

מאבק משותף

ענת מטר

את הדיון במושג "מאבק משותף", בקשר לספרו המונומנטלי של עדי אופיר לשון לרע, אפתח בשני ציטוטים.¹ הראשון, מתוך דבריה של אשת החינוך והפעילה הפוליטית הפמיניסטית נבילה אספניולי. הדברים נישאו בכנס על התנגדות לא-אלימה שקיימה קואליציית נשים לשלום בדצמבר 2014:

אחד החסמים שמונעים היווצרות סולידריות חיונית בין מאבקים לשחרור מדיכוי הוא השתרשות השיח של ההיררכיה של הסבל. היררכיה של דיכוי. אנחנו מוכרחות להצליח לחפור מנהרות בין החורים של הדיכוי שבהן נמצאת כל קבוצה מדוכאת ולייצר שיתוף בין מאבקים. רק כך נוכל לחלץ את עצמנו מהבור. איך יוצאים? רק על ידי התחברות לכוחות שלנו ומאבק משותף בהגמוניה שעושה הכול כדי לשמר את המצב הקיים. ברגע שאני תופסת את עצמי כקורבן אני לא יכולה להתחבר לכוחות שלי. נדרשת כאן עשייה משחררת שתאפשר לנשים ואנשים בכלל להתחבר לכוח שלהן ולמגוון הזהויות שלהן ואחת לשנייה. רק כך משתחררות מדיכוי.

כחודש לפני הכנס האמור – ובעיקר, חודשים ספורים אחרי מסע ההרג שביצעה ישראל בעזה במסגרת המבצע הצבאי המכונה "צוק איתן" – פרסם המשורר וחוקר החברה והתרבות סמי שלום-שטרית מאמר ארוך ודרמטי ב"הארץ", שבו פנה לחבריו הצעירים השותפים למאבק המזרחי. המאמר פותח באזכור השיטה המובנית בחברה הישראלית, המעניקה פריבילגיות לאין-ספור לקבוצה האשכנזית הציונית על חשבון הפלסטינים, המזרחים וקבוצות מנושלות ומוחלשות אחרות. את חוסר הצדק הזה יש למגר, קובע שלום-שטרית, ולשם כך נדרש שחרור מהלאומיות והלאומנות שאוחזות כבר שנים רבות בציבור המזרחי.

הסדר הקיים הוא אויבו של המזרחי – כל הסדר הקיים על כל חלקיו [...] אין שני מאבקים ואין שני דיכויים. זו מערכת אחת, ואותם כלים המופעלים על הפלסטינים מופעלים גם על רוב הערבים הישראלים, על המזרחים, על האתיופים, על העובדים הזרים ועל אחרים. לכן המאבק שלי לצדק ולחירות הוא לא למען מזרחי מסוים או פלסטיני מסוים, אלא הוא מאבק עקרוני נגד כל כיבוש, אי-שוויון ואי-צדק, ולא מעניין אותי צבע המדכא או המדוכא. כן מעניינת אותי תפישת עולמו של המדכא המנחה את מדיניותו...²

משמעות המונח "מאבק משותף", כפי שהיא עולה בבירור משני הציטוטים הללו, מתייחסת לאיחוד מאבקים של קבוצות מדוכאות שונות המלכדות כוחות נגד ההגמוניה המדכאת. אולם ברקע מרחפת, או אולי רק נדמה לי שמרחפת, גם משמעות נוספת של המונח הזה. משמעות זו מתייחסת למאבק משותף המאגד מדוכאים ולא-מדוכאים, דהיינו מאבק נגד ההגמוניה, המשותף למי שההגמוניה מדירה אותם ולמי שמרבית אפיוני הזהות שלהם משייכים אותם להגמוניה

(הדוגמה המובהקת לכך היא אשכנזים בני משפחות ציוניות ותיקות), ולמרות זאת הם מבקשים למגר אותה.³ שיתוף המשמעויות המגולם במונח "מאבק משותף" נושא עימו תובנה פוליטית, והיא זו שמנחה את דבריי הבאים, המתמקדים בדיון בקשר בין אפשרות המאבק המשותף לבין התפיסה המוסרית והפוליטית שאני מאתרת בספרו של אופיר.

המטבע "מאבק משותף" אינו מוזכר בלשון לרע.⁴ בסעיף 8.4, "גבול הבזבוז", מופיעים "מאבק חברתי" ו"שותפות חברתית", אבל שני המושגים אינם חופפים ל"מאבק משותף" כפי שהוא נתפס בציטוטי הפתיחה לעיל. הסעיף פותח באיתור "מוצא הרוע" באי-שלמות האנושית, המתבטאת בין היתר בייצור "רעות מיותרות גם בהיסח הדעת וגם בכוונה תחילה" (8.400, עמ' 316). מצד אחד, לבני האדם אין מספיק מוטיבציה, חוכמה וכוח כדי למגר את הרעות, ומצד שני, כחלק ממגמת השכלול ההיסטורית הכוללת, משתכללים גם האמצעים לייצור רעות. עם זאת, אותה מגמת שכלול מפתחת גם את הבנת מנגנון ייצור הרעות והפצתן, וכתוצאה ממנה גם את הבנת האפשרויות לשיבוש מנגנון זה. היכולת "לצמצם לפחות מקצת מן הרוע, לפחות חלק מן הזמן" מעלה כמו-חובה מוסרית: מכיוון שבני אדם יכולים לשבש את מנגנון ייצור הרעות, אפשר שיהיו חייבים לעשות זאת. "לא החובה מנביעה יכולת, כמו שקאנט חשב, אלא היכולת היא המנביעה את אפשרות החובה" (317). כאן נדרש הסבר מקיף:

ומנין החובה? החובה מגיעה מקריאתו של זולת השרוי במצוקה. האחר הקונקרטי הוא מקור משוער אבל לא הכרחי של הקריאה; הקריאה יכולה להיות ממשית או היפותטית, משוערת או מדומיינת, ובתור שכזו מיוחסת למי שמתייגר כאן ועכשיו או למי שמועד להתייגר אי-שם בעתיד. החובה מגיעה מזולת השרוי או עלול להיות שרוי במצוקה. היא מגיעה משם, אבל לא נגזרת משם לוגית, לא משם וגם לא משום מקום אחר – הקריאה איננה מקור החובה. לחובה אין מקור. החובה איננה נובעת מן הקריאה, היא העתקה שלה ממשחק לשון אחד למשחק לשון אחר. במשחק הלשון הראשון, הזולת – ממשי או מדומיין – הוא דובר המציב אותי כנמען של תיאור (של סבל, אסון, או סכנה מתקרבת שפקדו או עלולים לפקוד מישהי אחרת) שגלומה בו בקשה לעזרה, או של בקשה לעזרה שגלום בה תיאור [...] החובה נמצאת בעצם ההעתקה של התיאור המוסרי למשחק הלשון השני שבו אני מציב בעת ובעונה אחת את האחר כמושא-הוראה (referent) של הוראה-למעשה (prescription) ואת עצמי, יחד עם אחרים, בתור נמענים של ההוראה הזו (8.404, 318; כל הדגשים במקור)

אופיר ממיר, אם כן, את תובנת החובה הקאנטיאנית, על כל הכרוך בה, בתובנה לווינסית, או ליוטארית.⁵ לא עוד ניתוח של אוטונומיה, חוק כללי וחברות בממלכת התכליות, לא עוד יחס מוחלט וחד-משמעי בין נמען למעשה המוסרי; התבונה המעשית פועלת כאן אחרת. עם זאת, חשוב לשמוע במילים הבאות גם את הד קולו של האב הקאנטיאני: "החובה עצמה איננה אלא תרגום ההיענות לקריאתו של הזולת השרוי במצוקה ללשון כלל מדריך של המעשה. שני משחקי הלשון נפרדים; בלשונו של ליוטאר אפשר לומר שבין השניים פעור דיפרנד.⁶ אבל שני משחקי הלשון שייכים לשיח המוסרי" (8.405, 319).

למרות הדיפרנד ההכרחי, תפיסת החובה כמהלך של תרגום, או מעבר בין שני משחקי לשון, מנוסחת דרך ההבחנה היסודית של השיח המוסרי, ההבחנה בין המצוי (is) לראוי (ought), דהיינו בין השיפוט העובדתי לשיפוט הערכי. "מדובר בשני משחקי לשון נפרדים, שכרגיל אי אפשר לגשר ביניהם, והחובה חסרת המקור היא המצווה על המעבר מן האחד לשני" (שם) – עד כאן, הניסוח הכמעט-קלאסי של הכשל הנטורליסטי, דהיינו של תנאי האפשרות של המוסר, כמקובל. הנופך הלווינסי נוסף עם ההתייחסות המפורשת לכך שקריאתו של הזולת מכוננת את הפער בין שני סוגי משחקי הלשון: "החובה היא עקרון הקפיצה ממשחק הלשון המתאר למשחק הלשון המורה. נכון יותר, החובה היא העיקרון הקובע את אי-אפשרות הניתוק ביניהם. העיקרון הזה הוא תנאי הכרחי לאפשרות השיח המוסרי וקו גבול טרנסצנדנטי שלו: המוסרי מתחיל במקום שבו מסתיימת האדישות לנוכח רעה שפוקדת אחר [...] החובה באה לעולם יחד עם מי ששרוי במצוקה" (שם).

נשים לב שאופיר איננו מתייחס כאן לשיפוט של אמיתות התיאור, בטרם תאומץ כקריאה מחייבת או תוך כדי אימוצה. אמנם, התיאור מניח וביה איננו ניטרלי או נטורליסטי, שהרי גלומה בו בקשה לעזרה, ובזו כרוך דיפרנד. אבל למיטב התרשמותי, אופיר אינו נדרש כאן לשאלת נכונותן של העובדות המשולבות בבקשה לעזרה ולשאלת כוח השיפוט של הנמענת המתבקשת לתרגם את הפנייה להוראה-למעשה. סוגיה זו נותרת פתוחה ואשוב אליה בקרוב. לפני כן אני מבקשת להתעכב על נקודת המוצא, המשלבת קריאה המגיעה מן הזולת עם עניין בסבלו כתנאי אפשרות לשיח המוסרי. לדעתי, נקודת מוצא כזו מחוללת דה-פוליטיזציה עקרונית שאין לה מזור. אף שלשון לרע הוא ספר המציב את המחשבה הפוליטית במרכזו, הן מבחינת המוטיבציה שלו והן מבחינת מהלך הדיון, ולמרות המאמץ הגדול המופגן בכל דפיו להיחלץ מן השיח המוסרי המסורתי ולהעניק לו נופך פוליטי וקונקרטי, שוב ושוב מוטל עליו צלם הארוך של קאנט-לווינס-ליוטאר, המשבש את המהלך הפוליטי ומסרב לאפשר לנו להיפרד מתפיסה של מוסריות כמשהו אוטונומי מדי, ראשוני מדי, טהור מדי. שורש המחלוקת שלי עם אופיר מצוי אם כן ביחס לאפשרות לבנות שיח פוליטי על בסיס שיח מוסרי "טהור", שמקורו בקריאת המצוקה של הזולת. איך קשורה המחלוקת הזו למושג המאבק המשותף? אני מבקשת לטעון כי היעדרו של המאבק המשותף ואופני הופעתם של המאבק החברתי והשותפות החברתית בלשון לרע סימפטומטיים לתפיסת המוסריות המנחה את הספר, וכך גם היעדרו של הדיון באמיתותו של תיאור הסבל, האסון או הסכנה המתקרבת.

אנסה להבהיר. לכאורה, הממד הפוליטי כבר נוכח בנקודת המוצא. אופיר מבהיר כי ההתעניינות בסבלו של הזולת אינה יכולה להיוותר פורמלית או כללית. כשאני מקבלת על עצמי את החובה לפעולה, דהיינו נענית לקריאתו של מי ששרוי במצוקה, אני חייבת גם להעריך את רמת ה"סיכוי לשנות את מה שאיננו-בלתי-נמנע", אפילו אם אין בידי (או בידינו, ככלל) האמצעים למדידה אמינה של סיכויי ההצלחה בשיבוש המנגנון המייצר רעות. הקונקרטיזציה של החובה פוגמת בדיכוטומיה המוסרית הקלאסית. היא יוצקת לתוכה פוליטיות ומבהירה כי תפיסת המוסריות שהספר מכוון אליה מבקשת לחרוג מן התפיסות האוטונומיות, המופשטות, הלא-פוליטיות.

באופן הולם, בדיוק בהקשר הזה מגיע אזכור המאבק החברתי, משום שאת הרעות אפשר לצמצם רק מתוך מאבק כזה: "החברתי הוא תמיד קיום-במאבק" ו"המאבקים הממשיים על שינוי חברתי אינם מתנהלים כמאבקים מוסריים גרידא. לכל הצדדים יש אינטרסים, ממשיים, מדומים ואולי גם וירטואליים, בשימור הקיים ובכיוונים שונים של שינוי" (8.414, 320). היכן אפוא הבעיה? ובכן, היא נמצאת בהיבטים שונים של הדיכוטומיה שממשיכה להשתכפל אפילו כאן. כמו קאנט, הגל ומרקס, גם אופיר מכיר בכך שהאינטרס המוסרי לבדו אינו יכול לחולל שינוי מוסרי, אולם – כמו קאנט לבדו, בהקשר הזה – הוא מקפיד להבחין בין האינטרס המוסרי לאינטרס הזר: רק האינטרס המוסרי הוא זה שתובע את צמצום הרוע הכללי. ההתעקשות על טוהר האינטרס המוסרי והבחנתו מאינטרסים "זרים" אינה מקרית. היא קשורה באופן הדוק לביסוס השיח המוסרי רק על הדאגה לזולת, ובעצם לא לזולת סתם, אלא לזולת הסובל בלבד (לא כך אצל קאנט, כמובן. כאמור, בעקבות לווינס, בלשון לרע הזולת מחליף את החוק הכללי וההנחיה האוטונומית שזנחו). טענתי היא כי בניגוד לשיח מוסרי, שיח פוליטי אינו יכול לצמוח מנקודת מוצא המגבילה את עצמה לצמצום הרעות, ועוד פחות מכך, נקודת מוצא המגבילה את עצמה לצמצום הרעות של הזולת. הצצה מהירה בציטוט מדבריה של נבילה אספניולי, שבו פתחתי, יכולה להזכיר לנו למה, אולם לשם ביסוס רציני יותר של טענתי נדרש עיון נוסף בסעיף העוסק ב"גבול הבזבז".

מה קורה, למשל, כאשר אני דואגת לבני משפחתי או לבני עמי? אופיר קובע כי שני סוגי האינטרסים – המוסרי והחוק-מוסרי – נוטים להתערבב. וזאת למה? הדאגה המיוחדת הזו היא מוסרית באשר היא מכילה דאגה לאחר, אולם היא מוגבלת כדאגה מוסרית "באשר את הדאגה הזאת לאחר מגבילים אינטרסים חוק-מוסריים שיש לי בקבוצה החברתית שאליה אני קרוב או שייך, שבה אני מושקע, נפשית וכלכלית. אלה אינטרסים חוק-מוסריים במידה שהם נוגעים אלי ולמה שיקר לי, קרוב לי, לזהותי, לאורח חיי, למשמעות שאני יכול לתת לחיים אלה" (8.421, 321). בהערת השוליים המלווה את הדברים מסביר אופיר באופן משכנע כי האי-רלבנטיות של הקשרי שייכות מקומיים (כמו לאומיות, עדתיות, דת, מעמד, גזע ומגדר) היא המכוננת את שוויון הערך המוסרי – ולא להפך, כפי שסבורים פילוסופים כמו מרתה נוסבאום, שמסקנתם זהה לזו שהובאה כאן אבל מהלך הטיעון שלהם שונה.⁷ נוסבאום יוצאת מהנחת האוניברסליזם הקאנטיאני; אופיר, כאמור, נותן קדימות לדאגה לאחר. אולם גם אם מהלך הטיעון שונה, "החפיפה במסקנות ברורה", מציין אופיר בצדק. בבסיס שניהם ניצבת אותה לוגיקה דיכוטומית במובהק.

הדפוס הדיכוטומי מופיע בפנינו בכמה התגלמויות: עם החלוקה בין שני משחקי הלשון, התיאורי-פונה והביצועי-מורה⁸; עם ההבחנה העקרונית, מן הבחינה המוסרית, ביני לבין הזולת, ומה שנגזר ממנה – ההבחנה בין אינטרס מוסרי טהור לאינטרס חוק-מוסרי; ועם "העדפת" הרעות לסוגיהן, כמה שמגיע פעולה מוסרית, על פני חזון בעל תוכן חיובי, שאינו מושתת דווקא על סבל או על דאגה, אלא למשל על עיקרון כללי בדבר היותו של האדם חופשי במהותו, ועל הרצון לממש את הפוטנציאל הזה באופן מרבי. אצל אופיר כל הדיכוטומיות הללו קשורות זו בזו, והחוט הכורך אותן יחדיו הוא הלוגיקה של הקורבן. פרק 7 בלשון לרע, העוסק ב"רעות", מבסס

את הלוגיקה הזו. הנה למשל כמה מילים מסעיף 7.314 (243): "ההתעניינות המגדירה את התחום המוסרי היא ההתעניינות ברעות מיותרות. אין רעה מיותרת שאין לה קורבן. לכן ההתעניינות המוסרית היא התעניינות באחר כקורבן, בפועל או בכוח..." והנה גם סעיף 7.523 (263): "הדאגה לעצמי היא עניין מוסרי רק מרגע שהיא מוכתבת על ידי התייחסות לסבלו של זולת".

סעיפים חשובים כמו אלה הדנים במושג "קהילת סבל", או "קהילת רעות", שהשותפים בה "רוכשים עיוורון וחירשות כלפי רעות מסוגים מסוימים ולומדים להתקומם לנוכח רעות מסוגים אחרים" (7.110, 224) נובעים מן העניין בקורבן. הם מזכירים את הצורך המתמיד בניתוח קווי הסף של הרגישות המוסרית הקהילתית דרך האינטרסים של קבוצות שולטות, את האופנים שבהם ההגמוניה מכתובה סף רגישות חדש על פי צרכיה. דיון כזה הכרחי כמובן לכל תיאוריה פוליטית. ועם זאת, העניין הבלעדי בקורבן מסמן עוד משהו. עולה ממנו הפוזיציה של הכותב, המזהה את עצמו ואת קוראיו עם אלה הנענים לשוועתם של המדוכאים, ולא עם אלה הנאבקים על שחרורם בעצמם. לא לחינם מסתיים סעיף 7.122, המשרטט את האינטרסים של הקהילה ההגמונית בעיצוב קווי סף מסוימים ואת הדרכים לאתגרם, ב"מאבקהן של קבוצות ירוקות לחדד בהקשרים שונים, ומתרחבים במהירות, רגישות לסבלם של בעלי חיים" (227): בעלי חיים הם הקורבן האולטימטיבי, כיוון שבאמת אינם יכולים לארגן מאבק לשחרור עצמי ועל כן הפחתת העוול שאנחנו גורמים להם תלויה באורח טוטאלי בנו, בני האדם הבוחרים להיענות לקריאתם. מאבקהן של קבוצות ירוקות למניעת שואה אקולוגית, שתמיט אסון על כולנו, "אני" ו"הזולת" כאחד, אינה נענית למודל הזה ואינה נזכרת כאן. אפשר אולי לומר שהיא מהווה מודל מובהק של מאבק פוליטי המונע על ידי אינטרס עצמי. במילים אחרות, מה שמטריד אותי בשיח המוסרי המבוסס על סבל של קורבן ו"דאגה לזולת" הוא שבסופו של דבר, גיבורו של השיח הזה הוא תמיד העצמי המוסרי, נמצען ההוראה-למעשה, ולא הזולת שהרעות מונחתות עליו. גיבור זה, בעל הפה הדובר והיד הכותבת, כמו יתר הנמענים הסמויים, קוראי הספר, משתייך למעמד בעלי הפריבילגיות ומונע בעיקר על ידי רגשי אשם. מדובר במי שאפיינתי בראשית הדברים כשייך להגמוניה, מבחינת מרבית אפיוני הזהות שלו, אבל שייכותו חלקית או שסועה, משום שהוא פועל נגד האינטרסים של הקבוצות השולטות. ההנחה הסמויה השזורה בכל דפי לשון לרע היא שגיבור זה (הכותב והקורא) משיל מעצמו את האינטרסים שלו ומבקש לפעול למען האינטרסים של קבוצות שהקבוצה שאליה הוא משתייך, לפחות לכאורה, מדכאת אותן.

זה המקום לחזור למאבק המשותף. הבאתי לעיל ציטוט חלקי מסעיף 8.413, הקובע ש"את הרעות אפשר לצמצם רק מתוך מאבק חברתי". עתה חשוב לקרוא גם את המשפטים המלווים את הקביעה הזאת: "המאבק הוא חברתי גם כשהוא הורס את הרקמה החברתית, במהפכה, במרד, במלחמה כוללת, אבל ככל שהמאבק הרסני יותר, הקשר שלו לצמצום הרעות המיותרות ברור פחות, התרומה שלו לייצורן של רעות מיותרות חדשות מובהקת יותר, וקו האופק המוסרי שלו הולך ומתעמעם" (320). באוזניי מהדהדת בדברים הללו המחשבה שמיגור ההגמוניה לא צריך להיות מוגזם, משנה סדרי בראשית, ושמהפכה היא עניין שיש לבחון אותו בעין חשדנית ומסויגת. אפשר להבין את החשד הזה. מקורו בעובדה שמהפכות, ככל שהן טוטאליות יותר, כך

נעלם בהן ממד הדיפרנד, אשר אמור לערער את הכוח, לסדוק אותו ולפעור בו צוהר שדרכו ניבטים הקורבנות החדשים של המצב המהפכני החדש. מצד שני גם אין להתעלם מן העובדה שרגעים פוליטיים מהפכניים לעולם אינם מונחים רק על ידי תפיסת קורבן, רק מתוך דאגה לזולת ורצון בהמעטת הרעות הפוקדות אותו; מנחה אותן גם אופק או חזון רבגוני, המורכב מתפיסה פוליטית שלמה, שמשקללת רעות לא רק באופן נקודתי, בהתאם לסיכוי למגרן, אלא מתוך הבנת ההקשר ההיסטורי והפוליטי הרחב שבתוכן הן נוצרו ונשמרו, ההקשר שמאפשר בכלל לראות בהן "רעות". הממד הזה מאפשר, לפחות בעיקרון, לשמר את תובנת הדיפרנד וכוחו המערער, גם במקרה של מהפכה, והוא נעדר לגמרי מן התפיסה המוסרית שאני דנה בה כאן.

ציינתי קודם שכאשר אופיר מציג את שני משחקי הלשון המרכיבים את השיח המוסרי, אלה המאמצים את ההבחנה הקלאסית בין המצוי (is) לראוי (ought), הוא מתעלם משאלת השיפוט של התיאור המגלם את הקריאה לעזרה: לא משאלת ההכרעה על פעולה, אלא משיפוט העובדות שהקריאה מסתמכת עליהן. והרי כדי לבחון קריאה כזו ולאמצה כמחייבת, מן הראוי שנתייחס גם למהימנות התיאור גרידא, לאמיתות הטענות המועלות בו. לטעמי, כדי לשים-לעל¹⁰ את הדיכוטומיה המוסרית המסורתית – ובכך להתגבר על השיח המוסרי ה"טהור" – עלינו לזכור שההבחנה בין "עובדה" ל"ערך" מטעה, ששיפוט של עובדות (בפרט בהקשר שבו אנו דנים כאן) לעולם אינו ניטרלי אלא מתבצע מתוך פרספקטיבה ערכית מסוימת; ואילו ערך, מצדו, נקבע בתוך שיח פוליטי מורכב ומפורט, הכרוך גם בתפיסה היסטורית-אמפירית, דהיינו בהצגה של עובדות, בבחירה של אמיתות. הַמָּסָה זו של הדיכוטומיה – שכיום היא די טריוויאלית – היא נדבך משמעותי בפירור יתר הדיכוטומיות המבססות היבטים חשובים של השיח המוסרי שמעמיד לשון לרע. היבט מעניין אחד נוגע לניתוח התביעה, או הקריאה שהזולת מפנה אלינו. ברור שגם כאן קיים דיפרנד, המונע מאיתנו לשפוט באופן אובייקטיבי את אמינותה של הקריאה, להכיר את נכונות העובדות שעליהן הקריאה הזאת מסתמכת ולעגנה במערכת הצדקות מושלמת. היבט אחר של השלילה הדיאלקטית הזאת הוא ערעור או עידון הדיכוטומיות בין ההגמוני לקורבן ובין בעל האינטרסים לפועל המוסרי ה"טהור".

קדימותה של תפיסה פוליטית שלמה, שבתוכה תפיסת ה"רעות" ניזונה מרכיבים אחרים ומזינה אותם, הופכת את הקורבן ואת הדאגה לזולת לשוליים. מהלך הפתיחה הוא בדרך כלל זיהוי של עוול שנעשה לי, לנו כקבוצה, ותפיסה של אופק אלטרנטיבי שאפשר לשאוף אליו. ללא ספק, אין מאבק לשחרור ללא קיומן של רעות – ומכיוון שדיונים ארוכים בלשון לרע מועילים מאוד לאפיון ולזיהוי של מערכי רעות, הם מועילים מאוד גם לעיצובם של מאבקי השחרור. אך לרוב, מה שמניע את התהליך אינו שוועה העולה מן הזולת אלא בדיוק להפך: אינטרסים של הקבוצה החברתית הפותחת במאבק, אינטרסים שנוגעים ליקר לה, לזהותה, לאורח חייה – בקיצור, אינטרסים מסוג אלה שמאופיינים בלשון לרע כאינטרסים חוץ-מוסריים. מדובר באינטרסים פוליטיים, שמחברים בהכרח מצוקה עם השקפה פוליטית מסוימת. המוסרי – כדומי, כהיבט – הוא חלק ממנה; הפוליטי קודם לו. הוא תנאי האפשרות שלו.

כאשר מציבים את המוסר בבסיס המחשבה, התוצאה היא התרחקות מדיון במאבקי שחרור-עצמי מעמדיים, פמיניסטיים, לאומיים או אתניים - כאילו משהו בהם קצת פגום בשל העובדה שאינם מונעים בדיוק מ"דאגה לזולת" או לקורבן. לא לחינם הופכת אושוויץ "משם פרטי לשם המשפחה של קורבנות המערב - האינדיאנים, השחורים, היפאנים של הירושימה וכל השאר" (9.150, 367). קורבנות אושוויץ ובעלי חיים: המקרים הפרדיגמטיים של אין-אונות, של חוסר אפשרות להתאגד ולפעול קודם כול לבד, לשחרור עצמי, ואז לחפש שותפים למאבק. בקוטב הנגדי לקורבנות האלה מצויים העובדים, הפועלים. התאגדותם מונעת דווקא מתוך האמונה בכוחם, דהיינו מהשקפה שחורגת מתפיסתם העצמית כקורבן, ומאמונתם בשיתוף מאבקים המגדיל בהכרח את הכוח הבסיסי: על פועלי כל העולם להתאחד ולשתף פעולה גם עם קבוצות אחרות הנאבקות לשחרורן העצמי.¹¹ מאבקי עובדים אינם נידונים בלשון לרע.

דוגמה יפה לשיתוף מאבקים כזה קיבלנו לאחרונה בסרט "גאוה", שתיעד את פעולות הסולידריות שקיימו פעילי להט"ב בלונדון יחד עם ארגוני הכורים באנגליה בשנת 1984. דוגמה נוספת ניתנה בתערוכה שהתקיימה זה לא מכבר במוזיאון ויקטוריה ואלברט בלונדון.¹² בתערוכה הוצגו אובייקטים של התנגדות שהובאו מזירות של מאבקים שונים ברחבי העולם (אחד המוצגים היה רוגטקה פלסטינית). המסר שביקשו האוצרים להעביר היה שמאבקי שחרור משפיעים זה על זה באופנים שונים, כולל ברמת עיצוב האובייקטים, ושעצם הזרימה של חפצי מאבק שונים בעולם יוצרת חיבורים בין מאבקים. מכאן גם נגזר המוטו של התערוכה, הלקוח מדבריה של אודרי לורד: "אין דבר כזה, מאבק על נושא אחד, כי החיים שלנו אינם חיים של נושא אחד. המאבקים שלנו פרטיקולריים, אבל אנחנו לא לבד."¹³

אני מציינת את התערוכה בלונדון בין היתר משום שנדמה לי שהדיון באמנות בלשון לרע (5.043-5.030) מפספס את הממד המתנגד ואת כוחה של האמנות, ומתמקד בריגוש שהיא יוצרת. ההיבט שנעלם כאן הוא זה של האמנות כפוליטית, כשוללת, אולם מה שהיא שוללת אינו בראש ובראשונה עוול מסוים, רעות המונחתות על קורבנות מסוימים, אלא את דמות האדם הנשחקת ומיטמטמת בעידן המודרני.¹⁴ גורם שוללני כזה מקבל את משמעותו רק על רקע תפיסה כלשהי של אדם וחברה, גם אם עמומה או לא לגמרי קוהרנטית ועקבית. רעיון המאבק המשותף יונק מאותו מקור, מחזון חיובי כלשהו, שנכון בעיני לקרוא לו שמאלי. המחשבה השמאלית מבקשת לחצות דיכוטומיות, כמו זו שבין מדע ומוסר וזו שבין אינטרס למוסר. היא מעמידה לנגד עינינו דמות של כבוד אדם ושל חברה צודקת, שלאורם נשפטים הטובין והרעות גם יחד. החזון השמאלי כבר אינו דוגמטי ומגובש כשם שהיה בעבר הלא-רחוק, ומסיבות מובנות איננו מתאבלים על כך. ריבוי הצורות וההתגלמות חיוני לו, טעויות וספקות מניעים אותו, ולמרבה השמחה הוא גם מכיר בהכרחיות המושגית של הדיפרנד. אבל בבסיסו לא עומדת רק שוועת הזולת.

מהו אם כן תוכנו של החזון הזה? התחלה של תשובה יכולה להתקבל מתוך עיון בפרויקט מאוחר יותר של עדי אופיר, הלוא הוא פרויקט הלקסיקון למחשבה פוליטית. פרויקט זה, ובכללו כתב העת מפתח, הוא ניסיון הרואי לכתוב את מחשבת השמאל על כל "ערכיה" (values, entries). פרויקט הלקסיקון הוא דוגמה ראשונה במעלה לעיצוב פוסט-מודרניסטי, המודע לכישלונותיו

ההכרחיים, לדיפרנד העומד בבסיסו של כל תוכן פוליטי פוזיטיבי: מכאן מתודולוגיית החזרה לאותם ערכים, ריבוי הכותבים והסגנונות, הטשטוש בין הקלאסי להווה, התיקון והעדכון, הפוליטיות המודעת, ביקורת המושג היומיומי והמקובל וכן הלאה.

בהעמידי את פרויקט הלסקיון מול לשון לרע בהקשר שלנו, אני מבקשת להגיע למה שנראה לי כשורש הבעיה של האחרון - נקודת המוצא המטאפיזית, שאפילו מרכזיות הקורבן בספר משנית לה. כאמור, את ההשראה המטאפיזית לספר מספקים קאנט, לוינס וליוטאר. במבט ראשון נדמה שמבין השלושה, לאחרון היתה ההשפעה הרבה ביותר על אופיר, ואת עקבותיו של הדיפרנד קשה לפספס. אבל נדמה לי שלשון לרע מתכחש לדיאלקטיקה שליוטאר מנסה (וכאמור לא לגמרי מצליח) לאמץ בספרו, ודווקא רעיונותיהם של קאנט ושל לוינס מחלחלים לעומק המחשבה המובעת כאן. למרות הקונטינגנטיות של אימוץ ההוראה לפעולה נגד עוול אחד ולא אחר, ואולי אפילו בגללה, תפיסת הרוע שמוצגת בלשון לרע אינה דיאלקטית. "אין לנו עניין בטוב"; אנחנו יכולים לנסות לזהות מצבים של התעמרות, ניצול והשפלה, גזל ורצח, ויכולים אפילו לנסות להעריך את יכולתנו להרחיק את הרעות הללו, אך (מבחינה מושגית) אין לנו תועלת במצבים של חירות, שוויון, איכות חיים וכבוד.

אולם כיצד בעצם הדבר ייתכן? האם אין לטוב תפקיד דיאלקטי באיתור הרע? מדוע נכון לחשוב שאנו יודעים לזהות התעמרות והשפלה ואיננו יודעים לזהות סימפתיה או יחס מכבד? ניצול אבל לא חלוקה שוויונית? הרס ורצח אבל לא סבוטאז' והתנגדות במסגרת מאבק לשחרור? כיצד קורה שלאחרונים אין כל חלק באפיון המהלך המוסרי (ובעצם, הפוליטי)? כאשר הניגודים המגדירים מסולקים, ה"נגטיביזם" המגולם בקדימות המוחלטת של "רעות" הופך לפוזיטיביזם מהופך. בפרפרזה על פרידריך אנגלס ורוזה לוקסמבורג, נאמר כי סיסמתנו צריכה להיות "דיאלקטיקה או פוזיטיביזם!"

נשוב למאבק המשותף. אמנם, כאמור, המונח עצמו אינו נזכר ואינו נידון בספר, ועם זאת, יהא זה עיוות גדול לומר שלשון לרע אינו מכיר במאבק המשותף ובחשיבותו. סעיף 8.414, למשל, מפתח קווים שמתקרבים לתפיסה החברתית של שחרור עצמי ושחרור הזולת יחדיו; סעיף 8.444 הדין בהפגנה מבהיר כי להפגנות שמביאות "אל התחום המשותף את מצוקתו של האחר" (ולא שלנו, אעיר שוב במהירות), "כמעט תמיד ישנם גם תגמולים שונים ומשונים [...] הרווח שנוצר מן השותפות, מהתקמות קשרים חדשים, מן הכוח שמעניקה הסולידריות למי שנותנים, מן הרווח הנוצר משותפות במרחב החברתי המעוצב במעשה המוסרי והרווח שנותר בתוכו להתרווח בו" (328).

בהקשר הזה אופיר מתייחס בפירוש לאפשרות (או אולי אפילו להכרחיות) של טשטוש הגבולות בין האינטרס ה"מוסרי" לזה שמצוי מחוץ לתחומי השיח המוסרי: "איני מבקש להכחיש את האפשרות שבין אנשים תצמח שותפות כזו שלא תאפשר להבחין בין הדאגה לעצמי לדאגה לאחר ובין האינטרס החוץ-מוסרי לאינטרס המוסרי [...] אני מבקש רק להיזהר מאוד באופנים שבהם מיוצג אינטרס כמוסרי" (8.422, 322). הזהירות הזאת ראויה בעיניי. יש לאמצה גם אם זונחים את השיח המוסרי כתשתיתי, בדיוק מהסיבה שאופיר מציין כאן:

הבורגנות, אמר מרקס, מציגה את האינטרס הפרטיקולרי שלה כאינטרס אוניברסלי. זו כל ביקורת האידיאולוגיה על רגל אחת. מה שנכון לגבי היחס בין הבורגנות לחברה כולה נכון בכל קבוצה, מן המשפחה ועד לאומה, לגבי היחס שבין הגורמים הדומיננטיים, בעלי אמצעי הייצוג, לקבוצה שלה הם מתיימרים לדאוג. כשצומחת שותפות כזו, היא נוגעת בדרך כלל לפוליטי ולא למוסרי, או, במקרה הטוב, למוסריותו של הפוליטי. זה הרגע הנדיר, אוטופי או מדומיין, שבו אפשר לדבר על הרע המשותף בתור המצע המלכד של השותפות החברתית. אבל בניגוד לטוב המשותף, שאינו אלא אידיאליזציה גם של הטוב וגם של השותפות, אוטופיה מעולם אחר, כשמדברים על הרע המשותף, היסוד האוטופי נוגע רק לשותפות, לא לרוע, והאוטופיה היא מן העולם הזה. (שם)

לאור כל הדיון שהביא אותנו עד הלום, דומני שבקטע הזה עולות בבירור הן נקודות המחלוקת והן החפיפה בין השקפתו של אופיר כפי שהיא מובאת בלשון לרע ובין העמדה שאני מבקשת לבטא. אופיר מתייחס כאן, בעצם, למאבק המשותף במונח השני, שאותו ביקשתי לאתר בציטוטים בתחילת המאמר: לא מאבקן המשותף של קבוצות מדוכאות שונות, אלא המאבק המחבר את הנאבקים שההגמוניה מדירה אותם עם האקטיביסטים השייכים אליה, לפחות לכאורה ולפחות באופן חלקי, אבל למרות זאת הם מבקשים למגר אותה: גברים השותפים לחזון הפמיניסטי ולמאבק להגשמתו; אמידים המבקשים חלוקה מחודשת וצודקת של ההון והאדמות; לבנים השותפים למאבקי השחרור של השחורים; אשכנזים ותיקים המכירים בדיכוי המזרחים בישראל ומבקשים לשים לו קץ; יהודים הנאבקים בצד פלסטינים נגד הכיבוש והנישול ונגד שאר העולות שחוללה הציונות בשלביה השונים לעם הפלסטיני. בציטוטים שהבאתי בפתחה, נבילה אספניולי מאפיינת את המאבק הזה כ"מאבק משותף בהגמוניה שעושה הכול כדי לשמר את המצב הקיים", וסמי שלום-שטרית קובע כי המאבק שלו לצדק ולחירות "הוא לא למען מזרחי מסוים או פלסטיני מסוים, אלא הוא מאבק עקרוני נגד כל כיבוש, אי-שוויון ואי-צדק, ולא מעניין אותי צבע המדכא או המדוכא".

מאבק משותף מן הזן הזה אינו פשוט כלל ועיקר, לא בתיאוריה ולא בפרקטיקה. אני, כמו נבילה אספניולי וסמי שלום-שטרית – וללא ספק גם כמו עדי אופיר – חושבת שהוא הכרחי וחשוב. אבל בניגוד לאופיר, אינני רואה בו חיבור בין "הגורמים הדומיננטיים, בעלי אמצעי הייצוג, לקבוצה שלה הם מתיימרים לדאוג". ראשית, מי כאופיר יודע שלמרות כל ההון הסימבולי ולמרות עומס הפריבילגיות, את השקפתו הפוליטית והפילוסופית אין ביכולתו להעביר במערכת החינוך של ההגמוניה ובאמצעי התקשורת השמרניים, המקמצים בסאונד-בייטס ומכבירים בנזיפות, צקצוקים ו"איוונים" שמטרתם לבטל כל יכולת לבטא מסר ביקורתי מורכב.

הצעתי קודם לזנוח את הסיווג הברור והחד-משמעי של הפעילים שאנחנו שחים בהם כשייכים להגמוניה, שהרי ההגמוניה אמנם מכילה אותם אך בה בעת גם דוחה אותם, "מקרבנת" אותם. שבריריותה של הדיכוטומיה מעדנת לפיכך את ההבחנה בין שני סוגי המאבק המשותף שאיתם פתחתי. שנית – וזו טענתי העיקרית במאמר הנוכחי – כאשר צומחת שותפות כזו, לא נכון

לראות בדאגה את המניע העיקרי שלה. במילותיו של נלסון מנדלה התובנה הזאת מנוסחת כך: "אדם הנוטל את חירות זולתו הוא אסיר של שואה; הוא כלוא מאחורי סורגי הדעה הקדומה וצרות המוחין. אינני חופשי באמת אם אני נוטל את חירותו של האחר, ממש כשם שאינני חופשי כאשר חירותי ניטלת ממני. מן המדוכא והמדכא גם יחד נשללת האנושיות".¹⁵

אופיר אינו מזכיר בספרו את מנדלה, אבל הוא כן מציין את שמותיהם של מהאטמה גנדהי ומרטין לותר קינג כסמלים של עניין מוסרי בפוליטי, בשל ההקרבה שאפיינה אותם במאבקייהם. אפילו אם נניח למדד ההקרבה כמציין של מאבק מוסרי, מעניינת היעדרותו של מנדלה מן הדיון, וכמוה גם של מלקולם אקס. איך אפשר להסביר זאת? תחושתית היא שדבקותם של שני הראשונים במאבק בלתי אליים קשורה לכך. אין מאבק פוליטי שאינו כרוך בוויכוחים בין השותפים לו על המטרות, האסטרטגיות והטקטיקות. בוויכוחים אלה עולה תמיד השאלה המקדימה על מקומם של השותפים בעלי הפריבילגיות במנגנון קבלת ההחלטות במאבק המשותף (השאלה רלבנטית, באופן מתון יותר, גם בהקשר של מאבק משותף לקבוצות מדוכאות-מתקוממות שונות; השיח של ההיררכיה של הסבל שמזכירה אספניולי קשור לכך): כיצד נמלטים מהנצחת אדנותם של בעלי הפריבילגיות גם בתוך המאבק, כלומר כיצד שומרים על המאבק כמאבק לשחרור עצמי, ולא כזה שמוכתב מבחוץ עד שהוא מנציח את דפוס השעבוד? כיצד אפשר לתת אמון, כלומר להבטיח שבעלי הפריבילגיות, שהחליטו להתגייס למאבק שמשוללי הפריבילגיות פתחו בו, לא יחליטו פתאום שנמאס להם ויפרשו ממנו? דומני שהשאלה העוד-יותר-מקדימה, שאלת אפיון השותפות של בעלי הפריבילגיות כבעלי אינטרסים או כנענים לקריאת המצוקה של האחר, הקורבן, משולל הפריבילגיות, רלבנטית מאין כמוה להכרעות החשובות הללו. אם הדרך למאבק המשותף עוברת בשיח מוסרי המבוסס על "מצוקתו של האחר" ("נתינה", "סולידריות"), היא משכפלת את הדיכוי, ואילו כאשר המאבק המשותף מבוסס דווקא על הכרה באינטרסים עצמיים – הכרה בכך שהמצב הנוכחי בעייתי גם לבעלי הפריבילגיות, ועל כן לאחר מיגור ההגמוניה הנוכחית הרווח יהיה גם שלהם – ניתן להתגבר על סכנת החזרה של הדיכוי.¹⁶

כמו אופיר, אני סבורה שמושג הדיפרנד שטבע ליוטאר חיוני כאן, בשל כוחו המערער כל תיאור רווי, חד-משמעי, בטוח בעצמו. מחשבת הדיפרנד מאפשרת לפעילים במאבק להכיר בכך שהבנת התמונה הגדולה המנחה אותם, וגם את עמדותיהם של אחיהם ואחיותיהם למאבק המשותף, היא מוגבלת, חלקית, ובהכרח מפוספסת. אולם בניגוד לאופיר – וכנראה גם בניגוד לליוטאר – אינני רואה בדיפרנד רגע של השעיית הפוליטי או קדימות האתי, אלא להפך: ניתוח פילוסופי המסלק את הצורך בקדימות המתעתעת הזו. אחד מקורבנותיו העיקריים של הניתוח הזה הוא מושג הקורבן עצמו, הן בכלל והן בפרט, כראשיתו ההכרחית כביכול של המאבק הפוליטי.

הערות

1. אני מודה מעומק הלב ליונתן אלשיך ולרועי וגנר על הערותיהם החשובות. מאמר זה נכתב בתמיכת

הקרן הישראלית למדע (ISF), מלגה 176/13.

2. סמי שלום-שטרית, "חשבון מזרחי", הארץ, 21.11.2014. הציטוט מדבריה של אספניולי לקוח מעדכון ששלחו פעילות קואליציית נשים לשלום עם תום הכנס.
3. במאמר הנוכחי אינני מפתחת את הדיון בשאלה אם מי שמבקשים למגר את ההגמוניה שייכים אליה או לא, אולם אתיחס אליה בכמה מילים בהמשך. כללית, דומני שאפשר לקבוע באופן זמני כי מצב זה אינו מאפשר השתייכות מלאה להגמוניה, ושייכותם של אלה שאפיינתי כאן היא חלקית בלבד. הדוגמה המובאת לעיל, של אשכנזים בני משפחות ציוניות ותיקות המאמצים עמדה אנטי-ציונית - להלכה ולמעשה - מציגה מצב שבו מדובר באנשים אשר ללא ספק נהנים מפריבילגיות רבות ביחס לקבוצות מודרות ומוחלשות בחברה הישראלית, ועם זאת בעייתי לסווג אותם בפשטות כשייכים להגמוניה. רמיזתה של אספניולי על ריבוי הזהויות המרכיבות כל אחד ואחת מאיתנו מסמנת דרך לסילוק הסיווג הפשוט של מי שלכאורה שייך להגמוניה. על הסוגיה הזו הרחיב דני פילק בספרו פופוליוזם והגמוניה בישראל (תל אביב: רסלינג, 2006).
4. עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב: הוצאת עם עובד; ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, 2000). אם לא מצוין אחרת, כל ההפניות מכאן ואילך הן לספר זה, בציון מספר פסקה ומספר עמוד.
5. בכל הנוגע לסוגיה שלפנינו יש הבדל של ממש בין השניים. ליוטאר, כפי שאני קוראת אותו, מנסה לחשוב על האתי כטעון-כבר בתוכן פוליטי, וזאת בניגוד ברור ללווינס. כפי שנראה להלן, גם אופיר מנסה לעשות זאת. לשון לרע יונק במופגן מספרו של ליוטאר, הדיפרנד (Jean-François Lyotard, *Le Différend* [Paris: Éditions de Minuit, 1983]). הוא מבקש ליישמו ולהמשיכו. אני כורכת כאן את שמותיהם של לווינס וליוטאר משום שבנקודה הרלבנטית לדיון הנוכחי, הצימוד הזה מאפשר לי להצביע על נאמנותם של ליוטאר ושל אופיר לעיקרון הלווינסי הבסיסי בעניין אפיון האתי וקדימותו, דהיינו על דה-פוליטיזציה יסודית, הכרחית, מודעת ומכוונת.
6. ליוטאר מכנה "דיפרנד" מצב שבו תלונה לא יכולה להתברר בשל היעדר אמצעי טיעון, ולפיכך הוא הופך את בעל הקובלנה לקורבן. המצב הזה מתקיים כאשר יש פער שאינו ניתן לגישור בין הניב שבו מתבררות הטענות לבין זה שבו מתנסחת העוולה.
7. אופיר מפנה את קוראיו לכאן: Martha C. Nussbaum with Respondents, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, edited by Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 133.
8. ראו לעיל, ההבחנה המובאת בציטוט מסעיף 8.404, 318.
9. לחלופין, אם המאבק הזה נתפס כמה שנועד לרווחת הדורות הבאים, או אפילו הצלתם, אפשר לראות בו דווקא מאבק למען הזולת המוחלט, או הקורבן המוחלט. פרשנות כזו מדגישה כי מן ההגדרה נעדר מי שמפנה אלינו קריאה אילמת, מי שקורבנותו זרה לנו לגמרי, הרבה יותר מזו של החיה, ואין לנו שום אינטרס בה, למעט זה המוסרי. השאלה מדוע הדורות הבאים אינם מובאים בדרך כלל כדוגמה המובהקת ביותר לזולת/קורבן מוחלט תיוותר כאן ללא טיפול; אולם סביר שהתשובה כרוכה במושגות הזולת הזה, שאינו נוכח כלל וכלל, אפילו לא באילמותו. דומני שלפנינו סימפטום של בעיה עמוקה בפנומנולוגיה הלווינסית, אבל לא זה המקום לבררה, אף שיש קשר הדוק בינה לבין תוכן הדברים הנוכחיים.

10. מדובר במונח ההגליאני "Aufhebung", דהיינו שלילה דיאלקטית - מהלך אשר בעת ובעונה אחת מבטל את המצב הקודם, משמר משהו ממנו ומתקדם אל מעבר לו. את התרגום "שימה-לעל" הציע ירמיהו יובל. גדי גולדברג הציע את התרגום "הסלקה", שנשמע לי שקוף פחות.
11. תיעוד מקורי של מאוויי העובדים בדרכם להתארגנות והתמרדות מספק ז'אק רנסייר בספרו לילות העבודה. התמונה העולה ממנו מספקת פרשנות מעניינת לתפישת ה"רעות" על ידי הפרולטריון במאה ה-19: Jacques Rancière, *The Nights of Labour – The Workers' Dream in Nineteenth Century France*, Translated by John Drury (Philadelphia: Temple University Press, 1989)ⁱ
12. "Disobedient Objects", July 2014 – February 2015. Exhibition site": www.vam.ac.uk/content/exhibitions/disobedient-objects/disobedient-objects-about-the-exhibition
13. Audrey Lorde, "Learning from the 60s", in *Sister Outsider* (Berkeley: Crossing Press, 2007), 139.
14. למעשה התנגדות כזו חופפת בקווים כלליים את זו שמתקבלת מן התיעוד של רנסייר, שנזכר בהערה 11.
15. Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (London: Little, Brown and Company, 1994), 115.
16. הדוגמה המובהקת ביותר, שאותה כמדומני לא צריך להסביר כלל בשלב ההיסטורי שבו אנחנו מצויים, היא מאבקם של גברים למימוש חזון פמיניסטי.

