

הערות על רוע פוליטי

בוגרים כאחד. ב"מעבר לטוב – רוע" מזווג עדי אופיר שתי סוגיות אלה בטיעון מסקרן המעצב מחדש תפישות מקובלות של צדק חברתי באמצעות הקביעה כי בידי החברה לחלק רעות ולא רק טובות. אין בלבי ספק לגבי העניין והחשיבות של הנושאים שבהם דן אופיר. יתר על כן, יש בי אהדה לא מעטה לאינטואיציה המוסרית המדריכה את כתיבתו ואף הזדהות עם מטרותיו הפוליטיות. בבסיסה של הביקורת שאני משמיע כאן ישנה, אם כן, הסכמה מהותית. יחד עם זאת אני סבור כי כמה מהנחותיו ומסקנותיו פגומות משהו בעוד שאחרות זקוקות לבדיקה והרחבה נוספת. הגם שזוהי תגובה למאמרו, אני מבקש בחיבור זה להרחיב מעבר לביקורת על טיעוניו של אופיר. מטרתי היא להעמיק את היכרותם של הקוראים עם חלקים מהשיח על הרוע ועל הרעות בתיאוריה הפוליטית המודרנית. בעיקר אני מקווה להסב את תשומת הלב אל דור הוגים אחד ואל יחסי הקרבה שאני מוצא בינם לבין אופיר.

אפתח, אם-כן, בסקירה היסטורית קצרה של מישוג הרע, במטרה להסתייג משתי הכללות סוחפות במיוחד שמציג אופיר כמבוא לפיתוח עיקר טיעונו. ליתר דיוק אני מבקש לתקן שתי טעויות: אחת, כי "בשיח הפילוסופי המודרני

La morale rigoureuse est donnée à partir de complicité dans la connaissance du Mal.
(Georges Bataille)

I

הילד ז'אן-פול סארטר "נמחץ אל חוזה של סופרת גרמנייה" במסיבה במכון לשפות מודרניות, שבה ניגנה אמו יצירה של שופן, כאשר הודיע לפתע סבו כי שותפו, מר סימונו, נעדר. בעיניו של סארטר שיוותה הצהרה זאת להיעדרותו של מר סימונו נוכחות כובשת. היעדרותו של מר סימונו, כפי שמעיד סארטר במילים, נכחה שם ב"גופה ובעצמה". בהשוואה להיעדרות שנוכחת בעצמה כזאת, דומה היה כי נוכחות פיסית גרידא הפכה למיותרת (Sartre 1981, 91).

שאלות של נוכחות והיעדרות, ושאלות של טוב ורע, הטרידו מאז ומעולם את מנוחתם של ילדים ופילוסופים

אני חב תודה עמוקה ללאה רוזן על עזרתה בהכנת מאמר זה. לאה רוזן תרגמה גם את כל המובאות ממקורות אנגליים. אני גם מבקש להודות לעדי אופיר על הערותיו לטיוטה מוקדמת של המאמר.

העוסק בשאלות של אתיקה פוליטית או חברתית, מסמן מושג הרוע מעין חור, לאקונה" (עמ' 45), וכי "גם במושג הטוב מיעטה הפילוסופיה המודרנית לעסוק" (עמ' 44). ושנייה, כי משום היות "נוכחותו של הרוע בגרמניה הנאצית היא כל כך אינטנסיבית, מכרעת וסמוכה בזמן ובמקום, עד שהיא נדמית כמאיימת לשחק כל ניסיון לבחון את מושג הרוע בהקשרו ההיסטורי המודרני" (עמ' 42).

II

דומה כי המחשבה הפוליטית המודרנית אכן בחנה את החברה האנושית כמערכת אשר בה מייצרים ומחלקים לא רק טובות, אלא גם סבל. אופיר מזניח אספקט זה של הפילוסופיה הפוליטית המודרנית, המתגלה באורח מרשים במיוחד בתיאוריות של כלכלה פוליטית, כמו אלו של קרל מרקס, למשל. כדבריו של מרקס:

העבודה יוצרת מעשי-פלאים בשביל העשירים, אך היא יוצרת מחסור לפועל. היא יוצרת ארמונות, אך מאורות לפועל. היא יוצרת יופי, אך היא הופכת את הפועל לבעל מום. היא מחליפה את העבודה במכונות, אך היא חוזרת ומשקעת אחדים מן הפועלים בעבודה בארברית והופכת את האחרים לאבזורים של המכונה. היא יוצרת שאר-רוח, אך היא יוצרת טיפשות וטמטום-מוחין לפועל (מרקס 1977, 121).

כל המתודים להעלאת כוח-הייצור החברתי של העבודה מתגשמים בתחומי השיטה הקפיטאליסטית על חשבוננו של הפועל היחיד... מטילים הם מום בפועל בעשותם ממנו קטע-אדם, משפילים אותו לדרגה של ספיח המכונה, ובהרבותם את ייסורי עבודתו, הורסים הם את תוכנה... משליכים הם את אשתו וילדיו אל תחת גלגל-ג'אגרנאוט של ההון. אולם כל המתודים לייצורו של עודף-הערך משמשים ב-בזמן מתודים להצבר, ולהפך: כל הרחבת ההצבר נעשית אמצעי לפיתוחם של אותם המתודים. יוצא מכאן: במידה שההון נצבר-והולך, מן ההכרח שיוצע מצבו של הפועל... חוק זה מחייב הצבר של עוני, שקול כנגד הצברו של הון. הווה אומר: הצבר של עושר על הקוטב האחד משמש ב-בזמן הצבר של עוני, ייסורי-עבודה, עבודות, בורות, התאכזרות וניוון מוסרי על הקוטב הנגדי ... (מרקס 1953, 531-532).

מרקס הוא, אם כן, דוגמה מאלפת להוגה המעוניין בעצם באותו תחום שאופיר מעוניין בו, היינו, "תחום הרעות שיש איזו סדירות חברתית בייצורן, הפצתן וחלוקתן, סדירות שניתן לקשור אותה לפרקטיקות חברתיות מוגדרות ולדפוסים מובנים של פעולה פוליטית" (עמ' 48). בניגוד למרקס, לא ראו הוגים פוליטיים אחרים לנכון לתבוע את ביטולם של העבודה בשכר, הצבר ההון והקניין הפרטי. אך מכך אין ללמוד כי לא הכירו בהם ככוחות המחלקים רעות חברתיות. פילוסופים וכלכלנים קפיטליסטיים – כמו ריקארדו וסיסמונדי, למשל, היו מודעים היטב לסבל הכרוך בהיותו של אדם עני או פועל. אלא שהתיאוריות שלהם העניקו לגיטימציה לסבל כתנאי הכרחי לסדר חברתי שאנוכיות אישית מניעה בו מערכת מופלאה, שסופה להביא טוב לכולם (Marx 1977, 413-411). אצל אדם סמית הפכו כוחות השוק, באמצעות המושג "היד הנעלמה", לכוחות אלוהיים המצדיקים חלוקה חופשית לכאורה של טובות ומחסור לכלליים. בעקבות סמית, טענו הוגים שמרניים כאדמונד ברק (Burke) כי לסבל בקנה-מידה המוני יש פיצוי בדמות הטובות שהוא מסייע לייצור. הסדר זה מוצדק הוא, מסביר ברק, גם כאשר:

הכלכלה החברתית גוזרת על עלובי-חיים כה רבים לעסוק מעלות השחר ועד רדת הלילה באין ספור מלאכות כנועות, משפילות, בזויות ונשיות, אשר משחיתות את גופם ומסכנות את בריאותם. אילולא היה זה הרסני להפריע את סדר הדברים הטבעי, ולרוב, במידה כלשהי, את מחזוריות סיבוביו של הגלגל הענק המונע בכוח ההתמדה המשונה של עבודת אומללים אלה, הייתי אף אני נוטה בוודאות לחלצם מיצרונתם המסכנה (Burke 1969, 271). מרקס תקף, כידוע, את הגיונה של התיאודיצ'יאה הקפיטליסטית הזאת כסוג של פטישיזם. רוצה לומר, כסוג של עבודת אלילים. הוא הסכים אמנם כי הסבל שגורם הקפיטליזם הכרחי לשיטה, אך ניסה, על-ידי זיהוי סתירותיו הפנימיות, לחשוף את גבולותיו ואת אי-הרציונאליות הבסיסית שלו. על רצף זה שבין מרקס לברק ניתן למקם הוגים מודרניים אחרים, כמו הובס, לוק, בנטהאם או הגל, על-פי המידה בה כתבו בזכות השלמה, מיתון, שינוי, ביקורת או שלילה של רעות פוליטיות וחברתיות אלה. למעט שמרנים כמו ברק ורדיקאלים רומנטיים כמו רוסו, אשר סירבו לתת אמון בתבונת

ולהתפתחותו של סוג חדש של שיח פוליטי. בין המייסדים של שיח חדש זה היו הוגים שונים זה מזה, כמו קארל פופר, ריימונד ארון, פרידריך האייק, ליאו שטראוס, אריק ווגלין, קארל פרידריך, יעקב טלמון, ג'ורג' אורוול, חנה ארנדט, תיאודור אדורנו, הרברט מרקוזה, עמנואל לוינאס וז'אן-פול סארטר.¹ אינטלקטואלים אירופיים אלה משתייכים כולם לדור אחד. פרט לחריגים בודדים, נולדו כולם בין השנים 1895–1905, היינו, יחד עם המאה העשרים. הם גדלו במערב אירופה והתנסו, בשלבים דומים בחייהם, בחוויות פוליטיות מכריעות – החשובות מביניהן היו אולי, החיים בגלות או תחת איום של רדיפה. בעיניהם היו אושוויץ והגולאג לסמליו של הצל שמטילה המאה העשרים על אורה הזוהר של התבונה.

מעתה הוקצה לתבונה תפקיד פחות חרימשמעי והיא זוהתה כהורתם של רוע ושל טוב כאחד. חשוב לציין כי שיח חדש זה על הרוע אינו מרמז על ראייה מניכאית, שעל פיה תובע לעצמו נסיך האופל – אירציונאליות אנושית או אינסטינקטים פרימיטיביים, למשל – מעמד שווה לזה של האל הנאור של ההשכלה. מה שעומד כאן להערכה מחדש אינו שלטונה הבלעדי של התבונה, אלא התוצאות הפוליטיות של ניצחונה. סטליניזם, פאשיזם ונאציזם מתפרשים אפוא לא ככישלונותיה של התבונה, אלא כהשתקפויות ההכרחיות או המוגזמות של התבונה בשיאה. מושג ה"טוטליטאריות" היה לשם נרדף לרוע פוליטי רדיקאלי שיוצרת תבונת ההשכלה – וזאת למרות שנקשרו לו משמעויות שונות ואף סותרות. הביקורת

המודרניות, נטו ההוגים המודרניים להאמין כי באמצעות יישום שיטתי של התבונה – אשר זוהתה לעתים קרובות עם המדע – ניתן יהיה להכניע רעות, תהיינה אשר תהיינה. הם הבחינו אמנם בקיומם של כוחות יוצרי רוע פוליטי וחברתי, אך הדיון שלהם במנגנוני פעולתם לקה לעתים קרובות ברדוקציוניזם. הם נטו להתייחס אליהם כאל גורמים שבקרוב מאוד יהיו נחלתו הבלעדית של העבר, והסבירו את קיומם בגורמים כגון: "בורות", "פחד", "תאוותנות", "קונפורמיות", "אמונה טפלה", "ניווך" ו"דעה קדומה". מעבר להבדלים ממשיים ביניהם בהבנת ייצור הרוע, הייתה להוגים פוליטיים מרכזיים אלה פרספקטיבה היסטורית משותפת. בחזונם יוכנעו כוחות יוצרי רוע – או לפחות יצומצמו עד למינימום חסר משמעות – בחברה אשר התבונה תשלט בה ואשר תקדיש את עצמה לייצור ולחלוקה של טובות כגון "ביטחון", "הנאה", "שלום", "חירות", או "הגשמה עצמית". דומה, אם כי, למרות ההבדלים בין פילוסופים מודרניים אלה בתפישת התבונה, היא מופיעה בכתביהם תמיד ככוח מתקדם, היינו כשורה באורח כלשהו לטובות ולטוב. אחרי הכול אין לשכוח כי עיקר עיסוקם היה בציור תכניות לחברה הטובה. לתבונה, כך האמינו, יש עצמה מספקת כדי לחשוף ולעקור את השקרים של הסדר הישן ולהאיר על-ידי כך את עיניה של האנושות. היא יכולה להנהיג את העולם אל עתיד טוב יותר, אל סדר חברתי ופוליטי אשר יקל, יצמצם, ואולי אף יבטל לחלוטין את הסבל האנושי. אף מרקס האמין כי כתוצאה מהתבונה ואופן הייצור של הבורגנות:

כל היחסים היציבים שהעלו חלודה, על לווית ההשגות וההשקפות אשר הדרשיבה חופפת עליהן, מתפוררים, וכל שנולדו מקרוב מתיישנים בטרם תהא שהות להם להתאבן. כל המיוחס והקבוע-ועומד מתנדף, כל הקדוש נעשה חולין, ובני-אדם נאלצים לבסוף לראות את מצבם בחברה, את יחסיהם ההדדיים, בעיניים מפקחות (מרקס ואנגלס 1955, כרך א', 10).

III

אירועים מרכזיים במחצית הראשונה של המאה העשרים – מלחמת העולם הראשונה, מלחמת האזרחים בספרד, עליית הפאשיזם והנאציזם, מעשי הזוועה של הסטליניזם – הביאו להערכה מחדש של תפקיד התבונה בהיסטוריה

¹

ראה למשל: T.W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York: Harper, 1950); T.W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, (London: Verso, 1979); F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, (Chicago: University of Chicago Press, 1944); R. Aron, *Democracy and Totalitarianism* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1968); J.-P. Sartre, *Existentialism and Humanism* (London: Eyre Methuen, 1973); E. Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne, 1969); C.J. Friedrich, *Totalitarianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954); C.J. Friedrich and Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965); ה' מרקוזה

האדם החד-ממדי (ספרית פועלים 1969).

וכן: ג' אורוול, 1984 (עם עובד, 1971); ז'אן-פול סארטר, "הרהורים על השאלה היהודית", מבחר כתבים, כרך ב' (בעריכתו ובתרגומו של מ' ברינקר, ספרית פועלים, 1972). כתבים אחרים יוזכרו ויצוטו במהלך הדיון.

לכתוב את ההיסטוריה של הדמוקרטיה הטוטליטארית כהיסטוריה של פתולוגיה קיבוצית, פסיכוזה המונית אשר את מאפייניה המרכזיים הוא מוצא בפרנויה שאותה הוא מאבחן אצל מנהיגי והוגי המהפכה הצרפתית (טלמון תשכ"ט, 36, 81, 82–83, 86, 161). וכשהוא עובר מן הפסיכיאטריה אל המטפיסיקה, מגיע טלמון אל המסקנה שיש איזה חוק שאי־אפשר להימלט ממנו ואי־אפשר לבוא עד חקר צפונותיו; חוק המגלגל תכניות־ישועה מהפכניות במשטרי טרור; חוק ההופך את בשורת־הדמוקרטיה הישירה והמושלמת – לדבר הלובש למעשה צורה של דיקטטורה טוטליטארית (טלמון 1981, 649).

או, כפי שהוא מנסח זאת בראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטארית:

עצם הרעיון של שיטה מלוכדת כשלעצמה, שהרע והסבל נסתלקו מתוכה, רעיון טוטליטארי הוא. הנחה זו, שסדר דברים מעין זה אפשרי בעולם ואף בבחינת ייעוד הוא, הרי היא כעין הזמנה לכל משטר ומשטר, שיבוא ויכריז על עצמו שהוא העושה לממש שלמות זו, וממילא רשאי הוא לתבוע מהאזרחים הודאה במהותו זאת וכניעה לה, ולראות כל התנגדות למשטר כמעשה פשע של בעלי עבירה (טלמון תשכ"ט, 12).

כתב ההאשמה של טלמון כנגד המהפכה הצרפתית מתבסס על תפישתו כי אירועיה לא היו אלא תחילתו של מה שהוא מתאר, בהמשיחיות המדינית – השלב הרומנטי, כ"התקוממות כנגד הרע גופו" (טלמון 1975, 4). בלשונו, "אף תקופה עד אז ומאו לא ידעה פריחה כזאת של אוטופיות המתיימרות להציע פתרון סופי, מלוכד ושלם לבעיית הרוע החברתי" (שם, 15). איצטלת ההיסטוריון משמשת את טלמון כדי להטיף לקוראיו לקח מוסרי, ללמדם את חובת ההשלמה עם נוכחותו של הרוע כפן בלתי נמנע ובלתי ניתן לשירוש של המצוקה האנושית. בעיניו, ניסיונות להתגבר על הרוע אינם רק בבחינת סימפטומים של שיעוץ; הם מרשמים בטוחים לאסון.

הוגים אלה ראו עצמם, כפי שמורה כותרתו של אחד מספריה של חנה ארנדט, כחיים ב"זמנים אפלים" (Arendt 1978a), או בלשונו של ארתור קסטלר, כחיים בתקופה שבה תיתכן גם אפלה בצהריים. הם ראו כיצד מולידה תבונת ההשכלה מפלצות אימתניות, מפייחה בהן רוח חיים ומציידת אותן בכוחות שטניים, כך ששוב לא ניתן

שהתפתחה בסוף שנות השישים כנגד השימושים היותר וולגאריים במושג הטוטליטאריות מוצדקת, לדעתו, בעיקרה.² אבל יש מקום להצטער על כך שהפולמוס שנתלווה אליה השכיח כי מושג הטוטליטאריות מגלם חזון היסטורי חדש של טוב ורע ומהווה מקור לצייווי מוסרי חדש. על־פי ציווי זה חייב המאבק ברוע הפוליטי להיערך באמצעות מחויבויות מוסריות ברורות ואינטואיציות של הטוב, גם אם אנו מכירים ברוע כחלק מן הקיום האנושי שלא ניתן לסלקו.

עבודתו של ההיסטוריון יעקב טלמון הינה דוגמה מאלפת להלך רוחו של דור זה. כפי שמסביר טלמון באחרית־דבר למיתוס האומה וחזון המהפכה, נעוצים שורשי התבוננתו במהפכה הצרפתית, הוגיה ומחולליה,

בתגובה אישית למדי על מאורעות מועזים מסוימים בזמן הזה. בשנים 1937–1938, בשעה שחידת משפטי מוסקבה העסיקה מוחות רבים כל כך – ובפרט מוחות צעירים – עסקתי במקרה בהכנת עבודה סמינריונית על החוקה הצרפתית האולטרה־דמוקרטית של שנת 1793, על רקע הדיקטטורה הטורייסטית של היעקובינים. במהלומה ירדה עלי הגזרה השווה שבין "שנת II" למהפכה לבין המתרחש בשנת 1937–1938 (טלמון 1981, 649).

כשהוא מכון אל מהפכת 1917 ואל אירועי 1937–1938 לפחות באותה מידה כמו אל אלו של 1789, פונה טלמון

2.

ראה למשל: R. Burrows, "Totalitarianism: The Revised Standard Edition," *World Politics* 21, (1969), 272–289; H. Spiro & B. Barber, "Counterideological Uses of Totalitarianism," *American Historical Politics and Society* (1970), 3–22; W. Saver, "National Socialism: Totalitarianism or Fascism?" *American Historical Review* 73 (1967); K. Adler & T.G. Paterson, "Red Fascism, The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Image of Totalitarianism," *American Historical Review* 76, (1970); R. Hassner, "Communist Totalitarianism: The Transatlantic Vagaries of a Concept," *Washington Quarterly* 8 (1985), 17–29; H.J. Spiro, "Totalitarianism," *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1968), Vol. 16, pp. 106ff.; S. Andreski, "Totalitarianism," *A Dictionary of the Soviet Sciences*, ed. J. Gould and W.L. Kolb (New York, 1964); T. Mason, "Das Unwesen der Totalitarismustheorien," *Der Politologe* 7 (1966).

שטן, אמר פעם מאריטן, הוא טהור. טהור, זאת אומרת ללא תערובת וללא כפרה. למדנו להכיר טהור נורא, טהור שאיננו־בצמצום זה. (סארטר 1979, 156–157).

הכרה היסטורית טראגית זאת לא גרמה לסארטר ולבני־דורו לוותר כליל על תקוותיה ומטרותיה של ההשכלה. התקוות הללו עדיין מהדהדות בכתביהם, אך הן נשמעות מתונות יותר, צנועות, אפילו מלנכוליות. ביחד עם אדורנו והורקהיימר. הוגים אלה מגלים כי ההשכלה הניעה דיאלקטיקה משל עצמה, היוצרת, כדבריו של אדורנו, צורך "בביקורת רציונאלית של התבונה, לא בהגלייתה או בביטולה" (Adorno 1973, 85).

הם מדברים בשבחן של סגולות כמו "ענווה", "סובלנות", "היגיון בריא", "ספונטאניות" או "פרטיקולאריות", ומנסים להעמיק את המודעות לכל מה שהוא "שרירותי", "מקרי", "בלתי־ניתן לדיעה", "אבסורדי", או "אין סופי" בחיים חברתיים. הם מתארים את החברה ככלואה במאבק־עד בין הטוב לרע; מאבק התובע מאתנו, לדבריהם, לעמוד תמיד על המשמר כנגד כוחות האופל ומאפשר רק רגעים ספורים ומדודים של מנוחה וחירות. בפילוסופיה של סארטר מתגלה הקיום האנושי עצמו כטוטליטארי. אצלו הרעות אינן ניתנות להמרה; את נטל הרעות לא ניתן לחלוק עם אחרים. לכל היותר הוא מותיר ליחידים ספורים, אותנטיים ומבודדים את האפשרות להגן על עצמם מפני השגת גבול בידי אחרים. בהיבט היסטורי יש לחפש את מקורות החזון המלנכולי הזה בחוויותיו של סארטר תחת הכיבוש. הפילוסופיה שלו רצופה דמויות מן המאבק בנאציזם; גיבורו הוא לוחם המחתרת הבודד, שמול אכזריותו של המענה מהגסטאפו בוחר לשאת בסבל בשתיקה, מתוך אחריות לחייהם ומותם של חבריו לנשק.

כפי שכתב ב־ *The Republic of Silence*:

מעולם לא היינו חופשיים יותר מאשר בזמן הכיבוש הגרמני... בכל רגע ורגע חיינו במלוא מובנו של ביטוי קטן ונדרש זה: "אדם בן־תמותה הוא". והבחירה שעשה כל אחד מאתנו לגבי חייו וקיומו הייתה בחירה אותנטית מאחר והיא נעשתה פנים־אל־פנים עם המוות, משום שתמיד אפשר היה לבטא אותה במונחים מעין אלה: "הטוב מותי מ...".
...אחריות טוטאלית בבדידות טוטאלית — האין זאת תמצית ההגדרה של חירותנו? אותה התערטלות מכול, אותה בדידות, אותה סכנה

כאשר הבלתי אפשרי הופך לאפשרי, הוא הופך לבלתי־ניתן־לענישה, לרוע אבסולוטי בלתי יסולח, אשר שוב לא ניתן להבינו או להסבירו באמצעות מניעים מרושעים, כגון אינטרס אישי, תאוות בצע, טינה, תשוקה לעצמה או פחדנות... אי יכולתנו לתפוש את קיומו של רוע "רדיקאלי" טבועה בכל המסורת הפילוסופית שלנו... לכן, כאשר למרות זאת מתייצבת מולנו תופעת הרוע בכל כוחה המכניע ומרסקת לרסיסים במחי יד את כל אמות המידה המוכרות, לא נותר לנו דבר לאחוז בו במאמצינו להבין אותה. אז נדמה כי אפשר להבחין אך בדבר אחד: לומר אולי כי הרוע הרדיקאלי הופיע בד בבד עם שיטה אשר בה הפכו כל האנשים למיותרים באותה מידה³ (Arendt 1973, 456).

כאמור, בשביל דור הוגים זה הפך הרוע לרדיקאלי; הרוע הוא יריב נורא שיש להיאבק בו, אך גם כוח שיש לקבלו כחלק בלתי נפרד מן הקיום האנושי. נקודה זאת מבליט סארטר בהספרות מהי? עד אחרי עלות הנאציזם לשלטון, בסוף שנות ה־30, הוא כותב, נתלוותה לדיון ברוע מידה של קלון.

בעיני הריאליזם הפוליטי, כמו בעיני האידיאליזם הפילוסופי, הרע לא היה עניין רציני. לימדו אותנו לקחת אותו ברצינות — לא אשמתנו ולא זכותנו היא אם חיינו בתקופה שבה היו העינויים מעשה של יומיום. שאטובריאן, אוראדור, רחוב דה־סוטה, טיל, דאכאו, אושוויץ, הכול הוכיח לנו שהרע איננו מראית עין, שידיעת הסיבות איננה עושה אותו לאבק פורח, שהוא איננו עומד בניגוד לטוב באותו ניגוד שבין אידיאה מבולבלת ואידיאה ברורה, שהוא איננו תולדה של יצרים שאפשר לרפאם, של פחד שאפשר להתגבר עליו, של תעייה חולפת שאפשר לסלוח עליה, של אי־ידיעה שאפשר לסלקה; שבשום אופן ופנים אי אפשר להסיבו, למצוא לו תקנה, להעמידו על דבר־מה אחר, לזהותו עם ההומניזם האידיאליסטי — כאותו צל שליבניץ כותב עליו שהוא הכרחי כדי שייגה האור.

3.

אך ראה מכתבה אל גרשום שלום מינואר 1964, שבו היא רוחה את רעיון הרוע הרדיקאלי (Arendt 1978b, 250–251).

הנתונים הגולמיים שמספקים לנו חושנו, נתונים אשר כשלעצמם הינם בלתי אמינים ובוגדניים. רק משום שיש לנו שכל-ישר משותף, זאת אומרת רק משום שלא אדם אחד אלא בני-אדם מאכלסים את העולם, יכולים אנו לתת אמון בהתנסויות החושיות המיידיות שלנו (Arendt 1973, 475–476).

בעולם טוטליטארי מעין זה מופיעים לפנינו הטוב והאמת רק בחסף, ברגעים של חוויה ובחירה אותנטית. אורול ומרקוזה מדגישים בעיקר את החוויה המינית. אצל אחרים, כמו פרידריך, האייק, טלמן ופופר, אלה הם רגעים שבהם תפישתו והבנתו של היחיד אינן מוגבלות ומופעלות על-ידי פחד ושליטה אידיאולוגית. אלא שאצל כולם שחרור משמעותו היחלצותו של היחיד ממוסדות טוטאליים המאיימים לחדור אל תחומי אישיותו: מן המדינה, המפלגה או מן הקפיטליזם של החברות הגדולות. "אנושות משוחררת", כותב אדורנו, "בוודאי איננה יכולה להיות טוטאלית" (Adorno 1976, 12). הוגים אלה, הרדופים בדימויים של כוחו המהפנט של לווייתן, חוששים מסמכותיות וציות יותר מאשר מאנרכיה. הם מציעים לנקוט מדיניות של סירוב (מרקוזה), שלילה (סארטר) או פתיחות פלורליסטית (פופר, האייק) ולפעמים אפילו מהפכה (מרקוזה, ארנדט). הם מגנים כמובן אוטופיות רציונאליות, וכמו האייק, טלמן ופופר, הם חוששים שמא עלולה עצם חשיבת-היתר על החברה הטובה להוליד רוע (Shklar 1969, 218–269; Godwin 1980, 384–400). נוכח שקיעתה של אתונה ובעקבות מותו של סוקראטס, פיתח אפלטון תכנית לחברה אידיאלית הנשלטת על-ידי פילוסופים. הובס למד ממלחמת האזרחים באנגליה כי ריבון מוחלט, אשר יישען על תכנית גיאומטרית מדוקדקת, יצליח לשמור על השלום. לעומתם מדגיש דור הוגים זה את הסכנות הטמונות במאמצים ליצור טוטאליות חברתית באמצעות רציונאליות וטכנולוגיה מודרניות. הם מודרכים על-ידי אכזבה מטיעונים מוחלטים ומדעיים לאמת ולטוב. בצלו של מה שהם רואים כגילוי רוע רדיקאלי, או "טהור", הם מעדיפים לתור אחר מקורותיו ההיסטוריים של הרוע. הם ממקדים את חיפושיהם בעולם של רעיונות, בין סוגים שונים של מנטאליות, סוגים שונים של אישיות. פופר מוצא את שורשי הרע אצל אפלטון, טלמן מצביע על רוסו כראש הנבלים, ואילו ליאו שטראוס מקצה לאותו תפקיד שורה שלמה של הוגים שונים – ביניהם מקיאבלי והובס. ב-"*Natural Right and History*" מטיל שטראוס על

נוראה – היו שווים לכולנו... וזאת הסיבה שבגללה הייתה המחותרת דמוקרטית של ממש: אותה סכנה, אותה עזיבות, אותה אחריות גמורה, אותה חירות מוחלטת מתוך משמעת נכונה לחייל כמו למפקד. כך, באפלה ובדם, כוננה רפובליקה, החזקה שברפובליקות (Sartre 1947, 498–500).

צלו של הרע מעורר לא רק את סארטר להציב מוסר של אחריות. בני-זמנו תובעים גם הם מחויבות אשר אינה מתירה פאסיביות או נייטראליות בשאלות מוסריות וציבוריות. אצל כל הוגי דור זה ניתן להבחין במגמה רפובליקנית, הגם שלעתים קרובות היא נשארת נסתרת. את ביטויה הקונטרוברסאלי ביותר נמצא בספרה של חנה ארנדט, *Eichmann in Jerusalem*, שכותרת המשנה שלו היא "דו"ח על הבנאליות של הרוע". ארנדט מאשימה בו את היהודים על היעדר סגולות פוליטיות, על שפרשו מהשתתפות ברשות הרבים וביוזו את התחום הפומבי. כך, היא טוענת, סייעו היהודים עצמם בסלילת דרכם אל מחנות המוות (Arendt 1964). ב-"*The Origins of Totalitarianism*" היא מסבירה מהו בעיניה הלך העיקרי מההיסטוריה של המאה ה-19: בני אדם המתנערים מאחריות בענייני הציבור סופם שיהפכו לבהמות אשר ניתן לעשות בהן ככל העולה על הדעת לפני הובלתן לטבח (Arendt 1973, 467; King 1984). לדעת ארנדט מתאפשר הרוע הטוטליטארי משנהרסת הספירה של רשות הרבים, כי או מגייסת הטוטליטאריות בני-אדם בהמוניהם ודוחקת אותם יחדיו בקרבה מחניקה, תוך שהיא מבודדת אותם זה מזה, משתיקה ומשתקת אותם באמצעות טרור.

שאלת יכולתן של מדינה ומפלגה להגיע לשליטה מבעיתה שכזאת על שכלם וגופם של בני-אדם, חוזרת ונידונה בשיח על הרוע הטוטליטארי. היא מתוארת, מנותחת ומצוירת הן בידי מדעני מדינה, כמו ריימונד ארון וקארל פרידריך, והן בידי סופרים, כגון ג'ורג' אורול ואתרור קסטלר. בשעה שהוא נחקר על-ידי אובריאן מגיע וינסטון סמית, האנטי-גיבור של 1984 לאותה הכרה עליה מצביעה חנה ארנדט ב-"*The Origins of Totalitarianism*".

אפילו התנסותי בעולם הנתון לנו באופן ארצי וחושני תלויה ביכולתי ליצור מגע עם אנשים אחרים; תלויה בשכל-הישר המשותף לנו (common sense). המסדיר ומפקח על כל החושים, אשר בלעדיו היינו נותרים כלואים בפרטיקולאריות של

עליהן על-ידי ייצור טובות מוסריות וחומריות – כמו 'שלום', 'חירות', 'אושר', 'אוטונומיה' או 'שגשוג' – ועל-ידי מימוש צרכים אנושיים יסודיים. אחרים, מתוך התנגדות להשלמה עם רעות חברתיות, או ללגיטימציה שלהן, טענו כי הפוליטיקה יכולה וצריכה לכונן לביטול מהפכני של רעות. לעומתם, השיח החדש במאה ה-20 שולל את האפשרות לביטול המוחלט של הרוע, אך גם מגנה את ההשלמה עמו. הוא ניצב מאוחד סביב הקריאה לדבוק במוסר של התנגדות.

גישתו של אופיר שואבת מחזון ודחף מוסריים דומים. לדוגמה, ניתן להשוות את דבריו של אופיר לאלו של קרל פופר על החשבון התועלתני השלילי ב-"*The Open Society and Its Enemies*". לדעתו של פופר,

מכונן הסבל האנושי פנייה מוסרית ישירה, זאת אומרת פנייה לעזרה... במקום לדרוש את מירב התועלת למרבית האנשים, מוטב כי נדרוש, ביתר צניעות, את מיעוט הסבל הניתן-למניעה לכולם, וכי אותו סבל שאיננו ניתן למניעה יחולק באופן שוויוני ביותר ככל הניתן (Popper 1962, vol. 1, 284–285).

אופיר מצדו טוען כי "סבל המופץ בחברה על-ידי משטר החוסם בשיטתיות ערוצים להמרתו, הוא סבל שאין להתפשר ביחס אליו, כלומר, אי-אפשר להצדיקו בשום פנים; המאבק לסלק סבל כזה הוא בבחינת מחויבות מוסרית קטגורית של פעולה פוליטית" (עמ' 61). פופר ואופיר כאחד שוללים מהצופים מן הצד את תמימותם הבטוחה והנוחה. לדעת אופיר, סבל בלתי-ניתן להמרה – גם כאשר הוא נגרם על-ידי אחרים – מטיל חובה. מהם, בכל זאת, ההבדלים המבחינים את גישתו של אופיר מזו של קודמיו? אופיר אינו יוצא לתור אחר מקורות הרע. הוא מאמץ לו את כתבי רולס, וולצר, בורדיה, פוקו והאברמס כנקודת זינוק לדיון בחלוקה של רעות. אנו רואים אפוא כיצד במהלך העתקתו של הדגש מייצור להפצה החליף הרוע המונוליטי צורה והוא מופיע עתה כמגוון מאיים-קצת-פחות של רעות, המוכר לנו מכתביהם של הוגים פוליטיים קאנוניים מוקדמים, כמו מרקס. הכלכלה הפוליטית והחזון המוסרי ביקשו להסביר את היחסים המורכבים השולטים בייצור, בשיערוק, בחלוקה, בהקצאה ובהמרה של טובות ורעות – או טוב ורע – על-ידי איתור מקורותיהם וחשיפת התפתחותם ההיסטורית. ואילו אופיר מנתק במפורש את החוליות

המדע הפוליטיבי את האשמה למשבר המערב. "דעתי היא", הוא כותב, "כי התיזה של וובר מובילה בהכרח לניהיליזם, או לתפישה כי כל העדפה, רעה, שפלה או מטורפת ככל שתהיה, יש לשפוט בפני בית-הדין של התבונה כלגיטימית באותה מידה כמו כל העדפה אחרת" (Strauss 1953, 40).

במאמרו "What is Political Philosophy" הוא מתקף את מדע המדינה נטול-הערכים משום אותה סיבה: מדע זה "ניצב נייטרלי בעימות שבין הטוב לרע, תהיה הבנתנו את הרע והטוב אשר תהיה" (Strauss 1959, 18). אין ספק כי כאשר חופש-מערכים נתפש כפאסיביות אל מול רוע, מתוספת לו משמעות חדשה. למרבה ההפתעה קרוב בנקודה זאת שטראוס השמין דווקא למרקוזה, המתקף סובלנות ליבראלית מדכאת ומנמק זאת בסיבות דומות (Marcuse 1965). מבחינה היסטורית ממוקמת גם כתיבתו של שטראוס בצלו של הרוע הנאצי:

היה זה הבזו לסדרים של קבע אשר איפשר להיסטוריוציסטים הרדיקאליים ביותר ב-1933 להיכנע, או יותר נכון לקבל בברכה, כלמכת גורל, את דינם של הפחות חכמים והפחות מתונים בעם... האירוע הגדול ביותר של 1933 הוכיח, אם הוכחה כזאת אמנם נדרשת, כי האדם אינו יכול לנטוש את שאלת החברה הטובה, כי אינו יכול להשתחרר מן האחריות לענות על שאלה זאת בכניעה להיסטוריה או לכל כוח אחר מלבד תבונתו (Strauss 1959, 27).

בניגוד לטלמון ולפופר חושב שטראוס כי בעיסוקם בשאלת החברה הטובה מספקים הפילוסופים של העת העתיקה למערב המודרני קיר-מגן פילוסופי בפני רלטיביזם, ניהיליזם וטוטליטאריזם. אבל בסופו של דבר דומה טיעונו של שטראוס לזה של שאר בני-דורו. התבטאויותיו בשבח הפילוסופיה העתיקה שואבות מן הביטחון כי היא "משוחררת מכל קנאות משום שהיא מבינה כי את הרע אין להכחיד, ולכן גם מלמדת אותנו למתן את ציפיותינו מן הפוליטיקה" (Strauss 1959, 28).

IV

בניגוד לטענותיו של אופיר ראינו, אם-כן, כי נוכחותן של רעות נדונה כבר על-ידי הוגים פוליטיים מוקדמים יותר; גם אם חלקם ראו בהן "רעות פחותות", היינו, צד הכרחי של סדר חברתי המצליח יותר מכל סדר חליפי לפחות

בכמות הקטנה ביותר האפשרית ובאורח חופשי, הכול כשורה. הכול שפיר כל עוד נדמה כי אנו צורכים רעות מסוימות מתוך חוזה שקיבלנו על עצמנו ואשר ממנו אנחנו יכולים להשתחרר באורח חופשי.

דגש זה על המרה חופשית מכניס שינוי בחשיבה הקונטרקטואלית. לדעתו של אופיר צריכה האמנה החברתית להתכוון למניעת מצב של רוע רדיקאלי – מצב שבו המרת סבל אינה אפשרית בהכרח ואשר הסבל מתעצם בו באופן שיטתי – ולא דווקא על-ידי התבנית האנליטית של מצב הטבע (עמ' 67). הדרך שבה חוזר אופיר, בדיון על חלוקת הרעות, אל מושג הרוע הרדיקאלי כתמרור המציין את תהום הפוליטיקה, מזכירה לנו את ארנדט ואורול. בעיני אופיר, כבעיני הדור הקודם, צריך משטר פוליטי להכשיר את עצמו מעל לכול על-ידי הוכחה שימנע טוטליטאריות, היינו, שיאפשר צריכה והמרה חופשית של רעות. ואכן בשתיים מתוך שלוש הדוגמאות הפרדיגמטיות של אופיר – בית-הכלא והכיבוש – מתבססת חלוקת הרעות על היעדר חירות. גם מצב היעדר הבית, שאופיר מדבר עליו, מאופיין כלא-רצוני. אך דוגמאות אלה אינן מפרטות איזה משטר פוליטי, סדר חברתי, רוח שיתופית או עולם ציבורי צריך שיתקיימו על מנת לשמור על זרימה וצריכה חופשית של רעות. אם מציע אופיר להשתמש ברמת צריכה רצונית או בלתי-רצונית של רעות כקנה-מידה לרשעותו של משטר, עליו לפתח יותר את הדיון בעניין היחס שבין חירות או כפייה מחד גיסא ורעות מאידך גיסא, ובשאלה מי קובע את שיעורי ההמרה וכיצד. חשיבותו של נושא זה מכרעת עוד יותר אם אין רואים בפשטות את היכולת לממש העדפות מוצהרות כסימן לחירות, אלא שוקלים, כאופיר, את האפשרות שמחשבות ורגשות מעוצבים על-ידי שליטה תרבותית הגמונית.

V

קל להבין מדוע מנקודת הראות של הוויכוח הפוליטי העכשווי בישראל מעדיף אופיר את הגישה הקרתנית לחלוקה של רעות. על-ידי צמצום ופירוק של השיח הפוליטי לספירות אוטונומיות יכול אופיר לא רק לנסח צווים מוסריים באורח קטגורי, אלא גם לדלג מעל כמה וכמה מן המשוכות של השיח הישראלי המרכזי, המצדיק גרימת סבל לפלסטינים על-ידי נראטיב נשגב המציג את

המקשרות בין ספירות של טובות לספירות של רעות ומשייך את האחרונות לעולם נפרד, או, ליתר דיוק, לעולמות נפרדים. חשדנותו כלפי סיפורים 'גדולים' המשכיחים מן המאמינים בהם את הרעות שלהן הם אחראים, גורמת לו להתמקד בסיפורים הקטנים. הכלכלה המוסרית-פוליטית של אופיר בוחנת את חלוקת הרעות בתוך הספירות האוטונומיות שלהן, את בית-הסוהר, את היעדר הבית ואת הכיבוש. נקודת ראותו היא צרה ומקומית, במלים אחרות, היא קרתנית ומתעכבת אך מעט על הסיבות, התנאים ההיסטוריים והמנגנונים החברתיים לייצור הרעות. פירוק שיטתי זה של העולם החברתי מוסיף לכתיבתו של אופיר פרטים ותובנות משמעותיים, אך גורע מהכוח ההסברי שלה.

מאפיין בסיסי זה – שלדעתי הוא גם חסרונו העיקרי – מייחד את אופיר מהוגים קודמים. ואף-על-פי-כן יכולה השוואה למרקס לסייע בהבהרת הגיונו המהותי של חזונו של אופיר של החברה הצודקת. אצל מרקס בני-אדם הם במהותם יצרנים, אך חלוקת העבודה הקפיטליסטית דנה פועלים באורח שיטתי לעבודה עודפת ומונעת מהם להמיר את האנרגיות היצרניות שלהם מספירת ייצור אחת לאחרת. על-ידי הקצאתם של פועלים לתחומי עיסוק צרים, על-ידי בלימה של ערוצי המרה, מטילה הטוטליטאריות התעשייתית "מום בפועל והופכת לבריה מקוטעת" (מרקס 1953, 295). את הקומוניזם מאפיין מרקס לא רק כחברה שבה ניתן יהיה לצמצם את העבודה למינימום הכרחי, אלא גם כחברה שבה ניתן יהיה לבני-אדם להמיר את פעולתם היצרנית באופן חופשי. "בקומוניזם", כותב מרקס, "אין ציירים, לכל היותר יש אנשים העוסקים, בין השאר, גם בציור" (Marx 1977, 190).

אופיר, כמו מרקס ואף כמו פופר, תובע קודם כול את ביטולו של כל הסבל המיותר: "רק חברה שבה איש איננו סובל יותר ממנת חלקו ההכרחית, היא חברה צודקת באמת" (עמ' 61). בדומה למרקס אך בניגוד לפופר, הקריטריון השני של אופיר לצדק חברתי איננו חלוקה שוויונית יותר של סבל בלתי-ניתן למניעה, אלא האפשרות להמרה חופשית של סבל (עמ' 62). אבל בניגוד למרקס מצייר אופיר בני-אדם כצרכנים של רעות, בדומה לאופן שבו הם מופיעים בתיאוריות אחרות של צדק חברתי כצרכנים של טובות. כולנו צרכנים של רעות, אך מכתבתו של אופיר עולה כי כל עוד אנו צורכים אותן

חוסר-הפשרנות הערבית, את המלחמה, הטרוריים והסירוב להכיר בישראל, כסיבות לעימות המזרח תיכוני. באופן המזכיר את תיאור הקפיטליזם אצל ברק, מופיע באפוס הציוני הסבל בגדה המערבית וברצועת עזה כמשהו עצוב, מצער אפילו, אך גם הכרחי ופעוט-משמעות בהשוואה לאלטרנטיבה – אשר במקרה זה, היא אמורה להיות השמדתה הפיסית של ישראל.

יתר על כן, בשיח הקונסנזואלי על הכיבוש, ההפרדה בין הטוב לרע היא פרימיטיבית למדי – נטייה מוכרת בעתות של קונפליקט, לא רק בישראל. כך נולד הרעיון כי ישראל, המזוהה כמובן עם הטוב, אינה יכולה – ככזאת – לעשות רע. כפי שמסביר רוברט בלה ביחס לטבח שעשה הצבא האמריקני במאי-לאי, "כל פעולה הננקטת כנגד קבוצות הנתפשות כרעות היא מוצדקת, שהרי לטוב יכולות להיות רק מטרות טובות." "אני יודע שלבה של אמריקה טוב", הוא מצטט מנאום ההכתרה של ריצ'ארד ניקסון (Bellah 1973, 184–185). לישראלים יש ידע דומה לגבי לבם שלהם. לכן האמצעים שהם נוקטים כדי לשלוט בשטחים הכבושים – עינויים, מעצרים שרירותיים, נישול, ירי, הגליה, השפלה, שלילת טיפול רפואי, צנזורה, סגירת בתי-ספר ואוניברסיטאות – אינם רעים בעיני רוב הישראלים.

פיצול בעיית הכיבוש למגוון של נארטיבים מקומיים על רעות, מערער מנגנונים של לגיטימציה עצמית, המופעלים על-ידי המטה-נארטיב הישראלי הרשמי. אופיר משבח, על כן, את עבודתו של דור חדש של אמנים ועיתונאים צעירים אשר השתחררו, לדעתו, מהנטל המדכא של אידיאולוגיה, העושה את מאמיניה עיוורים לכאב וחירשים לזעקתו של הסבל. הם מוותרים, הוא כותב, על "שאלות גדולות", מצמצמים את אופקיהם ומתרכזים במיפוי של רעות שאת קיומן רוצה הרוב להכחיש ושמן האחריות להן נוטה הרוב להתנער (עמ' 71). "סיפורים של זהות קולקטיבית", אומר אופיר, "הם היום אסטרטגיה תרבותית דורסנית בידיו של הרוב" (עמ' 75). בנסיבות אלה יכולה, לדעתו, טקטיקה של פיצול והתבדלות להציל שמץ של אותנטיות פרטית מן התרבות הישראלית וליצור מובלעות של שפיות, פנטסיה חופשית ואבסורדיות (עמ' 70–71).

ואולם, לדעתי, תוצאות הבנליזאציה, הלוקליזאציה והדה-קונטקסטואליזאציה של הרעות אינן רדיקאליות כפי שאופיר מצייר אותן. למרות כוונותיהם המתריסות,

משתתפים העיתונאים והאמנים המקומיים שאופיר כותב עליהם, בתהליך של 'דה-סובלימציה מדחיקה' של השיח הישראלי, אם להשתמש במונח שטבע מרקוזה כאשר תיאר את האסטרטגיה שנוקטת החברה התעשייתית המתקדמת להגבלתה של מיניות חופשית (מרקוזה 1969, 74–76). תוך כדי הוצאתו של הסבל מהקשריו תורמים האמנים והעיתונאים המקומיים לדה-פוליטיזאציה שלו בהפיכתו לסיפורים בעלי עניין אנושי. הם הופכים לרוכלי שערוריות, רכלנים כפייתיים של סבלות הפלסטינים, טרחנים הממאיסים את עצמם בהתעקשותם לפרסם סיפורים כואבים – בייחוד אם הם מספרים ברבים את מה שנועד מלכתחילה להישאר חשאי. לעתים הם מגיעים עם סיפורים אלה לכותרות ומעוררים חרטה וצער אצל קוראי סוף-השבוע, אבל יותר מכך אין הם מצליחים לעשות. בלשונו של אופיר, "היוצרים החדשים מתבוננים ברשע מקומי, חד-פעמי ופרטי, והם הורסים את האפשרות לתת לרשע פירוש שחורג מן המקומיות הזאת" (עמ' 72). נקודת ראותם, במלים אחרות, היא קרתנית. בכתיבה א-היסטורית ומסחרית זאת – המשובצת "בין מדורים של רכילות מוניציפאלית וביקורת מסעדות" (עמ' 74) – עוברים האלומות והסבל ראיפיקציה והם מופיעים בפנינו בדיוקנאות מבודדים, אסתטיים וסנסציוניים, כמו תצוגת הפלסטינים הפצועים בצילומי המרהיבים של מיכה קירשנר. את שיח הרעות שלהם הם מייצרים כסחורה שמציגים לראווה בשוק. וכך, גם אם שלא מדעת, הם מאמצים אורחות חשיבה וכתיבה מוגבלות המאפשרות הצגה של רעות, אך מונעות שאלות על מקורות היסטוריים, אחריות קולקטיבית ואלטרנטיבות פוליטיות. דה-סובלימציה שכזאת של השיח הישראלי בצלם של דיכוי ואכזריות גדלים והולכים, דיבור אי-מוסרי על סבל, כאשר מוטב היה כבר פשוט לשתוק – הם מדכאים במקרה הטוב הם מציעים לא ביקורת של הגיונו העריץ של הכיבוש, אלא החלפתו בציניות מפוכחת. במקרה הגרוע, הם מסייעים לישראלים לשפר את דימויים העצמי על-ידי כך שהם מוכרים להם אותה מידה של צער על מעשים מרושעים שדי בה כדי לשמור על תדמית עצמית של הומניטאריות, ובכך מספקים ארכת חיים נוספת לתסמונת של "יורים ובוכים".

נראטיב מצומצם וצר זה של רעות קיבל תנופה אחרי מלחמת לבנון ובמשך האינתיפאדה, כאשר אפילו האידיאולוגים הרשמיים של ישראל לא יכלו עוד להסתיר

"ממקם את הפרקטיקות שאותן הוא מנתח בהקשר סיבתי רחב יותר מזה המזוהה בדרך-כלל על-ידי המשתתפים עצמם" (Shapiro 1990, 292). המבקר חייב להתייבב במקום להתרחק ממנו. הוא חייב לתור אחר הסיבתיות היוצרת מטה-נראטיב מסוג זה, אחר הקשרים המוסתרים בתוכו, ואחר האינטרסים שהסיפור הרבתי משרת. מטרתו של המבקר היא לחשוף את המנגנונים ואת הדיאלקטיקה של הדיכוי, הניצול, הסובלימאציה והניכור, כדי ללמוד על התנאים המאפשרים את קיומם. לעומת המבקר המקומי, מעמת המבקר העקרוני את המטה-נראטיב הישראלי עם ביקורת אידיאולוגיה (Ideologiekritik) שמטרתה לחשוף אותו על-ידי מיקומו בהקשר רחב יותר – כלכלי, פוליטי, תרבותי, חברתי והיסטורי. שכן, כדבריו של שפירו, איידיעת הממדים הסיבתיים של פעולותיהם גורמת למניעתה ולערעורה של האוטנטיות של בני-אדם ומסכלת את יכולתם לדעת את האמת ולפעול על-פיה. ביקורת עקרונית טובה מאירה באורח אמין את הממדים הסיבתיים החשוכים של פרקטיקות חברתיות ומרחיבה באופן זה את האפשרויות של פעולה חברתית (Shapiro 1990, 295).

כאשר אנו רוצים לעסוק בפיתוח שיח על ייצור וחלוקה של טובות ורעות, כמו גם של טוב ורע בהקשר הישראלי, עלינו להקשיב וללמוד מדבריהם של דורות קודמים ולכונן קשרים, ולא לנתק אותם.

VI

בפרפראזה על שאלתה הנודעת של סימון דה-בובואר ביחס לכתבי המרקוז דה-סאד, ניתן לשאול: "האם יש לשרוף את המקומונים?" – בוודאי שלא. תחת זאת אפשר, כפי שניסיתי אני לעשות במאמר זה, לבקר גם את עמדתו הפילוסופית של אופיר וגם את סיפורי הכיבוש של המקומונים. במרכז של ביקורת כזאת, כמו בכל חשיבה דיאלקטית, ניצב עיקרון של שלילה מוגדרת. הוא קובע כי ביקורת של ידע חייבת לחשוף את הקרתנות, כלומר את האופי המוגבל והמנותק של מושגים, באמצעות הכללתם בתמונה מקפת של השלם. לכן, הדיון שלי במה שבעיני הם חסרונות ופגמים, אין משמעו דחייה פשוטה. תקוותי היא כי באמצעות ביקורת ודרישה ניתן יהיה ליצור דיון מקיף יותר על רעות הכיבוש, דיון שיתגבר על חד-צדדיותן

או להכחיש את הסבל שהיא גורמת לשכניה. בעשור האחרון, על-כן, שוב אין הוויכוח נסוב על השאלה האם רעות כאלה קיימות, אלא על השאלה האם הן הכרחיות ומוצדקות. ואולם זו היא בדיוק השאלה שאותם יוצרים מקומיים, הנמנעים מלגעת במטה-נראטיב הישראלי, מסרבים לדון בה.

גישה זאת משקפת מצדה את הקרתנות שבשני העשורים האחרונים מאפיינת יותר ויותר את המעמד הבינוני העירוני והמשכיל בישראל. חלקים נרחבים ממעמד זה פרשו בשלב מסוים מעיסוק בשאלות ציבוריות. חלקם ב-1977, כשנוכחו לדעת כי איבדו מכוחם לטובת שכבה חדשה בחברה הישראלית; ואחרים, כאשר תופעות כמו אפליה עדתית, שחיתות, תחלואות הבירוקרטיה וחוסר היעילות, טראומת מלחמת 1973 והקיפאון הכרוני ביחסי החוץ, חשפו בפניהם את הסתירות הפנימיות והשקרים הבוטים באידיאולוגיה של "הציונות העובדת". "האל שהכויב" – האידיאולוגיה המודרניסטית-סוציאליסטית, הזרם המרכזי בישראל – פינה מקום לסוג חדש של פוליטיקת סטאטוס ולמגוון של מיתולוגיות פרה-מודרניות, האנטי-מודרניות, כמו לאומנות דתית, פונדמנטליזם אורתודוקסי וגזענות קדמונית – מיתולוגיות קרתניות גם הן, אך באופן שונה. אלו חברו לפופולריות ולאידאולוגיה של השוק החופשי ויחדיו הצליחו לערער את שלטון מנגנוני המפלגה המיושנים ומיתוס החלוץ של תנועת העבודה.⁴ עתה, משמצאו עצמם מנושלים ממעמדם הפוליטי המסורתי, פרשו האמנים, הסופרים והעיתונאים של המעמד הבינוני העירוני אל מובלעות של אוטונומיה תרבותית, במיוחד בלב תל-אביב. מכאן פנו לסקור את העולם הגדול שמסביבם במבט נרקיסיסטי, פוסט-מודרני וקוסמופוליטי-כביכול, מבלי לנסות לכונן קשרים סביבתיים ביקורתיים. ואולם המחשבה הביקורתית יכולה לחתור תחת אידיאולוגיות רק על-ידי הרחבה של שדה השיח התיאורטי, לא על-ידי צמצומו.

משימתו של תיאורטיקן פוליטי המתנגד לכיבוש – או לכל שיטה חברתית המחלקת רעות – היא להציב כנגד הקרתנות את מה שאינן שפירו מכנה "ביקורת עקרונית". המבקר העקרוני, להבדיל מן הצופה המקומי ברעות,

.4

בהיבטים הרלבנטיים של התפתחות זאת דן יונתן שפירא, בספרו לשלטון בחרתנו, (עם עובר, תל-אביב, 1989).

שהתפתחה לפני כמחצית המאה עדיין יכולה לשמש נקודת זינוק טובה לכל שיח עכשווי על רעות ההווה. אופיר, כך נדמה, ממעיט הן בערך עבודתם של ההוגים הקודמים לו, והן במידה שתרומתו שלו לשיח על רעות שואבת מהם. לכן הקונטקסטואליזאציה שלי את מאמרו של אופיר מכוונת לא רק ליצירת הקשר אינטלקטואלי רלוונטי, שכנגדו ניתן לבחון את דבריו ולגלות את הבעיות הכרוכות בהם. היא גם באה להצביע על כיוונים לחשיבה פורייה עתידית על רוע ועל רעות. אך יהיה זה שאפתני מדי במסגרת מאמר זה – שאחרי הכול אינו אלא תגובה למאמרו של אופיר – להתוות אסטרטגיה כללית ליצירת שיח כולל ועקרוני על הרוע. את זה, אני מקווה, אוכל לעשות בהודמנות אחרת.

של נקודות המבט תוך מודעות לכך שאין נקודה סופית, או טוטאליות סגורה, שם באות כל הסתירות על פתרון. בביקורתי על אופיר ועל יוצרי "התרבות המקומית" ניסיתי להצביע על האפשרויות המוגבלות של גישתם. עסקתי בחשיפת חיסרון אופייני המשותף הן לכלכלה הפוליטית של הרעות שאותה מנסח אופיר והן לפרסום הרעות בידי המקומונים; אימוץ פרספקטיבה קרתנית המונעת מאופיר מלמש את מטרתו הביקורתית, והמכשילה את הכוונות המתריסות של כותבי המקומונים. מכאן גם נובע הטון השלילי שבמאמרי – המצביע על חולשות ואיננו בא להציע אלטרנטיבות. אבל בסופו של דבר מכוונת ביקורתי לשרת מטרה משותפת לי ולהם: להתנגד לכיבוש ולחשוף את רעותיו. בהקשר זה נראה לי שההגות על הרוע

החוג למדעי המדינה, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- טלמן, י"ל, תשכ"ט. ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, דביר, תל-אביב.
- _____, 1975. המשיחיות המדינית – השלב הרומנטי, עם עובד, תל-אביב.
- _____, 1981. מיתוס האומה וחזון המהפכה, עם עובד, תל-אביב.
- מרקס, ק', 1953. הקפיטל, ספר ראשון, ספרית פועלים, מרחביה.
- _____, 1977. "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים", כתבי שחרות (בעריכה ובתרגום של שלמה אבינרי) ספרית פועלים, תל-אביב.
- מרקס ק' ופ' אנגלס, 1955. "המניפסט הקומוניסטי", כתבים נבחרים (כרך א') ספרית פועלים, מרחביה.
- סארטר, ז' פ', 1979. הספרות מהי? הוצאת הדר, תל-אביב.
- Adorno, T. W., 1973. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____, 1976. "Introduction," in *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heineman.
- Arendt, H., 1964. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- _____, 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Jovanovich.
- _____, 1978a. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and World.
- _____, 1978b. *The Jew as a Pariah*. Edited by R. H. Feldman. New York: Grove Press.
- Bellah, R. N., 1973. "Evil and the American Ethos," in *Sanctions for Evil: Sources of Social Destructiveness*, eds. N. Sanford et al., eds. San Francisco: Jossey-Bass.
- Burke, E., 1969. *Reflections on the Revolution in France*. Edited by C. C. O'Brien. Harmondsworth: Penguin.
- Friedrich, C. J., M. Curtis and B. R. Barber, 1969. *Totalitarianism in Perspective: Three Views*. London.
- Godwin, B., 1980. "Utopia Defended Against Liberals," *Political Studies* 23.

- King, H., 1984. "Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought," *Political Theory* 12.
- Marcuse, H., 1965. "Repressive Tolerance," in Barrington Moore, R. P. Wolff and H. Marcuse, eds. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.
- Marx, K., 1977. *Selected Writings*. Edited by D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R., 1962. *The Open Society and Its Enemies*, vol.I. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sartre, J.-P., 1947. "The Republic of Silence," in *The Republic of Silence*. Edited by A.J. Liebling
New York: Harcourt Brace and Co.
- , 1981. *The Words*. New York: Vintage Books.
- Shapiro, I., 1990. *Political Criticism*. Berkeley: University of California Press.
- Shklar, J. N., 1969. *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- Strauss, L., 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.
- , 1959. "What Is Political Philosophy?" in *What Is Political Philosophy and Other Studies*.
New York: Free Press.