

זיקה ורחק

ביחסי מרכז-פריפריה בשיח העתונאי – "פרשת ילדי תימן"

אורן סופר

הראוי להבהיר, בקצרה, מספר נקודות הנוגעות למודל מרכז-פריפריה. על פי מודל זה, שפותח במקורו על-ידי חוקר החברה האמריקני שילס, יש בכל חברה מרכז שהוא "ממלכת הערכים והאמונות", דהיינו מוקד הכוח של הסמלים והערכים השולטים. על פי גישה זו, בכל חברה יש מערכות כלכליות, הינוכיות, פוליטיות ואחרות, אשר ההחלטות של ההנהלות שלהן והסטנדרטים שהן קובעות, מתווים את "מערכת הערכים המרכזית" של החברה. מערכת הערכים האמורה, היא, למעשה, המרכז¹ לעומת גישה זו, יש חוקרים המדגישים את ההיבט הטריטוריאלי של המרכז, כאזור מובחר במסגרת טריטוריאליה נתונה². הפריפריה, בניגוד למרכז, אינן שותפות ליצירת הערכים ולהפצתם, הן נעדרות נגישות לשוקי ההון, לאמצעי ייצור, לשירותים ולאמצעים המספקים תרבות. מבחינה טריטוריאליה מדובר באזורים חסרי עוצמה והשפעה.

התייחסות אל תקשורת ההמונים, מנקודת המבט התיאורטית של יחסי מרכז-פריפריה, מגלה קשר בין המרכז לתקשורת. יש הרואים בתקשורת מעין מרכז משנה, האמור לתוך ולקשר בין הכוחות השונים בחברה³. אחרים, כמו דויטש וגל-נור, טוענים כי המרכז הפוליטי הוא מושג של תקשורת, מוקד של רשתות תקשורת המספקות תיאוס, בקרה, והודעות ערכיות⁴. בכל מקרה, ניתן לומר, כי התקשורת תורמת להבניית מערכת הערכים המרכזית בחברה, ועם זאת היא גם משקפת את מערכת הערכים הזו.

מובן, כי המרכז מתקיים תמיד בצוותא עם הפריפריה. מסיבה זו אני סבור, כי עקרונות הפילוסופיה הדיאלוגית מתאימים לבחינת יחסי מרכז-פריפריה. לודוויג פוירבאך, מאבות רעיון הפילוסופיה הדיאלוגית, טען, כי הוויית האדם אינה קיימת אלא בצוותא, וכי תודעת העולם היא תמיד מתווכת על ידי תודעת האתה⁵. כאשר אנו משליכים מתפישתו זו של פוירבאך על יחסי מרכז-פריפריה, הרי שברור כי הגדרת הוויית המרכז מתקיימת תמיד בצוותא עם הגדרת הפריפריה, שכן לא ניתן להצביע על המרכז ומאפייניו, מבלי להצביע על הקיום המובחן או על המאפיינים של הפריפריה. לדעתי, רעיונותיו של בובר מאפשרים לאפיין את טיבו של אותו "קיום בצוותא".

"אני-אתה", "אני-לז"

האדם והווייתו הם במרכז הפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר. אך בובר אינו מתייחס להווייה האנושית בבידודה. האדם נתפש על ידו תמיד כחלק מההווייה הקוסמית וההיסטורית, כמערכת פתוחה לכיוונים שונים: כמו לטבע הסובב, לאחר האנושי, ולמוחלט האלוהי. בובר סבור, כי מימוש קיומו העצמי של היחיד הוא בקיום הדיאלוגי עם ה"אתה", עם הזולת. התייחסותו

העוסק בתחום התקשורת מניח, למעשה, כי מדובר בתהליך לו שותפים שני גורמים או יותר. הנחה זו באה לידי ביטוי בעצם השימוש במונח communication הגזור מן השורש הלטיני communis שפירושו "משותף"¹. במאה השנים האחרונות חלו שינויים מהותיים בתפישות המחקריות המתייחסות אל השותפים השונים בתהליך התקשורת ואל תפקידם באותו תהליך. בעוד שבאמצע המאה ה-20 שלטה בכיפה התפישה אשר ראתה את תהליך התקשורת כחד כיווני - כהתהליך בו אמצעי התקשורת הם הדומיננטיים והציבור הוא אפסבי², הרי שהמגמות בעת האחרונה, בדגש על מגמות המחקר הסמיוטיות, מדגישות דווקא את האינטראקציה הקיימת בין המשתתפים ואת השוויון במעמדם ובחשיבותם של המוען והנמען (או הנמענים)³. מובן, כי השינוי התפישתי האמור מקנה לעצם האופי של התהליך חשיבות גוברת. יחד עם זאת, נראה כי במחקרי התקשורת העיסוק בעצם השותפות ובאופן בו היא מוצאת את ביטוייה - נדחק לקרן זוית. במאמר זה, בכיווני להתמקד בטיב השותפות שבין המוען לנמען, תוך התייחסות אל הטקסט העתונאי כאל עדות לאותה שותפות. בניגוד למודלים תקשורתיים המציגים את הקשר בין המוען לנמען על ידי חץ כזה או אחר, הרי שאני אבקש כאן לנסות ולהות את אלה יחסים עומדים מאחורי החץ, דהיינו מה מאפיין את אותה אינטראקציה המתרחשת בין המוען לנמען.

מבחינה תיאורטית, בכוונתי לשלב בין מודל מרכז-פריפריה, המשמש כמסגרת לניתוח יחסים חברתיים, לבין אלמנטים מן הפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר. השילוב האמור יאפשר, בסופו של דבר, לבחון האם יחס המרכז כלפי הפריפריה, כפי שמשתקף מן השיח העתונאי, הוא יחס של זיקה (יחס שברמת התקשורת הבין-אישית מקביל ליחסי סובייקט-סובייקט) או לחילופין יחס של רחק (המקביל ליחסי "סובייקט-אובייקט"). שני סוגים אלה, של יחסים חברתיים, יהוו כמעין שתי נקודות על "רצף" של רמת דיאלוגיות. יחס של רחק כלפי הפריפריה (יחסי "אני-לז", במתכונתם הבובריאנית) ישקף שימוש שעושה המרכז בפריפריה לצורך הגדרת עצמו. במצב כזה, של רחק, נוכל לאתר התייחסות אל הפריפריה כאל "אחר" חברתי, המבטא סטייה מהנורמות המקובלות או הראויות. לעומת זאת, יחס של זיקה (יחסי "אני-אתה" במתכונתם הבובריאנית) יכול ללמד על שותפות ודיאלוג בין המרכז לפריפריה, על מחויבות חברתית והדדיות. בחלקו השני של המאמר, יעשה ניסיון לבחון את ישימות הרעיון הנ"ל (של הרצף הדיאלוגי) ביחס לסיקור העתונאי הנוגע לפרשת "ילדי תימן".

בטרם אפנה להסביר את העקרונות מן הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר בהם אעשה שימוש, ואת האופן בו הם יסייעו לי בבחינת השיח העתונאי, מן

אינה מאפשרת לקלוט את מלוא מהותה של התופעה החברתית. ידיעה תקפה, היא זו הנעשית תוך מאמץ מרוכז לעמוד על מה שקיים בין האובייקט לסובייקט, להבין את האינטראקציה ביניהם ולא להסתפק בהתמקדות המופשטת באובייקט כישות עצמאית.¹⁴ בובר מציינ 3 דרכים מרכזיות שבאמצעותן ניתן להתמודד עם תופעה כלשהי:

1. להשקיף עליה (observing)
2. להסתכל עליה (looking on)
3. להיות מודע לה (becoming aware)

הן "המשקיף על" והן "המסתכל על", מאמצים את ההבחנה שבין סובייקט לאובייקט. לפיכך, תתמקד חקירתם במאפיינים האמפיריים או בספרה ה"בהמית" של הקיום האנושי. השדה הכללי בתוכו מתרקמת התופעה נותר חסוי מעיניהם.¹⁵ אך בובר מציינ כי יש עדיין הבדל בין "המשקיף על" ל"מסתכל על". המשקיף מנסה לאבחן במהות את הניצב מולו, לאסוף כמה שיותר פרטים לגביו. "המסתכל על" אינו עוסק באיסוף כזה של פרטים, ויחסו כלפי הניצב מולו פתוח וחופשי יותר.¹⁶ לעומת שתי הקטגוריות הללו, הרי שהדרך השלישית, זאת של "להיות מודע ל..." שונה לחלוטין. היא משקפת סוג של דו-שיח אמיתי שאיננו מבין את הקיום החברתי כתופעה אמפירית גרידא, אלא כתוצר רוחני של יחסים בינאישיים.

"אני-אתה", "אני-לז" והדיאלוג העתונאי

בחינת היחס הבא לידי ביטוי כלפי הפריפריה ייעשה, כאמור, באמצעות "הדהודים" מן הרעיון הדיאלוגי הבווריאני. ראוי להדגיש, כי איננו משתמש בהבחנה של בובר בין שני אבות הדיבר כהווייתה, על כל המשמעויות הטמונות בה. יתרה מכך, עצם הניסיון לעשות שימוש ברעיונותיו העמוקים של בובר על מנת ליצור "קריטריונים" מחקריים כאלה או אחרים, עשוי להיחשב כניסיון קיסלוג המנוגד ליחסי "אני-אתה".

הקטגוריה הראשונה, על "רצף הדיאלוגיות" בין המרכז, כפי שבא לידי ביטוי בשיח העתונאי, לבין הפריפריה, היא זו של "אני-לז". תחת קטגוריה זו, ניתן להכפיף כל שיח עתונאי המתייחס אל הפריפריה כאל אובייקט, ללא ייחוס זיקה כלשהי כלפיה. במצב של יחסי "אני-לז", ה"אני" הופך למרכז העולם וכל מי שסובב את ה"אני", נמדד בהתאם לעולם הערכים שלו. הסובייקט, דהיינו ה"אני", הוא המגדיר. האובייקט, דהיינו ה"לז", הוא המוגדר.¹⁷ לפי רעיון זה, יחס של "לז" כלפי הפריפריה, יאופיין בהתייחסות אליה ובשפיטה שלה לפי מערכת הערכים המרכזית של החברה. הניסיון יהיה לקטלג ולתאר את הפריפריה, ביחס לניסיון של "האני הקולקטיבי". בהקשר זה יש לזכור, כי יחסי "אני-לז" משקפים בראש ובראשונה יחס תועלתני, דהיינו שימוש שעושה ה"אני" ב"לז".

בספרות המחקרית-פילוסופית, ניתן למצוא התייחסות נרחבת לשימוש שעושה ה"אני" באחר הניצב מולו לצורך הגדרת עצמו.¹⁸ לפי תיאוריות מסוימות הגוגעות לאישיות, נרכשת תפישת ה"עצמי" דרך האינטראקציה עם הסביבה.¹⁹ באורח דומה לזה שמתואר ביחסי "אני-לז", ה"אני" מודד, מחשב, ומתבונן ב"אחר", כחלק מבחינתו ובאור מהותו כאדם והתווית הגבולות בינו ובין העולם החיצון.

כשם שה"אני" משתמש ב"אחר" או ב"לז", לשם הגדרת עצמו, כך ניתן לומר, למעשה, כי תיאור שיטתי של הפריפריה, מגדיר את גבולות המרכז, על

הסובייקטיבית של האדם אל האחרים הסובבים אותו יכולה ללבוש יחס של זיקה, או לחילופין יחס סתמי, של רחוק:

"אין אבות הדיברות דיבר דיבר אלא זוגות.
אב-הדיבר האחד הוא זוג-הדיברות אני-אתה.
אב-הדיבר השני הוא זוג-הדיברות אני-לז."⁹

המונח "אני-לז" במחשבת בובר הוא המקביל למה שמכונה לעיתים קרובות בפילוסופיה יחס של סובייקט-אובייקט. ביחס כזה, העצמי, הסובייקט, מתייחס אל כל האובייקטים של ניסיונו, לרבות אנשים אחרים, כאל דברים הניתנים לסידור ורישום, אבל למרות שהם מוסיפים לאינפורמציה ולניסיון של היודע, הם אינם נוגעים בשום אופן במישור העמוק יותר של קיומו האנושי, במשמעות חייו. הוא מסוג של "אני-לז" הוא קודם כל יחס תועלתני. ה"אני" מתבונן, מחשב, מפעיל את ה"לז" לטובתו.¹⁰ עולם ה"לז" הוא "עולם מסודר", קטגוריאלי, רציונלי ומודד, המהווה הפשטה של העולם הממשי. יחס "אני-לז" משקף רדקציה - קשר בין נושא, שהוא אני חלקי, ובין נושא, שהוא ממשות חלקית.¹¹

ביחסי "אני-אתה", לעומת זאת, שני הצדדים שומרים על סובייקטיביות בפגישתם. לדעת שה"אחר" הוא סובייקט פרושו לדעת שה"אחר" הוא ביסודו של דבר ישות חופשית כמו העצמי היודע. מודעות זאת נושאת עימה את ההכרה שאת הסגולות המרכיבות את ה"אתה" אי אפשר למדוד, לכמת, או להפוך לטיעונים. מה שעולה מייקה של "אני-אתה" איננו ידיעה אובייקטיבית, אלא דווקא ודאות אונטולוגית בדבר יסודות חייו של האדם.¹² מכיוון שפגישת "אני-אתה" היא זיקה בין-אישית בין שווים, הרי שזיקה זו מאופיינת בהדדיותה ובסימטריות שלה.

שני העולמות הנבנים על ידי שני הזוגות של אב הדיבר הם שונים בתכלית. בעולם של ה"לז" הדברים הם בחלל, זה על יד זה, כאשר כל "לז" גובל ב"לז" אחר. לעומת זאת, ביחסי "אני-אתה" מתקיימת לבדידות. ה"אתה" אינו גובל באחר, אלא מופקע מן העולם של הדברים הסובבים אותו. כל זיקה היא ייחודית, לבדית. בובר מבחין בין הזיקה המתקיימת ביחסי "אני-אתה" לבין ה"ניסיון" או ה"דעת" בעיסוק בסתם, ב"לז". הניסיון והדעת מותירים את ה"אני" ומושא באדישות קרה. למושא אין חלק בפעולה זו של השימוש או הניצול והוא בבחינת מכשיר סביל. גם ל"אני" המתנסה אין חלק בעולם המושאים בהם הוא משתמש. בובר סבור, כי האדם באשר הוא יכול לבחור לחיות בזיקה עם סביבתו:

אין יסוד הדו שיח פותח בדיוטת העליזנה על האנושות... אין כאן מוכשרים ושאנם מוכשרים, אלא מתמסרים-מתקרבים מכאן ומתרחקים-מתעלמים מכאן... מתכוון אני לז, לו דווקא, לו השרוי בבית-הרושת, לו לעומד בתנותו, לו למצוי במשרדו, לו השרוי במעבה האדמה, לו לעומד על מחרשת הקטסור שלו, לו לאיש העתון, מתכוון אני לאדם. אין אני מהפש אחרי אנשים, אין אני בורר מקרב הבריות, אני מקבל את אלה שישנם, להם אני מתכוון, לו אני מתכוון לרתום ברתמתו, למניע ולמנוע בגלגליו, לתלוי בעסקי יומו. אין דו השיח עניינם של מותרות רוחניים, הוא עניינה של הבריאה, עניינו של הנבא, והוא הוא האדם שעליו אני סח.¹³

תפישת העולם הדיאלוגית של בובר, הינה בעלת השלכות גם לגבי האופן בו הוא רואה את המתודה המחקרית במדעי החברה. הבנה טכנית של מצב חברתי, הקרובה לעקרונות הקטגוריוציה וההכללה הבאה לידי ביטוי ביחסי "אני-לז",

2. בחינת הפריפריה, ובכלל זה המיין והקישלוג של התיאורים המובאים לגביה, תצא מתוך מערכת הערכים המרכזיים של החברה. נקודת מוצא זו עשויה להשפיע על תיאור הפריפריה כנחותה מבחינה תרבותית וערכית.

3. אופי ההתייחסות אל האירועים הקשורים לפריפריה יקביל לבחינה של תופעה חברתית על דרך של "להשקיף על". כתוצאה מכך, בכתבות העתונאיות ייעשה ניסיון להביא פרטים רבים ככל האפשר (ויזואליים, תיאורי התנהגות וכו') ביחס לפריפריה.

4. לאור הנאמר לעיל, בכתבות העתונאיות ייעשה שימוש ב"טכניקות" עתונאיות שונות, שתפקידן הוא להדגיש את שונות הפריפריה ולספק תיאורים לגביה. כך, למשל, יוצגו תמונות בעלות מאפיינים פריפריאליים סטריאוטיפיים. כמו כן, ייעשה שימוש בטכניקת הציטוט הישיר, כלומר הדברים של אלה המשתייכים לפריפריה יובאו כביכול בשפתם וללא עריכה, במטרה להדגיש את שונות שפתם ודרכי הטיעון שלהם.

5. מספר אירועים בעלי קווים דומים, הקשורים לפריפריה, יכונסו לכדי אחדות אחת, ללא התייחסות פרטנית הממקדת את תשומת הלב בכל מקרה ומקרה.

6. הכתבות ילבשו אופן דווחני ב"סגנון של מברקים"²³ המיקוד בהם יהיה על תיאור טכני של האירועים, ללא התייחסות לפן האישי רגשי.

בשונה מיחסי "אני-לז", הרי שבחיסי הזיקה המלאה - "אני-אתה" שומרים שני הצדדים על הסובייקטיביות בפגישה שביניהם. בניגוד לעולם ה"לזים", בו "לז" אחד גובל ב"לז" אחר, "אני-אתה" משקף זיקת גומלין ייחודית לבדית. שיח עתונאי המבוסס על זיקה שכזו אינו מבקש להגיע להבנה טכנית של המצב החברתי אלא לקלוט את מלוא מהותה של התופעה, לחיות את ה"אתה", את סבלו, כאבו או שמחתו. דרך ההתמודדות עם התופעה החברתית, לפיכך, היא מן הסוג של "להיות מודע ל...". כאשר בין השותפים למפגש תמיד מתקיים היסוד השוויוני.

ניתן לשער כי ליחסי "אני-אתה" יהיו כמה מאפיינים מרכזיים בשיח העתונאי:

1. בניגוד לאותם "מברקים", אותן כתבות דווחניות, הרי שכתבות מן הסוג של "אני-אתה" הן בבחינת סיפור המסייע "לעורר שוב את הכוח הקפוא, כוח הדמיון של הלב ולצייץ דברים כהווייתם"²⁴.
2. שני הצדדים לשית, דהיינו כותב הכתבה והעומד מולו, הינם ישויות שוות. הפגישה בין שני הצדדים מאופיינת בסימטריות, בהדדיות.



קליטת עולים בישראל, 1951 - מעברת בית ליד

דרך ההגדה. בדיווח בו ההתייחסות העתונאית אל הפריפריה היא כאל "לז", יעשה שימוש בדימויים של הפריפריה המושרשים במערכת הערכים המרכזיים. הסיפור והמידע החדש יוכללו במסגרת תפישות ותבניות המוכרות לקהל.²⁰ אותן תבניות מוכרות מהוות, למעשה, עולם סמלי, מסגרת או תהליך של מתן משמעות ופירוש למציאות מסוימת.²¹

ברגר ולקמאן מדמים את העולם הסמלי למטריצה, בה מוצבים כל האובייקטים והסובייקטים בתורה.²² תיאור שכזה יכול לסייע לנו גם בהבנת יחסי "אני-לז". בעזרת המטריצה האמורה יכול ה"אני" להגדיר את עצמו על דרך ההשוואה, ההיפוך או שלילת תכונות האחר. כך מתקבלת, למעשה, הגדרת "אני" רב ממדית. אם נשליך זאת שוב לגבי יחסי מרכז-פריפריה, הרי שעל ידי הצבת תכונות שונות של הפריפריה באותה מטריצה של העולם הסמלי התקבל, על דרך ההגדה, הגדרת המרכז.

לאור הדיון הכללי שלעיל, ניתן לשער כי ליחסי "אני-לז" יהיו כמה מאפיינים מרכזיים בשיח העתונאי:

1. הפריפריה תוצג כ"אחר" חברתי, המבטא סטייה מהנורמות והדפוסים החברתיים המרכזיים. התמקדות בהגדרת ה"אחר" הפריפריאלי תוביל, על דרך הניגוד, לקבלת הגדרת ה"אני", דהיינו לאפיון המרכז.



אתה התמונות הנודעות של קליטת עולי תימן – משפחה צעירה בעת השטפון הגדול במעברת ראש העין, חורף 1951/52

3. "אתה", (בניגוד ל"לז") אינו גובל ב"אחר". כל סיפור עומד בפני עצמו, תוך דגש על זיקתו הייחודית, לבדית.
4. השיח עצמו - המפגש בין כותב הכתבה לניצב מולו, הוא בבחינת אירוע.

ההנחה כי יחסי "אני-אתה" ו"אני-לז" משקפים שתי נקודות קיצון על רצף הדיאלוגיות, מעוררת צורך גם בקטגוריית ביניים שמציינת מצב שבין רחוק לבין זיקה. קטגוריית אמצע שכזו יכולה להתאים להתייחסות אל הפריפריה באופן של "להסתכל על". התייחסות שכזו אל הפריפריה, עדיין רואה בה אובייקט, אך נראה כי ה"אני" פתוח יותר כלפיה.

"פרשת ילדי תימן"

הבחירה ב"פרשת ילדי תימן" לצורך בחינת היחסים החברתיים בין המרכז לפריפריה, נובעת ממספר סיבות. סיבה מרכזית אחת, היא עצם היות פרשת "ילדי תימן" סוגיה חברתית פריפריאלית. גורם נוסף, אשר הופך את העיסוק בפרשת "ילדי תימן" למעניין במיוחד, קשור לעובדה, כי הפרשה האמורה מצויה על סדר היום הציבורי מאמצע שנות ה-60 ועד ימים אלה. עובדה זו יש בה בכדי לפתוח פתח להתחקות אחר שינויים המתרחשים, לאורך השנים, ביחסים שבין המרכז והפריפריה. בנוסף, המטען הרגשי הטמון בפרשה זו, יכול לעורר את אותם יחסי "אני-אתה" בין המרכז לפריפריה, את אותה הזדהות עמוקה ומוחלטת של כותב הכתבה עם הניצב מולו.

פרשת "ילדי תימן" היא חלק מתהליך העלייה ההמונית אשר הגיעה לישראל בשנות המדינה הראשונות. כמו עולים רבים מארצות שונות, שוכנו עולי תימן במחנות עולים או במעברות, אשר הוקמו בחופזה ואשר בקושי יכלו לענות על הצרכים המינימליים של דייריהם. בשל התנאים הירודים של המגורים, תנאי מזג האוויר הקשים וכן בשל מצבם הבריאותי של ילדי העולים, הופרדו במקרים רבים ילדים מהוריהם והועברו לבתי תינוקות או לבתי חולים, ואולם, משבאו ההורים לבתי התינוקות או לבתי החולים לקחת את ילדיהם, לא אחת הילדים לא נמצאו ולעיתים נטען כי הם נפטרו.

ראוי לציין, כי ה"פריפריאליות" של העולים נבעה ממספר סיבות. ראשית, יש לציין את השוני התרבותי והזרות של העולים המזרחיים, בכלל, והתימנים, בפרט, כפי שבאו לידי ביטוי במפגש עם היישוב האשכנזי הוותיק. אותו שוני תרבותי היה גם בעל חשיבות בהפרדה לאזורי המגורים. ליסק מציין כי נוצרו מעין מובלעות חברתיות-תרבותיות וכי נקודות המפגש בין העולים לבין הוותיקים היו מצומצמות.²⁵ העולים המזרחיים הופנו לעיתים קרובות למקומות ישוב פריפריאליים, בהם משבצות הקרקע היו קשות לעיבוד.²⁶ המעברות, אשר אוכלסו ברובן על ידי מזרחיים היו מבודדות מבחינה גיאוגרפית וחברתית.²⁷

בשל קוצר היריעה, אין בכוונתי להתעמק בעובדות ההיסטוריות שקשורות לפרשת "ילדי תימן".²⁸ ראוי רק לציין, כי עוד ב-1950 הופנו תלונות מצד ראשי העדה התימנית ביחס ל"העלמות" ילדים מבתי חולים.²⁹ תלונות אלו המשיכו להגיע, למעשה עד לשנת 1966, בה החל סיקור שיטתי של הפרשה בעתונות. בעקבות כך, עלתה הפרשה לדיון מעל דוכן הכנסת, והוחלט על הקמת ועדת בהלול-מינקובסקי לבדיקת הנושא. תוצאות החקירה האמורה הובילו ל"הרגעת הרוחות" בקרב העדה התימנית למשך כ-20 שנה ואת למרות

שפניות מצד הורים שהתלוננו כי אינם יודעים מה עלה בגורל ילדיהם לא הפסיקו להגיע. באמצע שנות ה-80 "התעוררה" הפרשה מחדש ומצאה ביטוי נרחב בשיח העיתונאי. הלחץ הציבורי הוביל, בסופו של דבר, להקמת ועדת בירור נוספת, בראשותו של השופט שלגי, בשנת 1988.

בכוונתי להתמקד כאן בשיח העיתונאי משתי התקופות הללו, דהיינו בשנות ה-60 וה-80. בשנות ה-90 חלו התפתחויות רבות הנוגעות לפרשה (בדגש על "פרשת עוזי משולם" שנקשרה לעניין "ילדי תימן", פרסום דו"ח ועדת שלגי והקמת ועדת החקירה הממלכתית), אולם, כאמור, קצרה היריעה מלהתייחס אליהן כאן.³⁰

השיח העיתונאי בשנות ה-60

למן תחילת השיח העיתונאי באשר לגורל הילדים, הוצמד לפרשה השם "ילדי

תימן". צירוף זה הפך, למעשה, למעין קוד חברתי, הכולל בחובו מטען של כאב מתמשך, יחסי עדות, יחסי קולטים ונקלטים ועוד. אך אם ננסה לבחון לעומק את אותו שם קוד, הרי שבולטת בו מגמת הכוליות, דהיינו הניסיון להכליל, לשקף את הריבוי בבחינת יחידה. ראוי לציין, כי מעצם השימוש במלה "ילדי", אמור להודק הריבוי, אך אותו ריבוי דועך והופך לאחדות, לכדי תופעה אחת. מובן, כי אותה אחדות מאפיינת את עולם ה"לזים", האחד גובל בשני וכולם מרוחקים מאתנו ואין לנו זיקה ממשית לאף אחד מהם, מתוקף היותם חלק מאותו ריבוי. כאשר מדובר על ילדים רבים ש"אינם", (והגדרה זו גם היא, כמובן, טעונית ובעייתית), אין התייחסות לכל ילד וילד כאל סובייקט, אלא כאל אובייקטים סתמיים. אנו מדברים על "גוף קיבוצי", על קבוצת ילדים לא מוגדרת. דוגמה מנוגדת להכללה האמורה, אשר עולה פעמים רבות בהשוואה לטיפול ולהתייחסות ל"פרשת ילדי תימן", היא זו של יוס'ה שוחמכר. בניגוד למגמת ההכללה האמורה, המאפיינת את אותו גוף של ילדים "אבודים", יוס'ה שוחמכר הוא פרסונה, הוא ישות עצמאית המאופיינת בלבדיות שלה. לפיכך, כולל סיפורו של שוחמכר מטען רגשי. צא לרחוב ושאל מי הוא יוס'ה שוחמכר מחד, ומי הם אסתר בת יחיא או שלום קרטי, מאידך, ותבין את המשמעות והכוח (המנכר) של אותה "כוליות" העומדת בבסיס הקוד "ילדי תימן".

פן נוסף של המושג "ילדי תימן", זו הסמיכות של הילדים אל ה"תימניות" שלהם. לא מדובר בילדים "סתם" אלא בילדי תימן, ילדי הפריפריה, הילדים "שלהם". הם לא הילדים "שלנו", "ילדי ישראל". ה"אני" מרוחק עצמו מן הילדים ויוצר מעין הבחנה בין ה"פרשה" לבין המרכז. מה שאירע לאותם הילדים קשור באופן ישיר אל הפריפריה ולא אל המרכז. מגמה זו, של מיקוד כל תשומת הלב בפריפריה, תוך התעלמות מחלקו של המרכז בפרשה, תמצא את ביטוייה לאורך השית כולו, בשימוש במינוח המדחיק אפשרות פעולה של ה"אני" על ה"לז". כוונתי היא, כי בחלק מן הכותרות נעלם מן הדיון כל זכר של גורם אקטיבי שיצר את הפרשה, ש"העלים, חטף או קבר" את הילדים. הפעלים מוצאים מן המשחק, דוגמאות לכך ניתן למצוא בכותרות הבאות:

"נמשך הבידור בפרשת ילדי תימן האבודים"³¹

"ועדת השירותים דורשת לחקור היעלם ילדים של יוצאי תימן"³²

בכותרת הראשונה, עולה המונח "אבודים", אשר ילווה את ה"פרשה" ועדיין מלווה אותה גם כיום. המונח "אבודים" הוא שם תואר, אשר אינו מתייחס למבצע הפעולה. הילדים לא "הלכו לאיבוד" אלא הם מצויים בסיטואציה של אובדן, סיטואציה הנקייה, לכאורה, מכל מתערב אשר ניתן להטיל בו אשם. בכותרת השנייה, מדובר על "היעלם" ילדים. זהו שם עצם, הגזור מן הפועל. על אף שהמונח הוא אינו שגור בשפה העברית, נראה כי הוא נבחר משום שהוא משדר "גייטרליות" מסוימת, הילדים עדיין פסיביים, אולם בד בבד אין מישוהו אשר מבצע את הפעולה, אשר גורם להם "להיות נעלמים". השימוש במונחים שכאלה מגביל את הדיון למצב של הילדים. השאלה היא "איזה מצב מצוי מאחורי ההעלמות" ולא "מי עומד" מאחוריה, מי גרם לה. הפרשה נותרת, אם כן, במגרש של ה"לז".

אם נפנה לדון באופי הידיעות, הרי שנראה כי יש ייצוג נכבד לידיעות בעלות אופי "דיוני" וקצר, בדומה למה שבובר כינה "סגנון של מברקים".

חלק ניכר מהידיעות הנוגעות ל"פרשה" כוללות טור אחד בלבד, בחלקן אף מדובר על משפטים בודדים. בכתבות החורגות מן הדפוס הזה, כלומר בכתבות ארוכות ומקיפות יותר אשר בהן באה לידי ביטוי גם התייחסות אישית, ניתן למצוא דפוס אחר המאפיין יחסי "אני-לז" והוא כינוס של מספר סיפורים תחת כתבה אחת. משמעות הדברים היא, שאין מיקוד של מלוא תשומת הלב לסיפור אישי מובחן אחד, המופקע מהאחרים. דוגמה שכזו ניתן לראות בכתבה שכתרתה: "12 אמנות מחפשות את ילדיהן"³³.

מבחינת תוכן הכתבות עולה כי הפריפריה התימנית מוצגת כ"אחר" חברתי, בעל סטיראטיפים שונים - בעיקר של עולה חדש. ניתן לראות בכתבות ניסיון עתונאי "למפות" את הפריפריה, ולהציג תיאורים רבים ככל האפשר לגביה, זאת כחלק מהניסיון "להשקף על". ניתן לעמוד על מספר תחומים של המיפוי האמור:

1. לברוש ומראה - נעשה שימוש רב בתמונות, בהן מוצגים פרטים מאפיינים רבים ככל האפשר לדמות "האחר הטיפוסי". בחלק נכבד מן התמונות המצולמים לובשים "תלבושת תימנית מסורתית" (אשר בעתון דבר הוגדרה "כשלל בגדים ססגוניים"). בכתבות אחרות, נונחת התלבושת המסורתית האמורה לטובת תיאור גרפי של נשים עטויות מטפחות לראשן, לבושות בשמלות פרחוניות, ולאבות עטויים כסווי ראש.

2. השפה וסוג הטיעונים - נעשה שימוש רב בציטוטים ישירים בהם מודגשת שפתם העילגת של ההורים: "יום ראשון הלכתי לעשות כביסה. הורתי, שאלתי, שאלתי: מזל, יונה, איפה הילד יחיא. אמרו באה אותה שכנוזית מבית תינוקות ולקחה הילד לבית תינוקות. הלכתי לבית תינוקות, ישנתי שם שלושה ימים על הרצפה. אחר כך באה אותה שכנוזית נמוכה, אדומה ואמרה, זה לא התינוק שלך. הוא לבן. אמרתי לה - תסלחי לי מאוד הבן שלי לבן מהשמים. אמרה השכנוזית - יקחו אותו לרופא הגדול. אמרתי לא רוצה..."³⁴ במקרה אחר, מתואר דיאלוג בין "סופר האדץ" לבין הורה תימני. "סופר האדץ" הוא השקול והלוגי, ואילו התימני מתואר כעילג משהו, בלתי הגיוני ונתון להתפרצויות כעס ("... נרגז כדי השתוללות...", "... האב יוצא מכליו...").³⁵

3. הורות וערכיה - ה"אני" הניצב במרכז מתפקד כמדד לערכי ההורות, על פיהם נשפוטת הפריפריה. כך למעשה, יש הפניית חצי אשמה כלפי ההורים אשר התנהגו באופן בלתי ראוי: "עם גילוי קבריהם של 157 ילדים, ניצבת במלוא חומרתה השאלה, כיצד השלימו הורים עם אבידתם במשך 17 שנה, ולא תקרו בחברות הקדישא המקומיות, כדרך שנהגה הוועדה. נראה כי שאלה זו תישאר בגדר תעלומה, שכן הסברו של רב פקד מינקובסקי, לפיו רבים מן העולים הועברו מן המחנות אל מקומות יישוב מרוחקים - אינו מתקבל על הדעת, כשהמדובר הוא ביחס של הורים אל יוצאי הלציהם"³⁶ בכתבה אחרת מצוין חוסר הקשר בין ההורים לסגל בבתי התינוקות ובבתי החולים: "כל הנוהג הזה, של הורים הבאים אל הרופא ושואלים על מצב הילד החולה, לא היה קיים"³⁷.

4. תחום מחייה גיאוגרפי - ניתן למצוא הבחנה בין אזורי המחייה של הפריפריה והמרכז. בכתבה האחת מדובר על "סביבה אשכנזית" או "סביבות לא תימניות". גם סוגיית אימוץ הילדים הופכת לבעלת היבטים

השיח בשנות ה-80 (1985 - 1989)

תמורות רבות חלו בחברה הישראלית, ובכלל זה גם בעתונות הישראלית, מאז שלחי שנות ה-60 ועד לאמצע שנות ה-80, תקופה בה פרצה "פרשת ילדי תימן" בשנית לשיח העתונאי. בהשוואה לשיח בשנות ה-60 הרי שאכן ניתן להצביע על שינוי ועל מגמות חדשות המוצאות את ביטויין בשיח העתונאי ביחס ל"פרשת ילדי תימן". ואולם, עדיין ניתן למצוא התייחסות אל התימני כאל "אחר", עדיין בשמרת הדואליות של ה"אני" אל מול ה"לז". אך יש לשים לב, כי בניגוד להשוואת העולה אל הוותיק, אשר היתה דומיננטית בתיאור הפרשה בשנות ה-60, הרי שבשנות ה-80 ההשוואה היא בין המזרחי לאשכנזי. ניתן, כמובן, ליחס שינוי זה לקונפליקט העדתי שצבר תאוצה בין שנות ה-60

של יציאה מהפריפריה ושיוך למקומות יישוב מבוססים. 5. רמת קידמה והיגיינה - עולם הפריפריה מוצג כפרימיטיבי, ובלתי היגייני, לעומת הצגת עולם ה"אני" כעולם מתקדם: "בישראל מצאו עולים אלה את עצמם במציאות חדשה וזרה להם לחלוטין. המעבר החד ממציאות נחשלת של ימי הביניים למציאות של המאה העשרים הותירה אותם תוהים ובוהים...".³⁸

ניכר לעין, כי בשלהי שנות ה-60, הקונפליקט בין ה"אני" ל"אחר", איננו מביא לידי ביטוי קונפליקט בין מזרחי לאשכנזי, אלא קונפליקט בין העולה, זה המייצג את תכונות הגלות, לבין הוותיק הנכלל במרכז. האפיון הדקדקני של העולה, הניסיון לתאר פרטים רבים ככל האפשר ביחס אליו, משמש כמעין סמן דרך חברתי. הגדרת ה"אחר", בהתאם לעולם הערכים של ה"אני", משמשת כמעין קריאת כיוון לגבי ההתנהגות או המאפיינים ה"רצויים" וה"בלתי רצויים" של הישראלי - זה אשר סיגל לעצמו את ההתנהגות ואת ההוויה של עולם הערכים המרכזי. אותו תיאור שיטתי של ה"אחר" מסייע להגדרת גבולות ה"אני", המרכז, ואפיון התכנים הנכללים במסגרתו. טענה זו עולה, כמובן בקנה אחד עם המאפיינים של יחסי "אני-לז", עם השימוש שעושה ה"אני" ב"לז" לצרכיו, תוך התבוננות וחישוב תכונותיו.

ניתן לומר, בהסתמך על הניתוח שהוצג לעיל, כי השיח העתונאי בתקופה האמורה, הינו בעל מאפיינים של יחסי "אני-לז", של רחק של המרכז מן הפריפריה. עולמו של ה"לז" התימני הוא בעל קטגוריות ברורות ומסודרות התואמות את העולם הסמלי של ה"אני" המתבונן. הכתבות ברובן קצרות ביותר, ומביאות לידי ביטוי דיווח חדשותי ביחס ל"פרשה". כתבות אלו, על ניסיון הדעת המקופל בהן, מבטאות אדישות. בכתבות בעלות המאפיינים הסיפוריים, ניתן למצוא כינוס של אירועים הקשורים בפריפריה

כותרת מאמר ב"דבר השבוע", 8 באפריל 1994

באוזדות אחת. מובן, כי גם בעצם השרשת הכינוי "ילדי תימן" יש ביטוי למגמה של האחדה, בשל ההתייחסות אל הילדים כאל "גוף קיבוצי" ולא לכל ילד וילד כאל סובייקט ייחודי.



לשנות ה-80. אותו קונפליקט עדתי בא לידי ביטוי בשיח, בניגוד שבין ה"אני" האשכנזי לבין ה"לז" הספרדי: "... ישנו האינטרס הפוליטי. פרשת ההאשמות וההשדות הנמשכת עד היום מושמעת בפי הורים תמימים, אך גם מפי אינטרסנטים



ההד המאוחר של פרשת "ילדי תימן" –
כתבה על הרב עוזי משולם, ידיעות
אחרונות, 1 באפריל 1994

הרב משולם ומלחמתו בשב"כ

מה לא סיפרו חסידיו של הרב שהצליח לשונע את המדינה: שהוא עושה ניסים, מגלה נסתרות, ושערו נער במהלך מיבצע בסיירת • אך עוזי משולם, שמעולם לא הוסמך רישמית לרבנות, סיים את שירותו הסדיר כקצין שלישות זוט • כמורה התגולגל בין בחי"ספר שונים, וסולק לאחרי שהתפאר בשליחויות סודיות שהוא מבצע בלילות • איך הצליח תמהוני מיהוד לשבות בקסמו קצינים, אקדמאים ואנשי עסקים

ציטוטים רבים של ההורים או בני המשפחה, אשר העתונאי מגשר ביניהם ומשמש כממלא חללים אינפורמטיביים בלבד.

למרות המאפיינים האמורים של אותן כתבות מן הסוג של "הסיפור האנושי", ולמרות שהסטריאוטיפים המאפיינים את תיאורי התימנים, הן באשר למראה והן באשר לדיבור, נחלשים באופן ניכר, עדיין ניתן לקבוע כי הכתבות האמורות אינן מביאות לכלל ביטוי יחסי "אני-אתה". אכן, קשה להסביר באורח אמפירי את אי קיומם של יחסי זיקה, ואולם נראה, כי דווקא במאפיינים של הסיפור האנושי טמון ההסבר לאי היכולת לכינון יחסי "אני-אתה".

כפי שכבר נאמר לעיל, הסיפור האנושי מביא לידי ביטוי את המימוזיס, את הניסיון לחיקוי התופעה, המוצא את ביטויו, בין היתר, בצמצום תפקידו של המספר. עוד אפלטון, בזמנו, היה מודע לבעייתיות הבאה לידי ביטוי בהוצאת המימוזיס אל הפועל. אפלטון הבחין בין "סיפור פשוט" - סיפור בו המספר מציג את הסיפור במלותיו הוא, לבין "סיפור בדרך של הודחות", בו נכנס המספר "לנעליה" של הדמות ומזדהה עמה (הודחות המוכרת לנו מיחסי "אני-אתה"). אפלטון מודע לאותה בעייתיות שבהודחות הנדרשת מהמספר והדבר מוביל אותו לדיון מעמיק בעניין, אותו הוא מנמק באופן הבא: "שנצטרך לברר בינינו ולבוא לידי הסכמה, אם נניח למשוררים שיחברו לנו סיפורים אגב הודחות עם המסופר וייצגו על-ידי עצמם; או קצתם - אגב הודחות כזאת, וקצתם לא, מה כן ומה לא; או אם לא ניתן להם כלל שיהיו מייצגים דבריהם אגב הודחות איתם."⁴⁵ הקושי והמאמץ הנדרש מצד המספר מוצא גם הוא את ביטויו אצל אפלטון: "זכי אין הדין גם לגבי ייצוג-מתוך-הודחות, שאותו איש עצמו איננו מסוגל לייצג היטב עניינים רבים, כפי שהצליח לייצג עניין אחד מתוך הודחות אלו?"⁴⁶ ראוי לומר, כי גם בובר מתייחס לסוגיה דומה, וטוען כי המספר צריך לייצג רק את אשר חווה: "שהרי אין כאן בידי המספר האמיתי אלא לספר דברים, שהוא עצמו נתגסה בהם בזמן שפגעה בו התמה... לא פסק המספר אמין הלב מלהיות מספרם של קורות ההווה."⁴⁷

ההתלבטות האפלטונית, במשולב עם העמדה הבובריאנית, מספקות, לדעתי, תשובה המסבירה מדוע לא יכולים להתפתח יחסי "אני-אתה" בכתבות מן הפורמט של "הסיפור האנושי". מבחינת תוכן הכתבות האמורות עולה, כי ברובן נעשה ניסיון להחיות את אירועי העבר - את סיטואציית ה"היעלמות" או "החטיפה". אך כאן נתקל הסופר-העתונאי בבעיה, שכן כפי שטוען בובר, אין "הסופר האמיתי" יכול לתאר משהו שהוא לא חווה. הכתבות הללו, מתעלמות לחלוטין מן העובדה, כי עצם הסיטואציה בה יושב כותב הכתבה מול ההורה, או האה, הינה אירוע. במקרה של יחסי "אני-אתה" באותו אירוע יש דיאלוג בין שני סובייקטים, בסיטואציה הנהווית על ידי שניהם, בהדדיות ובו זמנית. מובן כי אותו מפגש יכול לכלול בתוכו תכנים מן העבר, שהעתונאי, המספר, לא חווה. ואולם, יחסי "אני-אתה" לא יכולים להיווצר מתיאור אינפורמטיבי בלבד, ומציטוטים של אותם תיאורים, שכן זו היא בדייק אותה הרדוקציה שהופכת את היושב מול העתונאי לאובייקט - לספק אינפורמציה. ראוי גם לציין, כי ניתן למצוא ביסוס לטענת רועה, כי המימוזיס הפופולרי, כפי שבא לידי ביטוי גם בפרשה שלפנינו, נוטה לפנות אל הקל לזיהוי, אל הצפוי. הכתבות עוסקות בדרך כלל בעניינים שעל פני השטח, בטריוויאליות. יחסי "אני-אתה" אינם יכולים להיווצר בתנאים כאלה, של עיסוק בשטחי ובתבניות ידועות.

שפתו טרמפ על הבעיה העדתית. כיום הם מאשימים את האשכנזים הלבנים שחטפו את ילדיהם. האשמה זו קנתה לה מהלכים. 'השחורים' מאשימים את ה'לבנים' בכל מעשה תועבה והדברים נופלים על אוניס קשובות. והנה דווקא בפרשה זו 'הלבנים' הם שנרתמו לעזרת יהודי תימן.⁴⁸ ראוי לומר, כי כחלק מ"הצבת" התימני-מזרחי באותו עולם סמלי, הרי שיש מבין הכותבים המשייכים ל"תימניות" או ל"מזרחיות" תמיכה בהשקפות עולם פוליטיות ימניות.⁴⁹ מכל מקום, השוני בדמות ה"אני" וה"לז" בכתבות הללו, לעומת הכתבות משלהי שנות ה-60, אינו מעיד על שינוי כלשהו ברמה הדיאלוגית. מגמת הרחק, אשר היתה נהוגה בשלהי שנות ה-60 נמשכת גם בכתבות אלו. ה"אני" האשכנזי משקף על "האחר", על ה"לז" התימני-מזרחי. מסיבה זו, נראה כי אין טעם להרחיב את הדיון באותן כתבות, אלא לעבור ולבחון את הכתבות המייצגות שינוי בסגנון הכתיבה, ואולי גם ברמת הדיאלוגיות בין המרכז לפריפריה. כוונתי היא לכתבות המאפיינות את הדגם של העתונות הפופולרית.

בספרות המחקרית ניתן למצוא התייחסות לשינויים שחלו באופי ובסגנון של העתונות הישראלית. כספי ולימור, למשל, מתייחסים למגמת החזרה של תפיסת העתונות החדשה (New Journalism), וטוענים כי היא מיסדה את הנטייה לבטוש את הדיווח העובדתי לטובת הסגנון האישי, המקרין יחס בלתי אמצעי ואינטימי בין הכותב לקורא.⁵⁰ רועה טוען, כי אחד המאפיינים של העתונות הפופולרית הינו רמת מימוזיס גבוהה. המימוזיס פירושו "חיקוי", ניסיון הידמות לממשות. לדעת רועה, המימוזיס הפופולרי נוטה לחזרה על המוכר. הוא נוטה אל הקל לזיהוי, להעדפת פני השטח - מימוזיס הפועל "בשטח מואר" ולא "במעמקים האפלים" ההיסטוריים או הפסיכולוגיים.⁵¹ המימוזיס האמור משתלב עם אב הטיפוס של "הסיפור האנושי" המאופיין בהדגשת הפרסונלי, הריגושי וכדומה. במידה רבה ניתן לומר, כי "הסיפור האנושי" מזמין את הקוראים, כתברים בקהילה, להשתתף בחוויה של הזולת - לחוש שותפות והשתתפות.

לכאורה נראה, כי במאפיינים של העתונות הפופולרית יש פוטנציאל כלשהו לתנועה על "ציר הדיאלוגיות" לכיוון יחסי "אני-אתה". הכוונה העומדת מאחורי "הסיפור האנושי" - להשתתף בחוויה הזולת, כמו גם הודחות המספר עם המספר, כחלק מן הטכניקה המימטית, כל אלה יוצרים קרקע אשר יש בה פוטנציאל כלשהו להתפתחות יחסי זיקה בין המספר למושא כתבתו.

מבחינת אופי הכתבות אכן עולה, כי חלק ניכר מהן הינו בעל מאפיינים סיפוריים. במסגרת הכתבות הללו נעשה שימוש ב"טכניקות" עתונאיות שונות, במטרה להבליט את הריגוש, את הניגוד, את האופי האישי של הכתבה. כדוגמאות לטכניקות האמורות ניתן לציין את כותרות הענק, שבחלקן מצוטט מעין ועקה (ניתן לי לראות את בני רק פעם אחת), "מי כאן בני? מי כאן אבי?"⁵² את הניגוד בין חיים למוות, שבא לידי ביטוי בכותרת אחת ("אחותנו אסתר מתה והיא חיה בת"א"). ראוי גם להדגיש, כי בשונה מהשיח בשנות ה-60, שבו באה לידי ביטוי מגמת הכוליות, הרי שבסיפורים מן הדפוס של שנות ה-80 התמקדות היא, פעמים רבות, בסיפור אישי ספציפי. גם האופי בו מתוארת הפריפריה הוא נייטרלי יותר, ומפגין יתר פתיחות כלפיה. כך למשל, התמונות לעיתים קרובות (אם כי לא בכל המקרים) אינן מבטאות מאפיינים הייחודיים לפריפריה, והדבר נכון גם לגבי השפה הבאה בציטוטים הישירים, ואשר חדלה מלהיות גורם ה"מסמן" את הפריפריה. גם הניסיון למפות את הפריפריה - נחלש, בין היתר בגלל צמצום תפקידו של העתונאי כדובר במסגרת הכתבה. כחלק ממאפייני "הסיפור האנושי", ניתן למצוא במסגרת הכתבות

* * *

מעבר לכך, נראה כי הכתבות מן הסוג האמור, של "הסיפור האנושי", יכולות לבטא גם רמה גבוהה של ניכור ורחק. דוגמה כזו ניתן למצוא, לדעתי, בכתורת הבאה:

"אני תימניה גנובה" בטוחה ורדה פוקס בת 35 מחולון⁴⁶

יש לשים לב לכפל המשמעות במילה "גנובה". מחד, ניתן ליחס את הביטוי הזה לאותה "היעלמות", "חטיפה" - למה שעלה בגורל הילדים. מאידך, יש לזכור את המשמעות הסלנגית של המילה "גנוב", המתקשרת לשעשוע, לסיטואציה "בידורית". המשמעות הזו, מקבלת חיזוק גם מתמונתה החייכנית של פוקס, המלווה את הכתבה. אך כאשר פונים לקרוא את הכתבה עצמה, מוצאים בה את סיפורה הכואב של פוקס, כילדה מאומצת המחפשת את הוריה, אחר והותה. ספק אם אותה אשה, שסיפור חייה הקשה מוצג באותה כתבה, רואה בחיפוש אחר הוריה משהו משעשע או מברר. לפחות לטעמי, הניגוד בין הכותרת לתוכן הכתבה, משקף רחוק ולא זיקה.

מכל מקום, נראה שהכתבות מן "הסגנון האנושי" משקפות תנועה על ציד הדיאלוגיות. ייתכן שניתן לדבר על מעבר מדפוס התייחסות של "להשקיף על" להתייחסות של "להסתכל על", מעבר הבא לידי ביטוי ביתר פתיחות ביחס לפריפריה ומאפייניה. יש להוסיף לכך את העיסוק בסיפור של ילד אחד בכל כתבה, דהינו בסובייקט מוגדר, המוצא את ביטויו בכתבות רבות.

ניתן לסכם את התקופה האמורה ולומר, כי השיח בשנות ה-80 הוא מעורב. מחד, ניתן למצוא בו כתבות המביאות לידי ביטוי יחסי "אני-לז", כאשר הדמוי הן של ה"אני" והן של ה"לז", משתנה בהתאם לשינויים בחברה הישראלית. מצד שני, ניתן למצוא דפוס כתבות שמשקף רמת דיאלוגיות גבוהה יותר, אם כי לא רמה של "אני-אתה".

נראה, כי הממצא הבולט ביותר בשיח משתי התקופות (דהינו משנות ה-60 ומשנות ה-80) הוא העדר כתבות המבטאות יחסי זיקה מלאים מן הסוג של "אני-אתה". ממצא זה מחדר את השאלה העקרונית, בדבר עצם ההיתכנות של זיקת "אני-אתה" בשיח העיתונאי.

מעצם טבעה, העתונות ה"מדווחת", ה"מסקרת" וה"אובייקטיבית" אינה תואמת את הדגם הזה של הזיקה המוחלטת. אך יש לזכור, כי חלק מן הכתבות העיתונאיות מתיימר לגעת במה שמעבר לאינפורמטיבי. בוודאי שהדבר נכון לגבי "פרשת ילדי תימן" המקפלת בתוכה מטען רגשי רב. ייתכן כי הסיכוי להגיע ליחסי "אני-אתה" טמון בפוליפוניה - בריבוי הקולות המוצאים את מקומם במסגרת השיח. אם לכל קבוצה יש נגישות לערוצי התקשורת, הרי הגיוני יותר כי כל קבוצה תביא לידי ביטוי באורה אותנטי את ההתייחסות שלה כלפי אותם אירועים, אשר היא חשה כלפיהם זיקה. מגמה זו יכולה להשתלב ברעיון של "החברה השקופה", הפוליפונית, של ואטימו - בה כל קבוצה חברתית, כל דיאלקט או שפה, מוצאים את מקומם בתודעה הציבורית, אשר הופכת לרב תרבותית.⁴⁷

אם נחזור לעמדתו של בובר, ביחס לאימוץ יחסי "אני-אתה", הרי שההתייחסות לעולם בדרך של זיקה היא בחירה העומדת בפני בני האדם כולם. בנקודה זו, אין העתונאי שונה מהפועל בבית התרושת, מההורש במתרחשו או הרתום ברתמתו.

1. דינה גורן, *תקשורת ומציאות*, ירושלים, 1993, עמ' 17.
2. ראו אצל:

- Harold Lasswell, "The Structure and function of communication in society", in: Lyman Bryson (ed.), *The Communication of Ideas*, U.S.A., Institute for religious and Social Studies, 1948.
- Shannon C. and Weaver W., *The Mathematical Theory of Communication*, U.S.A., University of Illinois Press, 1963.
- John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, ראו אצל: U.S.A., 1982.
- Edward Shils, *Center and Periphery*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, p. 3.
- Rommetvedt, Hilmar, "The Norwegian Storting: The Central Assembly of the Periphery", in: *Scandinavian Political Studies*, Vol. 15 - No. 2, 1992, p. 79.
- אלי אברהם, *התקשורת בישראל - מרכז ופריפריה*, תל אביב, 1993, עמ' 11.
- יצחק גל-גור, *ראשיתה של הדמוקרטיה בישראל*, תל אביב, 1985.
- Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, The M.I.T Press, 1966.
- Ludwig Feuerbach, *Essence of Christianity*, London, Kegan Paol, 1893.
- מרטין בובר, *בסוד השיח*, ירושלים 1980, עמ' 3.
- שמואל חוגו ברדגמן, *הפילוסופיה הדיאלוגית מקדקדור עד בובר*, ירושלים, 1974, עמ' 1.
- ארנסט עקיבא סימון, *יעדים, צמתים, נתיבים*, תל אביב, 1985, עמ' 260.
- סטיבן כץ, "סקירה ביקורתית על תורת-ההכרה של 'אני אתה'" מאת מרטין בובר, בתוך: יוחנן בלון, חיים גורדוס ומנחם זורמן (עורכים), *מרטין בובר*, תל אביב, 1981, עמ' 100.
- מרטין בובר, שם, 147.
- חגית בראון-וינטרוב, *הרהורים ב"שאלה היהודית" - משנותיהם של מרטין בובר וחנה ארנדט*, אוניברסיטת תל אביב, עבודת גמר לתואר מ.א., 1986, עמ' 16.
- שם, עמ' 17.
- Martin Buber, *Between Man and Man*, Boston, Beacon Press, 1955.
- Michael Theunissen, *The Other*, U.S.A., M.I.T Press, 1977, p. 273.
- התייחסות שכזו ניתן למצוא אצל סארטר אשר דיבר על קרב תודעות בין האדם לזולת. דוגמה נוספת ניתן למצוא בכתביו של פוקו.
- ג'ורא שוהם, *סטיה חברתית*, תל אביב, 1978, עמ' 50.
- אלי אברהם, שם, עמ' 19.
- Peter Ludwig Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, London, Harmondsworth, 1966.
- שם, עמ' 114.
- מרטין בובר, *תקוה לשעה זו*, תל אביב, 1989, 260.
- שם, שם.
- משה ליסק, "עדה ועדתיות בישראל בפרספקטיבה היסטורית", בתוך: משה ליסק וברוך קני-פו (עורכים), *ישראל לקראת שנות האלפיים*, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 77.
- ראו אצל יוסף ריץ, *יומני ואגדות לבנים* - כרך רביעי, רמת גן, 1965, דף יומן מיום 7.7.50.

27. ד. ברנשטיין, "המעברות בשנות החמישים", מחברות למחקר וביקורת, 1980, עמ' 5.
28. לסקירה רחבה יותר ראה אצל: דב לויטן, עליית מרבד הקסמים כהמשך היסטורי לעליית מתימן מאז תרמ"ב, עבודה לקבלת תואר מוסמך באוניברסיטת בר אילן, 1983. כמו כן, אצל אורן סופר, יחסי מרכז-פריפריה בשיח העתונאי - בחינה מן הפרספקטיבה של הפילוסופיה הדיאלוגית, עבודת גמר לקראת תואר מוסמך במדעי החברה, אוניברסיטת תל-אביב, 1998.
29. תום שגב, הישראלים הראשונים, ירושלים, 1984, עמ' 185.
30. ניתוח של השיח העתונאי ביחס ל"פרשת עוזי משולם" - ראה אצל אורן סופר, שם, עמ' 99-90.
31. הארץ, 20.10.66.
32. שם, 24.11.66.
33. יוסף צוריאלי, מעריב, 1.4.66.
34. יעקב ינון, ידיעות אחרונות, 25.8.66.
35. הארץ, 12.7.68.
36. אלחנן ניצן, ידיעות אחרונות, 6.4.67.
37. שמשון צופר, דבר, 26.2.67.
38. דוד זוהר, מעריב, 12.8.68.
39. הדה בושס, הארץ, 26.9.68.
40. כך, למשל, בעתון העולם הזה ב-20.11.85 נטען כי עסקני ליכוד ווטרים הם המלבים מחדש את הפרשה. גם בכתבה אחרת העוסקת בכנס של בני העדה התימנית מציין העתונאי (אלחנן ניצן) את הימצאותם של אנשי כהנא במקום, ואת דברי הביקורת שנשמעו בכנס ביחס לשמאל.
41. דן כספי, יחיאל לימור, המתווכים, תל אביב, 1992, עמ' 85.
42. יצחק רועה, שבע פתיחות לעיון בתקשורת ובעתונות, אבן יהודה, 1994.
43. אפלטון, כתבי אפלטון, ירושלים, תשט"ו, עמ' 253.
44. שם, עמ' 254.
45. מרטין בובר, שם, 1992, עמ' 172.
46. ברוך גאה, ידיעות אחרונות, 27.11.85.
47. Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, U.S.A., The John Hopkins University Press, 1992.