

הצדקה

נווה פרומר

הקדמה: להעמיד את המוסר על הרגליים

החשיבות והאתגר הפילוסופיים של לשון לרע נעוצים לא רק בכך שהוא תר אחר תשובה חדשה ושונה לשאלה מהו מוסר, אלא בטענה כבדת המשקל שלפיה יש לנסח את השאלה עצמה באופן הפוך. הפוך בראש ובראשונה מן המקובל במסגרת השיח הפילוסופי הקאנוני, אבל גם בזירה המשפטית והתקשורתית, בקרב ארגוני זכויות אדם וסוכנויות סיוע הומניטרי, ובכלל הקשר ואתר שבו אנחנו מצד אחד מחווים דעה על הנורא ואיום ומצד שני על הצריך והמתחייב, עד לאינטואיציות המושרשות ביותר של הפטפוט האגבי מעל עיתון הבוקר.

הגם שאיני מתכוון לשחזר כאן את מהלך הטיעון של החיבור כולו אלא להתכתב איתו, להציע דיון המתקיים בתוך המסגרת המושגית שלו ומבקש להרחיבה, כדאי אולי לציין בראשי פרקים את עיקרי ההיפוך. ראשית, הרע קודם אפיסטמית לטוב. לטוב – ובכלל זה גם לראוי, היאה, הצודק, ההוגן, האנושי, או כל מושג אחר הממלא מקום דומה לזה של "הטוב" כמושאה של הפעולה המוסרית ושל העיון המוסרי. הרע קודם לטוב במובן זה שלכוונה הטובה ולרעיון כלשהו של עולם טוב או חברה צודקת אין משמעות אם הם אינם מובנים כמאמץ לשלול (לסלק, לצמצם, לעצור) את קיומו של דבר־מה רע. כדי לדעת מה טוב יש לדעת מה רע, ולא להפך.

שנית, מדובר במה שהחיבור מכנה מִפְנֵה יְשִׁי (אוּנטוֹלוֹגִי). הרע צריך להיות מובן כסוג של יש בעל נוכחות משל עצמו, ולא כהיעדר, חוסר או גירעון של טוב. מכאן שמושא המוסר איננו ערך אלא (סוג מסוים של) עובדה, או מוטב: אופן־ישנות מסוים. מדובר כאן בלא פחות מהעמדת התפיסה הרווחת על הראש – ובעצם, על הרגליים. במידה רבה זו גם התפיסה האינטואיטיבית יותר, שלפיה החובה המוסרית והעולם הצודק והיאה שהיא שואפת אליו קודמים למציאות ואינם תלויים בה. נקודת המוצא, הן של העיון והן של המעשה המוסרי, איננה ואינה יכולה להיות הראוי, אלא סוג מסוים של מצוי, של יש, כלומר קיום הרע. ושאלת היסוד בפילוסופיה של המוסר איננה מהו הראוי אלא איך ניתן לאפיין אותו סוג של מצוי, כלומר השאלה איזה מין יש הוא הרוע, מה אופן־ההיות שלו.

הדקדוק של טענות מוסריות, כפי שניתן לכוונת זאת בעקבות ויטגנשטיין, שונה אף הוא. טענה מוסרית אינה קריאה למימוש של טוב כלשהו, הגשמתו או החלתו, ואף לא קובלנה על היעדרו או הצבעה על חסרונו המורגש. עניינה הוא הנכחת קיומו של רע מסוים, ניתוח של תנאי היווצרותו והתמדתו (תנאים חברתיים, כלכליים, תרבותיים, ואחרים) והוקעת קיומו. המוטיבציה המוסרית והאופק שאליו היא חותרת איננה אפוא הנכחת הטוב, אלא הסרתו של הרע, סילוקו ומזעורו.

מדובר בספר המניח לפתחנו הצעה שצריכה לאתגר את כל מי שמעוניין לחשוב על מוסר, ואפילו, אני מעז לומר, את מי שסבור שיש להפסיק לדבר על מוסר, משום שלדעתו דיבור כזה

אינו יכול אלא להיות הטפה חסרת שיניים או צקצוק הומניסטי מנותק מן המציאות. חקירת השאלה "מהו הרע" היא מניה וביה ביקורת מן המסד על רובן המכריע של מסורות המחשבה על המוסרי והבלתי מוסרי, הראוי והמגונה, הצדק והעוול, הטוב והרע, החברה הטובה ושומריה והחברה הרעה ומצדדיה. החל במחשבה היוונית ועבור בזו הנוצרית, לרבות הגרסה המודרנית המחולנת של התאודיצייה הנוצרית, וכלה במוסר החובה של קאנט ומוסר התועלת של מיל, האוטופיזם המרקסיסטי מול זה הליברלי, ועוד עוד סוגים של מחשבת הטוב. הספר אמנם אינו כתוב בראש ובראשונה כטקסט פולמוסי, ועם זאת הוא נוטל על עצמו לא פחות מאשר את המשימה הרחבה (ויש שיאמרו היומרנית) לנתץ אחד לאחד את האלילים הללו בתורת עבודה זרה של הטוב העליון, מאור השמש שאפלטון תבע להחדיר למערה ועד למולך של "אור התבונה" של הנאורות. ואת הכשל היסודי של כל אלה הוא חושף לא על ידי הזעקה "אבל יש רוע בעולם!" – קושיה שכל תאודיצייה, בין שהיא פילוסופית או תיאולוגית, יודעת יפה לתרץ – אלא בכך שהוא מטעים את הטענה שכמעט כל ההיסטוריה של המחשבה המוסרית הכחישה, בין שבמפורש ובין שבמובלע: רוע הוא יש.

הדברים שלהלן לא יהיו ניסיון להגדיר את המושג הצדקה, אלא להשתמש בו כאם קריאה בתורת המוסר מבוססת הרעות של לשון לרע. ראוי לציין כי אין מדובר במושג המהווה חלק מרכזי או אפילו מפורש מרשת המושגים הנפרשת בחיבור, אלא דווקא מושג צדדי יחסית, המבליח בדיון רק מעת לעת. אבקש לחשוב כאן עם החיבור ובעקבותיו באמצעות שני מהלכים, שכל אחד מהם בוחן את התשובה המוצעת לשאלה הקשורה למושג הצדקה. המהלך הראשון יתחיל בשאלה מהי הביקורת שנמתחת בספר על טענות המצדיקות את קיומן של רעות מסוימות כסוג של רע במיעוטו, נזק אגבי, תוצר לוואי וכדומה. מתוך ביקורת זו, כך אטען, מתברר מתח בין שתי תפיסות של רוע המתחרות ביניהן בספר: תפיסה המקשרת את הרע עם המושג מיותרות, מול זו המקשרת אותו עם המושג סדר הרעות. טענתי תהיה שהמתח הפנימי הזה דורש פיתוח נוסף – עדיין במסגרת תורת המוסר הזו – כאשר בתור הצעה ראשונית לפיתוח כזה ארצה להניח על השולחן את המושג תלות – הנרמז, כך אני סבור, מתוך מושג סדר הרעות.

המהלך השני יתחיל מן השאלה מה מצדיק את הסוג החדש של חובה מוסרית: כזו שראשיתה לא בהכרת האידיאליות של הטוב אלא בהכרת נוכחותו של הרע. גם כאן ארצה להשתמש במושג הצדקה כנקודת משען להצבעה על מתח הטמון במושג אחר המפותח בחיבור: סוף העולם. טענתי תהיה שלא דווקא זה המושג ההולם – או אולי מוטב, הדימוי או האידיאה הרגולטיבית ההולמים – לתיאור סוג הצדקה המוסרית החדשה והמשמעותית שאופיר מפתח. כלומר שניתן וצריך לחשוב על לשון לסוג אחר של רע.

מהלך ראשון: הרע כ"מיותרות חסרת הצדקה"

א. מביקורת הצדקת הרע במיעוטו לשאלת מהות הרע

במסגרת המפנה מן הטוב אל הרע אנחנו נקראים להפוך על ראשה גם את שאלת ההצדקה. שאלת היסוד של פילוסופיית המוסר, טוען אופיר, אינה השאלה מה מצדיק (מבסס, מעגן, מתקן, מנמק) את הטוב. בין שמדובר בטוב שישנו או בזה שראוי להביא לעולם; בין שבגרסה האפלטונית של שלמות אידאית, ובין שבגרסת אריסטו כחקירת החיים הראויים לאדם בעל הפנאי והאמצעים, או אצל קאנט בדמות השאלה "מה עלי לעשות", ועוד. בשלל גרסאותיה, שאלת הטוב – כאשר היא מוצגת כמושא חקירה ראשוני – אינה אלא תרגיל התחמקות מישותו של הרע. הדיבור על הטוב הוא תמיד דיבור על יש מדומיין הנוכח כביכול בהיעדרו ובולט לכאורה בחסרונו. תורת מוסר שמתחילה מן הטוב וגוזרת ממנו את הראוי, טוען אופיר, היא בגדר סירוב עיקש להתמודד עם הרע בנוכחותו ובקיומו כאן ועכשיו. במקום זאת עלינו להתחיל בהכרה היסודית כי "הרוע איננו ערך המנוגד להוויה ומצוי מעבר לה, אלא שערורייה של מיותרות חסרת הצדקה שרותחת בלב ההוויה" (8.232, ההדגשה שלי).¹

אני מרשה לעצמי לסטות לרגע כדי להציג על קצה המזלג כמה מההגדרות העיקריות המפותחות בספר וישמשו אותנו בהמשך. אופיר מבחין בין שני סוגים של רע: סבל ונזק. שני אבות הרעה האלה הופכים מחוויה פרטית – "אני סובל", "אני ניזוק" – למה שמכונה כאן עוולה – מצב עניינים שנכון לומר עליו שהוא שערורייתי מבחינה מוסרית; מצב המעורר (או לכל הפחות עשוי לעורר) עניין מוסרי כאשר הוא מקיים שני תנאים. ראשית, כאשר יש לו אופי מיותר; ושנית, כאשר אלו שנפגעים ממנו (הסובלים או הניזוקים) משוללים את האפשרות למנוע אותו, לעצור אותו, לקזז את פגיעתו, לקבל בעבורו פיצוי, או לכל הפחות לבטא אותו באופן קביל ומוסכם. הסוג הראשון של עוולה הוא סבל שלא ניתן לבטא (כדי לנסות להניע אחרים לסייע); והסוג השני הוא נזק שלא ניתן להוכיח (שאינ מערכת חליפין מוסכמת שמוכנה או יכולה לתת לו ביטוי ולתת לו פיצוי). בהמשך לכך, הרע או הרוע מוגדר כסדר הרעות המאפיין חברה מסוימת, כלומר האופנים והדפוסים שבמסגרתם עוולות נוצרות או עלולות להיווצר באופן שיטתי וסדור, כחלק מן ההוויה החברתית-פוליטית המסוימת.

וכעת, חזרה לשאלת ההצדקה, ולקשר בינה לבין מושג המיותרות:

אפשר להצדיק רעות רק על ידי פנייה לרעות היפותטיות חמורות יותר שהיו עלולות להיגרם (7.100); להצדיק רעה פירושו לייחס אותה למערכת חליפין כלשהי שבמסגרתה מתבטלת מיותרותה. [ואילו] רעה מיותרת היא רעה שאי-אפשר להצדיק אותה, בהגדרה (7.102); רעה מיותרת שאין להשלים איתה היא עוול. רעה שאין לה ביטוי, או שלביטוי שלה אין נמען היא עוולה (7.104).

אני מבקש לקרוא את הדברים על רקע סוג של הצדקות מן הסוג שאנו מכירים היטב ממחוזותינו: הצדקות מסוג "רע הכרחי" או "הרע במיעוטו", הזכות גם לכותרות דוגמת "נזק אגבי" או "מחיר הומניטרי", או סתם "אין ברירה" או "מה אפשר לעשות". כוונתי לסוג של טענות

המתאפיינות בכך שמצד אחד הן מודות שיש אנשים שנפגעים מסדר הדברים הפוליטי-חברתי-כלכלי – מה שמקובל לעתים לכנות "המצב". במונחי החיבור: המצדיק מכיר בכך שיש מי שנגרם לו סבל (שהוא אינו מצליח למנוע) ו/או מי שנגרם לו נזק (שהוא אינו מצליח לקבל בגינו פיצוי ואולי אפילו לתבוע זאת). מצד שני, כך נטען, אין בכך כדי להצביע על פגם מוסרי בסדר הדברים. איננו שמחים וצוהלים בסבלם של הקורבנות או מחככים ידינו בהנאה. להפך, ייתכן מאוד שלבנו אכן יוצא אליהם. יש כאלה שאף יוסיפו שחלה עלינו חובה מוסרית להושיט להם יד, סיוע הומניטרי, אולי אפילו למסד תפקיד של "קצין סיוע" שיהיה אמון בדיוק על אותו "קיצוץ הומניטרי" נדרש, או קרן סיוע לשיקום, פיצוי וכדומה. אבל – וזה ה"אבל" שעליו צריך להתעכב – את סדר הדברים, את היש החברתי, את מצב העניינים, את "השיטה" המולידה את הפגיעות האלה עדיין אפשר להצדיק.

אלו, כך נדמה לי, ההצדקות בה"א הידיעה שעיימן החיבור שלפנינו צריך להתמודד. במידה רבה ניתן לומר שהשאלה שהופכת להיות מרכזית ברגע שמקבלים את הקדמת הרע לטוב היא השאלה מתי הצדקות כאלה הן רלבנטיות ומתי לא. על מה נכון לומר שהוא אכן פגיעה אנגית שאפשר לשפות אותה, להכיר בה, לקזז אותה, לדאוג שלא תחזור על עצמה, ועל מה נכון לומר שהוא רע שיטתי שלא ניתן להצדיקו ויש להעביר אותו מן העולם, שהוא חברה רעה שצריך לשנות מן היסוד. בניסוח זה של השאלה אני מבקש להשתמש כעת כדי להצביע על בעיה שאמנם אינה מערערת על תורת המוסר מבוססת הרעות, אך היא דורשת מאיתנו לפתח אותה. הבעיה נעוצה בקישור, שניתן לראות בציטוט שלעיל, בין הטענה שלפיה העובדה שאנשים נפגעים (סובלים וניזוקים) היא עוול מוסרי כאשר הפגיעה מיותרת, לבין אפיון המיותר בתור "מה שלא ניתן להצדיק אותו, בהגדרה".

ב. לקרוא את הרעות לסדר

המיותר הוא מושג מרכזי בחיבור, כפי שניתן ללמוד מן העובדה שהוא משמש ככותרת חלקו השלישי. זהו החלק שבו מהלך הטיעון הופך מסובייקטיבי לאובייקטיבי: ממה שמכונה כאן פנומנולוגיה מוסרית לאונטולוגיה מוסרית. מניתוח של חוויית הנזק בחלקו הראשון של החיבור וחוויית הסבל בחלקו השני, החלק השלישי מתאר את האופן שבו נזק או סבל הופכים לעוולה, לבעיה מוסרית, לעניין מוסרי, ובהמשך – כיצד עוולות שיטתיות מצטברות לכדי חברה רעה או אפילו עולם רע.

הנה כמה דברים לגבי מושג המיותרות, המקשרים אותו לאותו מפנה ישי העומד ביסוד הספר כולו:

לתורת מוסר שעברה את המפנה האונטולוגי אין עניין בטוב. מבחינה מוסרית, הטוב אינו מעלה ואינו מוריד [...] לא הטוב שאיננו, אלא הסבל המיותר, שנוכח בעודפותו, הוא המצווה [...] לא מה שחסר ואפילו לא המחסור עצמו, אלא מיותרות המחסור המייסר, המחסור שאפשר למלאו ולהיפטר ממנו [...] לא המידה הנעלה

אלא ההתבהמות הלא־הכרחית (8.140, ההדגשות במקור).

עם זאת, צריך לזכור שלפי ההגדרות המוצעות כאן, סבל או נזק מיותר הוא אמנם רעה, אבל עדיין לא בהכרח עוולה. כך למשל:

חולים עלולים לסבול בגלל ארגון לקוי של הטיפול הרפואי [...] בבית הספר, למשל, תלמידים עלולים לסבול בגלל המבנה הכללי של הטיפול ביחיד. מקרי סבל אלה עשויים להתקיים למרות שניתן להם ביטוי שנענה בדאגה כנה של אנשי הצוות, ואף על פי כן הם מיותרים. לא נכון להתייחס אליהם כאל עוולות. [אך גם] לא נכון להוציא אותם מכלל הרעות המיותרות (7.541).

כאמור, התנאי השני שצריך להתקיים כדי שהמיותר ייחשב גם כעוולה הוא שמדובר בסבל שלא ניתן לתת לו ביטוי – סבל סתמי שנותר אילם, בניגוד לסבל שלכל הפחות מכירים במיותרות שלו – או בנזק שלא ניתן לקבל עבורו פיצוי – נזק שנותר גחמתי, נזק לשם נזק, פוגענות לשמה. אבל האם התנאי הנוסף הזה אכן מספיק? האם עוולה יכולה להיות מוגדרת רק כמיותרות בתוספת היעדר אפשרות לביטוי או פיצוי? חשבו למשל על ההבדל בין בית החולים הדסה בירושלים, המתאפיין בניהול כושל ובעיות תקציביות שהחולים סובלים בגללן, לבין בית החולים שיפא בעזה, הסובל ממצור שלא מאפשר להכניס אליו ציוד. האם שני התנאים שצוינו מצליחים לתפוס את ההבדל בין שני המקרים? אני מניח שאופיר ירצה לתאר את המקרה הראשון כרעה שאיננה עוולה ואילו את השני כעוולה. אבל האם ההבדל החשוב כאן הוא שבמקרה הראשון יש אפשרות לביטוי או פיצוי ובמקרה השני לא? האם לא חסר כאן איוך נוסף? מדובר כאן בבעיות מסוגים שונים, המציבות בתורן סוגים שונים של תביעה. במקרה הראשון מדובר בתביעה לארגון יעיל יותר של מנגנונים שהיו יכולים לצמצם סבל ונזק. במקרה השני – וכאן נעוץ ההבדל שדורש איוך – מדובר במבנים חברתיים-פוליטיים אשר כחלק מאופן הפעולה והשעטוק שלהם הם מייצרים ומשמרים אוכלוסיות מסוימות כנפגעות באופן שיטתי: מבנים שפוגענותם היא חלק ממהותם. במקרה הראשון הרע נעוץ במחדל שבא־התמודדות או בהתמודדות כושלת עם קיומם המתמשך של סבל או נזק; במקרה השני העניין הוא האופי האסוני של מה שמכונה בחיבור סדר הרעות. המושג "סדר הרעות" הוא זה שאמור לספק לכאורה תשובה להבדל בין שני המקרים, ובמידה רבה מהלך הטיעון כולו מתנקז אליו. הוא עקרוני לאותו מעבר שכבר הזכרנו בין שני שלביו של הטיעון: מן השלב הפנומנולוגי של תיאור חוויית ההיפגעות מרעות (חוויה של סבל או הינזקות: חלקים ראשון ושני של הספר) אל השלב של תיאור הרע כעובדה חברתית (חלק שלישי). אולם למרות חשיבותו, ניתן לומר כי המושג נותר פרום יחסית למושגים מרכזיים אחרים בספר. הנה כמה התחלות של הגדרה שניתן לחלץ:

מכלול התנאים, האופנים והפעולות הכרוכים בייצור ובחלוקה של רעות מיותרות בחברה הוא "סדר הרעות" (7.55); לא מדובר באוסף סתמי של רעות מיותרות אלא ברעות מיותרות שמופיעות תמיד בתוך צורה מסוימת של שותפות חברתית ונוצרות מתוך תכונותיה המסוימות של אותה שותפות (8.003); סדירות היא דפוס של חזרה

לא־בלתי־נמנעת [...] סדר שאפשר לשנותו, סדר שתלוי בחזרה, חזרה שתלויה בשיתוף פעולה של מיישחזור [...] אפשרות שינויו של הסדר, הקונטינגנטיות שלו, היא המשמעות שלו (8.011).

אני מבקש להצביע על כך שחסר משהו בהגדרה זו של סדר הרעות כ"כלל" או "דפוס חזרה". אפשר לומר שמה שחסר כאן הוא ממד איכותי ולא כמותי של סדר, שיוכל לסמן את ההבדל בין סדר רעות מן הסוג הראשון, שניתן לאפיין אותו כמחדל או כשל, לבין סדר שמתאפיין ב"שגשוג" ביצירת רעות. אם תרצו, ההבדל בין פוגענות לפורענות. עם זאת, נדמה לי שאפשר בכל זאת לחלץ מן החיבור רמז לאותו הבדל חסר. הבדל זה קשור בעובדה שבמקרה השני מדובר בסדר ש"מפיק" לא רק נפגעים חדשים אלא גם יצרנים חדשים של פורענות. בלי להציע תשובה ממצה אלא רק לסמן את תחילתה, המאפיין הנוסף של מצב כזה הוא שמתקיימים בו גם יחסי תלות בין פוגעים ונפגעים, מרעים ומורעים, פורעים ונפרעים, מקרבנים וקורבנות. מצב שבו תהליך יצירת הרעות – ויחד איתו יצירת היחס בין מי שמרע ומי שמרעים לו – הוא עצמו חלק מכוון מן החברה ומאופי השעתוק או ההתמדה שלה.

באופן דומה אפשר לסמן את ההבדל הזה גם דרך בעיה המקופלת במושג המיותרות. במקרה הראשון התביעה הרלבנטית איננה לשנות את הסדר, אלא להסיר, לתקן, לבטל את הפן הפוגעני והמיותר שלו: להסדיר את ארגון בית החולים, להיטיב אותו, לעשות לו אופטימיזציה. אין כאן תביעה לשנות את סיבת הקיום התכליתית של בית החולים, לבטל למשל את מוסד בית החולים או את מקצוע הרפואה, או לעקור מן השורש את העובדה שהחולים תלויים ברופאים. התביעה היא לארגן את התלות הזאת באופן אחר, כך שלא יהיו לה תוצאות־לוואי שליליות ובלתי רצויות (ואפשר אפילו לטעון, בלתי רצויות גם מנקודת מבטם של הרופאים) – וזה בדיוק מה שמושג המיותרות אמור לתפוס. לעומת זאת, סדר רעות שיטתי מעלה תביעה עמוקה יותר: תביעה שעניינה ביטול התלות בין ייצור הנפגעים להמשך חיי הפוגעים. ואם התלות הזאת היא אכן חלק ממהותו של הסדר החברתי – אופן ההיות שלו (modus essendi) ולא רק אופן הפעולה שלו (modus operandi) – התביעה הרלבנטית היא לשינוי תכלית הסדר הזה מן היסוד. אבל במצב כזה מושג המיותרות אינו משרת אותנו. אם מדובר בסדר שהרעות הן אכן חלק מאופן השכפול וההתמדה שלו, מה שהופך אותו למקומם מוסרית הוא בדיוק העובדה שהמשך קיומו תלוי בהמשך קיומם של יחסי הפוגענות. במילים אחרות, העובדה שמנקודת מבטו של הסדר – בניגוד לנקודת המבט של הסובלים והניזוקים – הרעות הללו אינן מיותרות, אגביות או סתמיות.

מהלך שני: על הצדקת המאבק ברע – שני מודלים של תיאודיציה נגטיבה

א. אפשרות החובה בעידן האסון

אני מבקש לפנות כעת למומנט שני של הצדקה, שישמש כנקודת פתיחה לדיון בפן נוסף של הספר. הפעם מדובר בשאלה מה מצדיק את הכניסה לשדה המוסרי, כפי שהוא מכונה כאן; כלומר את עצם ההכרעה על המוסר, ואת סוג ה"ראוי" החדש שהמפנה מטוב לרע מציב בפנינו:

ההוקעה והקריאה למאבק נגד רעות שיטתיות. אם לנסח זאת במונח מן הקאנון של המחשבה המוסרית: איזה מין מושג של חובה עולה מן המפנה הזה, ומה עשוי להיות מקורה. את העיקרון המארגן של תורת המוסר מבוססת הרעות – כלומר את עצם ההתעניינות ברעות, בסבל הזולת, וחשוב לא פחות, בכך שרעות אלה הן פעמים רבות מובנות בסדר החברתי – "אי אפשר להצדיק בלי להניח אותו", כותב אופיר, משום שהוא "מכונן את השיח המוסרי כמו שה'מט' מכונן את משחק השח: אי אפשר לשחק שח כשאישים לגורלו של המלך [...] זולת השרוי במצוקה הוא המלך של השיח המוסרי" (8.405). אבל בדיוק מתוך אי-ניתנות להצדקה זו עולה מושג חדש של חובה. "החובה מגיעה מזולת השרוי או עלול להיות שרוי במצוקה. היא מגיעה משם, אבל לא נגזרת משם לוגית" (8.404). "לא החובה מנביעה יכולת, כמו שקאנט חשב, אלא היכולת היא המנביעה את אפשרות החובה" (8.400, הדגשה שלי). הביטוי האוקסימורוני לכאורה "אפשרות החובה" תופס יפה את אחד המאפיינים היסודיים של הדקדוק המוסרי החדש שלפנינו. בהיעדר קוטב אידיאי ידוע מראש של טוב, או לכל הפחות, מרגע שקוטב כזה מפסיק להיות ראשית הצירים של המחשבה המוסרית, לא ניתן לדבר על חובה מוסרית שנגזרת ממנו או שנגזרת בכלל. אי אפשר עוד להחזיק בתפיסה ה"קלאסית" שהחובה היא לממש את הטוב – בין שבאמצעות מעשינו הפרטיים ובין שבאמצעות השלם החברתי-פוליטי שאנו שואפים לקיים. במקום זאת, חובה היא דבר שיייתכן כי יעלה – ואין הכרח שכך יקרה – מתוך תשומת לב לקיומן של רעות ולסדר שאחראי לייצורן השיטתי. חובה היא היענות אפשרית לקיומו של סדר רעות. אם אפשר לדבר על חובה להיות מוסרי באופן כללי, אפשר רק לאפיין אותה כנטייה מוגברת להיענות מעין זו: כמתן תשומת לב או קשב מוגבר לסדרי רעות.

אולם בהמשך הדברים התמונה נעשית מורכבת מעט יותר. הפרק האחרון בספר, "העת הזאת", עוסק בטיב הרוע בעידן הנוכחי, ומצייר תמונה שלפיה תהליכי הגלובליזציה של המאה העשרים אחראים להופעתן של "רעות בהיקף ובטווח שלא נודעו כמותם בהיסטוריה" (9.313). הכוונה לשינויים איכותיים בטיב סדרי הרעות, הן מבחינת היכולת הטכנית של בני אדם להרע לאחרים, והן מבחינת האופקים הפוליטיים האסוניים שנפתחו עם תצורות שליטה שצמחו במהלך המאה העשרים (גם אם שורשיהן ניטעו מוקדם יותר). אלו נחלקים לשלושה סוגים: ראשית, האפשרות הריאלית של אסון חובק-כול, מעשה ידי אדם, שיובייל להשמדה מוחלטת של המין האנושי, הווה אומר האפשרות של מלחמה אטומית (בין אם בידי מדינות לאום ובין אם כזו שתוצת בידי ארגוני טרור החמושים בנשק השמדה כזה), ולצדה האפשרות שיתרחש אסון אקולוגי שייצא מכלל שליטה. שנית, עליית התצורה של המדינה הטוטאליטרית (וביתר הרחבה הנטייה הטוטאליטרית של המדינה המודרנית, לרבות זו הדמוקרטית), ובגרסתה החמורה יותר – טכניקות ומשטרים של השמדה שיטתית של אוכלוסיות הנתפסות כמיותרות או כסוג כזה או אחר של "איום" (פוליטי, גזעי, דמוגרפי). שלישית, הייצור השיטתי של אזורים שמתקיימים בהם תנאי חיים מרוששים ללא כל אפשרות יציאה – ויהיו אלה גטאות עוני עצומי ממדים או מדינות עולם שלישי שכל-כולן גטאות כאלה.

האפשרויות הריאליות הללו הן כמות ההופכת לאיכות מבחינת סוג התביעה המוסרית שהיא

יכולה, צריכה, חייבת לעורר בנו. ההיתכנות הממשית, הנראית לעין, שיש לה תקדימים של הידרדרות לעבר רוע מן הסוגים שהוזכרו בעבר הלא רחוק, או בלשונו של החיבור, ההכרה בכך שאנו מצויים על מדרון לקראת צורה מקיפה כל כך של פוגענות – וליתר דיוק, על שלושה מדרונות: השמדה אטומית או אקולוגית של כלל האנושות, משטרים משמידי אוכלוסיות "מיותרות" באופן המוני, ורישוש חומרי בקנה מידה עצום – הכרה זו מהווה סוג חדש של קריאה מוסרית, אפשרות חדשה של חובה, המאפיינת את ההווה שלנו:

לחשוב את ההווה ההיסטורי בסוף המאה העשרים פירושו לחשוב את ההווה מנקודת המבט של רוע מוחלט [...] להיענות לאתגר, אשר האנושיות של "הקצוות" [...] מציבה בפני המחשבה של כל מיני האנושיות ש"באמצע" [...] אנחנו האמצע של הקצוות האלה [...] תמיד במקום כלשהו על איזה רצף שעלול להוביל אליהם (8.555).

כך למשל, מתוך המדרון השני של "מדינת השמדה" או "מדינת חיסולים" מתברר מה שאופיר מכנה "נימוק לא מוסרי להימצא בתוך המוסרי":

האדישות למצוקתו של האחר פותחת שער למדרון המוביל עד להשלמה עם מיותרותו של האחר [...] להשלמה עם אותה שיטת שלטון, הטוטליטריזם, שבה מעטים מצליחים להשיג שליטה גמורה בהמונים באמצעות הפיכת כל אדם למיותר כמו כל אדם אחר (9.245).

לאור כל זאת, כותב אופיר במקום אחר, "צריכים להתחיל מהעמדת התיאודיצייה של לייבניץ על ראשה". "ההיפותזה שיש להפריך" – כלומר, ההיפותזה שחובת ההוכחה שהיא אינה נכונה מוטלת על מי שמעוניין דווקא להצדיק את הקיים – "היא שאנחנו בעיצומו של תהליך הידרדרות לקראת הרע שבכל העולמות האפשריים" (8.050). וביתר פירוט, האפשרות הריאלית הזו של מדרון לקראת רוע מוחלט בעל אופי של השמדה כולית ומקיפה כל כך, מוליד בנו – או צריך שיוליד בנו – דימוי שהחיבור מכנה סוף העולם: "נוכחותו של סוף העולם היא בסיס להופעתה של תודעה משותפת [...] שותפות הגורל של המועדים לכיליון יחדיו" (9.303).

כדאי לחדד את טיב הטיעון החשוב הזה. כחלק מן המפנה הישי, כלומר הקדמת נוכחותו של הרע להיעדרו של הטוב, עלינו לעבור גם מפנה שניתן לתאר כהקדמת העיון ההיסטורי לפירוש הפילוסופי, הקדמת ההווה ההיסטורית למשמעותה המוסרית. הנה כך מתנסחים הדברים ביחס לרוע המחריד והמוזקק ביותר של המאה העשרים, השואה:

צריך להבדיל – גם אם אי אפשר להפריד לגמרי – בין שחזור ההתנסות באירוע לבין הבנת משמעות האירוע [...] להבין את המשמעות פירושו, בין השאר, לנסות לגשר על מרחק הזמן ופער הזרות הגמורה, ואת זה אי אפשר לעשות בלי לגלות, לחשוף או לשער ולבדוק קווים של דמיון בין המעורבים בקטסטרופה – מחוללי האסון וקורבנותיהם – לבין המבקשים להבין. מי שמוותר על הנסיון להבין תורם לטשטוש קווי הדמיון; מי שמסרב להכיר בקווי הדמיון מפקיע את הקטסטרופה ממרחב המשמעות שלו (9.021).

ההבנה שאני מתכוון אליה מבקשת לתת משמעות אונטולוגית לקטסטרופה, לא רק להסביר, כדרך ההיסטוריונים, את התנאים שאיפשרו אותה ואת הסיבות שחוללו אותה (9.022, הדגשה שלי).

כדי לחשוב על ההווה, כלומר לנסות להבין את עולמנו, להבין מה טיבו המוסרי או הבלתי מוסרי, ומכאן איזו מין קריאה מוסרית נתבעת מאיתנו, למה אנו נקראים ולמה ראוי לנו להיענות בעולם שכזה – כדי לעשות זאת עלינו להגיע, דרך העיון ההיסטורי (ויחד עימו הסוציולוגי, הכלכלי, וכו') להבנה של טיבו המוסים של "אופק הרעות" שהעידן ההיסטורי המדובר פותח.

ב. ממדרון אל הקץ לרע ללא קץ: על הדימוי המארגן של הרע

אף שאני מקבל את ההיגיון הכללי של הטיעון שהוצג זה עתה, אני מבקש להציע שהיישום שלו עשוי להיות בעייתי. רוצה לומר, הדימוי של מדרון ושל סוף העולם אינו הדימוי ההולם ביותר להבנת המשמעות המוסרית של העידן ההיסטורי הנוכחי. השאלה הראשונה היא אם אמנם נכון לאבחן את המצב ההיסטורי כמדרון שבו המצב עלול להידרדר בכל רגע, ושנקודת השיא שלו תהיה צורה מסוימת של סוף העולם – השמדה רבתי. השאלה השנייה היא אם אמנם צריך לתפוס כך את הקריאה המוסרית, את אפשרות החובה המשתמעת ממצב עניינים זה. האם זהו אכן הדימוי הנכון של טיב החובה המוטלת (אם כי לא נכפית) עלינו בעולם שכזה?

ניקח את המקרה הישראלי. אין זה תרחיש מופרך לחשוב שהכיבוש במתווה הנוכחי שלו – עזה המוחזקת במצור מפוקח ברמה של סף קיום הומניטרי; הגדה המוחזקת כשטח מבותר של מובלעות בלי שום אפשרות להתפתח פוליטית וכלכלית מעבר למעמד של ספקית כוח אדם זול לכלכלה הישראלית – יוכל למעשה להמשיך כמות שהוא בלי להידרדר. עימותים אלימים ודאי שימשיכו לפרוץ – וינעו בין אינתיפאדת אבנים, פיגועי אוטובוסים ומטחי רקטות; בין הידוק מחסומים, גלי מעצרים ופלישה צבאית מוגבלת שסופה "יישור" שכונות שלמות בעזה או במחנות הגדה – אבל אפשר (ואולי צריך) בהחלט לחשוב שהם לאו דווקא יסלימו לכדי ניסיון מעשי להגליה כפויה או השמדה רבתי של כלל האוכלוסיה הפלסטינית. הפרדיגמה השלטת של "ניהול הסכסוך" עלולה להמשיך להוכיח את עצמה כבת-קיימא, ואף להמשיך ליהנות מגיבוי – שנע מעידוד נלהב ועד למשיכת כתפיים – מצד האוכלוסיה הישראלית-יהודית, ואולי אף להמשיך ולזכות בלא יותר מאשר צקצוק מצד כוחות בעלי השפעה בקהילה הבינלאומית. מדובר בהבנה אחרת של טיב סדר הרעות הזה, שאינה נזקקת לדימוי של מדרון או לאופק של קץ שביחס אליו מתבררים ממדיה או הפוטנציאל ההרסני שלה. להפך: דווקא אפשרות ההתמדה, המומנטום של הסטטוס קוו, היא המשמעות האונטולוגית-מוסרית ההולמת. מצב העניינים הזה אינו מוליך בהכרח לסוף כזה או אחר. ודאי שהוא עלול להוליך אליו: ודאי שאין להוציא מכלל אפשרות הסלמה ממצב של כיבוש דכאני ואלים שמנציח את עצמו ומזין את עצמו עד בלי די למצב של מלחמת חורמה של ישראל נגד הפלסטינים, שמטרתה לגרום למעין הגירה כפויה או חיסול. אבל לא ברור מה מוסיף פוטנציאל ההידרדרות ההיפותטי הזה לניתוח המוסרי של המצב.

בדומה לכך, אין ספק שיש היום בעולם משטרים טוטאליטריים ואף משטרי השמדה שבעבורם דיכוי המוני, חיסול שיטתי של אוכלוסיות ורצח עם הם דפוס פעולה שגור ומושרש. אולם לצד אלה קיימות דוגמאות שאין להן מאפיין של הידרדרות פוטנציאלית, אין להן "סוף" שנראה באופן, ולא ברור איך אפשר לחשוב עליהן במונחים של סוף העולם – גם לא במובן של חיסול עולמם של אחדים בידי אחרים. הנה שתי דוגמאות במסגרת סוג המדרון השלישי שמנינו. משברים פיננסיים עולמיים בעשרים השנה האחרונות אכן מהווים אסון כבד בשביל אוכלוסיות שלמות. כמויות עצומות של לוקחי משכנתאות בעלי הכנסה נמוכה מוצאים את עצמם נזקקים חסרי בית לא מפני שלא עמדו בתשלומים, אלא בגלל גלגול פיננסי של חובותיהם באופן שאין להם שום שליטה עליו. אבל צריך לזכור שה"משברים" הללו (אם זו המילה הנכונה) הופכים בעצמם לחלק מהשיטה. הם עניין שהקפיטליזם יודע להיזון ממנו ואף להפיק ממנו תועלת, ולראיה – הוא ממשיך לעמוד בפני תהפוכות מחזוריות כאלו ולצאת מהן בשלום. דוגמה נוספת היא המספר הבלתי נתפס של חקלאים במדינות כמו הודו, למשל, שהיבול שהם עצמם מגדלים הוא מחוץ להישג ידם. אבל חשוב גם להדגיש שהם לכודים בכלכלה שמתקיימת בדיוק בזכות הסיכוי הגבוה שהם אכן יתרוששו ויגיעו עד פת לחם.

אין ספק שמבחינת כל אחד ואחת מן הסובלים הללו, הקיום החומרי שלהם עלול להידרדר בכל רגע לסוף ממשי של גוועה ברעב, למשל. השאלה היא אם צריך לחשוב על המצבים הללו כעל "אמצע" שמקבל את משמעותו ביחס לאפשרות הידרדרותו לקראת "קצה" חמור יותר: מדיכוי פוליטי של בני אדם להריגתם ההמונית; מכלכלה שמובילה לרישוש של אוכלוסיות שלמות עד כדי מחסור חמור לכלכלה שמביאה להרעבה מוחלטת; מהרס סביבתי שמוביל להידרדרות בתנאי המחיה – המורגשת באופן דיפרנציאלי בין אלה שיכולים לעומת אלה שאינם יכולים להרשות לעצמם גישה למים נקיים, מגורים הרחק ממקורות זיהום וכדומה – להרס סביבתי שימוטט את עצם האפשרות לקיים את הביולוגיה האנושית על פני כוכב הלכת שלנו. לא תמיד צריך לפנות לאפשרות של הידרדרות למצב רע יותר, כזה שהפרדיגמה המחרידה שלו היא חיסול או השמדה, כדי להצדיק את הטענה שסדר הדברים הוא סדר רעות ועוול מוסרי. לפעמים מדובר בשערורייה מוסרית שהמוקד שלה הוא עצם יכולתו של הסדר להמשיך להתקיים כמות שהוא. חזרנו אפוא לטענה בדבר הצורך להדגיש את הסדר ולא את המיותרות: לחשוב דווקא במונחים של המשך הקיום האנושי, הממית, האדיש מוסרית לחייהם של בני אדם כדבר שבשגרה, ולא דווקא במונחי האפשרות שהמיותרות של בני אדם ושל הרעות שהם סופגים תיתרגם לחיסולם המוחלט.

במקום לדבר על מדרון ועל סוף, נדמה שבמקרים כאלה ראוי יותר לדבר על מעגל מתמשך שסופו אינו נראה לעין, והוא אינו מתקדם לקראת סוף כזה אלא יכול להימשך כך עוד ועוד. אם יהיה לו סוף, הוא לא יהיה סוף אימננטי. תידרש התערבות חיצונית, הכרעה כלשהי, שתשבור את המעגל על ידי שינוי כפוי של תנאיו היסודיים וערעור התלות המכוננת שלו (כזו שאולי זכתה פעם לכינוי "מהפכה"). מה שצריך להחריד אותנו מבחינה מוסרית במקרים אלה, דהיינו המשמעות שאנו נקראים להעניק לסדר פוגענות מעין זה, הוא עניין מסוג אחר. בקווים כלליים – וזו כמובן איננה תשובה מלאה – מדובר במצבים שבהם צריך להחליף את דימוי המדרון

בדימוי של מעגל, את המצב המידרדר במצב מתמשך (אינרציה, "פרפטואום מובילה"), ואת הסוף האימננטי בהיעדר סוף נראה לעין. על מקרים מעין אלה יש לחשוב דרך תצורה אחרת של תיאודיזיה שלילית או דיסטופיה. מדובר במה שניתן לכנות אסון מתמשך, ולא אסון מידרדר. זהו רוע שקצו אינו נראה באופק, ולא רוע שסופו להפוך לרוע מוחלט. הרע שהיה הוא שיהיה – לא יותר ולא פחות.

כדי לחדד את העניין – ודווקא מתוך רצון לקבל את ההיגיון הפנימי של הטיעון של אופיר – חשוב לשים לב לשתי הדוגמאות הקונקרטיות המהוות את המצע לאותו דימוי של סוף העולם; שתי האפשרויות הריאליות של הרס עצמי מוחלט שהאנושות פיתחה: מלחמה גרעינית והתאבדות אקולוגית. אינני טוען ששני התרחישים הללו בלתי אפשריים, או שהם מוצגים כסבירים יותר מכפי שהם באמת, אלא שמיוחסת להם כאן משמעות מושגית רחבה יותר מכפי שמתחייב. במקרים מסוימים נכון יותר לומר שהעניין המוסרי (או השערורייה המוסרית) נעוץ לא באפשרות של מדרון לקראת השמדה חובקת-כול, אלא בעובדה שכבר עתה אנו מצויים במצב שבו חייהם של רבים כל כך אינם נחשבים. אני מדגיש שוב שדימוי המדרון איננו פסול מושגית מעיקרו בכל מקרה ומקרה, אלא שאין צורך (וגם אין הכרח תיאורטי במסגרת תורת המוסר הזו) להעניק לו מעמד מיוחס. יש מקרים שבהם העניין המוסרי אינו העובדה שאנו הורסים את עולמנו, אלא שאנו בונים לעצמנו עולם הרסני. אפשר לומר שהדימוי של סוף העולם מהווה – אם נעמיד על הראש לא רק את לייבניץ אלא גם את קאנט – אידאה רגולטיבית שלילית שדרכה ובאמצעותה אנחנו ממשמעים סדרי רעות. אולם אין זו בהכרח האידיאה המתאימה לכלל פניו של העידן הנוכחי.

ואכן, כאשר בוחנים מקרוב את שלושת המדרונות המוצגים בחיבור, מתברר שיש ביניהם הבדל איכותי ולא מדרג כמותי. במדרון הראשון מדובר בהשמדה של כלל האנושות בידי עצמה או בידי קבוצה קטנה; במדרון השני מדובר בחלק מן האנושות המשמיד חלק אחר (משטר המשמיד אוכלוסיה מסוימת); ואילו במדרון השלישי אין מדובר בסוף במובן של חיסול אחת ולתמיד, אלא בהנצחה של מצב שמאפייניו הם רישוש ודיכוי מתמשך ומדשדש ללא מוצא. "למעשה לא מדובר בתהום אלא בהצפה איטית והדרגתית פחות או יותר של עולם החיים על ידי רעות חסרות תקנה המחוללות התפוררות כללית של הרקמה התרבותית והחברתית ומטביעות קבוצות שלמות באוכלוסיה" (9.321). נקודה נוספת המצביעה על הבדל איכותי בין המדרונות היא זו: "הצגה כזו של תהליכי הגלובליזציה [...] משמרת דיכוטומיה יסודית אחת: בין עשירים לעניים, בין שבעים לטובעים, בין מי שמסוגלים להתגונן בפני רעות חדשות ומי שנידונו ללכת מדכי אל דכי" (9.314). הבעיה איננה ההבחנה של אותו פיצול בין אלה המכונים כאן "הטובעים" – קורבנותיו המיוצרים שיטתית של סדר הרעות הגלובלי, של כלכלת הניצול העולמית לסוגיה, בין שבגרסתה החומרית הצרה ובין שבגרסתה הלאומנית, האתנית וכו' – ובין מי שהוא מכנה "השבעים". הבעיה היא הצימוד בין הבחנה זו ובין הדימוי המארגן של סוף העולם: "אנו מבקשים להתגבר על קרע זה [בין שבעים לטובעים] באמצעות תודעת סופיות משותפת ועניין מוסרי בגורל המשותף של האנושות כולה המופיע מתוך הטרמה של סוף העולם" (9.314). דומני שזה ניסיון בעייתי לייצר

רצף במקום להדגיש את ההבדל בין מה שמכונה כאן המדרון הראשון לבין המדרון השלישי. למעשה החיבור עצמו מצביע על הבעיה כאשר הוא שואל באופן כמורטורי: "איזו סולידריות יכולה להיות להם – נקרא להם נדכאי העולם [...] – עם אלה שמסוגלים לקרב או למנוע את סוף העולם? [שהרי] בשלב ההיסטורי הנוכחי אלה שמסוגלים לקרב או למנוע את סוף העולם הם גם אלה שנהנים, יום-יום, שעה-שעה, מחורבנם של הטובעים" (9.311). כאן מוסגרת הבעיה שאני מנסה להצביע עליה. העניין הוא התלות בין שבעים לטובעים, בין מייתרים למיותרים, אשר מזינה את עצמה ומנציחה את עצמה, וזאת בלי שתנוע במדרון לקראת סופיות ברורה ומובחנת. מחירו של הדגש על תודעת סוף העולם הוא ערבוב מטשטש בין שני סדרי רעות בעלי מאפיינים שונים: בין סדר המייצר אפשרות של השמדה עולמית, לכה המייצר פיצול (או מוטב, תלות פוגענית) בין טובעים לשבעים. אותה בעיה עולה גם מן הציטוט הבא: "בניח שאנחנו קרובים מאוד לשואה גרעינית [...] האם אז היו נוצרים סולידריות ואינטרס משותף בינינו, השבעים, לבינם, הטובעים? אין לדעת"; ויחד עם זאת, נאמר בהמשך הדברים, "נקודת המבט המוסרית עיוורת לניגודי האינטרסים [בין שבעים לטובעים]" (9.320).

אני מבקש לפצל את מה שמכונה כאן "נקודת המבט המוסרית", ולוותר על הדרישה, שאינני סבור שהיא הכרחית, לחשוב עליה כנקודת מבט אחת ויחידה. נקודת המבט המוסרית המתאימה (הנדרשת, הרלבנטית) לאפשרות של השמדה עצמית עולמית היא עניין אחד; זו המתאימה לפיצול המתמשך והתלות הפוגענית בין "שבעים" ל"טובעים" היא עניין אחר. בדומה לכך, הסולידריות שאפשר שתיווצר (ואפשר שלא) על ידי תודעת האיום מן הסוג הראשון שונה מאוד מן הסולידריות שאנו נקראים לה מתוך הכרה בפוגענות המכוננת או דפוס ההרחקה המכלילה מן הסוג השני.

אחרית דבר

הצעתי כאן שתי דלתות כניסה אל המחשבה המוסרית של לשון לרע ולהליכה איתה ובעקבותיה – שתי דלתות שמושג ההצדקה משמש להן מפתח. הדלת הראשונה היא השאלה איך מתמודד הדקדוק המוסרי החלופי הזה עם טענות מסוג "הרע במיעוטו", "נוק אגבי", "פגיעה מצערת אך בלתי נמנעת" וכדומה. מתי ואיך נכון לומר – מתוך המפנה לתורת מוסר מבוססת רעות ובמונחיה – שהאגבי אינו רק אגבי, שהבלתי נמנע הוא רק תירוץ, וש"במיעוטו" הוא אידיאולוגיה חלולה. במונחי הספר, התשובה היא שהצדקות מעין אלה הן בעייתיות כאשר הרעות שעל הפרק הן גם מיותרות וגם חלק מכונן של סדר הדברים, כלומר כאשר מדובר במה שמכונה כאן "סדר רעות". טענתי כי כדי לבסס את ההבחנה – שהופכת להיות חיונית דווקא בגלל המפנה שביסוד החיבור – בין רעות שבמחדל לבין רע שיטתי הטבוע בסדר הדברים הפוליטי, החברתי, הכלכלי, נדרש חידוד נוסף של המושג "סדר הרעות". הצעתי למתן את הדגש על מושג המיותרות, ולפתח את מושג הסדר דרך מחשבה נוספת – שכאן התאפשר לי רק לסמן אותה אבל לא לפתח אותה – באמצעות מושג התלות.

דלת הכניסה השנייה היתה השאלה מה מצדיק את החובה המוסרית, בהינתן שאנו מבקשים לחשוב מחדש על מושג החובה מנקודת הפתיחה של הרע ולא של הטוב. משאלה זו הגענו לתזה שמציע הספר, שלפיה האופי הקטסטרופלי החסר-תקדים של העולם של המאה העשרים והעשרים-ואחת מציב לפתחנו הצדקה מסוג אחר לחובה המוסרית – האפשרות הריאלית של השמדת העולם. כאן הצעתי לחשוב על האפשרות של דימוי מארגן שונה לאופי האסוני של העולם, שמצדיק חובה מוסרית מכיוון דומה אך לא זהה: לא אופק של אסון ממית-כול, שייקח איתו הן את השבעים והן את הטובעים, אלא כזה של התייצבות הקיום האסוני, יחד עם התלות המפצלת בין מתחזקי הרעות לנפגעייהן, באופן שיאפשר לו להמשיך ולהתקיים.

שני המהלכים הללו הם לפיכך בגדר הצעות צנועות להמשך המחשבה בעקבות המפנה העמוק והחשוב שאופיר מניח לפתחנו – הקדמת הרע לטוב, הקדמת נוכחותן המקוממת של הרעות להרגשת המחסור בטוב, והקדמת העיון ההיסטורי למשמוע הפילוסופי – הצעות להרחבה ולהעשרה של המילון המושגי החדש שהספר הזה קורא לנו להתחיל לבנות, כחלק מעבודת ההווה הביקורתית.

הערה

1. כל ההפניות בסוגריים הן לערי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב וירושלים: עם עובד ומכון ון ליר, 2000). המספרים מציינים את מספרי הסעיפים.



