

על ביקורת, זהות והונאה עצמית

עיון בעבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית

בעת הזאת, מאת עדי אופיר

אליעזר מלכיאל

פתיחה

זה למעלה מעשור מבטא עדי אופיר במרחב האינטלקטואלי הישראלי, בעקיבות ובבהירות, קול מאתגר צלול ומשפיע. בפרסומים משלו, כמו גם במאמרים שראו אור בכתבי-העת תיאוריה וביקורת, שאותו יסד וערך, הוא מקדם בעקביות סדר יום פוליטי רחב ואף-על-פי-כן מוגדר; וזאת בדרך שממחישה את מוכנו הרחב של הפוליטי, הכרוך במחויבויות ערכיות, תרבותיות-רוחניות וגם מחקריות ומתודולוגיות. מזיגה מיוחדת זו אופיינית הן לכתובתו האישית של אופיר והן לתיאוריה וביקורת, שבמגוון הנושאים הנידונים בו ובמיקוד השוור אותם תרם תרומה חשובה להעמקת החשיבה הפוליטית בישראל ולהארת הממד הפוליטי בתחומי שיח שאינם פוליטיים במובהק (או בגלוי). ספרו החדש של אופיר (שמקצת מאמריו ראו אור לראשונה בתיאוריה וביקורת) חשוב אפוא לא רק כשלעצמו, אלא גם כמעין צוהר למהלך התרבותי-רוחני הרחב יותר המתבטא מעל דפי תיאוריה וביקורת (וכמוכן גם מחוצה להם).

במוקד דיוני בספר עומד בפרט מושג החשיבה הביקורתית של אופיר, והתיאוריה שכרוכה בביקורת. בראותי בעמדותיו של אופיר צוהר למהלך התרבותי הרחב יותר שתיאוריה וביקורת מסמן, אינני מניח חפיפה מלאה בין עמדותיו של אופיר עצמו לבין עמדותיהם של כותבים אחרים בתיאוריה וביקורת. המכנה המשותף למאמרים המתפרסמים בכתבי-העת הוא עמום, במידה המאפשרת לו להכיל הבנות שונות של המושג חשיבה ביקורתית. לפי עדותו של אופיר (פתח דבר, תיאוריה וביקורת 8), המשותף למאמרים הוא "ההתרחקות מתפישה מהותנית של תחום המחקר ואובייקט המחקר", ההכרה בכך ש"כל מעשה ייצוג כולל עקבות של השתקה, הרחקה או דיכוי של מה שלא זכה להיאמר" והמחויבות הנגזרת לתת ביטוי "לקולו של האחר" המושתק, והתובנה שהכותב ממוקם בעצמו "בשרה התרבותי" ושותף "בכינן מושא המחקר או העיון". בניסוחים אלה של המכנה המשותף אין תשובות לכמה שאלות מכריעות: האם תפישה של המחקר כמחקר אובייקטיבי היא מינייה וביה תפישה מהותנית שלו (שממנה יש להתרחק)? כיצד נבחין בין המחויבות לתת ביטוי לקול המושתק ככל מעשה ייצוג לבין הדרישה האבסורדית להשמיע בצד כל אמירה גם את סתירתה? האם תרומת החוקר לכינן מושא המחקר מפיקעה ממושא המחקר את מעמדו הריאלי והבלתי תלוי? לשאלות האלה אבקש מענה בספרו החדש של אופיר. גם אם תשובותיו של אופיר אינן בהכרח תשובותיהם של כל הכותבים בתיאוריה וביקורת, אני סבור שהן שופכות אור על משהו מהותי ועמוק: הביקורת של תיאוריה וביקורת, מעבר לפרטיה, היא גם הלך רוח, או עמדה רוחנית כללית, החורגת מעבר לסך של טענות קונקרטיות שיש להן עוקץ ביקורתי, וגם מעבר לעמדה פוליטית קונקרטית במובנה הצר. את הלך הרוח הזה אני מבקש ללכוד ולהאיר בעזרת מושג הביקורת המיוחד של אופיר. בהיותי שותף להסתייגותו

של אופיר מ"תוויות המודבקות למכנה המשותף של המחקר והעיון הביקורתי" (שם), אני מוצא שעיון קונקרטי בספרו היא הדרך הטובה לעשות זאת.

המאמרים שקובצו בספר מקיפים מגוון רחב של נושאים העומדים ברומו של עולם התרבות והשיח הישראלי-יהודי. המחבר כוחן, בעין ביקורתית, את מקומה של השואה בהווה הישראלי, את אופי היחסים כלפי לא יהודים כפי שהוא משתקף בטקסטים ובטקסים מסורתיים שיש להם אחיזה גם בלבם ובנוהגיהם של יהודים חילונים, את המחלוקת המשוערת את החברה הישראלית ביחס לסכסוך עם הפלסטינים וביחס לאופיה של המדינה, ועוד ועוד. "בעין ביקורתית", משום שמבעד לקווי הפולמוס ולשסעים העמוקים, אופיר חושף את ההסכמות הסמויות, את הקונצנוס הנסתר מן העין, ומוציא אותו לאור. המבט החודר הזה מאפשר לאופיר "לעקוף את הפולמוס כדי לחרוג ממנו" (121). כך חושפת העין הביקורתית את העובדה שמעבר לקווי הפיצול החריפים שבין חילונים לדתיים נשמר ביניהם מכנה משותף לא-מחולן (120); שהוויכוח על משמעותה ולקחה של השואה בין פרויקולדיסטים לאוניברסליסטים מסתיר הסכמה עמוקה יותר, ומוזיקה, על מעמדה המיתולוגי-תיאולוגי של השואה; שמאחורי הוויכוח המתנהל בחברה הישראלית על הכיבוש מגובשת הסכמה שאינה מודעת על קידוש האומה על חשבון החברה האזרחית; שהוויכוח על הכיבוש מאפשר לשני המחנות הניצים להתעלם מממשותו האכזרית והוא מהווה אחד ממנגנוני ההצדקה של הסטטוס קוו.

ברוגמאות אלה ואחרות, מומחש כוחה של העין הביקורתית לחשוף ולפרק את המובן מאליו, אותן הנחות ש"טבעיותן" הופכת אותן לבלתי נראות, ומתוך כך לניצחות ולחסינות מפני שינוי. המטרה, כדברי אופיר, היא לחולל הזרה ולאפשר "בחינה ביקורתית של המנגנונים התרבותיים שבאמצעותם מעוצב עולם דימויים מוסכם ותיאורי מציאות מתמסדים כמוכנים מאליהם, כאילו לא היה אפשר אחרת, כאילו לא גלומות במציאות ההיסטורית אפשרויות אחרות לתאר, להעניק משמעות ולפעול... פירוק של המובן מאליו הוא משימתו הראשונה של כל מי שפועל בתוך סדר חברתי קיים במטרה לשנותו" (עמ' 168).

המשימה שנוטל אופיר על עצמו לפרק את המובן מאליו, מתחדדת – ומסגירה את אופיה הרדיקלי – בגישתו של אופיר למושג הזהות. מושג הזהות עומד אמנם לדיון עצמאי ומפורש רק באחד מפרקי הספר ("שיקום נקודת מבט מוסרית: קריאה בסיפורים של אורלי קסטל-בלום"), אבל חותמו ניכר בכל מקום: ההתייחסות המיוחדת של אופיר אליו מייצגת נאמנה את לוז גישתו הביקורתית ואת המסגרת התיאורטית של הספר כולו. אשליית טבעיותו של המובן מאליו וניצחותם של תיאורי מציאות ממוסדים היא אשליית הזהות הקבועה והיציבה (זהות נקבעת ומכוננת באמצעות תפישת מציאות). את האשליית האלה מפיצים "סוכני זהות" – אלה ממלאים בספר את תפקיד הרשע – שעמלים להסתיר את שבריריותם המהותית של זהויות ושל תיאורי מציאות, ובכך מקבעים ומשכפלים אותם. כוחה של החשיבה הביקורתית לעקוף את הפולמוסים

השונים המשסעים את החברה הישראלית, לחשוף את ההסכמות הנסתרות ולחרוג אל מעבר להם, מבטא את שחרורה של החשיבה הביקורתית מאשליית ה"טבעיות" וה"ממשות" של זהויות ושל תפישות מציאות.

זהו אם כן ספר פוליטי שמטרתו לחולל שינוי. ואמנם ביריעה הרחבה שאופיר פורש משובצות לעתים תוכנות חודרות ומאירות עיניים, ותמיד מעניינות; ויש בהן כדי לחולל שינוי אצל הקורא והקוראת, בין אם הם מסכימים לדברים ובין אם לא. יחד עם זאת, ההפניה הפוליטית-מעשית של הספר אינה דוחה מפניה את התיאוריה. למרות שאופיר אינו מבסס בספר זה, כדבריו, את המסגרת התיאורטית, הוא מקצה לה מקום מרכזי במחשבתו ודבריו נשענים על הנחותיה כמעט על כל צעד ושעל. אופיר אינו רואה כל מתח בין המסגרת התיאורטית והליבון התיאורטי לבין המגמה המעשית, והוא דוחה בחריפות את הביקורת שהוטחה בו, שהוא עסוק במטא-תיאוריות בזמן שנדרשת פעולה. אדרבה: הוא מדגיש שבעיניו חובה כללית היא על כל פועל לחזור ולשנות את פרקו התיאורטי ולעגן את פעולתו בהבנה תיאורטית מעמיקה של תנאי הפעולה וגבולותיה, ויתרה מזו, בעיניו התיאוריה הספציפית שהוא דוגל בה, ודווקא היא, מאפשרת את השינוי הרדיקלי המתבקש (עמ' 170-171).

כפי שרמזתי למעלה, אני מבקש לבקר את המסגרת התיאורטית של הספר, "החשיבה הביקורתית", כפי שאופיר מכנה אותה. אני מסכים עם אופיר שאין להזניח את התיאוריה, וכמותו גם אני סבור שתיאוריה קשורה בטבורה למעשה (היא בוודאי קשורה למעשה הכתיבה). אטען ש"החשיבה הביקורתית" אינה ביקורתית, ואף מהווה מחסום למחשבה ביקורתית ממשית. אינני סבור שהעמדות הפוליטיות הקונקרטיות שאופיר מנסה לקדם בספר זה קורסות עם קריסת המסגרת התיאורטית – אפשר לקיים דוגמתן גם מתוך הקשר מחשבתי אחר, שאינו "ביקורתי" במובנו של אופיר. אבל אני סבור בהחלט שערעור על המסגרת התיאורטית אינו משאיר שום דבר בספר על מכונו. ערעור על המסגרת של "המחשבה הביקורתית" הוא תנאי הכרחי לעיון ביקורתי בנושאי דיונו של אופיר. עיון זה עשוי להוביל במקרים מסוימים לזניחתן של העמדות המוצגות בספר, ומכל מקום יחייב את מי שרוצה להוסיף ולהחזיק בהן לשנות אותן, לסייג אותן, ולכל הפחות לטעון לזכותן אל מול הביקורת.

מילה אחרונה של הקדמה. אופיר מעיר שהמסגרת התיאורטית שלו מעוגנת בהגותם של ענקים פילוסופיים כניטשה, היידגר, גאדמר, ויטגנשטיין, קוויין, דייווידסון ורודרי. היא מאפיינת לדעתו את "התרבות הפוסטמודרנית המערבית" (עמ' 175). לדעתי, חלק מן הנמנים ברשימה של אופיר הקדישו את הגותם לוויכוח נמרץ עם תפישות דומות לאלה של אופיר, ויתנגדו בחריפות לכבוד שהוא מעניק להם. איני יודע אלו פלחי תרבות כלולים במה שאופיר מכנה "התרבות הפוסטמודרנית המערבית", אך אני מוכן להסכים ש"החשיבה הביקורתית" נהנית מפופולריות בחוגים נרחבים, אצל אינטלקטואלים והדיוטות כאחד. בהקשר מאמר זה אני מציע להניח בצד את השמות הגדולים ואת האסמכתאות התרבותיות (גם את "התוויות המודבקות

למכנה המשותף של המחקר והעיון הביקורתי, "כהמלצת אופיר ב"פתח דבר" שהוזכר למעלה) ולדון בדברים לגופם: כחשיבה הביקורתית, כפי שהיא מוצגת ומופעלת בספר שלפנינו, ובהשלכותיה על אופי טיעוניו.

א

אפתח בתיאור מוטיב שחוזר ונשנה בספר, מוטיב שיש לו, כפי שנראה, מעמד מכונן במסגרת התיאורטית. אקרא לו מוטיב "המיניה וביה". דוגמה מקדימה למוטיב הזה היא דרכו של הנסיך הקטן, המצווה על הכוכבים לעשות את מה שהם בלאו הכי עושים, או של אותו קלע בלתי מנוצח שמתכוון ומכוון לקלוע באותה נקודה, תהיה אשר תהיה, שבה יפגע החץ שהוא יורה, או של מי שמודד את גובהו כאמצעות הצבעה על הקודקוד שלו (זה גובהי!). בכל המקרים האלה, מדובר במאמץ לקלוע לאיזו נורמה, בניסיון לעמוד בהצלחה באמות-מידה מסוימות; בכל המקרים האלה, ההצלחה מובטחת מיניה וביה. כפי שמורה לנו האינטואיציה – וזהו מוטיב מרכזי בטיעוניו של ויטגנשטיין ביחס לפעילות נורמטיבית בכלל (ובפרט לגבי שימוש בשפה) – אם אכן ההצלחה של המאמץ לעמוד בנורמה מובטחת מיניה וביה, אין מדובר באמת במאמץ לעמוד בנורמה. בדוגמאות שהבאתי, הנסיך אינו באמת מצווה, הקלע אינו באמת מתכוון לקלוע, ה"מודד" מודד רק למראית עין ולא באמת מודד שום דבר. נורמה אותנטית צריכה להיות מוגדרת באופן בלתי תלוי בביצוע, ועצמאותה היא שמאפשרת להעריך לאורה את הביצוע. נורמה שמוגדרת על-פי הביצוע, כך שהביצוע עומד מיניה וביה בדרישותיה, אינה נורמה אותנטית.

באומרי שמוטיב המיניה וביה חוזר ונשנה בספר, אני מתכוון לכך שפרקטיקות נורמטיביות שונות מתוארות בספר לאורו: הן מתוארות כאילו המאמץ שלהן לעמוד בנורמה הוא מאמץ למראית עין בלבד, משום שמימושה של הנורמה מובטח מיניה וביה ומראש, ואינו מהווה אתגר של ממש. הנורמה גזורה מלכתחילה על-פי מידותיה של התוצאה המבוקשת. מי שקורא תיאור כזה של הפרקטיקות הנידונות מקבל את הרושם שההצדקות בשמה של הנורמה ריקות מתוכן ממשי.

זהו, למשל, התיאור שמציע אופיר במאמר "שעת האפס" לפרקטיקה הנורמטיבית של שיפוט במדינת חוק דמוקרטית: "המשפט עושה את המדינה למדינת חוק, אבל המדינה היא העושה את החוק, ועושה לעצמה את החוק למשפט – משפט המדינה" (עמ' 233). הנידון כאן הוא אותן נורמות שבמסגרתן מתנהל במדינה דמוקרטית הוויכוח על אופיו של המשטר, אותן נורמות

1. הדוגמה לקוחה מספרו של ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, סעיף 279. כל המובאות מוויטגנשטיין לקוחות מספר זה.

שקובעות מה מותר ומה אסור במסגרת הוויכוח, מהי מחאה לגיטימית ומהי אלימות שאינה לגיטימית. למתבונן ה"נאיבי" נדמה שאלה הן נורמות שנוגעות לדרכים לניהול הוויכוח ושאינן מכתיבות את תוצאתו, ונדמה לו שישנם עקרונות מוסריים שאינם תלויים במערכת המשפטית הנהוגה ושאפשר להעריך את המערכת המשפטית על-פיהם. כרוח זו אנו מבחינים באופן ריבוני בין רמות שונות של הצדקה, בין חוקים לחוקי יסוד, בין הסובסטנטיבי לפרוצדורלי, בין המשפטי למוסרי, והיררכיה זו היא גם היררכיה של מערכות נורמטיביות מדריכות, שהאחת כפופה לחברתה. מוטיב המיניה וביה הוא הניסיון למחוק את כל ההבחנות האלה ולשכנענו שהנורמות הריבוניות האלה הן בלתי תלויות רק למראית העין. הכללים וההבחנות גזורים מיניה וביה מאופי המשטר ומבטיחים את שכפולו. זו נשמעת כטענה כללית על מדינות חוק, אבל עוקצה מופנה בעיקר כלפי המדינה הציונית והנורמות שבמסגרתן התנהל ומתנהל הוויכוח על כינונה ועל אופיה. בסימן המיניה וביה, הנורמות האלה מצטיירות כמניחות את המבוקש על-ידי צד אחד בוויכוח – הצד הציוני שקבע את הכללים ודאג לכך שהם יבטיחו את תוצאות הוויכוח. כך, המערערים על אופיה של המדינה הציונית מנועים על-פי החוק מלנהל את מאבקם באלימות. אפשר היה לחשוב שלנורמה המוציאה את האלימות מגדר המחאה הלגיטימית יש תוקף אוניברסלי, תוקף שאינו תלוי בתכניו הקונקרטיים של הוויכוח הפוליטי. בסימן המיניה וביה, "חוק המדינה" הישראלי נתפש כעשוי מקשה אחת, והנורמה הפוסלת אלימות מתוארת כאילו עמדה על מישור אחד עם החוקים והחקיקה העומדים בוויכוח: "האלימות שבאמצעותה הם [הערבים] עשויים לנסות לשנות את כללי המשחק מוגדרת מראש כבלתי חוקית. הם יכולים לשנות את כללי המשחק הפוליטי רק בהתאם לכללי המשחק הפוליטי" (עמ' 233). תיאור כזה של מצב העניינים נועד לפוגג בעיני הקוראים את תוקף הנורמה ואת מראית ההצדקה של האיסור על אלימות. כדברי ויטגנשטיין, הצדקה מושתתת על כך שפונים לערכאה בלתי תלויה... אינך יכול לוודא שהכתוב בעיתון הבוקר הוא אמת על-ידי קניית כמה עותקים שלו (סעיף 265), וידי הימנית אינה יכולה להעניק כסף לירי השמאלית (סעיף 268). אם כן, ההצדקה היא רק למראית העין, ובעצם הינה מסווה לאלימות.

מוטיב המיניה וביה מחייב לצייר את כל אחד מן הצדדים הניצים כשרוי במעגלו, כחינת "שבויה בחלומה", ואת הדר-שיח כדר-שיח של חירשים ללא אופק נורמטיבי משותף. אילו היה אופק נורמטיבי משותף כזה, הוא היה ערכאה שאינה תלויה בטענות הצדדים, ושאפשר להביא את הטענות למשפטה. בהעדר אופק נורמטיבי משותף, אפשר להציג את הנורמה שכל אחד מן הניצים מגייס להצדקת עמדתו כנגזרת מיניה וביה מהעמדה שלו, ואת ניסיון ההצדקה כמסווה לכוחניות טהורה. מה שקובע הוא התוצאה של המאבק האלים, והיא שמעניקה את כסות ההצדקה למנצחים. האלימות היא גם שמאפשרת למנצחים לקיים את כסות ההצדקה להמשך אלימותם. "המשפט מיוסד על אלימות ומתנהל באמצעות הכוח. לידתו של המשפט באלימות מכוננת, המשכו באלימות משמרת. אלימות הכינון מקבלת הצדקה בדיעבד... כשהוקמה המדינה התקבלה

התביעה האחת ונחקקו חוקים שהפכו אותה לחלק ממשפט המדינה, ואילו התביעה האחרת הוכרזה כסותרת את העקרונות שעליהם זה מושתת. זה קרה מפני שהציונים הביסו במלחמה את מתנגדיהם הערבים וככשו לעצמם את ההגמוניה.... אבל לכוח שהפעילו הציונים במלחמה לא היה משפט שיצדיק אותו. המשפט שכונו הציונים עם הקמת המדינה אינו יכול להצדיק מראש את הכוח שמכונן אותו והופך את התביעה הנורמטיבית לחוק" (עמ' 233-234). תפישה בועתית זו של כל צד מוצאת ביטוי קולע בכותרת המאמר, "שעת האפס", ובכותרת הפסקה הפותחת, "חלל ריק". לאמור, מי שמבקש למצוא הצדקה לכינונה של המדינה, לתביעתם של הציונים – וכפי שאופיר אומר, גם להמשך קיומה והתמדתה של המדינה הציונית, הנשענים על מעשה הכינון – ימצא במקום שהוא מחפש אפס גדול, חלל ריק. ובשפה תיאולוגית, אין הצדקה למעשה הבריאה הזה, כל ההצדקות למעשה נבראות יחד עמו, והמעשה עצמו הוא מעשה של אלימות טהורה.

התיאור הזה, בסימן ה"מיניה וביה", מוחק את האופק המשותף שבמסגרתו נאבקו הצדדים בזמנו – האופק ההיסטורי, דעת הקהל הבינלאומית ומוסדותיה – וגם את האופק המשותף שבמסגרתו הם נאבקים בהווה – זכותו של הרוכ לכפות את עמדתו, בגבולות מסוימים, על המיעוט.² כאמור, כל עניינו של תיאור בסימן המיניה וביה הוא לקעקע את מראית הלגיטימציה, ועל כן הוא אנוס להעלים את אותו אופק משותף שמספק ערכאה בלתי תלויה ועלול לזכות את אחד הצדדים בלגיטימציה של ממש.

מוטיב המיניה וביה, והאפקט שלו בהצגת הצדקות ולגיטימציות כמראית עין כוזבת, נוכחים ופעילים בדינו של אופיר בפרקטיקות של זיכרון השואה, בכוח המשיכה שיש לטקסים דתיים בעיני יהודים חילונים, במסכת טיעוניהם של תומכי דרייפוס בוויכוח שהסעיר את צרפת סביב המשפט, ועוד ועוד. בכל מקום שאנו פוגשים כיומרה להצדקה, בא מוטיב המיניה וביה ומפוגג אותה. פרקטיקות של זיכרון השואה שואבות את הלגיטימיות שלהן ממשותת הבלתי תלויה של עובדת האובדן ומהתביעות האתיות שמציבה עובדה זו כלפי הנשאר, אבל מוטיב המיניה וביה מלמד אותנו שהאובדן – אותו אובדן שהפרקטיקה מתיימרת להגיב אליו – נוכח רק בזכות עובדת הנכחתו בפרקטיקה: "מוכרחים לייצר את העדות לאובדן" (עמ' 31), "הראיפיקציה של האובדן וגם הפרסוניפיקציה שלו הן ניסיון להתמודד עם אותו צורך: לספק דמות או דמויות של מה שאבד למי שלא איבד כלום, לייצר את המוני בעלי העניין שאיבדו את מי ואת מה

2. שאלת הגבולות פתוחה לוויכוח, אך ראוי לציין שביחס לסוגיה מרכזית שעליה נסוב הוויכוח – חוק השבות, הקובע אפליה על רקע אתני בנוגע להליכי קבלת אזרחות – הוכרה זכות הרוכ לכפות את עמדתו גם במשפט הבינלאומי. זכות זו קיבלה את אישורה של ועדת נוציה שליד מועצת אירופה, ותחת כנפיה מקיימות מדינות אירופיות רבות חוקי פטריאציה (שבות) מפלים – יוון, גרמניה המערבית, פינלנד, אירלנד, צ'כיה, פולין, ארמניה ועוד. תודה לד"ר אלקס יעקובסון, שהחכימני בסוגיה זו.

שמעולם לא היה שייך להם" (עמ' 32), "הילת האובדן הגמור היא קונסטרוקט תרבותי" (עמ' 265). טקסים דתיים שואבים את כוחם בעיני המשתתפים החילונים מכך שהם מספקים מסגרת לביטוי השתייכותם ונאמנותם לקהילה הלאומית, אבל מוטיב המיניה וביה מלמד אותנו שההשתייכות אינה עובדה בלתי תלויה שאותה רוצים לבטא אלא נגזרת של הטקס: "המתפלל החילוני משחק בטקס בעיקר כדי להשתייך, אבל הוא משתייך רק על-פי כללי המשחק" (עמ' 128). ההשתמעות היא שזו אינה השתייכות ממשית כיומרה. הדרייפוסרים הסמיכו את תביעותיהם הפוליטיות והאתיות על הנורמות הבלתי תלויות של התבונה והנאורות, אבל מוטיב המיניה וביה מלמד אותנו שהניגוד בין התבוני לבלתי תבוני אינו משרטט רשת קואורדינטות בלתי תלויה התוחמת את הראוי משאינו ראוי ושהדרייפוסרים משתדלים להיענות לצויה, אלא מכשיר רטורי שנועד לעטות זרי דפנה על ראשם ולהתוות אות קין על יריביהם: "האינטלקטואלים [תומכי דרייפוס] למדו לזהות את מתנגדיהם עם הלא-תבוני... ובעיקר כיצד להשתמש בהבחנה בין התבוני ללא-תבוני במאבק הפוליטי" (עמ' 187). כאמור, אלה הן דוגמאות בלבד לשימוש רחב ההיקף במוטיב המיניה וביה בספר.

ב

אבל מעבר לשימושי בקעקוע פרקטיקות נורמטיביות קונקרטיות, מוטיב המיניה וביה הוא היבט מכונן של המסגרת התיאורטית של הספר. בתזות עקרוניות וכוללניות לגבי יחסי מסמן מסומן, יצוג מיוצג, שפה ומציאות, מתפשט מוטיב המיניה וביה ונעשה טוטלי, וכך הוא מקנה למסגרת התיאורטית – "החשיכה הביקורתית" – את אופיה הייחודי. הטוטליזציה הזו מעניקה "לחשיכה הביקורתית" את הרדיקליות שלה, והיא, כפי שאטען, שורש כישלונה של "החשיכה הביקורתית" וחוסר ביקורתיותה. אני מוכן להסכים שמוטיב המיניה וביה עשוי לאפיין הליכים שיפוטיים קונקרטיים (למשל, משפטי הראווה כברית-המועצות הקומוניסטית), ושימושים מסוימים בשפה (למשל שפת הרומן הבדיוני): במקרים אלה, מימושן של נורמות "המדריכות את העשייה" מובטח מיניה וביה ועל כן הנורמות "מדריכות" אותה רק למראית העין ובמרכאות (משפט הראווה אינו משפט והתיאור הבדיוני אינו תיאור, על-פי דיוקם של המושגים הנורמטיביים האלה). אבל המקרים הללו אינם יכולים להיות מודל כללי לפרקטיקות הנורמטיביות שלנו, ובפרט לא לשימוש בשפה. המסגרת התיאורטית מתאפיינת בזה שמוטיב המיניה וביה שורה לדירה בכל. טוטליזציה זו של המוטיב מולידה סתירות והכשלות עצמיות שאין להן תקנה.

המחשבה הנאיבית – כך מן הסתם יכנה אותה אופיר – סבורה שייצוג או תיאור מתיימרים לקלוע לנורמה מסוימת, היינו לאמת. הם משתדלים ומתיימרים להיות נאמנים למושאם (לדבר המיוצג או המתואר), ועל כן חלה עליהם ההבחנה בין "נכון" ל"לא נכון". המחשבה הנאיבית

מניחה את קיומו הבלתי תלוי בייצוג של המיוצג, כשהייצוג משתדל לקלוע אליו ועלול גם להחטיא. ההבחנה הזו בין ייצוג לבין מיוצג, ואי-תלותו של המיוצג בייצוג, היא מהותית אם רוצים לשמור על מעמדו של המיוצג כנדמה למעשה הייצוג. מוטיב המיניה וביה, במקרה זה, מציג את המיוצג כפונקציה של מעשה הייצוג, כאילו היה מיוצר על-ידי הייצוג. כך, למשל, אנו שומעים ש"קיומו [של האל] או מהותו אינם בבחינת הנחת היסוד שהופכת את יצוגי האל... לבעלי משמעות, אלא השתמעות נלווית ואפקט מאוחר של משחקי הלשון שבתפילה, המתקמים בהם רק בזכות התביעה של כל תואר ותואר, למשמעות" (עמ' 123). זו איננה תמה ספציפית במסגרת ביקורת הדת, אלא טענה כללית המאפיינת את נפתוליה של החשיבה הביקורתית, ומגדירה את ההבדל בינה לבין מתנגדיה: אלה "מבקשים להקים מחדש את החיץ בין דיבור למעשה ובין המציאות לייצוגיה, חיץ שעליו נשען תמיד הסדר הקיים ושאת שקריותו מבקשת המחשבה הביקורתית לגוניה לחשוף" (171).

דיבורים על האוטונומיה של המציאות ביחס לייצוגיה ועל החיץ בין המציאות לבין ייצוגיה יכולים להתפרש באופנים שונים, והפילוסופיה מאז ימי קאנט ו"המהפכה הקופרניקאית" שלו ועד ימינו (לפחות בעולם האנגלו-אמריקני) גרושה בהבחנות מהבחנות שונות ובדקויות רבות. "החשיבה הביקורתית" שאופיר דוגל בה מיוחדת בזה שהיא אינה מתעניינת בדקויות. הדקויות האלה מאפשרות שימור של תוכן ממשי לרעיון האוטונומיה של המציאות ביחס לייצוגיה, ושל הבחנה ברורה בין מעשה ייצוג לבין מה שהוא מתיימר לייצג – אותה הבחנה עצמה ש"החשיבה הביקורתית" חותרת למחוק. עם ביטול החיץ בין המציאות לבין ייצוגיה, נעלם גם המעמד הנורמטיבי של המציאות כאמת-מידה להערכה ולשיפוט של הייצוגים כאמיתיים, אמינים, קולעים – ולחלופין כשגויים, בדויים, מסלפים. את ההיבט הזה של מוטיב המיניה וביה, "החשיבה הביקורתית" מאמצת בהתלהבות.

כך, כמאמר "פעולת התייעוד כמעשה התנגדות", שבו "החשיבה הביקורתית" נוכחת בקרמת הבמה, אופיר מבקר את מחברי דו"ח "בצלם" על יומרת האובייקטיביות של הדו"ח שלהם. הצרה איתם, לפי אופיר, היא שהם מוסיפים לקיים את החיץ בין המציאות לבין ייצוגיה, ויחד עמו את היומרה לייצוג נכון. בניגוד לתייעוד ממין זה, הוא מציג ומעלה על נס אופן כתיבה אחר, ש"אין [לו] חפץ באשליית התיאור האובייקטיבי" (עמ' 162), שאינו מבקש "לתער את מה שקורה שם" (עמ' 162). צורת תיעוד מועדפת זו שוללת את "קווי התיחום... בין המציאות למדומה, בין הוודאי למוטל בספק" (עמ' 159), ועניינה הוא "לקרוא תיגר על הגבולות הברורים כביכול בין הכדיוני לתייעודי" (עמ' 167, ועוד רבים).

האם באמת מעוניין אופיר לטשטש את קרוי התיחום האלה, ועמם את היומרה לקלוע לאמת? כך הוא אומר, ובהדגשה יתרה. מאידך, דבריו טעונים באותן יומרות שטרח לקעקע ורצופים בניסוחים ריאליסטיים. בצד שימוש הרב במרכאות מבטלות סביב מילים יומרניות כמו "עובדה", אנו מוצאים גם שימוש במילה הזו כמלוא כובד משקלה הנורמטיבי (ואפילו באותו משפט עצמו,

ר' עמ' 161). הוא מדבר על "קונספציה נכונה" (עמ' 162), על "מחויבות למה שקרה" (עמ' 166), ועוד ועוד. מעבר לניסוחים אלה ואחרים, אי-אפשר לטעות בלהט הנורמטיבי של כתיבתו, המתיימרת לחשוף, לגלות, להנכיח, מציאות פוליטית ואיתית, וגם אמת פילוסופית עמוקה, זו של החשיבה הביקורתית.³ מצב עניינים זה, שבו הוגה-דעות נוטל באופן שיטתי ביד אחת את מה שהוא נותן בידו השנייה וחותר באופן שיטתי מתחת למפעליו שלו, עשוי היה להביא, בהקשר של רפלקסיה ביקורתית החותרת לקוהרנטיות, לעריכת הבחנות, למתיחת קווים, לבירור המוץ מן התבן והמוגזם מן המדוד. אבל "החושב הביקורתי" מכית-מדרשו של אופיר אינו נוהג כך. "החשיבה הביקורתית" מתענגת, כך נראה, על התנועה הפרדוקסלית הזו של אמירה והסגתה, של התחייבות וביטולה, של מעורבות וחריגה לאופק גבוה יותר, נישא, שממנו נחשפת מגבלותה של כל מעורבות. זו כשבילה תמצית הרפלקסיה והביקורת. במקום הכחנות מדורות היא מעוניינת ברדיקליות.

בדברים אלה כבר רמזתי לדיאגנוזה שאציע "לחשיבה הביקורתית" והקרמתי את המאוחר. אופיר עצמו מציג את עקרונה המרכזי של "החשיבה הביקורתית" – ערעור על החיץ בין המציאות לייצוגיה – כתוצאה של ביקורת פילוסופית ספציפית וכגילוי של בגרות פילוסופית: "בעלי שני הדו"חות [דו"ח "בצלם" ודו"ח ועדת לנדוי] שותפים בהנחת היסוד על דבר השפה הנכונה לייצוג מציאות... האסטרטגיה שהם נוקטים מסגירה השקפת עולם משותפת, ליברלית, פוזיטיביסטית, שעל-פיה יש בעולם עובדות כשלעצמן ושאפשר באמת להפריד בין עובדה לבין ערך או בין תיאור לבין פירוש" (עמ' 156). השקפה זו, אומר אופיר, היא "השקפה נאיבית אם לא מגוחכת" (שם), ועל שלילתה הוא מייסד את החלופה הביקורתית.

תיאור זה, והמפה הקוגניטיבית שהוא משרטט, מתעלמים כליל מאפשרויות הביניים שבין התפיסה הפוזיטיביסטית לבין "החשיבה הביקורתית". זו נקודה מהותית ומכרעת משום שתחום הביניים הזה הוא תחומי של השכל הישר והבחנותיו היומיומיות. ההבחנות ש"החשיבה הביקורתית" מבקשת למחוק בין המציאות למדומה, בין הוודאי למוטל בספק, בין הכדיוני לתייעודי ובין הייצוג למיוצג הן הבחנות יומיומיות בסיסיות ושגורות, ולא פרי תפיסה פילוסופית, פוזיטיביסטית או אחרת. אפשר לתת לשכל הישר והבחנותיו גם ארטיקולציה פילוסופית מפורשת, ורמזתי למעלה שפילוסופים לא איחרו מליטול על עצמם את המשימה הזו, בהקשר פוסט-קאנטיאני ופוסט-פוזיטיביסטי. אבל עוד לפני ארטיקולציה כזו ובלי תלות בה, טיעון שמנסה לערער על ההבחנות היומיומיות מכוחה של ביקורת על פוזיטיביזם, משקף עיוורון מוזר, האומר דרשני, כלפי היומיומי והפרוואי.

התפיסה הפוזיטיביסטית שמנסה לקלף את הערכים מהעובדות ולאתר תחום של "עובדות

3. בהקשר זה הוא מוכן לומר אפילו שספרן של המרמן ורוזן (הדוגמה העיקרית לדרך התייעוד הרצויה) "משקף נאמנה את המציאות" (163).

טהורות" היא אכן השקפה שאינה עומדת בפני הביקורת (ללא מרכאות), ואבד עליה כלח. אבל ההשקפה ה"נאיבית" של האדם ברחוב אינה פוזיטיביסטית, ובכל זאת היא מקיימת את החיץ שבין המציאות לייצוגיה ואת הכוח הנורמטיבי שיש לעובדות ביחס לייצוגיהן. העובדות שאנו מוקפים בהן – למשל, העובדה שפלונני הוא ערמומי ונכזי או העובדה שפלוננית היא סימפטית, מלאת הומור ואופטימית – אינן נקיות מערכים, אבל אין זה אומר שאלה אינן עובדות במלוא מובן המילה (ללא מרכאות), או שהתיאור של פלונני ושל אלמונית מייצר את תכונותיהם הנזכרות, או שמותר למחוק את קווי התייחוס בין האמיתי לשקרי ובין המציאותי למדומה ולבדיוני. ההבחנות שנגדן אופיר יוצא בשמה של המחשבה הביקורתית הן ההבחנות היומיומיות והלא-פילוסופיות האלה, למרות שבלהט הרטוריקה הוא מצייר אותן כאילו היו מטאפיסיות או פילוסופיות-פוזיטיביסטיות (ראו למשל עמ' 156, 174, 175 ועוד הרבה). כלב הוויכוח לא עומדת שאלת כשרותה של השקפה פילוסופית מיושנת, אלא תוקפו של האופק היומיומי של מחשבותינו.

כדי לסגל את "החשיבה הביקורתית" אנו צריכים להשתכנע שתפישת עולמנו היומיומית – שגם דוברי "המחשבה הביקורתית" שותפים לה, כשהם אינם מתפלספים – לוקה בנאיביות במובנה הרע של המילה. אני סבור שאין יסוד להאשמה זו. כיצד טוענים בזכות הבחנותינו היומיומיות? האם צריך בכלל לטעון בזכותן, במיוחד לאור העובדה ששום דבר לא נטען נגדן?⁴ התשובה הכללית שוויטגנשטיין השיב לשאלה זו היא שלטענות וטיעונים אין מקום, אך יש מקום לתרפיה פילוסופית שתישא אופי של "תזכורות" לדברים שכולנו מסכימים להם (ויטגנשטיין סעיף 106 ואילך, ובפרט 127). זאת כמאבק ברחף לחריגה מהיומיומי אל המטאפיסי. אין זה המקום להרחיב בסוגיה עקרונית זו או להציע ארטיקולציה פילוסופית לתפיסותינו והבחנותינו היומיומיות. במקום זה אנסה להראות שאפשר עקרונית לסגל את כל התוכנות הקונקרטייות שאופיר בא ללמדנו, ואת כל טענותיו הקונקרטייות כנגד לשון דו"ח "בצלם", במסגרת השכל הישר ותוך שימור הבחנותיו. יהיה בכך כדי לתרום לסילוק הערפל הרטורי שאופף את המלחמה כמושגי העובדה, המיוצג, המציאות. הדברים שאומר יהיו בגדר תזכורות לדברים שכולנו יודעים, על-פי דרכו של ויטגנשטיין.

היומרה לאובייקטיביות שמאפינת את דו"ח "בצלם" היא ממין היומרה לאובייקטיביות שמאפינת את דיווחי מזג-האוויר; אפשר לטעון, כמו אופיר, שזוהי שפה מנוכרת, ביורוקרטית, שאינה מבטאת וחושפת את הזוועה הממשית שהתרחשה שם. אפשר לטעון שהניטרליות היבשה הזו מדחיקה היבטים מהותיים של הסיטואציה; שתיאור רשמי, יבש, נקי מקונוטציות רגשיות, הוא תיאור אטום, מכסה. אפשר לטעון ששפה אקספרסיבית יותר ורגישה יותר תחשוף את מה שהתיאורים האלה מכסים. בוודאי שאפשר לטעון – טענה אחרת – שתיאור בשפת זכויות אדם

4. "הנימוקים התיאורטיים הטובים להיפטר מן הניגוד בין המדומה לממשי", שעליהם מדבר אופיר בעמ' 201, מתמצים כאמור בנימוקים נגד הגירסה הפוזיטיביסטית של הניגוד.

שאינו מביא לכיטוי את העובדות הפוליטיות הוא תיאור חסר, מגמתי ומסלף. אני מנסח את הטענות האלה במכוון בניסוחים שיבליטו את העובדה שהן אינן מסיגות אותנו מאופק הראייה הריאליסטי היומיומי. באופק זה, מעורבות רגשית היא לעתים המפתח לראייה נוקבת ונכונה יותר, שאינה אפשרית במבט מנוכר – ראייה נוקבת ונכונה יותר של המציאות הריאלית.

נכון אמנם שניתן להבחין בין סוגים שונים של אובייקטיביות, ואולי נחליט במסגרת הדיון הפילוסופי להקצות את המונח "אובייקטיביות", באופן טכני, לציון ניטרליות מדעית. אבל עריכת ההבחנות האלה אינה דורשת מאיתנו לסגת מהתפיסה הריאליסטית שלפיה יש כאן ממשות ריאלית שאותה אנחנו מתארים, ושאותה אנחנו גם עלולים לסלף. אדרבה: הדרישה המופנית כלפי מתעדי פוגרומים או עינויים, לתאר את המעשים בשפה שתבטא ותחשוף את הזוועה, נשענת על כך שהזוועה היא ממשית ושתיאור ביורוקרטי שלה נשאר אטום להיבטים של הממשות. אני סבור שגם הלהט של אופיר בהתקפתו על דו"ח "בצלם" משקף אינטואיציות כאלה. אני סבור שמה שמניע את אופיר הוא בדיוק השכנוע שהדו"ח משאיר היבט מהותי של הסיטואציה בחוץ, שהוא מסלף ומכסה. ואלה הם כמובן מונחים השאובים מהמסגרת המחשבתית ה"נאיבית".

ובכל זאת, לאורך כל המאמר על פעולת התייעור מעורבת ההתנגדות של אופיר לשפת התיאור של דו"ח "בצלם" בתיאולוגיה של ההתנגדות לריאליזם, ובמובנו היומיומי דווקא. אופיר אינו משבח את דרך התיאור החלופית שהוא מעדיף (זו של המרמן ורוזן) על כך שהיא נוקבת יותר וחושפת יותר את ממשותה של הזוועה הממשית, אלא על כך שהיא מהווה "אנטיתזה ליומרת התיאור האובייקטיבי" (עמ' 161), על כך שהיא "מבקשת לתעד את הקול הזה ולא את מה שקורה שם 'באמת', שם, מעבר למילים" (עמ' 162). ובמילים אחרות: הטענה שדו"ח "בצלם" משמיט היבט מהותי של הסיטואציה ומצטרף בכך לתיאור השליט המוטא – טענה שיש לה תפקיד במסגרת ההתמודדות על האמת הממשית, הריאלית, והבלתי תלויה בתיאור, ועל הדרכים לייצוג נאמן שלה לעומת סילוף וכיסוי – טענה זו מומרת בטענה הכורתת את הענף שעליו היא יושבת שאין בכלל תוקף ליומרת התיאור הנכון, ובכלל זה לתיאור האלטרנטיבי שאופיר מעוניין בו!!! (זהו תיאור שאינו מתיימר לשקף לנו מה שקורה שם באמת!). כנגד זה אני טוען שאין שום סיבה – ובדברי אופיר לא הוצעה שום סיבה – לוותר על ההבחנה בין התייעורי לבין הבדיוני, בין המילים לבין מה שקורה שם באמת, ואין שום סיבה לתקוף את עצם היומרה לתיאור אמיתי של הסיטואציה ושל העובדות. אין כל סיבה לומר, כפי שאופיר אומר, ש"היומרה לאובייקטיביות היא בסך הכל תכסיס לרכישת לגיטימציה... עובדותיות הדיווח היא כלי בשירותו של מאבק" (עמ' 156). אפשר לטעון את כל מה שאופיר מעוניין לטעון במסגרת ההבחנה בין תיאור נכון לתיאור מסלף, ובמסגרת התביעה לתאר את המציאות פהווייתה, ללא טשטוש ועמעום. ואדרבה, דווקא במסגרת זו יכולה תביעתו ליהנות באופן קוהרנטי מהתוקף המוסרי שיש לה בעיניו.

ג
הערעור על מושג הזהות, ערעור שהוא לזו הגישה הביקורתית, עומד במרכזו של המאמר "שיקום נקודת המבט המוסרית – קריאה בסיפוריה של אורלי קסטל-בלום". במאמר זה, אופיר מתמודד עם הסתירה הפנימית הכרוכה במפעלה הספרותי-מוסרי של אורלי קסטל-בלום, כפי שהוא מבין אותו. למעשה, סתירה זו היא גלגול של בעיית ההכשלה העצמית שהמסגרת התיאורטית של אופיר עצמו נגועה בה. כמו "החשיבה הביקורתית", כך גם הפרוייקט המוסרי של אורלי קסטל-בלום (כפי שאופיר מבין אותו) מכשילים את עצמם בעקבות הטוטליזציה של מוטיב המיניה וביה.

כפי שאופיר מראה, סיפוריה של קסטל-בלום מפרקים את זהותם של הגיבורים, זהות הקשורה בטבורה לשכנועים המוסריים שלהם ולהבחנות המוסריות שהם עורכים בין טוב לרע. הסיפורים באים ללמדנו את הלקח המטריף והמוטרף ש"לזהויות אין קיום" וש"כל הערכים נסחפים ברוח" (זו לשונו של אופיר). הערעור הזה על קיומן של זהויות מתרחש בסיפורים, כפי שאופיר אומר נכוחה, באמצעות טשטוש ההבחנה בין יצוג לבין מיוצג קרי, באמצעות מוטיב המיניה וביה: "כמעט בכל יצירה של קסטל-בלום יש אי-ודאות חריפה, מוטרת, לגבי כל מיוצג שהקוראים מורגלים לייחס לו זהות מקורית ומובחנת... המילים בעולם שבו נעים גיבוריה של קסטל-בלום גולשות שוב ושוב ומתמצקות לכלל דברים, דברים מתאיידים בלי הרף למילים" (עמ' 203). לזהויות ולשכנועים "האובייקטיביים" של גיבורי הסיפור, גם לאובייקטים שמקיפים אותם, אין ממשות אובייקטיבית משום שהם זקוקים להבניה בלתי פוסקת באמצעות המילים והדיבורים שיוצרים אותם. חדלת לדבר, והתפוגגה לה הזהות. המשכת לדבר, מתחלפת לה הזהות עם חילופי הדיבורים. זוהי גירסה של מוטיב המיניה וביה: אין קיום אובייקטיבי לדברים משום שקיומם מתייצר מיניה וביה על-ידי הדיבורים, והוא בן חלוף כמותם.

הפרדוקס שאופיר מצביע עליו קשור בכך שככל שקוראת הסיפור תפנים את לקחו של הסיפור, ככל שתתפרק במהלך הקריאה גם זהותה שלה, כך יאבד מעשה הפירוק את משמעותו ותכליתו. מנקודת ראות שאינה קבועה בשום מפה מוסרית מוגדרת ובשום זהות מוגדרת אין עוד שום רבותא בפירוק הזה, הוא אינו מעורר עוד שום רתיעה, הפתעה, אכזבה, תחושת משבר או קריאת תיגר. התפוררות הזהות, שהיא שוות ערך להתפוררות נקודת המבט האתית, כבר מפסיקה לקומם. לאופיר ברור לחלוטין – ובזאת אני מסכים איתו – שלכל הפרוייקט הזה יש משמעות אתית, והוא מעוניין בשימורה של המשמעות האתית הזו ובשיקומה של נקודת מבט מוסרית. אופיר מיטיב להאיר את הסתירה הפנימית שבתוכה לכוד מי שעסוק במעשה פירוק משמעותי, המפרק את משמעותו של מעשהו. את הסתירה הזו הוא מנסה להתיר.

חשוב להבין שהפרדוקס הזה אינו מתעורר מחמת עצם העובדה שגיבוריה של קסטל-בלום מאבדים את זהותם. העובדה הזו כשלעצמה אינה מייצרת פרדוקס או סתירה פנימית עבור הקורא או הקוראת, ובלבד שיציבו מרחק נאות בינם לבין גיבורי הסיפור. להציב מרחק נאות

פירושו לשמר זהות יציבה ובעלת שכנועים מוסריים אל מול הטקסט וגיבוריו. או אז אפשר לקרוא על עלילותיה של דולי (גיבורת דולי סיטי), ולהזדעזע מהזוועה ומחוסר הזעזוע של דולי ממנה. בדרך זו, אין כל בעיה לשקם נקודת ראות מוסרית אגב קריאת הסיפור, משום שנקודת הראות המוסרית לא דרשה שיקום – היא פשוט שם. לדעתי, זו העמדה שבה נמצאים קוראי הסיפור של קסטל-בלום, ואופיר בכללם. אנו באים לקריאת הטקסטים האלה מתוך ראיית עולם מוסרית מסוימת, ומזדעזעים אל נוכח ההתפרקות שלה בעולמם של הגיבורים.

אבל אופיר אינו מסתפק בכך. את העמדה שתיארתי הוא מגדיר כהתייחסות קלת-דעת לטקסט, והיא מהווה עבורו רק שלב ראשון, מין "נדמה" ראשוני שיש להתקדם אל מעבר לו: "נדמה שאפשר להשתעשע עם טקסט זה, אבל אי-אפשר לקחת ברצינות את מה שהוא אומר" (עמ' 203). הוא, מצדו, מעוניין לקחת את הטקסט ברצינות. "לקחת ברצינות", לפי אופיר, הוא לסגל לעצמנו כקוראים את "נקודת המבט" המפורקת של גיבורי הסיפור. כמוכן, זהו פרויקט המכשיל את עצמו, כי "לקחת ברצינות פירושו לקבוע עמדה...", ואילו העמדה שאנו נדרשים לקבוע כאן היא העדר של עמדה ("נקודת המבט" שאנו נדרשים לסגל אינה באמת נקודת מבט). ובכל זאת, זה מה שמנסה אופיר לשכנע אותנו לעשות, תוך שהוא מתאמץ לקלוע אותנו ואת עצמו לפרדוקס. לאמור, לפי אופיר, עצם הקריאה בסיפוריה של קסטל-בלום מייצרת אצל הקוראת פירוק זהות מקביל לזה של גיבורי הסיפור, ומיטשטשת ההבחנה בין עולמה של הקוראת לעולמו של הגיבור. לקחת ברצינות – ואופיר רוצה לקחת ברצינות – הוא להבין את האמת העמוקה שגלומה בסיפור, אמת הנוגעת לנו כה במידה שהיא נוגעת לגיבורי הסיפור: "עולם שבו נמחקות בעקביות עקבותיו של הסובייקט... הוא העולם בתוכו היא/אנו חיים" (עמ' 207). מי שלא מבין את זה, כך אומר אופיר, מרמה את עצמו: "הקוראת מסוגלת לעמעם את תחושת האי-ודאות מפני שהיא משלה את עצמה בעניין יציבותן של הזהויות, מפני שאינה משלימה עם אוברן הזהויות כשהוא מוטח בפניה. כמו ילד אחרי סרט עצוב היא אומרת לעצמה, זה רק בסיפור, זה לא בחיים. אילו שיקרה לעצמה פחות היתה יכולה למצוא את עצמה במצבן של הרמויות של קסטל-בלום" (עמ' 208). בנקודה הזו נוצר כמוכן הפרדוקס, כפי שמיטיב אופיר להסביר. משום שאם אכן מצליחים להפנים אמת נוראה זו היא מפסיקה להיות נוראה ונעשית חסרת משמעות. הגולם קם על יוצרו משום שיוצרו הקים אותו על עצמו. הפרדוקס נוצר כאשר מנסים לאמץ את נקודת המבט של גיבורי הסיפור, המתפרקת והולכת במהלכו. מי שמנסה לאמץ בעצמו, אגב הקריאה המוסרית והמודעזעת של הסיפור, את נקודת המבט של גיבורי הסיפור, מפורקי כל מוסר וזעזוע, מכשיל את עצמו. זוהי כריק העמדה של אופיר.

אני סבור שהשפה הריאליסטית הבוטה שבה משתמש אופיר, שפה המתיימרת לחשוף אמת נוראה ומתארת את אלה שלא ראו את האור כשרויים באשליה ובשקר, היא מוזרה ביותר בהקשר זה. זוהי שפה שאופיר, לשיטתו, אינו רשאי להשתמש בה. מהיכן צצו פתאום קווי התיחום החדים בין המציאותי לאשלייתי, בין האמת לשקר? ובפרט לענייננו: אם האמת המרה הזו נוצרת

ומתחוללת במהלך הקריאה, מי שאיננו מחולל אותה לוקה אולי בחוליים אחרים – הוא אולי אינו די ביקורתי, באותו מובן טכני של ביקורתיות שאותו אני מעמיד כאן לביקורת – אבל הוא אינו "שוגה" או "משלה את עצמו". אני גם סבור שהפתרון שאופיר מציע (בעמוד 208 ואילך) כרוך בשימוש דו-משמעי במונחים ואינו פותר דבר, ושהפרדוקס הוא ללא תקנה.⁵

גם בסוגיה זו של זהות וערכים – לב העניין – עמדתו של אופיר נשענת על שלילת יריב של קש. גם כאן, במסווה של התקפה על מושגי זהות פוזיטיביסטיים ("זהויות מוצקות", עמ' 208, 213 ועוד הרבה) ועל תפיסות פילוסופיות מסולסלות ("העמדה הסובייקטיבית", עמ' 208), מותקפות הבחנות יומיומיות של השכל הישר. ההבחנות האלה ראיות גם לארטיקולציה פילוסופית – ולא חסרות כאלה – שתתנגד לפוזיטיביזם מבלי להיקלע לאבסורדיזם; אך "אזור הביניים" הזה נעדר כליל מהמפה שמנחה את "החשיבה הביקורתית" הדיכוטומית. כמקודם, נחוצה כאן תזכורת לנקודת המבט היומיומית, שכולנו – וגם אופיר עצמו, כך אני טוען – שותפים לה כשאיננו מתפלספים.

בהקשר של זהות אישית, אפשר למצוא בנקל פשר ממשי לרעיון ש"קווי התיחום בין המציאות למדומה" אינם חדים. זהו אפוא הקשר נוח לבהינת הנוסחה רבת-ההשראה הזו, לבדיקת גבולותיה ולאיתור גרעין האמת שבה (מה שנכון לזהות אישית נכון עקרונית גם לזהות קיבוצית, אלא שהמושג הראשון הוא פשוט יותר ולכן נוח יותר לצרכי). קווי התיחום בין המציאות למדומה אינם חדים משום שלדימוי העצמי שיש לאדם – האופן שבו הוא מייצג את עצמו לעצמו – יש באמת מעמד מהותי בכינון עצם היותו וזהותו. התשובה לשאלה מי אני ומה אני, אינה נפרדת בקו חיתוך חד מהתשובה לשאלה מי אני מדמה שאני, ומדימויי העצמי. כאן לא יתכנו קווי

5. אופיר טוען: "ההשלמה עם אובדן הזהויות אינה השלמה עם המצב. בדיוק להיפך. דוקא הדבקות בזהויות המופרכות אפשרה לה ולקוראת, עכשיו היא יודעת, להשלים עם המצב" (עמ' 208). מהו ה"מצב" שעליו מדבר כאן אופיר, "מצב" שהדבקות בזהויות המופרכות אפשרה השלמה עמו, ואילו אובדן של הזהויות סלל את הדרך להתקוממות נגדו? ברור שהדבקות "בזהות המופרכת" שנבנית, למשל, דרך השכנוע המוסרי ב"לא תרצח" אינה מאפשרת השלמה עם מעשי רצח. אם כן, ה"מצב" שבו מדובר אינו מציאות של עוולה מוסרית קונקרטיה, הנחשפת מנקודת ראות קונקרטיה. כוונתו של אופיר במונח "מצב" מתבררת מהמשך המשפט: "הזהויות המוצקות הסתירו מפניה אפשרויות אחרות, אינספור אפשרויות אחרות של הרברים להיות אחרת ולא להיות כלל". לאמור, ה"מצב" אינו מציאות של עוולה קונקרטיה אלא עצם תפיסת המציאות בקטיגוריות קונקרטיות של מפה מוסרית קונקרטיה. "איי-השלמה עם המצב" – ההישג שאופיר מייחס להפרכת הזהויות – אינו עניין של מחאה ספציפית על רע ספציפי וגם לא של מחאה כוללת על רע כולל אלא פשוט תנועה בלתי פוסקת החושפת עוד ועוד אפשרויות, אינספור אפשרויות, למפות מוסריות ולשיפוטם מוסריים. זהו שימוש ביזארי ב"איי-השלמה עם המצב" (ומעבר לכך, לא ברור מנין תבוא האנגריה לתנועה הזו; ה"עובדה" שישנן אינספור אפשרויות אינה כשלעצמה נימוק להמרת אפשרות אחת באחרת; מי שזו עמדתו מרולדל מכל אנרגיה מוסרית).

תיחום ברורים בין יצוג לבין מציאות, במובן הספציפי (ומשום) שהייצוג העצמי והדימוי העצמי קובעים לאדם סדר יום, יעדים, ובכך משתתפים בכינון ועיצוב הזהות שלו.

עם זאת – ואיי-אפשר להגזים בחשיבותה של ההסתייגות – התובנה (ההיגליאנית) הזו אינה מתפתה בשום אופן לפיתוי המיניה וביה. העובדה שאני מדמה לעצמי את עצמי כמשיח או כנפוליאון אינה עושה אותי למשיח או לנפוליאון. דימוי עצמי אכן קובע סדר יום ומשתתף בכינון זהות, אך הוא גם מתיימר לשקף ממשות; דימוי עצמי אינו מתאשר מיניה וביה מעצם העובדה שמישהו מסגל אותו. דימוי עצמי הוא אכן מפתח לשינוי המציאות, הוא מפתח לפעולה שעשויה כתורה לחזור ולחולל טרנספורמציה בעצמי ובדימוי העצמי ולפתוח אפיקים חדשים של פעולה... וחוזר חלילה – אבל כל זה מבלי שהוא (הדימוי העצמי) יאבד את יומרתו לשקף נכונה את העצמי ומבלי שהוא יוכל לחמוק מהמבחן האובייקטיבי הכרוך ביומרה הזו. לפעמים המבחן שלו הוא מידי (כברוגמת נפוליאון), ולפעמים מבחנו הוא במימושו (כך למשל כאשר אני מגבש לעצמי דימוי עצמי של אמן גדול).⁶ ועל כל פנים, בתנועה הריאלקטית הזו של דימוי עצמי שגם משקף את הזהות וגם משתתף בכינונה ובעיצובה אין שום ויתור למוטיב המיניה וביה. אם ניכנע למוטיב הזה, נאבד את היכולת לרבר על הונאה עצמית ואשליה עצמית, על תודעה כוזבת ועל דימוי עצמי כוזב. אין כל סיבה לוותר על כל אלה. (גם "החשיבה הביקורתית", יש להניח, לא תרצה לוותר עליהם.)

האדם הוא חיה המפרשת את עצמה, חיה שפרשנותה העצמית מהווה רובד מהותי של עצם הווייתה. הפרשנות העצמית והרפלקסיה הן מומנטים מהותיים בתהליך של התפתחות אישית, הן מגדירות לאדם בכל שלב את יעדיו וזהותו ובכך משפיעות עליהם. אבל פירוש ופרשנות – כאן כמו בהקשרים אחרים – מתיימרים להיות נאמנים למה שהם מפרשים, המציאות היא נורמה שהם מנסים לקלוע אליה ושהם עלולים גם להיכשל במבחנה. אדם עלול לרמות את עצמו, להציע פרשנות כוזבת לעצמו, ולהבין לא נכון את יעדיו ואת המוטיבציות שלו. גם פרשנות עצמית כוזבת (ופרשנות כוזבת בכלל) קובעת לאדם דרכי פעולה, אבל פעולה שמיוסדת על הונאה עצמית עלולה להכשיל את עצמה ולהוליך למבואות סתומים. הפוטנציאל שגלום בפרשנות עצמית (ובפרשנות בכלל) לשינוי ולעיצוב המציאות, אינו יכול לבוא על חשבון הנורמה שמגולמת במושג הפרשנות – נאמנות למציאות – אלא הוא בנוי עליה.

תובנות אלה מביאות אותנו באורח בלתי נמנע להעלאתה של שאלת המפתח, "שאלת המיליון", האם הדימוי הפוסט-מודרניסטי של חוסר משמעות ואובדן של זהות, באותו מובן רדיקלי שעולה מסיפוריה של קסטל-בלום ומתיאור המצב של אופיר, באמת משקף את המצב האנושי הממשי של דובריו וסוכניו? האם באמת מצויים אנו, כטענת אופיר, במצבם הקיומי של גיבוריה של קסטל-בלום? השאלה מניחה כמובן בדיוק את אותם פערים שדובריה וסוכניה של

6. עלי עוד לממש – להפוך לממשי – את הדימוי, ואני עלול גם לגלות שהוא היה נבוב ואשלייתי.

העמדה הזו באים לשלול. שהרי הם דוגלים בטשטושו של הפער בין יצוג לבין מציאות, בין הקוראת לבין גיבורי הטקסט. אף-על-פי-כן, מנקודת הראות היומיומית, השאלה היא לגיטימית ואף מתבקשת, והמענה עליה הוא, כהחלט לא.

אני טוען, אם כן, את טענת הראי לטענתו של אופיר. האשליה היא דווקא במחשבה שעולמם המפורק של גיבורי הסיפורים של קסטל-בלום, חסרי הזהות והעמדה, משקף את המצב האנושי של הקורא והקוראת (ברגע שאיננו נכנעים למוטיב המיניה וביה, מותר לנו לנקוט בשפה ריאליסטית זו ללא חשש סתירה ופרדוקס). סחף הזהויות הגמור הזה הוא למעשה דימוי עצמי כוזב. כדרכם של דימויים עצמיים, גם לדימוי העצמי הזה יש כוח רב, ויש לו השפעה מסוימת על הזהות של מי שמאמץ אותו. מי שחושב על עצמו במונחים של אובדן זהות, במונחים של "זהות שנתונה בתזוית, מתפרקת וקמה לתחייה ושוב מתפרקת", הדימוי העצמי הזה שלו יקבע לו סדר יום, אג'נדה, יעדים (למשל, הוא מביא אותו לכתוב ספר המטיף לאימוצו של דימוי עצמי כזה); כל אלה מרכיבים של זהות. אבל דימוי עצמי אינו מתאשר מיניה וכיה מעצם העובדה שמישהו מסגל אותו, וגם הדימוי הזה אינו מחולל את מימושו מיניה וביה. הוא יהיה תמיד מוגבל מאוד, ותמיד אשלייתי כשהוא מתיימר להשתלט על כל האופק. אין זה נכון ש"העולם שכל זה מתרחש בו איננו רק עולם מיוצג בטקסט אלא הוא גם עולמה של הקוראת" (עמ' 204), ואין זה נכון ש"כשקסטל-בלום מפרקת את הזהויות והתיחומים בשפה, היא מפרקת בין השאר את החיץ הנוח שבין טקסט למציאות" (שם). יש לסיפור השפעה על חיינו אם הוא סיפור בעל כוח, אבל נרמה את עצמנו אם ננסה להתערטל ממי שהננו – קונטינגנטית ולפי שעה – ולשכנע את עצמנו שהכל אפשרי ושכל מה שאפשרי הוא מיניה וביה ממשי.

זהות אינה עניין מוצק או פוזיטיבי (בלשונו של היגל), משום שיש לנו את החירות להשתנות. החירות האנושית מאפשרת וגם כופה עלינו רפלקסיה, והרפלקסיה, בצד היותה מתיימרת לשקף את האמת, היא גם גורם פעיל בכינונה. אפשר להשתנות, ותהיה זו טעות אינטלקטואלית, מוסרית וקיומית לתפוס את זהותם של דברים ואנשים כאילו היו חרותים באבן. המציאות הפנימית והמציאות החיצונית פתוחות לשינוי ולעיצוב, והן אינן נתון ניצח הקבוע ועומד מששת ימי בראשית. התקבעות בתיאורים מסוימים של המציאות עלולה להוליד גם התקבעות של המציאות, משום שמי שמבטו מקובע בדרך מסוימת, מי שסובל מקיבעון הכרתי, לא יוכל גם לפעול. קיבעון כזה הוא משתק, "כאילו לא גלומות במציאות ההיסטורית אפשרויות אחרות לתאר, להעניק משמעות ולפעול... פירוקו של המובן מאליו הוא משימתו הראשונה של כל מי שפועל בתוך סדר חברתי קיים כמטרה לשנותו" (עמ' 168). דברים כדורבנות, וכל זה אכן נכון וחשוב. אך במציאות ההיסטורית והאישית גלומות אפשרויות הן לתאר והן לסלף, וההבחנה הזו היא מהותית. אם נוותר עליה נוותר על ההבחנה בין חשיפה של אמת כואבת לבין עלילת דם, בין אם מדובר במעשי היהודים לפני פסח ובין אם מדובר בטבח כביכול בטנטור, ועל ההבחנה הזו אין שום סיבה לוותר ויש כל סיבה לא לוותר.

שינויים יכולים וצריכים להיעשות אך ורק מתוך אופק הנתון הריאלי, מתוך הממשות העשירה בתוכן של החיים העכשוויים. העובדה שתיאורים חדשים עשויים לרענן את ראייתנו, להתיר את קיבעוננו, לחשוף לפנינו היבטים של המציאות שנעלמו מעינינו וכך לפתוח לפנינו אופקים חדשים של פעולה ושינוי, אינה שוללת את הדרישה שיהיו אלה תיאורים במלוא מובנה הנורמטיבי – והיומיומי – של המילה הזו. דמויות ספרותיות בדויות, כמו גיבוריה מפורקי הזהות של קסטל-בלום, יכולות לאתגר את תפיסותינו העכשוויות ולהביא אותנו ליתר חופש, גמישות רפלקטיבית ויכולת ראייה ופעולה חדשה. זהו כוחן של יצירות ספרותיות, ויצירתו הספרותית של אופיר ככללן; אבל אם הן משדלות אותנו לאמץ מטאפיסיקה שלפיה כל זהות מתאשרת ועל כן גם מופרכת מיניה וביה (יציבותה היא כיציבות המילים), הן משדלות אותנו להונאה עצמית, שיש לה מחיר, אינטלקטואלי וגם מוסרי. בצד הסיור במחוזותיה של דולי סיטי, שאליו מזמין אותנו אופיר (עמ' 208), מוטב לנו גם לסייר במחוזות הפרוזאיים והמוגדרים של חיינו הממשיים: מחוזות אלה מאוכלסים בשולחנות, כיסאות ושאר חפצים מוכרים, ואיננו זקוקים, כגיבורת דולי סיטי, לדברור מנחם "אס.א.אס" של אמא "שתגיד לי מה אני רואה, שתשתמש בניסיון שלה... זה שולחן דולי, זה כיסא, זה טרקלין" (עמ' 211). במחוזות חיינו הממשיים שוכן גם הספר עבודת ההווה, ספרו המסוים של עדי אופיר, אדם הממוקם במפה האתית והפוליטית הישראלית במקום מוגדר וידוע, אדם בעל זהות יציבה שאין לטעות בה, שגם עולמו שלו אינו "עולם שכל הזהויות מרקדות בו במחול עיוועים" (208).⁷

ד

עמדתו של אופיר אינה מכבדת את ממשותם הקונקרטי של החיים האנושיים, ואינה מקבלת על עצמה את המגבלות של קונקרטיזם. מנקודת ראות שמכבדת את הקונקרטיזם ומוכנה

7. אפשר היה להתרעם על דברי ולתבוע קריאה פחות מילולית, פחות פרוזאית, של התמות הביקורתיות: "כלום יתכן שהחשיבה הביקורתית אינה מכירה באמיתות הפרוזאיות שאני מעלה נגדה?! 'עקרון החסר' מחייב קריאה פחות פשטנית, יותר מטפורית, של התמות הביקורתיות, ואין הכוונה לדברים כפי פשוטם." אפשר היה כך להתרעם אילולא הקפידה "החשיבה הביקורתית" למחוק גם את קווי התיחום בין המילולי לבין המטפורי. בכלל, מה שייחודי ל"חשיבה ביקורתית" הוא הרדיקליזציה והטוטליזציה של תוכנות ריווחות, שכוחן יפה (ומוכר) כשהן מוגבלות לתחומי דיון מסוימים: לרמות הגבוהות של זהות, למשל, שעשויות להיות בסחף אצל אדם מסוים, בזמן מסוים; למצבים נפשיים פתולוגיים של דיסאורינטציה; לספת המטפל, שמתעניין יותר בדרכי הייצוג של המטופל שלו מאשר במה שהם מייצגים, לסוגים מסוימים של כתיבה ספרותית, וכן הלאה.

לשהות בה, אין זה נכון ש"בעולמנו כל דבר יכול להיות כל דבר אחר, כל דבר יכול להיות בעל ערך או חסר ערך כמו כל דבר אחר, בעל משמעות או חסר משמעות" (עמ' 209). אין זה נכון שכל האפשרי – במובן של "העולה על הדעת" – הוא כאמת אפשרי. מנקודת ראות ממשית וקונקרטי, אנו חיים נוכח עולם שנמצא שם, עולם קונקרטי תמיד שאותו אנו מנסים להבין ושבתוכו אנו מנסים לפעול. שכנועינו הם דיאליסטיים, מתיימרים לקלוע למה ששם ולכן שבים ונבחנו לאור מה ששם. נכון, לעולם איננו יכולים לקלוע למה ששם אלא מנקודת ראות מסוימת, והמבחן שבו עומדים שכנועינו, מבחן שבו הם מתאשרים או נפסלים, נעשה תמיד מתוך נקודת ראות מסוימת, ולא מ"נקודת מבט" שאינה נקודת מבט. תנועת המחשבה הרפלקטיבית, השבה ובוחנת את עצמה שוב ושוב אל נוכח מציאות חיצונית היא לעולם "מבפנים", מתוך האופק שבו נגלית לה אותה מציאות חיצונית. אבל תוכנה זו אינה מצדיקה את מוטיב ה"מיניה וביה" אלא אדרבה, היא מצביעה על הכשל שבו.

הכשל הוא בזה שמתיימרים לגבש על תהליך זה של מחשבה רפלקטיבית פרספקטיבה חיצונית לגמרי. ציור היחס בין הייצוג לבין המיוצג בסימן ה"מיניה וביה", כאילו היתה המחשבה שרויה בבועה (ומייצרת את מושאה אגב תיאורו) ונעה במעגלה ה"פנימי", מעמיד את המצייר "כמקום אחר" לגמרי, מקום שאינו מקום. ביקורת ממשית נערכת תמיד מתוך אופק ממש ומתוך נקודת ראות ממשית, המשועבדת בעצמה למה שנמצא שם. "מבפנים", אך לא "כתוך מעגל פנימי" או כתוך עצמה. ביקורת ממשית מציבה תמיד, נוכח יצוג כוזב או חלקי או מעמעם של המציאות, את המציאות עצמה – כמובן, כפי שהיא נגלית לעיני המבקר המשתדל להיעמד במקום שממנו היא נראית באופן יותר בהיר, יותר חד, יותר עשיר. מבט רפלקטיבי ביקורתי – והפעם אני משתמש במילה במובנה הנורמטיבי, לא לתיאור "חשיבה ביקורתית" נוסח אופיר – על תהליכים של ביקורת ממשית, מכין שבאופק המחשבה האנושית, שהוא האופק היחיד שיש לנו, ניצבת מציאות ריאלית שאליה אנו מנסים לקלוע ושאליה אנו שבים תמיד, גם כמומנט הביקורתי, כדי לבקר את עצמנו או את יריבנו. איננו חסינים מטעות, ואיננו לוכדים את הממשות הריאלית על כל היבטיה בכף. מצד שני, "נקודת ראות" אינה מין דבר הסגור על עצמו, "מקום" שבו אנו לכודים לעד. נקודת ראות היא פתיחות למה ששם, והיא מתעצבת אל מולו. אנו צריכים להיות פתוחים תמיד לאפשרות שנופתע ושנצטרך לסגל את עצמנו לנקודת ראות חדשה, נכונה יותר מזו שבה עמדנו עד כה. אבל תמיד מתוך ואל מול אופק נורמטיבי ריאלי, שאינו גזור מיניה וביה מנקודת ראותנו.

האופק הנורמטיבי הריאלי הזה, הריאליה שאליה אנו מנסים לקלוע, הוא אופק משותף שנקודות ראות שונות וניצות נאבקות ביניהן על יצוגו הנכון. המאבק מוליד לעתים העשרה של אחת מנקודות המבט או של שתיהן, שינוי שלהן, אולי התקרבות. לפעמים כל צד מתבצר בעמדתו, והדו־שיח נהיה דו־שיח של חירשים. אך זו אינה הנורמה וגם לא הכלל, בוודאי לא המבנה המהותי של שיח ושל דו־שיח. הוויכוח הוא תמיד מבפנים, מתוך פריזמה זו או אחרת על

המציאות, אבל אף פעם לא על מציאות שהיא "פנימית" לפריזמה.⁸ נקודות מבט שונות על המציאות מתעצבות לעתים מחדש, נוכח הריאליה שכולם מחויבים לה, תוך כדי הפולמוס ביניהן. כך נראים הדברים מנקודת ראות קונקרטית, וכך הם נראים גם כאשר עורכים עליהם רפלקסיה ביקורתית, ובלבד שהרפלקסיה מוסיפה לכבד את הקונקרטיות האנושית גם במומנט הביקורתי שלה.

"החשיבה הביקורתית" מציירת כל נקודת מבט כאילו היתה בועה הסגורה על עצמה.⁹ בכך היא מפקיעה את עצמה מכל אופק ממשי וקונקרטי. היא אינה מוכנה לקבל על עצמה את מגבלות המצב האנושי ולהתחייב; על כן, בפאזה ה"ביקורתית" שלה, היא רואה בכל התחייבות ובכל התייחסות ריאליסטית למציאות ריאלית קיבעון, נאיביות ואף גיחוך. כמובן, גם היא אינה יכולה להימנע מלקבוע קביעות ומלהתיימר לאמת, אבל בתמונה הכללית שהיא מציירת לעצמה על אודות המצב האנושי, בדימוי העצמי שהיא מסגלת לעצמה, היא משרלת את עצמה ואותנו להשתמטות חזרת ונשנית מכל התחייבות ומכל עמדה. היא אינה מוכנה לדבר "מבפנים" על הריאליה החיצונית הנורמטיבית, והיא מדמה לעצמה את תנועת ההשתמטות הזו כלו הביקורתיות. ההסתייגות מן המקובל והקונצנזואלי הופכת להיות מעין צו קטיגורי, אתוס הנשען על דימוי עצמי יותר משהוא מחויב לשיקול הענייני, שהוא תמיד מנקודת ראות קונקרטית אל נוכח אופק משותף ומחייב. זוהי, כאמור, אשליה בלתי קוהרנטית הכורתת את הענף שעליו היא בעצמה יושבת.

אופיר מציג את "החשיבה הביקורתית" כניגודה של "התפלספות ממעוף הציפור" (191), כעמדה שמחזירה את הצופה אל תוך מעבה החיים והפעולה (163, ראו גם 122). למעשה, ההיפך הוא הנכון. מתוך מעבה החיים והפעולה – שכולל גם את הרפלקסיה הביקורתית הקונקרטית – יש לממשות משקל נורמטיבי חיצוני, שאינו גזור מיניה וביה מאופני הייצוג שלה ומדרכי הפעולה שנגקטים אל מולה. "החשיבה הביקורתית" חותרת למעשה להסיג את האדם מעמידה זו נוכח זרותו של העולם. כל אימת שאנו מוצאים את עצמנו כפויים לנורמה אינטלקטואלית או מוסרית מכוח שכנועינו הקונקרטיים או ראיית העולם הקונקרטית שלנו או תפיסת הסיטואציה הקונקרטית שלנו, מציעה לנו "החשיבה הביקורתית" להסתלק מהמקום שבו אנו עומדים ולהיעמד במקום

8. הבישוף ברקלי סבר שכאשר אני תופס משהו אזי מה שאני תופס אינו אלא תפיסה; וכאשר אני חושב על משהו אזי הרבר שעליו אני חושב אינו אלא מחשבה. "להיות הוא להיות נתפס", והמציאות מתמצה בהופעה. המהלכים של "החשיבה הביקורתית" מחקים את מוטיב המיניה וביה הזה ומבטלים את זרותו של האובייקט. מולם יש לעמוד על כך, שהרבר הנתפס אינו מתמצה בתפיסתי אותו ואינו פרי דיבורי על אודותיו.

9. ההרגשה מבטאת את העובדה שאין לי התנגדות לטענה אד הוק, ביחס לאדם ספציפי, שהוא חי בכועה, אלא רק לטוטליזציה של הטענה הזו, למטאפיסיקה ה"ביקורתית".

אחר. משם "נגלה", כך אנו מתבשרים, שהנורמה היתה רק פרי המקום שבו עמדנו, חזון תעתועים פרי יצירתנו. בשרשרת אינסופית זו של צעדי נסיגה מכל עמדה, חותרת "החשיבה הביקורתית" להעמיד אותנו במקומו של אלוהים. אפשר לכבד את החשיבה הביקורתית על הרחף הטורנסצנדנטי שלה, אבל דחף זה אינו מתיישב עם השקפה ביקורתית ריאליסטית על המצב האנושי.

ה

כפתח דברי קבעתי שהמסגרת התיאורטית של הספר טובעת את חותמה על כל פרק מפרקיו, ושהערעור עליה לא יוכל להשאיר בספר שום דבר על מכונו. פירוט טענה זו חורג ממסגרת המאמר הזה וממטרותיו, אבל ברצוני לחתום בשתי הערות קצרות הנוגעות לעניין, שיש בהן להתוות את כיוונה של הביקורת ולהרגימה.

הראשונה נוגעת לדיונו של אופיר בסוגיית העינויים, במאמר שנידון לעיל, "פעולת התיעוד כמעשה התנגדות". אני טוען ש"החשיבה הביקורתית" הפוסט-מודרניסטית מאפשרת לאופיר להתעלם באופן שיטתי ממרחב השיקולים הרלוונטיים לנושאים שבהם הוא דן, ולהסתגר בשיח אקספרסיבי "בועתי" שאינו מבקש דין וחשבון על מקומו אל נוכח עמדות מתחרות. סוגיית העינויים מדגימה היטב היבט זה.

מנקודת ראותי, מותר לנו ואף חובה עלינו להחזיק בשכנועים מוסריים מוצקים כל עוד לא שוכנענו שהם פגומים. תמיד נוכל לדמיין לעצמנו מצבים היפותטיים שבהם נפר גם את המקודשים שבעקרונותינו, אבל משחקי מחשבה כאלה, שהם ספקולטיביים ונשענים על מחוזות הדמיון הפרוע (ומה אם היה גורל כל האנושות תלוי כהריגתו של אדם יחיד חף מפשע, וכי גם אז היית דבק במוחלטיות העיקרון של 'לא תרצח'?), אינם רלוונטיים להערכת תוקפם של השכנועים האלה. יתרה מזו, אני סבור שמשחקי מחשבה מסוג זה עלולים להזיק לחוסן המוסרי והם בעייתיים מבחינה אתית. לכן אינני מתנגד עקרונית להצהרות איתנות דוגמת אלה שמצהיר אופיר ביחס לאיסור על עינויים. האיסור הזה, הוא אומר, הוא מוחלט: "עינויים אינם יכולים להיות מוצדקים בנסיבות מסוימות כלשהן, משום שבעיקרון הם אינם בני הצדקה... הם מקרה מובהק של רוע, של רשע שאין לו תקנה". "רשע שאינו בר הצדקה בעיקרון" (עמ' 157-158).

אבל במקרה הקונקרטי שבו מדובר, בנסיבות הקונקרטיות של חיינו, ניסויי המחשבה האלה אינם ספקולציה של הדמיון הפרוע אלא חלק מחיינו הממשיים. המציאות מזמנת בפנינו נסיבות שבהן עלינו להחליט אם לענות אדם מסוים או לאפשר לפצצה להתפוצץ וליתול את חייהם של חפים מפשע. בנסיבות אלה, הטענות בדבר המוחלטיות של איסור העינויים נשמעות ומתפקדות כמעין השבעה שבאה לסלק מן האופק את השיקולים הממשיים מאוד המפצירים בנו להפר את העיקרון המקודש. אולי אפשר להתמודד מול השיקולים האלה ולהכריע להוסיף לדבוק בעיקרון

המקודש; אך להתמודד צריך! אני חושד שמה שמאפשר ומרשה לאופיר את ההתעלמות הבוטה שלו ממצואות חיינו, הוא המסגרת התיאורטית שנגדה יצאתי. אם כל תיאור וכל טיעון מתקיים בכוחו שלו, באמת אין טעם להתייחס לאופקים רחבים יותר, להתעמת עם תיאורים אחרים המנסים להאיר אספקטים אחרים של הממשות. אפשר פשוט ל"התעצם" בכוחה היצירתית-אקספרסיבית, מבלי להתייחס למגוון הרחב של השיקולים. אפשר פשוט לתת לקול לדבר, "לתעד את הקול הזה ולא את מה שקורה שם 'באמת', שם, מעבר למילים" (עמ' 161). סירובה של "החשיבה הביקורתית" להיכנע לתביעות הנורמטיביות של יצוג אמין אינו סירוב לסדר השליט, כפי שאופיר מנסה לומר (עמ' 159, ועוד הרבה), אלא סירוב לתת פתחון-פה לשיקולים שיפריעו את מנוחתה ואת ריגושיה. כפי שאופיר אומר, מתוך שכח לסגנון תיאורים זה, "אין בהם שום יומרה למצות, למסור תמונה כוללת, להציג תיאור נאמן" (עמ' 161). בהעדר יומרה כזו, אפשר באמת פשוט להתעלם מהמציאות. אבל בהישמט המסגרת התיאורטית, אנו נדרשים גם נדרשים — וזו חובה אתית לא פחות משזו חובה אינטלקטואלית — להציג תיאור נאמן; ואף-על-פי שלא נוכל כנראה למצות, אנו נדרשים להחליט ולפעול על סמך תמונה שכוללת לפחות את כל מה שאנו יודעים.

ולסיום: אופיר מדבר לאורך הספר בשפה בוטה על "סוכני זהות", "סוחרים בשאלות הזהות", "סוכני זהות מקצועיים" (עמ' 209, והמקבץ יצוגי), המציעים זהויות לאותם "מבקשי דרך נואשים שטרם השלימו עם אוברן זהותם". מנקודת מבטי, נדרשות כאן הבחנות מהבחנות שונות. סוחרים זהות מסוימים, אם אשתמש בכיטוי של אופיר, סוחרים בסחורה של ממש: כלומר, התיאורים והדימויים העצמיים שהם מציעים קולעים לזהות הקונקרטית והממשית של "קונה הסחורה" במצבו הקונקרטי, ומשקפים אותה (בכך הם כמובן גם עוזרים בכינונה). תיאור פחות מוטה שלהם יתאר אותם כאנשים שעוזרים לאהרים להגיע להבנה עצמית, לשקיפות, לבהירות — שהם תנאי הן להשלמה והן לשינוי (ואלה אינן אפשרויות מוציאות). סוכני זהות נמצאים אחרים, כמו אופיר למשל, מציעים דימויים עצמיים שאינם משקפים נכוחה את הזהות הממשית. סחורתם של אלה היא למעשה פגומה (ורמזתי בדברי לנזקים שהיא עלולה לגרום), אבל יש בה גם כוח מסוים להפרות ולחדש. וישנם גם סוחרים זהות שסחורתם פגומה ופוגמת, מסלפת ומשחיתה. קנה-המידה להבחנת הסוגים השונים אינו אפרירי; הקו עובר בתוך סוכני הזהות השונים ולא בין סוכני זהות אלה שחושפים את העדרה, גם לא בין "הפונקציונרים של הסדר הטוב, המומחים בשכפולו של הקיים" (עמ' 209) לבין אלה המציעים סדר חדש. יש להיזהר תמיד מסוחרים אשליות, ויש להתריע על סכנותיהן של הונאות עצמיות. אך ראויים לגינאי רק אלה שהסדר שהם מציעים אינו באמת טוב, ואני מציע לייחד לאלה בלבד את השפה הבוטה.