת מבט אשר מביטים בנשים שעל המסך מנקודות מבט של גברים על המסך מעצימים עוד יותר עונג גברי מחפצן זה. העונג הקולנועי הוא אפוא התגשמותה של פנטזיה ארוטית גברית, המושתתת על שליטה ויזואלית ונרטיבית בנשים ואובייקטיפיקציה שלהן.

Mulvey הראתה כי במצב עניינים זה צופות-נשים מוזמנות על ידי סרט הקולנוע העלילתי להזדהות עם הדמויות הנשיות שעל המסך, וכך לקבל בהכנעה, כמוכנת מאליה, את האובייקטיפיקציה של עצמן כאמצעי הכרחי להבטחת ההנאה הגברית הארוטית, שהיא שולטת ומחפצנת.

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

כותבות רבות המשיכו לפתח את הניתוח הביקורתי של Mulvey את התאוריה הקולנועית והשלכותיה החברתיות, והעמיקו את הדיון בחוויה הקולנועית של האישה הצופה. הן טענו כי גם הצופות, כמו הצופים, מתמרנות בלא משים להזדהות עם נקודת מבטה של המצלמה. באופן זה צופות הקולנוע מוזמנות לאמץ לעצמן גם את הזהות הגברית של הדמויות הגבריות על המסך, אשר מביטות בנשים תוך אובייקטיפיקציה שלהן. על פי ניתוח פמיניסטי זה, נשים מוזמנות אפוא "להתפצל" לשניים: סובייקט גברי מביט, מכניע ומתענג ואובייקט נשי שהכנעתו היא מקור העונג הגברי. הן מפותות לחוות עונג אירוטי גברי על ידי הבטה מכניעה בנשים על מסך – ובה בעת גם לקבל בהכנעה שכנשים הנאתן המינית היא מזוכיסטית ונכנעת. הן מתוכנתות לזהות הבטה, שליטה וסדיזם עם גבריות, ופסיביות כנועה ומזוכיסטית עם נשיות.

ד) בשלב הרביעי Mulvey קבעה כי בהינתן שהתיאור הפסיכואנליטי את המציאות האנושית משקף נאמנה את הקיום האנושי בעולם הפטריארכלי, כל שניתן לעשות הוא להשתמש בשיח הפסיכואנליטי כדי לחשוף, לפרק, ואף לקעקע, ככל האפשר, אותו עצמו ואת המציאות האנושית שהוא משקף. במילותיה שלה:

"There is an obvious interest in [Freud's] analysis for feminists, a beauty in its exact rendering of the frustration experienced under the phallogocentric order. It gets us nearer to the roots of our oppression, it brings closer an articulation of the problem, it faces us with the ultimate challenge: how to fight the unconscious, structured like a language (formed critically at the moment of arrival of language) while still caught within the language of the patriarchy? There is no way in which we can produce an alternative out of the blue, but we can begin to make a break by examining patriarchy with the tools it provides, of which psychoanalysis is not the only but an important one. [...] At this point, psychoanalytic theory as it now stands can at least advance our understanding of the *status quo*, of the patriarchal order in which we are caught"<sup>38</sup>.

Mulvey ביקשה לחשוף את ההנאה הגברית הארוטית כמושתתת על החפצה של נשים ושליטה בהן. היא בקשה לחשוף את אופיו המגדרי הדכאני של העונג הקולנועי. יתר על כן, היא ביקשה לקעקע את העונג הגברי הארוטי ועמו גם את זה הקולנועי, ולהמירם בשפה ארוטית חדשה, שתהווה בסיס לשפת עונג קולנועית חדשה, אך היא קבעה כי כל אלה

*Ibid*, at p. 59 38

יכולים להתרחש רק מתוך השיח הפסיכואנליטי עצמו, שכן אין נקודה ארכימדית מחוצה לו. ובשלב הראשון, קבעה, כל שניתן הוא להשתמש בשיח הפסיכואנליטי כדי לחשוף את הסטטוס קוו, כלומר את העונג הארוטי וזה הקולנועי, כפי שהם קיימים בעולם הפטריארכלי.

השוואתו של מהלך זה למהלך הפמיניסטי הרב ממדי מחדדת שני הבדלים בולטים: ראשית, בעוד שלב א של המהלך הפמיניסטי הרב ממדי עוסק בהגדרה של נורמה (כמו הזכות לשוויון והאיסור על האינוס) ושלב ב עוסק במוסכמה חברתית רווחת, שלבים א ו-ב של המהלך הפמיניסטי הקולנועי של Mulvey עוסקים בעמדות פסיכואנליטיות ביחס למבנה הנפש האנושית ופעולתה (במקרה זה, מהות העונג הקולנועי ומהות העונג הארוטי הגברי). הבדל זה מוביל להבדל השני, שהוא החשוב. שלב ד של המהלך הפמיניסטי הרב ממדי קורא להחלפת הנורמה שהוצגה בשלב א בנורמה שתאפשר להשתחרר מן המוסכמה החברתית הרווחת שהוצגה בשלב ב ומן הדיכוי המגדרי של העולם הפטריארכלי. לעומת זאת שלב ד של המהלך הפמיניסטי הקולנועי קובע כי העמדה הפסיכואנליטית (כפי שהוצגה בשלבים א ו-ב) אינה ניתנת להמרה, כיוון שהיא משקפת נאמנה את הקיום האנושי בעולם הפטריארכלי. לכן לא נותר לביקורת הפמיניסטית של הקולנוע אלא להשתמש בשיח הפסיכואנליטי עצמו כדי לחשוף, ככל שניתן, את המשמעויות המגדריות שלו עצמו ושל הקיום האנושי בעולם הפטריארכלי. ביקורת מגדרית עצמית זו חייבת להתנהל מתוך קבלת תוקפו של השיח הפסיכואנליטי והכרה בנאמנותו למציאות האנושית הקיימת. זו הדרך היחידה לחולל שינוי כלשהו, אשר יהיה בהכרח איטי וממושך.

אני מציעה כי שני ההבדלים הללו, הכרוכים זה בזה ללא הפרד, מבהירים את יתרונו של המודל הרב ממדי ככלי לשינוי חברתי ואת חסרונו של המהלך הקולנועי הפסיכואנליטי של Mulvey בהקשר זה. אני סבורה כי שתי העמדות המבחינות את מהלכה של Mulvey מזה הרב ממדי הן מוטעות ומטעות. הן מעקרות את המהלך הפמיניסטי הקולנועי של Mulvey ומסכלות את האפשרות לחולל באמצעותו שינוי חברתי ממשי.

הקביעות הפסיכואנליטיות כי העונג הקולנועי הוא עונג ארוטי ויזואלי מציני וסדיסטי, וכי צפייה חד-צדדית אומניפוטנטית ומכניעה היא מקור לעונג ארוטי גברי, אינן תיאורים נאמנים למציאות האנושית אלא קביעות בעלות משמעות נורמטיבית. הן מושתתות על אידיאולוגיות חברתיות ומבטאות השקפת עולם ערכית. ההתאמה הנטענת בין הקביעות הללו לבין המציאות האנושית כפי שהיא מוכרת לנו אינה מלמדת על התאמתן התיאורית למציאות האנושית, אלא על התאמתן למערכת הערכים ההגמונית, שהיא בעלת עצמה נורמטיבית מכוננת. הקביעות הפסיכואנליטיות מבטאות את השקפת העולם השלטת, שאיננה מתארת את המציאות האנושית אלא מנציחה אותה. כיוון שכך, הקביעות הפסיכואנליטיות על אודות העונג הקולנועי והארוטיקה הגברית אינן תיאוריות, אמיתיות או הכרחיות יותר מהגדרת השוויון האריסטוטלית או מהגדרתה המקובלת של עבירת האינוס.

הן ערכיות ומכוונות בדיוק באותה מידה, ולכן חשופות באותה מידה לביקורת מנקודת מבט חיצונית ולהמרה בהשקפת עולם חלופית.

"אובייקטיפיקציה באמצעות מבט" היא גרסה מעודנת של תפיסת העולם במסגרתה גבר כובש, רוכש, מחלל, קונה, בועל אישה באמצעות חדירה מינית. הנרטיב על אודות "סובייקט מביט/מכניע/שולט באובייקט" מבטא, מגבה ומנציח את הבניית הגבר כ"מביט/חודר/בועל" ואת האישה כ"מושא המבט/נחדרת/נבעלת". ההגדרה הפסיכואנליטית את הסובייקטיביות האנושית, כלומר הגברית, ואת העונג הארוטי (הגברי) הקולנועי מושתתות על נרטיב זה, שכל כולו רווי אידאולוגיה פטריארכלית. מאחורי הזרזון המקצועי של השיח הפסיכואנליטי מסתתרת ההבניה החברתית המסורתית של החדירה המינית ההטרסקסואלית, אשר מגדירה זהויות גברית ונשית כמצויות בשני קצותיו של אקט מיני זכרי. האישה בעולם זה מוגדרת לעומת ההגדרה העצמית הגברית, ומובנית כשונה מן הגבר ביחס לתכונות המוערכת ביותר. היא מוצבת כדמות התשליל הנחותה שלו. הקונוטציה הביולוגית של החדירה המינית משווה למבנה מושגי-ערכי זה אצטלה של אמת הכרחית, טבעית, אובייקטיבית, ניטרלית, אוניברסלית ונקייה מערכים, אך לאמיתו של דבר הסיפור על אודות "סובייקט מביט על/מכניע/מבנה אובייקט" הוא סיפור אפשרי אחד מני רבים. הוא אינו תואם את המבנה העמוק של הלא מודע האנושי יותר מכל סיפור אפשרי אחר. ההפך הוא הנכון: רק כאשר מוענק לסיפור זה מעמד מיוחס ובלעדי, הוא מקבל ערך נורמטיבי מכונן, אשר מבנה ומנציח מבני עומק פסיכולוגיים ואת הבנתנו אותם. הענקת מעמד נורמטיבי מועדף לסיפור זה היא בחירה אפשרית הנתונה בדינו, אחת מני רבות. היא אינה עולה בקנה אחד עם השקפות עולם הומניסטיות ופמיניסטיות, והיא אינה מאפשרת לקדמן. במובן זה היא שמרנית ומונעת שינוי.

כמו הגדרת השוויון האריסטוטלית והגדרתו המקובלת של האינוס, גם הקביעות הפסיכואנליטיות בנוגע לעונג הקולנועי והארוטיקה הגברית כרוכות בהשקפת עולם המזכירה מאוד עולם של הדרת-כבוד. התפיסה שלפיה אדם אחד יכול לבצע אובייקטיפיקציה של האחר באמצעות מבט, מניחה כי בכל אינטראקציה אנושית אדם יכול להיות אחד משניים: סובייקט או אובייקט; כי אדם אחד יכול להפוך אדם אחר מסובייקט לאובייקט; כי פעולת האובייקטיפיקציה יכולה להתבצע באמצעות מבט<sup>39</sup>. במסגרת תפיסת

39 הגיונה של השקפת עולם זו, המונחת בבסיס התפיסה הפסיכואנליטית של Mulvey מאמצת, הוגדר והובהר באופן פילוסופי מלא על ידי Jean-Paul Sartre בספרו על היש והאין; Jean-Paul Sartre *Being and Nothingness – A Phenomenological Essay on Ontology* (Hazel E. Barnes trans. 1966). המבט האנושי הוא הכלי המרכזי בדיונו של Sartre על אודות "סובייקט" (Subject) ו"אובייקט" (Object), "עצמי" (Self) ו"אחר" (Other), עצמה (Power) ובושה (Shame). Sartre מגדיר את הסובייקט המתבונן כ"קיים עבור עצמו" (Being for itself), שמשמעו "היעדר" (Nothingness), כלומר חירות בלתי מתוחמת, אפשרויות לאין-

עולם זו הסובייקטיביות היא הערך החברתי הנכסף, אשר קובע את מעמדו ההיררכי של הפרט בחברה, והוא ניתן לניכוס על ידי פרט חזק יותר; ממש כמו הדרת-הכבוד בחברות כבוד מסורתיות יותר. ממש כמו הדרת-הכבוד בחברת כבוד מסורתית, הסובייקטיביות בעולם הפסיכואנליטי היא טובין שניתן לאבד במהלך חברתי מוטעה אחד. אבדן של סובייקטיביות לטובת אחר מטילה כתם של בושה על המאבד ומאדירה את הסובייקטיביות של הזוכה. אבדן סובייקטיביות נורא יותר ממוות, והקיום האנושי נטול הסובייקטיביות משפיל, מבוזה ושווה ערך לקיום פסיבי ודומם של חפץ. בתמצית, הקשר בין סובייקט לאובייקט שאותו מאמצת Mulvey כבסיס לביקורתה הפמיניסטית הוא מערכת מושגית ערכית דומה בכל דבר למנטליות הדרת-הכבוד.

יתר על כן, במסגרת המושגית הפסיכואנליטית של Mulvey מאמצת, אובייקטיפיקציה גברית של אישה היא לא רק בגדר האפשר, אלא אף מוצדקת על ידי האשמת האישה ומיניוטה הפגומה בחרדת הסירוס של הגבר. הצדקה זו אינה שונה במאומה מן הגישה הטיפוסית לעולם של הדרת-כבוד שעל פיה דיכוי האישה מוצדק על ידי האשמת האישה בחרדתו המתמדת של הגבר כי מיניוטה הנשית השלילית תבייש אותו ותפגע בהדרת-כבודו. בעולם המושגים הפסיכואנליטי "חרדת הסירוס" ממלאה את מקום "חרדת הבושה" של עולם הדרת-הכבוד, והפאלוס ממלא את מקום הדרת-הכבוד הגברית. במסגרת השקפת

ספור שמהן ניתן לבחור ללא הרף. לעומת זאת אובייקט הוא "קיים בעצמו" (Being in itself), כלומר הוא פשוט ישנו. האחר הוא המבט אשר מכונן אל אדם והופך אותו לאובייקט, כלומר עושה לו אובייקטיפיקציה (Objectifies him/her) ומכוננו כ"קיים בעצמו". לכן מבטו של האחר שולל מאדם את הקיום כ"קיים עבור עצמו" ומבייש אותו או אותה בגין אבדן החירות, השליטה, האנושיות. שכן על פי Sartre: "we cannot perceive the world and at the same time apprehend a look fastened upon us; it must be either one or the other. This is because to perceive is to look at, and to apprehend a look is... to be conscious of being looked at" (*ibid*, at p. 347), כלומר אדם אינו יכול להביט בעולם וגם להיות מודע למבטו של האחר המכוון אליו בעת ובעונה אחת; בכל רגע נתון ניתן לחוות רק אחד מן השניים. לכן בכל רגע נתון ניתן להיות סובייקט אשר מבצע אובייקטיפיקציה של האחר, או מי שהאחר, כסובייקט מתבונן, עושה לו אובייקטיפיקציה. מי שמבצע את האובייקטיפיקציה מבטא את אנושיותו, ומי שהוא מושא המבט מאבד את שליטתו, מבויש והופך ל"קיים בעצמו". את הבושה מגדיר Sartre כ"the recognition of the fact that I am indeed that object which the other is looking at and judging" (*ibid*, at p. 350). כלומר, זוהי ההכרה המשפילה שאדם מסוים אינו אלא יצור הקיים, קבוע ותלוי ביחס לזולתו (*ibid*, at p. 384). לכן האחר, אותו מבט אנושי, סובייקטיבי, המכוון אליי – מכפיף, מכניע ומשעבד אותי, שולל את הסובייקטיביות שלי, מבייש ומחפצן אותי. אם אצליח למנוע מן האחר להביט בי ובמקום זאת אביט אני בו – אבייש אני אותו וכך אבטיח ואאדיר את שליטתי, את חירותי, את אנושיותי. הקישור שמציע Sartre בין המבט המכניע ומחפצן לבין תחושת הבושה איננו מקורי; השקפת העולם שהוא מציע אינה אלא גרסה פילוסופית ומעודנת של מנטליות הדרת-הכבוד, שבה מחליף המבט הנוקב את חרב הדו-קרב.

העולם הפסיכואנליטי, לכן ממש כמו במסגרת השקפת עולמה של חברת הדרת-כבוד, אוטונומיה נשית, מינית או אחרת, עומדת בסתירה מובהקת לכל מערכת הערכים והסדר החברתי.

לאור כל האמור אני מציעה כי מהלכה הפמיניסטי של Mulvey יכול להיות – ומן הראוי שיהיה – יעיל הרבה יותר אם ננסחו מחדש במסגרת מודל הטיעון הפמיניסטי הרב ממדי. (א) שלב הבנת הנורמה מציג את הגדרתו הפסיכואנליטית של העונג הקולנועי, כפי שהוא מעוצב בשיח התאורטי הקולנועי. השיח הקולנועי הפסיכואנליטי יוצר נורמה שעל פיה העונג הקולנועי הוא ארוטי, ומושגת על מוט אומניפוטנטי השולט בדמויות על המסך. (ב) שלב זיהוי המוסכמה החברתית הרווחת מציג את הניתוח הפמיניסטי שלפיו השיח הפסיכואנליטי, שהוא בעל השפעה חברתית עמוקה, מכונן רק את הגברים כסובייקטים פוטנציאליים, ואילו את הנשים הוא מבנה כאובייקטים בעולמם של הגברים (מבחן הדרת-הכבוד חושף כי הבניית גברים כסובייקטים ונשים כאובייקטים מיניים מתיישבת היטב עם ערכיו של עולם הדרת-הכבוד. מבחן השונות הנשית חושף כי נשים שונות מובנות על ידי השיח הפסיכואנליטי כסוגים שונים של אובייקטים בעלי תכונות נבדלות).

(ג) שלב חיבור הנורמה והמוסכמה מבהיר כי התאוריה הקולנועית מציגה את העונג הקולנועי כזהה לעונג שהובנה (במסגרת השיח הפסיכואנליטי) ונתפס על ידי רבים כעונג הארוטי הגברי. משמעות הדבר היא כי התאוריה הקולנועית מבנה ומקבעת את התפיסה שלפיה העונג הארוטי הגברי מושגת על אובייקטיפיקציה של נשים. בתוך כך הקולנוע מזמין את הנשים הצופות להזדהות עם הדמויות הנשיות שעל המסך, אשר קיימות כאובייקטים מיניים הן עבור הגברים שעל המסך הן עבור אלה שבאלם. (ד) שלב הצעת התחליף מחייב הגדרה חדשה של עונג קולנועי, אשר: (1) מביאה בחשבון את המציאות החברתית שבה מבט משעבד נתפס על ידי רבים כמכונן ארוטיקה גברית; (2) מבקשת לשנות מציאות זו מתוך התייחסות לסוגי האובייקטיפיקציה השונים של נשים שונות, ובהסתמך על עולם המושגים של כבוד האדם הסגולי.

בעולם המושגים של כבוד האדם הסגולי אין משמעות להפיכתו של אדם אחד לחפץ על ידי (מבטו של) אדם אחר, כיוון שבלתי אפשרי ליטול מאדם את אנושיותו ולהפכו לחפץ. הבטה באדם כדי לחפצנו היא התייחסות אליו אך ורק כאל אמצעי לקידום מטרותיו של הפועל, ולא כאל מטרה בפני עצמו. במסגרת מושגית זו אפוא הניסיון לחפצן אדם, בין במבט ובין בכל דרך אחרת, הוא ניסיון בלתי צליח לשלול ולבטל את כבודו הסגולי. זוהי מתקפה על הכבוד הסגולי, וודאי שאין היא בבחינת המקור לעונג.

עולם הכבוד הסגולי מציע אפשרויות תקשורת בין-אישית אחרות, שאינן התמודדות סכום אפס על אנושיות ואינן מאבק על הכנעת הזולת, ביושו, השפלתו ונטילת זהותו האנושית. בעולם זה אדם יכול להביט בזולתו בלא להלחם בו, להקטינו, לשלוט בו ולהפוך אותו לאובייקט. הוא יכול להביט בו באהדה, בהערכה, בתקווה, בכמיהה, בהבנה,

באמפתיה. הוא יכול להביט בו במסגרת אינטראקציה של הבטה הדדית. התבוננות הדדית כזו היא תקשורת אנושית מכירה, מקבלת, ולכן גם מכוננת ומעצימה את כל המשתתפים בה. היא התגלמות האנושי ומקור לעונג הדדי.

במסגרת מושגית זו הגדרה של עונג קולנועי יכולה להתייחס להזדהות, לאכפתיות ולאמפתיה של הצופה כלפי דמויות אנושיות מגוונות במצבים משתנים. אפשר להגדיר את העונג הקולנועי כנובע מהזדהות עם דמות אחת או יותר והשתתפות אתה או אתן בתקשורת אנושית (אף אם בדויה ומתרחשת על מסך הכסף) אשר מכילה התבוננות הדדית ותומכת ומחזקת עם דמויות אחרות. אפשר להגדיר את העונג הקולנועי כנובע מן האפשרות המעשירה שהקולנוע מציע להזדהות עם דמויות מטיפוסים שונים ובמצבים שונים ולהשתתף עמן ודרךן בסוגים רבים של אינטראקציות אנושיות מגוונות. עונג כזה נובע ממימוש ההזדמנות לחוות קשת רחבה של חוויות אנושיות דרך הזדהות עם מבחר גדול של דמויות.

בהקשר זה הגדרת העונג הקולנועי יכולה להתייחס מפורשות להזדהות, לאכפתיות ולאמפתיה מגוונות כלפי נשים השייכות לקבוצות שונות או נמצאות במצבים שונים. במקום להגדיר עונג כאובייקטיביקציה מינית של נשים צעירות ו"מושכות", וביטול של נשים אחרות, ניתן להגדיר עונג כפועל יוצא של הזדהות עם נשים צעירות ומבוגרות, מבוססות וקשות יום, ותיקות ומהגרות, לבנות ושחורות וכיוצא באלה.

הגדרה כזו של עונג קולנועי איננה "אמיתית" יותר או פחות מן ההגדרה הפסיכואנליטית המעמידה את העונג הקולנועי על התעוררות ארוטית עקב שליחת מבט גברי, חד-צדדי, שולט ומחפץ. שתיהן נורמטיביות באותה מידה. ההבדל הוא שההגדרה המוצעת מבטאה, מפתחת ומקדמת השקפת עולם המושתתת על כבודו הסגולי של האדם ולא על הדרת-כבוד, כמו גם על מודעות למצבן השונה של נשים בחברה, על כל המשתמע ומתחייב מכך. בכך הגדרה כזו מאפשרת השתחררות משיטות חשיבה (כמו זו הפסיכואנליטית) הכרוכות ללא הפרד בעולם הפטריארכלי של הדרת-כבוד והיא מבטאה עשייה פמיניסטית למען שינוי חברתי.

הגישה הפמיניסטית הרב ממדית לקולנוע שהצגתי בסעיף זה אינה משפטית בכך שהיא מתייחסת לסעיפי חוקה, חוק, פסקי דין או סוגיות הנתפסות כמשפטיות (מתחום דיני החוזים, הקניין, הנזיקין, הדין הפלילי). זוהי גישה בעלת אוריינטציה משפטית בכך שהיא מזהה את נקודת המוצא לדיון ביקורתי כנורמה, ולא כביטוי ותיאור נאמנים להוויה האנושית בחברה הקיימת. עולם המשפט הוא עולם של נורמות. נורמות אלה הן תוצרים חברתיים. הן מכוונות התנהגות, משפיעות על החברה ומעצבות את הפרטים אשר מרכיבים אותה. כאשר בנסיבות חברתיות מסוימות נורמה אינה מובילה לתוצאות שנתפסות רצויות, ניתן לבטלה, לשנותה, להגדירה מחדש.

עולם המשפט הוא אפוא אקטיבי, מכוון פעולה ואופטימי במובן של אמונה ביכולת לשנות. הוא מאפשר השתחררות מנורמות נוהגות מעצם תפיסתן כנורמות שניתן לשנותן

ולהגדרין מחדש. הקושי הרב בהשתחררות ממטענים כבדים, רבי דורות, אינו מתפוגג כבמטה של קסם, שכן הוא חל גם על תפיסתן של נורמות, הבנתן, פירושן והגדרתן מחדש. ואולם במסגרת חשיבה משפטית, אשר מכירה בנורמה כנורמה, ולכן כתוצר חברתי שניתן לשנות ולחדש, יש לפחות פתח לתקווה במאבק נגד מטעני אחיזת העבר. המודל הרב ממדי מגלם תקווה זו. כיוון שהפמיניזם הוא גישה, אידאולוגיה ותנועה שכל מטרתה לחולל שינוי חברתי, אני סבורה כי עליו להיות אקטיבי, מכוון פעולה, ואופטימי; לכן כדי להצליח במשימתו עליו להיות בעל אוריינטציה משפטית במובן שאני מציעה להבין מושג זה.

כפי שסעיף זה הראה, פמיניזם אשר מקבל על עצמו את הנחותיה ומושגיה של הפסיכואנליזה ופועל מתוכן – איננו יכול להוביל לשינוי. הוא מזהה את נקודת המוצא לדיון הפמיניסטי הביקורתי כנתון שלא ניתן לשנותו אלא רק לנסות להבינו, לפרק ולחבל בו מתוך עצמו. ניסיון כזה "לפרק את הבית בכליו של בעל הבית" הוא איטי, מתסכל ופעמים רבות בלתי צליח. חלקים נכבדים מן הביקורת הפמיניסטית של הקולנוע, כמו גם של תחומים אחרים של מדעי האדם, פועלים במסגרת השיח הפסיכואנליטי; אני מציעה שניתוח פמיניסטי של הקולנוע, כמו גם של תחומים נוספים רבים, יכול להיות בעל אוריינטציה משפטית במובן שהוצע, ולכן אקטיבי ויעיל יותר. אני מודעת היטב לעובדה שקריאה זו היא חתירה כנגד הזרם העכשווי. חלקים ניכרים מן החשיבה הפמיניסטית מאמצים זה למעלה מעשור לא רק את השיח הפסיכואנליטי, אלא גם את זה הפוסט מודרני, בגרסה זו או אחרת. אף שהפוסט מודרניזם הוליד תובנות עמוקות וחשובות שאני מעריכה ואף מקבלת, הוא איננו בסיס הולם לדיון שמטרתו להוביל לשינוי חברתי. כאמור, אני מציעה שהפמיניזם המשפטי, שהוא בעל אוריינטציה נורמטיבית, אקטיבית ואופטימית, הוא בסיס הולם הרבה יותר.

ניתוח סרטי קולנוע במסגרת גישה פמיניסטית רב ממדית מוביל למסקנה כי לא כל סרט קולנוע מזמין צפייה המבקשת לחפצן את מושאיה, כלומר צפייה שהיא מתקפה על כבוד האדם הסגולי. קיימים סרטים לא מעטים שאכן מזמינים בדיוק סוג זה של צפייה, שאותה ניתן וראוי לחשוף, אולם קיימים גם סרטים לא מעטים אשר מזמינים את צופיהם לפתח ולהפעיל סוגים אנושיים, מכבדים ושוויוניים יותר של צפייה. ניתוח מסוג זה של Mulvey אינו מעודד להבחין בין סוגים שונים של סרטים על סמך סוגי הצפייה שהם מעודדים. ניתוח פמיניסטי רב ממדי של הקולנוע, המחויב לכבודו הסגולי של האדם, מכוון להבחין בין סוגים אלה של סרטים ושל צפייה, לחשוף אותם ולהעריכם על פי קנה מידה זה. ניתוח כזה יכול וצריך לבחון ולהעריך גם תאוריות של הקולנוע על פי מידת רגישותן להבדלים בין סוגי צפייה על פי הקריטריון של הכרה בכבוד האדם הסגולי ועל פי אופני הצפייה שהם מבנים. ניתוח כזה יכול וצריך להבנות אופני צפייה מחויבים לכבוד האדם הסגולי גם של סרטים אשר אינם מזמינים בעצמם מחויבות כזו.

כמו בעולם המשפט, גם בעולם התאוריה הקולנועית נורמות חדשות יכולות להבנות מציאות חדשה, אשר מצדה מכוונת עובדות חדשות. ניתוח פמיניסטי רב ממדי של הקולנוע

יכול לשלב את הטוב שבכל העולמות הפמיניסטיים: את האקטיביות הנמרצת של הפמיניזם המשפטי עם התחכום התאורטי של הפמיניזם הקולנועי<sup>40</sup>. כדי לא להישאר אך בתחום התאוריה, אסיים בהדגמה קצרה שמטרתה להמחיש כיצד ניתן לקרוא סרט כטקסט המבצע מהלך פמיניסטי רב ממדי. קריאת סרט כמבצע מהלך כזה היא כמובן רק דרך אפשרית אחת מני רבות ליישום המודל הלכה למעשה (יישום שונה, בהקשר הקולנועי, יכול להיות ניתוחו של סרט כמכיל נורמות ומוסכמות חברתיות שניתן לחשפן ולנתחן באמצעות המודל הרב ממדי). לצורך ההדגמה הנוכחית בחרתי בסרט הישראלי-פלסטיני התיעודי יסמין של הבמאי ניזר חסן. זהו סרט שקל להציגו כמבטא את המסגרת המושגים המוצעת, שכן הוא מתמקד בקבוצה מוגדרת של נשים ישראליות על רקע קבוצות אחרות, והדרת-הכבוד בחברה הישראלית היא אחד מנושאי המרכזיים. בשל שני הגורמים הללו יש לסרט חשיבות מיוחדת בהקשר של בחינת דפוסים של הדרת-כבוד בחברה הישראלית.

## ה. פרק רביעי: ניתוח הסרט "יסמין" כטקסט המבצע ניתוח פמיניסטי רב ממדי

### 1. הצגת הסרט

הסרט פותח בראיון (בשפה הערבית) עם יסמין, שבו היא מביעה את דעתה כי מכונית פרטית היא נכס מועיל, שכן היא מאפשרת ניידות ומבטיחה צניעות. הריאיון מתרחש בין חומות הכלא שבו אסורה יסמין, כשהיא מעבר לסורגים. לעלי לא היה רישיון נהיגה ולא רכב, היא מוסיפה. מעבר חד לראיון (גם הוא בערבית) עם שיח' האשם עבד אל-רחמן, ראש עיריית אוס-אל-פחם, המדבר בשבח חינוך נפרד לבנות, אשר יכול להבטיח את צניעותן. בבית קברות מוזנח בעיר רמלה יסמין והבמאי ניזר חסן מחפשים אחר קברה של אמל, אחותה הצעירה המתה של יסמין. בשיחת טלפון (בעברית) של חסן עם אישה בשם מרים, שאצלה התגוררה אמל בשכירות לפני מותה, מרים מתארת כי הנערה הייתה כבת חמש עשרה, בעוד הגבר שעמו התגוררה היה כבן שלושים וחמש. הוא נהג להביא נערות שונות ולחיות עמן תקופות קצרות, היא מספרת. יסמין וחסן מחפשים את קברה של אמל. יסמין, בסצנת ריאיון בכלא, אומרת שאמל היתה צעירה ממנה בעשר שנים. השניים מחפשים את הקבר. דוגמנית ישראלית פלסטינית צעירה ביפו מצטלמת לפרסומת. יסמין, בסצנת ריאיון בכלא, מתארת כיצד התארסה בגיל ארבע עשרה וחצי, כיוון שהיה זה נכבד בעיניה להיות

40 לטיפול שיטתי, המחשה והדגמה של כל אלה ראו Orit Kamir *Framed: Women in Law and Film* (2006).

הראשונה בכיתה שהוצעו לה נישואין. הנישואין לא עלו יפה, אך אביה סירב להתיר לה להתגרש ואמה הסבירה כי גם היא לא אהבה את אביה כשהתחתנו. לבסוף, לאחר הפצרות חוזרות ונשנות, הסכים אביה לאפשר לה להתגרש. במעונות הסטודנטים בירושלים קבוצה של סטודנטים ישראלים פלסטינים משחקים ביליארד ומספרים (בערבית) כי הם מקיימים קשרים מיניים עם נשים יהודיות וזרות, אך נערה פלסטינית שתיראה בחברת גבר תיחשב לזונה.

במשך שמונים דקות ארוכות, כואבות, מחפשים יסמין וחסן יחדיו את קברה של אמל, שנרצחה על ידי אחיה ואחותה כיוון שפגעה בכבוד המשפחה. החיפוש המייגע הופך מעיק, מתסכל וקפאיי מרגע לרגע. הוא משובץ בראיונות עם יסמין בכלא, עם שיח' האשם עבד אל-רחמן בביתו, עם הדוגמנית מיפו ואמה, עם הסטודנטים הפלסטינים בירושלים, עם אינטלקטואל של תנועת בני הכפר ואשתו, עם אחותו של הבמאי (מנאר חסן, חוקרת ופעילה פמיניסטית) ועם החוקר הרשקו ממשטרת ישראל, אשר חקר את מותה של אמל (בעברית). בנקוף הרגעים חשים הצופים והצופות כי המשימה היא בלתי אפשרית: הקבר לא ימצא, אינו יכול להימצא; מציאתו היא חסרת משמעות. כאשר נמצאת לבסוף מצבה מוזנחת בשולי השדה, המכסה ככל הנראה על שרידי גופתה של אמל, יסמין מתייפחת והצופים נותרים עם תחושת ריק חלולה ומעיקה. המצבה נמצאה ודבר לא נמצא, לא הובן, לא נפתר, לא הושג ולא השתנה.

לא הרגתי את אחותי אמל, אומרת יסמין במהלך אחד מקטעי הריאיון עמה. אני הרגתי את אחותי אמל, היא מודה בקטע אחר, המובא לקראת סיום הסרט, ומתתי יחד אתה, היא מוסיפה.

למרות הפצרותיו החוזרות של הבמאי היא מסרבת לתאר את פרטי אירוע ההמתה. "פטור אותי מכך", היא שבה ומבקשת. היא מתארת בהרחבה כיצד במשך תקופה ארוכה חיפתה על אחותה, הזהירה אותה, ניסתה להחביאה מן האח תוך סיכון חייה ושלומה שלה. כיצד שיקרה לאח, ביקשה מהמשטרה לא ליידע אותו על אודות בריחתה של אמל, שיתפה פעולה עם בן דוד בניסיון לסיים את הפרשה בנישואים כדת וכדין. היא כעסה על אמל, שהקשתה על חייה, סיבכה אותה וסיכנה אותה, אך היא לא רצתה במותה.

מטופחת, לבושה בג'ינס ובחולצת טריקו, עוברת בקלות מערבית לעברית, שברי הפאזל של חייה של יסמין חושפים אישה אינטליגנטית, שקיבלה בהשלמה את מרות המשטר הפטריארכלי הדכאני שהושלט עליה ביד קשה על ידי אביה ואחיה בסיוע בני דודים וקרובים נוספים. כשנתפסה משתתפת בחתונה, כלומר מופיעה ברשות הרבים, הוכתה נמרצות על ידי האח ובן הדוד, ומאז לא יצאה ולא ביקשה רשות; היא ידעה שלא תקבלה. לאחר יציאה עם אחיותיה לסרט ויתרה ולא ביקשה עוד רשות ליציאות עתידיות דומות, שכן הבילוי לא הצדיק את התחנונים והבקשות שקדמו לו. דומה כי המחשבה להתמרד, לא לקבל את מרות אחיה, לא לציית לו, להפר את פקודותיו ולהמרות את פיו – לא עברה בתודעתה, לא הייתה חלק מן העולם שיכלה לדמות לעצמה.

מסע החיפוש אחר יסמין מכיל תחנות רבות. ביקורים נשנים בביתו של האינטלקטואל הפלסטיני הישראלי, חבר בני הכפר, מניבים ניתוח מלומד מפיו על אודות ההכרח לשחרר את האישה הפלסטינית, בצד עדויות של אישתו כי היא לא תניח לו לסייע לה בעבודות הבית כיוון שהתנהגות כזו תחריב את הדרת-כבודו ותעשהו ללעג ולקלס. חוקר המשטרה הישראלי היהודי ממוצא רומני, הרשקו, יודע להבחין בין מקרי רצח במגזר היהודי לבין אלה במגזר הערבי שהם "על כבוד המשפחה". הוא עצמו, הוא מתאר בעברית, יצא בטרם נישואיו עם נשים רבות, אך העדיף לשאת "ספרדייה", כיוון שאלה ידועות כמי שעושות כבוד ל"בעליהן" ומאפשרות להם להנהיג ולשלוט. גבר מתפרפר, הרשקו יודע להגדיר, נתפס כ"דון ז'ואן"; אישה – כזונה.

אחותו של הבמאי מוכיחה אותו בדיאלוגים שוצפים ונסערים עמו על שלא נתן את הדעת על כך שכבר בילדותם הצעירה היא חונכה לגהץ את בגדיו ולמרק את הכלים עד שבכואתה תנצוץ בהם. להפתעתו היא עומדת על כך שהוא יכול לשוב לחיות בכפר הולדתם בגליל ולהמשיך לקיים את חירותו האישית, בעוד שהיא, לדבריה, נאלצת לבחור בין חיים אוטונומיים בגלות, מחוץ לכפר, לבין קבלת מרות הנורמות המגדריות המשעבדות בכפר. את מדינת ישראל היא מאשימה בכך שכדי להיטיב לשלוט באוכלוסיה הישראלית הפלסטינית היא חיזקה וטיפחה את יסודותיה השמרניים, הראקציונריים והריכוזיים ביותר על חשבון זכויות האדם הבסיסיות של הנשים.

## 2. הסרט "יסמין" כטקסט המבצע ניתוח פמיניסטי רב ממדי

טיפולו של הסרט יסמין בפרשת יסמין מוסרתי מתייחס לנורמה חברתית ומשפטית שהיא מוצהרת ומוחלטת בחברה הישראלית: "רצח על רקע כבוד המשפחה" הוא פשע מחריד ומתועב, שיש להילחם בו על ידי הפעלת מלוא חומרת הדין כנגד העבריינים כדי לשרשו מן היסוד. בית המשפט העליון אישר נורמה זו בהקשר של פרשת מוסרתי וקבע שגזר דין של שמונה עשרה שנות מאסר הולם את הפשע המחריד שביצעה יסמין. בפסק דינו של בית המשפט העליון (בן כעשרים שורות), שבו נדחה ערעורה של יסמין על חומרת העונש, נקבע כדלקמן:

"לטענת הסנגור המלומד [עו"ד א' גורן] העונש מופלג בחומרתו, ואין בו ביטוי לנסיבות האישיות המיוחדות של המערערת – לכך שהיתה נתונה באורח כפייתי לתכתיביו של אחיה; לכך שהיא אם לשני ילדים בגיל צעיר; ולכך שהודתה במעשה ההריגה והביעה חרטה וצער על המקרה.

שמענו את טענותיו המפורטות ששל הסנגור המלומד, ועיינו וחזרנו ועיינו בעובדות המקרה, כפי שהודתה בהם המערערת, ולא יכולנו להשתחרר מההתרשמות, שהיתה גם התרשמותה של הדרגה הראשונה, כי המעשה

מודל של ניתוח פמיניסטי רב ממדי: הצגתו, פיתוחו והחלתו על משפט ועל קולנוע

שהמערערת ביצעה, תוך כדי מעורבות עמוקה בתהליך הריגת אחותה, הוא כל כך מזעזע ומחריד, שכל נסיבה מקלה היא שולית.

אם יש מקרה המצדיק הטלת עונש בגבולות העונש המירבי הקבוע בחוק, הרי זה מקרה כגון דא<sup>41</sup>.

רוחה של הנורמה הרשמית שורה על הדברים, ואיש מבין המרווינים בסרט אינו חולק עליה, לרבות השיח' המוסלמי המוקיע את הרצח מנקודת מבט דתית, אך בצל הנורמה המובנת מאליה, הסרט מציג חשיפה מצמררת של מוסכמה חברתית נוהגת, שעל פיה גילויים של מיניות נשית הם פוטנציאל לבושה ולחילול הדרת-כבוד, ומן הראוי לרסנם ולשלוט בהם. זאת, בשעה שגילויים של מיניות גברית הם מובנים מאליהם ואף מקנים יחס חיובי. "זונה", יודע השוטר היהודי לכוונת אישה המתרועעת עם גברים רבים; זאת, לעומת "דון ז'ואן" כשמדובר בגבר המרבה לבטא את מיניותו. "זונה", מגדירים הסטודנטים הפלסטינים בירושלים נערה המקיימת קשר מיני שלא במסגרת הנישואין. בתוך כך הם מבהירים כי הם עצמם, נערים לא נשואים, מקיימים קשרים מיניים, ואינם מגדירים את עצמם כ"זונות".

יסמין מתמקד במפורש ובמוצהר במגור נשי אחד מסוים בחברה הישראלית: נשים פלסטיניות. הסרט בוחר את הקבוצה שהיא אולי המוחלשת, המודרת, המדוכאת ביותר, ומתמקד במצוקותיה ובצרכיה. כבר בכך מביע הסרט מודעות מלאה לשונותן של נשים המשתייכות לקבוצות שונות ולהשלכותיה של שונות זאת. מעבר לכך, הסרט מצביע על כך שהמוסכמה החברתית הנוהגת לגבי מיניות נשית וגברית רלוונטית לכל הנשים בחברה הישראלית, פלסטיניות ויהודיות, אשכנזיות ו"מזרחיות". הסרט חושף כי בעיני ישראלים כמו השוטר הרשקו נשים "ספרדיות" מובנות ככנועות וצייתניות, נשים שמיניותן נשלטת בקלות יחסית על ידי "בעליהן", והן משרתות אותם ללא טרזניה. נשים אשכנזיות, לעומתן, מובנות כחזקות מדי, תקיפות מדי, עצמאיות מדי בהתנהגותן המינית ולכן הן "זונות" שאינן ראויות להיות רעיות. נשים פלסטיניות נתפסות כמי שחייבות להישמע בכול לגברים בחייהן, ואם אינן מציינות – הן מזמינות על עצמן גזר דין מוות.

יסמין מראה כי הסטנדרט המיני הכפול המהווה את המוסכמה החברתית הנוהגת הוא חלק בלתי נפרד מהשקפת עולם המושתתת על הדרת-כבוד, ואשר מבנה את האישה ככפופה לגבר וסרה למרותו. השיח' המוסלמי קובע מפורשות כי נשים צריכות להישמע בכול ל"בעליהן", וכי חובה לחנכן לצניעות מינית מגיל צעיר; אך גם האינטלקטואל הפלסטיני שרוממות שוויון זכויות האישה בגרונו מעדיף בן זכר על פני בת נקבה, מקבל כמוכנים

41 ע"פ 4948/92 מוסרתי נ' מדינת ישראל, תק-על (4) 93. השופטים שישבו בדין היו דב לוי, גבריאל בך וצבי טל.

מאליהם את שירותיה של אשתו ואינו משתתף בעבודות הבית שמא תיפגע הדרת-כבודו. אשתו, כמו אשת השיח', מגבה את "בעלה" ללא היסוס. גם השוטר הרשקן, נציג מערכת החוק הישראלית, יהודי ממוצא אירופי, נשא אישה "ספרדייה" כדי שתשרתו, "תעשה לו כבוד" ותסור למשמעתו. אפילו הבמאי עצמו, אשר משוכנע בהשקפת עולמו הליברלית, נחשף על ידי אחותו כמי שקיבל כמובנים מאליהם את שירותיה מגיל צעיר ולא נתן דעתו על כך.

על ידי החשיפה של מנטליות הדרת-הכבוד של הקוד המיני הכפול ושל השוביניזם הרווח יסמין מצביע על עקרונות של הנורמה המוצהרת בניסוחה הנוכחי, על צביעותה ועל אזלת ידה המוחלטת בהתמודדות עם התופעה הקשה שעמה היא מתימרת להתמודד. השילוב הנוקב של שפע העדויות על אודות מנטליות הדרת-הכבוד השוביניסטית של החברה הישראלית עם דמותה הכנועה, המקבלת את הדין של יסמין מאחורי סורגי בית הכלא, ממחיש עד זוועה את משמעות החיבור בין הנורמה המוצהרת לבין המציאות החברתית. הסרט אינו מותיר מקום לספק כי כליאתה של יסמין אינה משפיעה כהוא זה על מנטליות הדרת-הכבוד של החברה הישראלית, ואין בכוחה לשנות במאום את התפיסות החברתיות המובילות, בסופו של דבר, למעשי רצח כגון זה שבו השתתפה יסמין. זיהויה של יסמין כשורש הבעיה והענשתה למען יראו וייראו מקריבים אותה כשעיר לעזאזל ומנקים את שאר חלקי החברה על ידי יצירת חיץ בינה לביןם. זהו פתרון של יציאה ידי חובה, אך לא פתרון שיש לו סיכוי כלשהו להתמודד עם התופעה החברתית הנדונה.

יתר על כן, הפתרון המושג על ידי החלת הנורמה המוצהרת מעניש את מי שהיא עצמה קרבן של מנטליות הדרת-הכבוד השוביניסטית המצמיחה את תופעת הרצח על רקע כבוד המשפחה. פיסות סיפור חייה של יסמין מציגות אותה כמי שדוכאה, נשלטה והושפלה לא פחות – אם לא יותר – מאחותה אמל. אילוף פטריארכלי שיטתי, אכזרי ואלים עיצב אישה אשר בגיל שלושים וחמש אינה יוצאת מפתח הבית אם אחיה הצעיר אינו מאשר זאת, ואינה מסוגלת להעלות על דעתה להתנגד לרצונו ולסרב לו. הסרט מציג את יסמין כתוצר האומלל של חברה שבה אישה (שאינה נשואה) סרה למרות אחיה, גילויי מיניותה מרוסנים באכזריות כדי להגן על הדרת-כבוד האח והמשפחה, והיא מאולפת לציית, לשרת ולשתף פעולה אפילו עם רצח אחותה. ענישתה של יסמין אכזרית כמעט יותר מענישתה של אמל, אחותה. אמל נענשה על ידי אחיה על שמרדה בשלטונו, חשפה את מיניותה ברבים ופגעה בהדרת-כבודו; יסמין נענשה על ידי החברה על היותה תוצר המציאות החברתית הרווחת.

המסקנה היא כי הגישה המחייבת מאבק בתופעת הרצח על רקע כבוד המשפחה על ידי התמקדות בענישת הרוצחים נדונה לכישלון במציאות שכולה רוויה בגילויים של הדרת-כבוד שוביניסטית. רצח על רקע כבוד המשפחה הוא אחת מתופעות הלוואי הקיצוניות של מנטליות הדרת-הכבוד השוביניסטית; כל עוד זו אינה מטופלת והיא ממשיכה להתקיים בכל חלקי החברה, מאבק בתופעת הלוואי אינו יכול להצליח. ההתמקדות במקרי הרצח

ובמבצעים, תוך הפרדתם מן התופעה החברתית הרחבה, מקריבה נשים כמו יסמין, שהן קרבנות המציאות החברתית הנוהגת. גישה זו מאשימה אפוא את הקרבן ומענישה אותה. יסמין אינו מאמר אקדמי או הצעת חוק ואינו מציע פתרונות נורמטיביים, עם זאת הסרט אינו משאיר מקום לספק כי חוסר התואם בין העמדה הנורמטיבית הרשמית לבין המציאות החברתית הרווחת לא זו בלבד שהוא חותר תחת סיכוייה של הנורמה הרשמית להשיג את מטרותיה המוצהרות, אלא הוא גם גובה מחיר גבוה כדוגמת ענישת קרבנות כמו יסמין. בכך מזמין הסרט את צופיו לתת את הדעת על הנורמה הרשמית ולהתמודד עם חסרונותיה. יתר על כן, הסרט מצביע על כבוד האדם הסגולי כבסיס ערכי להתייחסות אל יסמין ואל הסוגיה כולה. הוא עושה זאת על ידי הפגנת התייחסות קולנועית מכבדת כלפי יסמין.

בנסותו להתחקות אחר יסמין ואחר מציאות חייה, הסרט אינו כופה עליה מסגרות פרשניות מוגדרות מראש, אלא הוא מאזין לה ומתאמץ להתקרב אל האופן שבו היא עצמה מבינה את מציאות חייה. בהכירו ביחסי הגומלין העמוקים בין אדם לחברה שאליה הוא שייך, הסרט אינו מטשטש את ייחודיותה של יסמין, אלא לומד להכיר ולהבין אותה מתוך השוואה יסודית להיבטים שונים של החברה הרלוונטית, כפי שהיא נתפסת ומוצגת על ידי גורמים מגוונים בתוכה. התבוננותו המקוטעת, הפרגמנטרית של הסרט שוזרת ביד קלה היבטים שונים ומשתנים ללא הרף של מציאות חברתית דינמית, תוך ניסיון מפורש ומאומץ להימנע משיפוטיות ומחריצת דין ערכי.

בנסותו לרדת לחקר המעשה שביצעה יסמין הסרט מרחיב את יריעת הרלוונטיות ומבקש לשחזר ולהבין את המעשים הקודמים שביצעה ואת אלה שבוצעו בה, כל זאת לאור הנורמות והמוסכמות החברתיות שבתוכן היא חיה ותוך התייחסות לאישיותה הייחודית ולביוגרפיה האישית שלה. הסרט מציג תמונה של מציאות שהיא בעלת מאפיינים ברורים ומובהקים, ועם זאת איננה אחידה, אלא מושפעת מגורמים שונים המושכים בכיוונים שונים, ומכילה קולות ייחודיים. בתוך תמונה מורכבת זו יסמין היא ללא ספק סובייקט, ואולם סובייקט שעוצב במידה רבה על ידי מציאות חברתית מורכבת וקשה.

הסרט בוחר לצאת למסע חיפוש ארוך ויסודי אחרי יסמין; מסע שהוא מקוטע, רב פרספקטיבות, רב משמעי, פתוח ובלתי צליח. בחירה זו מונעת את כליאתה של יסמין בתוך הגדרה סגורה וכובלת. מורכבותו של המסע וסופו הפתוח מבטאים מחויבות לכבודה הסגולי של יסמין, שכן הם משקפים סירוב של הסרט לחפצן אותה לכדי מושא הניתן להגדרה, לקיטלוג ולתיחום. זאת ועוד. הסרט אינו מביט ואינו מאפשר לצופיו להביט לא ביסמין ולא בשלל הדמויות האחרות באופן שיכול להיתפס כשולט, מכניע, מבצע אובייקטיביקציה. הבמאי, המייצג את המצלמה ואת הצופה על המרקע, שרוי בדיאלוג ישיר ופעיל עם הדמויות המרואינות, והן מוזמנות להביט בו, ללגלג עליו ולמתוח עליו ביקורת. עבור הצופה הישראלי היהודי הראיון עם חוקר המשטרה היהודי, אשר מזיע וזע בחוסר נוחות על הכיסא, נתפס כאילו הוא עצמו, הצופה, עומד לחקירתו מעמיקת המבט של הסרט.

ייתכן כי הצופה הישראלי הפלסטיני חש תחושה דומה כלפי הראיונות עם השיח, האינטלקטואל, או עם הסטודנטים הפלסטינים.

יחס משפטי מכבד מקביל כלפי יסמין משמעו הרחבת יריעת הרלוונטיות והכרה בנורמות החברתיות הנוהגות ובהשלכותיהן על הסובייקטים שחייהם מושפעים על ידיהן. הכרה במנטליות של הדרת-כבוד קשוחה שבתוכה חיה יסמין אין משמעה אימוצה של מנטליות זו והכשרתה, או הבנייתה של יסמין כאובייקט חסר סובייקטיביות המופעל על ידי אחיה. הכרה במציאות חייה של יסמין יכולה וצריכה להוביל לפתרונות משפטיים מורכבים ודינמיים, המכוונים לשנות את נורמות הדרת-הכבוד המשעבדות את יסמין בלא להטיל עליה לשלם את מחיר הנורמות הנוהגות, ואשר מוכחשות על ידי הנורמה המשפטית המוצהרת.

המשפט הישראלי מכיר בכך שבנסיבות מוגדרות אדם אשר ממית אחר מתוך קנטור יכול להיחשב כמי שביצע עבירה פחותה בחומרתה ממי שהמית בקור רוח. באופן מקביל יכול המשפט להכיר גם בכך שבנסיבות כמו אלה של יסמין, המתה מתוך שעבוד וכניעה לאח או לאב יכולה להיחשב כפחותה בחומרתה מהמתה בהחלטה עצמאית. לחלופין ניתן לקבוע בחלקו הכללי של חוק העונשין, תשל"ז-1977<sup>42</sup> הגדרה חדשה של יסוד נפשי, שתהיה ייחודית לנשים במצבה של יסמין המבצעות עבירה בהשפעתו של הגבר השולט בחייהן ללא מצרין.

במקביל, המשפט יכול וצריך לחפש ולמצוא דרכים לשחרר נשים ממערכות פטריארכליות הכובלות אותן באמצעות נורמות קשוחות של הדרת-כבוד.

השתררות, כפייה ושעבוד כמו אלה שיסמין הוכפפה להם כל חייה, ושנשים ישראליות רבות, יהודיות כמו פלסטינאיות, מוכפפות להם כל חייהן, יכולים להיות מוגדרים על ידי החוק כפגיעות אסורות בחירות האישה ובכבודה הסגולי. עמדות משפטיות כאלה לא תשנינה את המציאות החברתית כהרף עין, והן תיתקלנה בקשיים מגוונים ורבים, אולם גם האיסורים המשפטיים על הכאת אישה נשואה על ידי בן זוגה ואינוסה על ידיו הם חדשים מאוד, מורכבים וקשים לאכיפה. שעבוד והכנעה כאלה שאפיינו את חייה של יסמין אינם שונים במהותם מאלימות פיזית. רק עשייה משפטית רגישה, קשובה, דינמית ומחויבת לכבודו הסגולי של האדם ולכבודה הסגולי של האישה יכולה להתחיל להתמודד עם מציאות קיימת שאינה מתאימה את עצמה לערכים המשפטיים המוצהרים.

אין בידי להציע הגדרה חדשה מן המוכן שתוכל לשמש תחליף לנורמה הקיימת. חשיבה מתוך שיח כבוד האדם הסגולי עשויה להוביל למחשבה שהגנה אמיתית על אמל אינה יכולה להתחיל בענישת רוצחיה, תקיפה וחד-משמעית ככל שתהיה. מחויבות של ממש

לכבוד האדם הסגולי ולמאבק בתופעת הרצח על רקע כבוד המשפחה חייבת להתבטא במערכה חברתית רחבה ושיטתית כנגד דפוסי התנהגות סקסיסטיים, דיכוי נשים ושליטה בהן על ידי בני משפחה, וגילויים מערכתיים של מנטליות של הדרת-כבוד שוביניסטית. מערכה כזו צריכה לשאוף לשחרר נשים "ספרדיות" מן הדימוי הכנוע, נשים אשכנזיות מן הדימוי הזנתי ונשים פלסטיניות מן ההנחה כי אם הן סוטות מן הדרך שמתווים להן בני המשפחה – דינן מוות. כל עוד הסובבים את יסמין, עלי ואמל, לרבות המנהיג הדתי, האינטלקטואל, השוטר החוקר את מקרה הרצח ואולי גם המורים בבתי הספר והשופטים בבתי המשפט, משתפים פעולה בהנצחת המציאות החברתית אשר אפשרה את ההתעללות ביסמין ואת רצח אמל – כליאתה של יסמין לשמונה עשרה שנה לא תשנה מאומה. כדי להגיע להגדרה של גישה חדשה יעילה, שתוכל להתמודד עם התופעה שאותה נועדה למגר ולא להעניש את קרבנותיה, יש לפתוח דיון ציבורי אמיתי במציאות החברתית, בתוצאותיה ובדרכי פעולה לקדם שינוי. יסמין מציע צעד ראשון בכיוון זה.

## 1. סיכום

לסיכום, אציג שוב את המודל לניתוח פמיניסטי רב ממדי בניסוחו הרחב, המאפשר להחילו על כל דיסציפלינה במדעי האדם והחברה (לרבות זו המשפטית) ותוך שילוב שני ה"מבחינים" הספציפיים שהצעתי להוסיף לשלב ב של המהלך.

א) השלב הראשון של הניתוח, שלב "הבנת הנורמה", מכיל את זיהוי הגדרתה הנוהגת של הנורמה הרלוונטית המוחלת בהקשר הנדון (בין שהיא משפטית, פסיכואנליטית, תורת-קולנועית או אחרת).

ב) השלב השני, שלב "זיהוי המוסכמה", מכיל הצגת טענה פמיניסטית באשר למוסכמה חברתית-תרבותית רווחת, שאיננה נתפסת, ככלל, רלוונטית לנורמה הנדונה (שזוהתה בשלב א). לאחר זיהוי (הפמיניסטי) של המוסכמה יש לבחון אם וכיצד היא מוחלת על קבוצות שונות של נשים, ואם וכיצד היא משתלבת עם מנטליות של הדרת-כבוד.

ג) השלב השלישי, שלב "חיבור הנורמה והמוסכמה", מכיל חיבור ביקורתי של הגדרת הנורמה הנדונה עם ההצגה הפמיניסטית של המוסכמה החברתית-התרבותית הרלוונטית.

ד) השלב הרביעי, שלב "הצעת תחליף", מכיל את הסקת המסקנה כי לאור שלבים א עד ג יש לזנוח את הגדרתה הנוהגת של הנורמה הנדונה ולהמירה באחרת. ההגדרה החדשה תבטא מודעות לקיומה ולמשמעויותיה של המוסכמה החברתית הנדונה ותאפשר להחיל את הנורמה החדשה באופן שיועיל לשינוי המוסכמה הרווחת והשקפת העולם שבה היא כרוכה. ההגדרה החדשה תביא בחשבון את צורכיהן של נשים מקבוצות שונות, תימנע ממנטליות של הדרת-כבוד ותסתמך על כבודו הסגולי של האדם.