

תוגתו של השמאל הרדיקלי

אסף שגיב

הטענה שהרדיקל הוא אדם השונא את ארצו היא קביעה נאיבית ובדרך כלל אידיוטית¹, העיר פעם העיתונאי והסטיריקן האמריקני ה"ל מנקן. "סביר להניח שהוא אוהב את ארצו יותר מכולנו, ועל כן הוא מוטרד יותר כאשר הוא רואה אותה נשחתת. אין הוא אזרח רע הנגרר לפשע; הוא אזרח טוב הנגרר לייאוש".¹ ישראלים רבים לא יסכימו עם אבחנתו של מנקן. בעיניהם, המאפיין הבולט של אנשי השמאל הרדיקלי בארץ הוא התיעוב העמוק – שאינו נגוע ולו בשמץ של פטריוטיות – שהם רוחשים למדינה ולכל מה שמזוהה עמה; וחלק הארי של הציבור הישראלי, כך נדמה, משיב להם באותו מטבע. ואמנם, תקצר היריעה מלפרט את כל ההאשמות המוטחות בשמאל הרדיקלי בישראל. טוענים כנגדו שהוא אכול שנאה עצמית פתולוגית, הגובלת באנטישמיות; שהוא משתף פעולה, מדעת או שלא מדעת, עם הגורעים שבאויבי העם היהודי; שהוא ממומן בידי גורמים זרים, הדורשים את רעתה של המדינה; שהוא אינו בוחל בקבלת כספי ציבור, אף שהאזרחים המממנים תמיכה זו מכיסם סולדים ממנו וממטרותיו; שפעיליו הם ברובם אנשי אקדמיה ובוהמיינים החיים בבועה תלושה מן המציאות; שמחוץ לכותלי הקמפוסים השפעתו זניחה לחלוטין; ועוד כהנה וכהנה קובלנות וטרוניות, שמידת אמיתותן לא תעסיק אותנו כאן.²

ברם, אף שפעילותו של השמאל הרדיקלי זוכה לסיקור תקשורתי נרחב, ולרוב נזעם למדי, טיעונו אינם זוכים לבחינה היסודית שלה הם ראויים. יש להצטער על כך, מאחר שהטיעונים הללו אינם גיבוב של כזבים והבלויות; הם מכילים גם תובנות נוקבות ושבבים של אמת, שכדאי לדלותם ולעיין בהם בקפידה. הדיון הציבורי הרי לא יצא נשכר מאטימת אוזניים בפני הקולות הנשמעים מן השוליים – קולות הבוקעים מגרונם של כמה מן האינטלקטואלים הבולטים והמעמיקים בישראל. אי־אפשר לפטור את האתגר הרעיוני והמוסרי שהם מציבים בפני המדינה היהודית כמטרד ותו לא. מי שמעוניין בהרחבת אופקיה של הציונות, או לפחות בניעורה מן הקיפאון האידיאולוגי שבו היא שרויה זה זמן מה, חייב להקשיב גם למבקריה החריפים והשנונים ביותר ולהתמודד באומץ עם דבריהם.

מאמר זה הוא ניסיון להציע סוג כזה של התמודדות. הוא נכתב אמנם כמאמר ביקורתי, אך הוא אינו מבקש ליטול חלק בוויכוח על נראטיבים היסטוריים או על צדקתה של המדינה היהודית. תחת זאת, הוא מתחקה אחר ההיגיון הפנימי של המחשבה הרדיקלית ובוחר את השלכותיה ואת המסקנות המעשיות הנגזרות ממנה.³ הסוגיות שבהן נתמקד – עמדותיו של השמאל האנטי־ציוני ביחס ל"כיבוש" של 1967 ול"נכבה" של 1948, הביקורת שהוא מותח על צביונה הדכאני של המדינה היהודית ואסטרטגיות ההתנגדות שהוא נוקט – חושפות בפנינו השקפת עולם מרתקת אך מבהילה, המעודדת פסימיות תחת תקווה וניתוק במקום מעורבות. על אף קדרותה, השקפה זו מהלכת קסם על ישראלים משכילים וחדורי רגשי אשם, המוצאים בה שילוב מפתה של טהרנות מוסרית וחרیפות אינטלקטואלית; אבל היא מסבירה גם את הייאוש שאליו נגררים ישראלים אלה – רובם "אזרחים טובים" – ואת קוצר ידם להציע תקווה של ממש לנוכח המציאות המטילה עליהם אימה.

טעות רווחת ממקמת את השמאל הציוני ואת השמאל הרדיקלי על אותו קו רצף פוליטי, משל הסתכם ההבדל ביניהם רק בעוצמת תמיכתם ברעיון כזה או אחר. אלא שבין שני המחנות – אם אפשר לכנותם כך – פעורה תהום אידיאולוגית עמוקה ורחבה, וההתכתשויות המזדמנות ביניהם מאפילות לעתים בחריפותן ובלהיטותן על הפולמוס הפוליטי המתמשך בין השמאל לימין.⁴ מבחינה אלקטורלית גרידא, אין כמובן מקום להשוואה. השמאל הרדיקלי, בעיקר בקרב היהודים, הוא מיעוט שבמיעוט; השפעתו הלא־מבוטלת באקדמיה

ובסצנת התרבות אינה מיתרגמת לכוח פוליטי של ממש. דובריו ופעיליו נספחים בדרך כלל למפלגות המייצגות את הקול הערבי, דוגמת חד"ש או בל"ד. אלא שבשנים האחרונות הפך גם השמאל הציוני לשארית מדולדלת של תהילת ימים עברו. בבחירות לכנסת השמונה-עשרה, שנערכו ב-10 בפברואר 2009, הוא כמעט נמחק מן המפה. תנועת העבודה, שנהנתה מהגמוניה פוליטית בעשורים הראשונים לקיומה של המדינה, גרפה שלושה-עשר מנדטים בלבד והפכה, למרבה הבושה, למפלגה הרביעית בגודלה. מרצ, קואליציה של ליברלים מן העיר וסוציאל-דמוקרטים מן הקיבוץ, כבר אינה יכולה להתעטף באצטלה של "התקווה הלבנה הגדולה" בפוליטיקה הישראלית: ממעמקי שלושת המנדטים שלהם זכתה היא יכולה רק לקונן על בגידת הציבור שעליו השליכה את יהבה. הדי הקריסה של השמאל הציוני נשמעו אפילו מעבר לים: בריאיון שהעניק לאחרונה לתחנת רדיו בארצו הלן שר החוץ הצרפתי, ברנאר קושנר, על נציונה של החברה הישראלית. "מה שגורם לנו לצער ומה שמדהים אותי זה שבעבר הייתה בישראל תנועת שלום גדולה. היה שמאל שהשמיע את קולו והייתה שאיפה לשלום", אמר. "נדמה לי, אני מקווה שאני טועה לחלוטין, שהשאיפה הזו נעלמה וכבר לא מאמינים בזה".⁵

איש אינו מתפלא על כך שיונים רבות כל כך נטשו את הקן. התקוות הגדולות שנתלו בתהליך אוסלו – ושגבלו בהתלהבות משיחית – ספגו מהלומה אחר מהלומה ונכתשו עד דק. טרור המתאבדים, "אינתיפאדת אל-אקצה", השתלטותו של חמאס על עזה, התקפות הרקטות על יישובי הדרום וסירובם המתמשך של הפלסטינים, גם המתונים שבהם, להכיר בלגיטימיות של המדינה היהודית או לוותר על זכות השיבה – כל אלה החדירו גם לתודעתם של האופטימיים שבמדינאים הישראלים את ההכרה ש"אין עם מי לדבר" וש"אין פרטנר אמיתי בצד השני". אהוד ברק, שניסה במהלך כהונתו כראש ממשלה להתקדם כברת דרך עצומה לקראת הפלסטינים ונענה בפרץ של אלימות, הסביר בריאיון שהעניק לעיתונאי ארי שביט כי "הלכתי אל ערפאת ומצאתי שערפאת לא רוצה לפתור את בעיית 67' אלא את בעיית 47'. ערפאת מת, אבל עליי עדיין כועסים. לא סולחים לי על כך שחשפתי אמת שמוטטה את הדת החילונית של השמאל".⁶

"הדת החילונית" של השמאל הציוני, כלשונו של ברק, אולי התמוטטה בלחץ האלימות הפלסטינית, אבל אמונתו של השמאל הרדיקלי רק יצאה מחוזקת מן ההתרחשויות. במבוא לקובץ המאמרים זמן אמת, שראה אור חודשים ספורים לאחר פרוץ אינתיפאדת אל-אקצה, התנדב עורך האסופה, הפילוסוף עדי אופיר,

להאיר את עיני הקוראים באשר לסיבות האמיתיות אשר הביאו להתלקחות המחודשת של העימות:

ברור היום שסיום הכיבוש הוא תנאי הכרחי לפיוס בין שני העמים, אבל לא תנאי מספיק; הסכסוך בין היהודים לפלסטינים לא התחיל עם הכיבוש ב־1967 ולא יסתיים כשמצב הכיבוש יתבטל. פיוס יבוא רק כשתושג פשרה שתכלול גם את פליטי 1948. בעניין זה תלוי גם הסיכוי לפיוס עם הפלסטינים אזרחי ישראל ולהסדרת מעמדם כאזרחים שווים וכחלק ממיעוט לאומי מוכר.⁷

מה שהתחוויר לאהוד ברק, ועמו לחלק גדול מן הציבור הישראלי, רק לאחר כישלון ועידת השלום בקמפ דייוויד ביולי 2000 היה נהיר לשמאל הרדיקלי ולימין עוד קודם לכן.⁸ אלה גם אלה הבינו ששורשי הסכסוך הישראלי-פלסטיני אינם נעוצים בכיבושם של שטחי יהודה ושומרון וחבל עזה בידי צה"ל במלחמת ששת הימים, אלא בעימות שניצת בין תושבי הארץ הערבים והיהודים עוד לפני הקמת המדינה, עימות ששיאו ב"מלחמת העצמאות" (או ב"נכבה") של 1948. מכאן שאי-אפשר להביא את הסכסוך הזה לידי סיום באמצעות פשרה טריטוריאלית בגבולות 1967 (או הסדר דומה); מאבקם של הפלסטינים ב"כיבוש" הוא רק חלק ממערכה נרחבת יותר שהם מנהלים נגד המדינה היהודית בתור שכזו – מדינה שבה הם רואים ישות טמאה שהוקמה על אדמותיהם הגזולות, שגירשה ונישלה את משפחותיהם, שדיכאה את שאיפותיהם הלאומיות ונקטה כלפיהם מדיניות של אפליה ורדיפה לכל אורך שנות קיומה. השמאל הרדיקלי, המאמץ את נקודת המבט הפלסטינית על כרעיה וקרביה, גורס אפוא שאם מעוניינים הישראלים בשלום של ממש, אין הם יכולים לשגות באשליה שדי יהיה בהעברת החצר האחורית לידי שכניהם כדי לפתור את הבעיה; עליהם להבין גם כי יסודות הבית שבו הם מתגוררים רקובים – והיו כך מלכתחילה.

עמדה זו באה לידי ביטוי חריף במיוחד בספרו של הסוציולוג יהודה שנהב, במלכודת הקו הירוק. שנהב, עד לאחרונה עורך כתב העת הנחשב תיאוריה וביקורת, מקדיש את המסה להתקפה על "פרדיגמת 1967", שבה הוא רואה את "המחסום התודעתי העיקרי הניצב כיום בפני הישראלים בהתמודדות עם הסכסוך ועם מקורותיו ההיסטוריים".⁹ לדבריו,

כיום נקבעת החלוקה ל"ימין", "שמאל" ו"מרכז" בצורה פשטנית, והמיקום הפוליטי נקבע כמעט באופן חד-חד ערכי לפי העמדה כלפי השטחים שכבשה ישראל ב־1967: מי שגורסים כי יש להחזיר את השטחים שנכבשו במלחמה

בשנת 1967 (או חלקם) ולהקים עליהם מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל, נתפסים בזירה הפוליטית כ"שמאל" ולהפך... העובדה שהקו הירוק נמחק מן הפרקטיקה ומן התודעה אינה נוכחת במחשבה הפוליטית של השמאל ובפתרונותיו לסיום הסכסוך. אף שחלפו יותר מארבעים שנה מאז אותה מלחמה, השמאל הליברלי רואה בגבולות 4 ביוני 1967 את הגבולות המדומיינים של ישראל. הכיבושים שלאחר 1967 וההתנחלויות בגדה המערבית נתפסים כמצב זמני, תאונה בהיסטוריה הפוליטית של ישראל. מלחמת 1967 יצרה סדר יום לשמאל הציוני הישן, אפשרה להעתיק את המרחב (לא) מוסרי אל מעבר לקו הירוק וייצבה את עוולות 1948 כבלתי הפיכות. כך מוכחשת העובדה שישראל הפעילה פרקטיקות קולוניאליות עוד לפני 1967 (הממשל הצבאי), ולא רק אחריה, והעובדה שבפועל כבר עתה אנו חיים בחברה דו-לאומית שהעיקרון המשטרי שלה מבוסס על מדיניות של אפרטהייד.¹⁰

הטיעון שמעלה שנהב מכון כנגד הבטן הרכה של השמאל הציוני: הקו הירוק, המסמן בעיני "מחנה השלום" את הגבול בין הקרקע המוצקה של ישראל לגליטימית ובין ביצת הכיבוש וההתנחלויות בשטחים הפלסטיניים, הוא מושג משולל אחיזה במציאות. הסכמי אוסלו, בדיוק כמו תכנית ההתנתקות החד-צדדית שנרקמה בעקבות כישלונם המהדהד, מבוססים על אותו דימוי כוזב של הפרדה גיאוגרפית בין ארץ הטוהר, גן העדן האבוד של "ישראל היפה", ובין מחוזות הסיאוב שבהם שולטים הטרור, הקנאות ופריעת החוק. בפועל, גורס שנהב, הגבול הזה אינו קיים, מאחר שמשני עבריו משליטה המדינה הציונית דיכוי, נישול וניצול.

שנהב אינו מאמין שמדובר בשגיאה בקריאת המפה ותו לא; הפנטזיה הפוליטית העומדת ביסוד "פרדיגמת 67" נועדה לשרת מגזר מסוים, הנהנה – או נהנה בעבר הלא-רחוק – ממעמד הגמוני בחברה הישראלית. המגזר הזה, הוא כותב, מורכב מ"מעמד הביניים הליברלי ורוב אינדיבידואלי דומם של פרופסיונלים: טכנוקרטים, עובדים של השירות הציבורי, פרקליטות המדינה, אנשי אקדמיה במדעי החברה והרוח, אנשי משרד החוץ, גנרלים בדימוס ועיתונאים – רוב מצביעי קדימה, עבודה ומרצ".¹¹ האליטה הבורגנית הישראלית מעוניינת לשמר בכל מחיר את "השליטה הקולוניאלית היהודית במרחב בין הים לירדן", תוך הנצחת הפערים המעמדיים, הלאומיים והמגדריים שעליהם נשען כוחה.¹² גם תביעתה לפירוק מפעל ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון אינה אלא ניסיון נואל לזיכוכ המצפון באמצעות טקס קולקטיבי של גירוש שדים,

הטופל את כל עוולות הכיבוש על המתנחלים ה"רעים". "ההגות הליברלית שמבוססת על מחשבת הזמן הירוק הכשירה את המציאות הגזעית לגבי דגם המדינה היהודית-דמוקרטית והעניקה לה לגיטימציה; הכחישה את תפקידה של המדינה החילונית והאליטות הליברליות בפרויקט הלא-מוסרי של טיהור הארץ; וסימנה את המתנחלים כשעיר לעזאזל שבזכותו יקנו האליטות את מוסריותן", טוען שנהב.¹³

החשדנות כלפי כל ניסיון לייחס תוקף פוליטי או מוסרי לקו הירוק הכתה שורשים עמוקים בשיח של השמאל הרדיקלי. כאשר העזו שניים מנציגיו הבולטים – אריאלה אזולאי ועדי אופיר – להציע ניתוח המבחין בין מערך השליטה שמפעילה ישראל בשטחים מאז 1967 ובין הסדר הדמוקרטי (הפגום מאוד, לידם) השורר בין גבולותיה, הם נתקלו בתגובה צוננת בהחלט מצד כמה מעמיתיהם.¹⁴ חיבורם המקיף וכבד-המשקל משמר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר, שראה אור בשנת 2008, זכה לביקורת לא-אוהדת, בלשון המעטה, בכתב העת הרדיקלי מטעם. כותב הביקורת, הגיאוגרף אורן יפתחאל, האשים את אזולאי ואת אופיר בהצטרפות ל"מעגלי האפולוגטיקה האקדמית והציבורית של המשטר הקיים בישראל".¹⁵ עצם התייחסותם למערכת השלטון שבתחומי הקו הירוק כאל דמוקרטיה, טען, מוכיחה כי גם הם הולכו שולל בידי "הגיון ההפרדה" של הממסד הציוני. כנגד התמונה הדואלית ששרטטו השניים, התעקש יפתחאל כי "הציונות כפתה על כל המרחב הפלסטיני/ישראלי, בשלבים היסטוריים שונים, ולכן גם באופנים מעט שונים, משטר אחד, שעקרון-העל שלו הוא יהוד המרחב... מי שאינו יכול להפנים את האחדות הזו, לעדכן את הדמיון שלו באשר לאחדות הזו, אינו יכול להתמודד עם הצלחת הכיבוש, עם הנצחתו, בתוך המערכות השלטוניות המייצרות נתינים של המשטר שהוא אחד ומתחזה לשניים".¹⁶

יפתחאל משתמש אמנם בביטוי "כיבוש", אולם מבהיר כי אי-אפשר להבין אל נכון את משמעותו המלאה, או להיאבק בעוולות המזוהות עמו, מבלי להרחיב את שדה הראייה שלנו ולהבחין ברוע הממאיר שהמושג הזה מסמן רק את קצהו הגלוי: משטר האפרטהייד היהודי המתחזה לדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון. ובעוד שהשמאל הציוני מוכן לא רק ללמד סנגוריה על המשטר הזה, אלא גם להגן עליו באמצעות פתרונות הפרדה למיניהם (הסדרי פשרה טריטוריאלית או התנתקות חד-צדדית), השמאל הרדיקלי רואה בו חרפה שאין להשלים עמה. אפשר להבין את הביקורת על "הגיון ההפרדה"; ונדמה שיש בניתוח שמציע שנהב, למשל, לא מעט דברי טעם. יותר ויותר ישראלים מבינים כי העימות עם

השאיפות הלאומיות של הפלסטינים לא החל ב-1967 ולא יבוא לידי פתרון פשוט על ידי נסיגה לגבולות שצינו את תחומה של המדינה היהודית לפני שנה גורלית זו. גם יחסו של השמאל הציוני אל המתנחלים – להיטותו להעמיס על כתפיהם הצרות את כל האחריות להסתאבותה של המדינה – הוא תופעה התובעת דין וחשבון פסיכולוגי לצד ביקורת פוליטית.¹⁷ אלא שהחלפת הגיון ההפרדה בהגיון ההאחדה יוצרת בעיות אחרות, שחלקן מאפילות על כל האשמה שאפשר להטיח ב"פרדיגמת 1967".

בעיה אחת היא סימונה של 1948 כשנת המפתח ביחסים בין היהודים לפלסטינים. לכאורה, זוהי בחירה טבעית, מאחר שבשנה זו הונחו יסודותיה של המדינה הציונית על חורבותיו של היישוב הערבי בארץ. ועם זאת, הבחירה הזו מצייתת ללוגיקה גרסיבית שכדוגמתה קשה למצוא כיום אפילו בקריאות לנסיגה הנשמעות מכיוונו של השמאל הציוני. היא נובעת, במידה רבה, מן הכמיהה להשיב את מחוגי השעון לאחור ולמחות את הטראומה המכוננת – אבל היא גם מרחיקה כל אפשרות להסדר ריאלי בין הצדדים הניצים. אחרי הכל, "חזרה" ל-1948 משמעה מימוש מלא או חלקי של זכות השיבה הפלסטינית בניסיון לכפר, ולו במקצת, על פשעי ה"נכבה" ולפתוח דף חדש ביחסי שני העמים.¹⁸ למותר לציין שההצעה הזו נתקלת בהתנגדותם העזה של רוב אזרחי המדינה היהודים, הרואים בה, ובצדק, התאבדות לאומית. בתנאים אלה, הניתוח הרדיקלי הוא יותר בגדר חיטוט עקר בפצעי העבר מאשר פריצת דרך חדשה ליישוב הסכסוך.

אולם הבעיה העיקרית הטמונה בהגיון ההאחדה של שנהב, יפתחאל ואחרים (מלבד אזולאי ואופיר, כאמור) היא טשטוש ההבדלים המהותיים בין צורות שונות מאוד של שלטון. להבדלים האלה משמעות מוסרית, והבחירה להתעלם מהם, או להציגם כלא־רלוונטיים, מובילה למדרון חלקלק. העמדת הדמוקרטיה הנוהגת בישראל – על כל ליקוייה – על מישור אחד עם הממשל הצבאי בשטחים ממעיטה בחשיבותם של הסדרי יסוד פוליטיים ומשפטיים כמו השתתפות אזרחית והגנה על זכויות אדם. מעמדם של ערביי ישראל, מופלים לרעה ככל שיהיו, אינו דומה למצבם של הפלסטינים תחת מרותם של כוחות הביטחון הישראליים ביהודה ושומרון. הניסיון להציג את אלה גם אלה כנתיניו של משטר דכאני אחד החולש על המרחב בין הירדן לים מקל ראש בחירויות שמהן נהנים (בסך הכל) אזרחי המדינה ובסבלם של אלה אשר נידונו לחיות באזורים שכבשה.

הגיון ההאחדה מפתה משום שהוא טהרני, ומסוכן משום שהוא פשטני. הנטייה לכוון יחדיו רודנויות ודמוקרטיה, חברות פתוחות וחברות סגורות, רדיפות אכזריות וביטויי אפליה רכים יחסית, היא מן התחלואים הבולטים של השיח הרדיקלי בארץ ובעולם כולו. השיח הזה מסוגל להבדיל בין לבן לשחור, אולם הוא נוטה לגלות עיוורון כלפי ספקטרום הגוונים הרחב המשתרע בין שני הצבעים הללו; משום כך, הוא מדמה לעצמו שהוא מתקיים בחשיכה תמידית.

לשמאל הרדיקלי מוצמד לעתים קרובות התואר "פוסט-ציוני". הביטוי הזה, שנדמה פעם אפנתי ועדכני כל כך, הפך זה מכבר למטבע לשון שחוק, החוטא לא אחת לאמת. חלק מן הרדיקלים מתנערים ממנו לחלוטין, ומסיבות מוצדקות.¹⁹ עמדתם אינה "פוסט-ציונית" – תהא אשר תהא משמעותו של המונח – אלא אנטי-ציונית בלא כחל ושרק; דחייתם את המדינה היהודית מוחלטת ונחרצת, ומתאפיינת תכופות ברטוריקה זועמת ומתלהמת.²⁰ הם פוסלים את ישראל משום שהיא מצטיירת בעיניהם כמדינת לאום קולוניאלית, המדכאת, בצורה כזו או אחרת, את הרוב המוחלט של בני האדם הנתונים למרותה. וכפי שנראה, הביקורות שהם מטיחים בה מצטברות למסה קריטית של שלילה שאינה מותירה לפרויקט הציוני ולו שביב לגיטימציה או תקווה. בניגוד לשמאל הציוני, המאמין כי ההיסטוריה של מדינת ישראל היא נראטיב של "נפילה", של גירוש מחסד, השמאל הרדיקלי גורס כי העסק העלה ניחוחות לא-נעימים מלכתחילה; הוא מציג את הציונות כפרויקט קולוניאלי שהתבסס מראשיתו על נישול האוכלוסייה הילידית הערבית של פלשתינה. אף שהאשמות דומות הוטחו במפעל ההתיישבות היהודי בארץ ישראל כבר בשנות השלושים של המאה העשרים, בדרך כלל מצד פעילים קומוניסטים,²¹ יש לזקוף את החדרת הדימוי הזה לשיח האקדמי העכשווי לזכותם – או לחובתם – של "סוציולוגים ביקורתיים" דוגמת ברוך קימרלינג וגרשון שפיר.²² קימרלינג המנוח חיבר במיומנות בין נקודות נפרדות כשתיאר את שיבת ציון המודרנית, על כל מאפייניה הייחודיים, כחלק מתופעה רחבה יותר – ומגונה מן היסוד:

המדינה הישראלית היא שריד אחרון של תרבות אירופית פוליטית וכלכלית, שחלפה מן העולם בצורתה המקורית. תרבות זו טענה לזכותן (ואולי אף לחובתן) של קבוצות אוכלוסייה מן היבשת הישנה להגר מאירופה הצפופה

ואוכלת יושביה אל טריטוריות יעד רחוקות, בסיוען או ללא סיוען של מדינות-מעצמות המוצא. אוכלוסיות מהגרים כאלה הקימו חברות ואף כוננו מדינות על חשבון האוכלוסיות המקומיות, ולעתים במקומן. כך הוקמו ארצות-הברית וקנדה, כל מדינות דרום אמריקה ומרכזה, אוסטרליה וניו זילנד, רודזיה, דרום אפריקה הלבנה או אלג'יריה הצרפתית. זו הייתה רוח הזמן שבה נוצרה הציונות.²³

קימרלינג, שפיר ואחרים מעמיסים על כתפיה של הציונות משא כבד של חטא קדמון, שממנו אין ביכולתה להשתחרר. לידם, ההיאחזות הקולוניאלית בפלשתינה, ההשתלטות על קרקעות הילידים הערבים ודחיקתם החוצה ממעגל העבודה בידי המתיישבים/המתנחלים האירופים – כל אלה מקנות לעצם הנוכחות היהודית בארץ ישראל צביון בלתי מוסרי בעליל. המנטליות הקולוניזטורית החמסנית טבועה אפוא ביסודותיה של המדינה היהודית, ורבים מן הרדיקלים מאמינים כי היא מוסיפה לאפיין את התנהלותה של ישראל, ואת פעילותם של גורמים בולטים בתוכה, עד עצם היום הזה. ברוח זו תוקף ההיסטוריון גדי אלגזי את ההגמוניה של "הקפיטליזם הקולוניאלי", העומדת, למשל, מאחורי הקמת גדר ההפרדה ותכניות ההתיישבות היהודית בקרבתה. מול מתנגדי ה"כיבוש", הוא קובע, "ניצבת קואליציה מורכבת, של קולוניאליסטים קשים ורכים, פרועים ומנומסים. היא משתרעת מהימין המשיחי הלאומני ועד התעשיות הביטחוניות ובעלי הון מסבירי פנים, מהכהניסטים של ההתנחלות תפוח ועד מתיישבי איכות החיים המופרדת, הנקייה, משני צדי הקו הירוק".²⁴

במקרים מסוימים, שורשיה הקולוניאליים של מדינה לא מנעו מבעדה להיהפך לדמוקרטיה ליברלית, הנוהגת יחס שווה בכל האזרחים החיים בתחומיה, יהיו מוצאם, מינם או דתם אשר יהיו. ארצות-הברית היא דוגמה בולטת. ישראל, על כל פנים, היא סיפור אחר לגמרי. במקום לאמץ דגם אוניברסלי ואינקלוסיבי של אזרחות, היא מגדירה עצמה כמדינת העם היהודי. פוליטיקת הזהות שלה היא פרטיקולרית ואקסקלוסיבית – מאפיין שלא השתנה במידה מכרעת למרות הליברליזציה הניכרת שחלה בתרבות הציונית בישראל מאז שנות השבעים. עבור השמאל הרדיקלי, די בהגדרה עצמית זו כדי לשייך את המדינה היהודית לצד החשון, הלאומני והגזעני של האנושות. ההיסטוריון שלמה זנד – מחבר רב-המכר השנוי במחלוקת מתי ואיך הומצא העם היהודי?²⁵ – מתווה את הגנאלוגיה של הרוע:

זהות לאומית זו, שהתנועה הציונית החלה לגבש עוד בסוף המאה התשע-עשרה, התבססה על עיקרון אתנו-דתי או אתנו-בילוגי ודמתה בהיבטים לא-מעטים ללאומיות ה"פולקיסטית" הגרמנית ששימשה לה כמודל. תהליך ההתיישבות בפלשתינה המנדטורית שימר את קווי ההגדרה האתניים-האקסקלוסיביים של הזהות הקולקטיבית, שהיטלר ומפעלו הרצחני תרמו לכך גם הם, ובסופו של דבר, הם אלה שהתקבלו בבסיס הגדרתה הלאומית של מדינת ישראל. למרות שלפלסטינים שנותרו בגבולות ישראל ב-1948 ניתנה אזרחות, המדינה, על פי רוח חוקיה, אינה "רפובליקה" לאומית פתוחה ומטמיעה, ובשום פנים אינה שייכת לכלל אזרחיה הישראלים.²⁶

תיאורה של ישראל כמדינה "פולקיסטית" בנוסח הלאומנות הגרמנית (ובהשראתה המובהקת) מקובל, במידה רבה, על כל חוגי השמאל הרדיקלי ועל המפלגות הערביות שבצֵלן הוא חוסה. לטענת חוגים אלה, הזדהותה של ישראל כמדינה יהודית – המשתקפת בסמלים דוגמת הדגל וההמנון ובחקיקה דוגמת חוק השבות – מקצה לערבים החיים בתחומיה מעמד של אזרחים סוג ב'. מאז ביטול הממשל הצבאי ב-1966 נהנים לכאורה ערביי ישראל – או "האזרחים הפלסטינים" בלשון השיח הרדיקלי – מזכויות פוליטיות ליברליות, אולם למעשה "הם מודרים מהאזרחות המלאה במשמעות הרפובליקנית שלה, כלומר מהשתתפות בהגדרת הטוב החברתי המשותף", כדברי החוקרים יואב פלד וגרשון שפיר.²⁷ אזרחות מלאה, במובנה המהותי ולא רק הפורמלי, היא אפוא פריבילגיה השמורה לכאורה ליהודים בלבד. הפלסטינים משני צדי הקו הירוק הם ה"אחר" שהלאומיות הישראלית הציונית לעולם לא תוכל להכיל בקרבה; מנת חלקם תחת המדינה היהודית, שהוקמה הודות לאסונם הלאומי, היא אחת – השפלה מתמשכת. הסוציולוג לב גרינברג, שהאשים את ישראל ב"רצח עם סמלי" של הלאום הפלסטיני,²⁸ טוען על יסוד ניתוח זה שהמשטר המתקיים בתחומי הקו הירוק הוא לא יותר מ"דמוקרטיה מדומיינת".²⁹ עמיתו אורן יפתחאל מעדיף את המונח "אתנוקרטיה".³⁰

השמאל הרדיקלי רואה אמנם בפלסטינים את קרבנותיה העיקריים של המדינה היהודית, אולם יש להם, לדידו, לא מעט אחים לצרה; נפלה בחלקם הזכות המפוקפקת להוביל רשימה ארוכה של קבוצות ומגזרים אשר נדרסו לכאורה תחת גלגלי הממסד הציוני. ליהודים המזרחים, שעלו ארצה בשנות החמישים, לדוגמה, יש ללא ספק סיבות מוצדקות להתאונן על יחסה המתנשא וחסר ההתחשבות של המדינה. מבחינת האינטלקטואלים

והפעילים הרדיקליים המזהים עצמם כ"מזרחים חדשים" או כ"יהודים-ערבים", החשבון ההיסטורי הזה הוא מקור לא-אכזב להאשמות ולטרוניות כלפי "ההגמוניה האשכנזית", ומספק הצדקה לתחושת סולידריות עמוקה עם אחיהם הפלסטינים.³¹ כפי שמסביר המשורר והמחנך סמי שלום שטרית:

החידוש הרדיקלי המחולל בביקורת של "המזרחים החדשים" הוא ראייתם של המזרחים... כ"קרבנותיה היהודים" של המהפכה הציונית האשכנזית, אחרי הקרבנות הראשיים – הפלסטינים, הנתפסים על ידי הציונות כאויביה. המזרחים, על פי ביקורת זו, צורפו למהפכה הציונית בנסיבות שעליהן לא הייתה להם כל השפעה, כדי לשמש מאגר כוח אדם למאבק הדמוגרפי-טריטוריאלי של הציונות נגד הפלסטינים וכך להקים בעל כורחם את הפרולטריון שעליו נבנתה הכלכלה המודרנית הישראלית שמפירותיה הם לא נהנים...³²

התלונות על קיפוחם של היהודים המזרחים אינן חדשות, ובוודאי אינן חסרות שחר (לפחות בכל הנוגע לשלושת העשורים הראשונים לקיומה של המדינה). אלא שסדר היום "המזרחי הרדיקלי הדמוקרטי" אינו מסתפק בדרישה לשוויון פוליטי, חברתי או כלכלי; הוא חותר, בלשונו של האנתרופולוג יוסי לוס, ל"ניסוח מחדש של הלאומיות היהודית – והפעם כחלק מהמרחב הערבי שבחוכו אנו מתקיימים ולא כשלוחה של אירופה הניאו-קולוניאלית והמתנשאת, או כפרק נוסף בסיפור של נרדפות אינסופית".³³

ממניין קרבנותיה של הציונות לא יפקד, כמובן, גם מקומה של האישה. אף שנשים היו פעילות בזרמים המרכזיים של הלאומיות היהודית והגיעו לעמדות כוח והשפעה – אחת מהן, כזכור, אף כיהנה כראש ממשלה – הביקורת הפמיניסטית הרדיקלית מוקיעה את התנועה הציונית ואת המדינה שהקימה ורואה בהן מנגנוני דיכוי פטריארכליים. מי שתוהה במה בדיוק בא דיכוי זה לידי ביטוי ימצא הסבר מאלף בניתוח שמציעה המשפטנית אורית קמיר:

"שוויון האישה" בציונות ובישראל משמעו בראש ובראשונה "הכרה בזכותה של האישה העבריה ליטול חלק בעשייה הציונית בהתאם למקומה ו[ל]תפקידה בהשקפת העולם הציונית המדינית"... במסגרת תפיסה זו, הגבר העברי נועד לגאול את המולדת המחוללת כבן השב אל אִמו; משימתו היא לשחררה מכובשיה הזרים, להפריחה ולהשיב ימיה קדם. ביחד עם שחרור המולדת האם, נועדה עשייה זו גם לבטא, לכונן ולהפגין ברבים את הגבריות העברית

המתחדשת. בד בבד, על האישה העבריה לשמש עזר כנגדו במשימה זו: לסייע לו בכיבוש המולדת, בבנייתה ובהפרחתה, לתרום לכינון הגבריות העברית המתחדשת וגם להוליד דורות חדשים של גברים עבריים ולגדלם ככאלה.³⁴

מזווית פמיניסטית רדיקלית, התנועה הציונית אשמה, אם כן, בהפיכת האישה לדמות פרוטו-גברית, למכונת הולדה פסיבית ובעיקר לשותפה זוטרה במערכה הכוחנית של "כיבוש המולדת". הנשים הישראליות אמנם עשו כברת דרך ארוכה מאז ימי הקוקו והסרפן, אבל הן חיות עדיין בחברה החושבת במושגים גבריים והכופה עליהן נורמות דכאניות. האפליה שממנה הן סובלות נוכחת, באופנים גלויים וסמויים, בכל תחומי החיים, החל בתנאי התעסוקה וכלה בלשון שבה משתמשים ספרי הלימוד לגיל הרך. ואף שהמאבק לביתוק הכבלים שהושתו על הזהות הנשית תובע, ללא ספק, תעצומות נפש כבירות, הוא אינו מונע מן הרדיקליות להזהות גם עם קרבנות אחרים של הציונות. "פמיניסטיות מזרחיות", לדוגמה, טוענות לקיפוח כפול ומכופל, וכמותן גם פמיניסטיות פלסטיניות או לסביות.³⁵ חנה ספרן, פעילה מרכזית ב'קואליציית נשים לשלום' וב'נשים בשחור', מדגישה כי "הפמיניזם הזה מחובר לשמאל הרדיקלי בגלל המאבק נגד הדיכוי. אנו יודעות היטב שלא ניתן להילחם נגד דיכוי אחד ובאותה עת להיות שותפות לדיכוי אחר. לא ברור לנו למה אי-אפשר להילחם ביותר מדיכוי אחד בו זמנית".³⁶

ספרן צודקת, כמובן; ואם נאמץ לרגע את נקודת המבט של השמאל הרדיקלי, ברי שהמדינה היהודית מספקת למתנגדי הדיכוי באשר הוא תעסוקה למכביר. ככלות הכל, היא רמסה ברגל גסה, בתקופה כזו או אחרת, גם את החרדים, את מעמד הפועלים, את יהדות התפוצות, את ההומוסקסואלים, את הנכים, את הקשישים, את העובדים הזרים, את ניצולי השואה, את עולי חבר העמים – והרשימה רק הולכת ומתארכת משנה לשנה. לנוכח גודש העוולות, אפשר להבין מדוע מתקשים חלק מן הישראלים המצפוניים יותר להסתפק בשמאלנות הציונית, על הלבטים המרובים וחיבוטי הנפש המאפיינים אותה; האופציה הרדיקלית, החפה מכל ספק, נדמית כבחירה מושכת הרבה יותר.

הבחירה הזו משתלבת היטב, כמובן, באקלים המוסרי השורר בישראל ובמדינות רבות אחרות במערב. מבקר התרבות רוברט יוז העניק לתופעה את הכינוי "תרבות התלונה", ולמקרא חלק ניכר מן הטקסטים שמתוכם ציטטנו לעיל קשה שלא להסכים עם התרשמותו כי ההתקרבות הפכה לסוג של אובססיה בחיים החברתיים של זמננו.³⁷ הביטוי הציבורי הבולט של הלך הרוח

הזה הוא פוליטיקת הזהויות הרדיקלית, המבקשת "להעניק קול למדוכאים" אך נשמעת, למצער, כפוליפוניה צורמת של קובלנות נרגנות. במקום לעודד אקטיביזם המבוסס על גאווה אמיתית בזהות היא נשענת לעתים קרובות מדי על טיפוח תחושות של תסכול וקיפוח – על "בכי ונהי", אם לשאול ביטוי מפורסם של ראש הממשלה לשעבר, אריאל שרון. וראוי לומר: ייתכן שפולחן הקרבנות הוא הרבה יותר מ"טרנד" חברתי חולף, המשקף את מועקות השעה; אפשר שהוא מצביע על תמורה עמוקה הרבה יותר – על החלפתו של הסובייקט המודרני הישן, יליד המאה השבע־עשרה, שחגג את יכולתו לאכוף על העולם את תבונתו ואת רצונו, בסובייקט הפוסט־מודרני המולקה, חסר האונים, התופס את עצמו ככלי פסיבי ומעוט ערך במשחקם הברוטלי של כוחות כבירים לאין ערוך.

כך או כך, עמדה ציבורית המתבססת במידה מכרעת על "הזהות עם הקרבן" – או על הזהות כקרבן – טומנת בחובה חולשה רבה. מאחר שהיא רוויה בטינה לסמכות, ולרוב גם ברחמים עצמיים, היא תתקשה להתמודד עם כוח השפעה פוליטי אמיתי, אם זה יופקד בידה. מקומה הטבעי הוא בשוליים, ושם גם תבקש להישאר, מאחר שהיא שואבת את הלגיטימציה שלה מתחושת הנרדפות. המשוררת האמריקנית מאיה אנג'לו הזהירה מפני מצב עניינים זה כשכתבה על "הקדושה שבלהיות תמיד הצד הנפגע". "כאשר האפשרות לחיים טובים יותר נשללת ממנו שוב ושוב, עלול האדם להשתמש בהדרה הזו כתירוץ לחדול ממאמציו", כתבה. "אחרי הכל, הוא עשוי לחשוב, 'הם' אינם רוצים בי; הם מעדיפים להישאר בבינוניותם ודוחים את המיטב שבי; 'הם' אינם ראויים לי".³⁸

כפי שנוכחנו, מאמתחתו של השמאל הרדיקלי נשלפות תלונות למכביר נגד אופייה הפרטיקולרי עד מאוד של ישראל, אבל ביסודה של ביקורת זו מונח בכל זאת סנטימנט אוניברסלי: החשדנות העמוקה כלפי המדינה המודרנית בחור שכזו. הסנטימנט הזה אינו תופעה חדשה בפוליטיקה הרדיקלית, ובעיקר בשוליה האנרכיסטיים. ואולם, ראוי לזכור שעד לפני זמן לא רב טיפחו חלק גדול מן הרדיקלים ציפיות מופלגות באשר ליכולתה של המדינה – מן הזן הקומוניסטי, כמובן – להביא מזור לתחלואי המין האנושי. ההתפכחות מן החלום האוטופי של גן העדן הסובייטי, שנחתמה עם קריסת ברית־המועצות, הטתה את המטוטלת לכיוון ההפוך בדיוק: בניגוד לשמאל הסוציאלי־דמוקרטי, התולה עדיין תקוות רבות בחסדיהם של מנגנוני

סעד ציבוריים, נוטים כיום מרבית הרדיקלים – גם המרקסיסטים שבהם – להסתייג מן המסגרת המדינתית.

למרב האירוניה, בהקשר הזה משמיע השמאל הרדיקלי זמירות שהיו ערבות לאוזניהם של ליברלים קלאסיים – בהאזנה חטופה ושטחית, לפחות. דוגמה מאלפת מספקת לנו חוקרת התרבות אריאלה אזולאי, במאמר שבו היא חולקת עם הקורא את תשוקתה העזה לרמוס בגלגלי מכוניתה את הדגל הישראלי ביום העצמאות. אזולאי מספרת כי היא "זוכרת את היום שהבחנתי באלימות שהייתה בדגלים הנוכחים בכל. זה היה ביום שבו הבנתי את מה שידעתי, שמה שגם אני כיניתי 'יום העצמאות' היה יום של אסון לאחרים (בעברית, המונח נכבה עוד לא היה בשימוש). הנפת הדגל בפומבי, באופן מוחצן, תוך התעלמות מהמבט האפשרי שלהם בו, נראתה לי יהירות בלתי נסבלת".³⁹ הכותבת מתקוממת נגד עצם ה"זיהוי בין האינטרסים של קולקטיב בדלני שאחז בשלטון – הקולקטיב היהודי – ובין המדינה".⁴⁰ אליבא דאזולאי, השלטון הציוני מוסיף חטא על פשע כאשר הוא מעודד את האזרחים לראות בו את נציגם, לחוש עצמם חלק ממנו, לתפוס אותו כמושא של איווי במקום מכשיר פוליטי גרידא. בכך הוא חוצה גבול מסוכן:

האזרחות המודרנית, זו שניתן להציל מהפגיעה הקבועה שמסבה לה מדינת הלאום ולשחזר את קווי המתאר הרצויים שלה, נולדה בדיוק בשל צורך להגן על הנשלט מפני השלטון ולשים לו סייג, לקבוע ביניהם מרחק שעל השלטון להימנע מלחצות. גם אם קשה לקבוע למרחק הזה מידה קבועה, יציבה ובלתי משתנה, [יש] הכרח לקבוע לו עיקרון. העיקרון הזה הוא אחידותו של המרחק בין הנשלט לשלטון כך שהוא לא יחרוג ולא יצטמצם מזה שהשלטון משמר ביחס לכלל נשלטיו.⁴¹

האבחנה הזו הייתה מתקבלת בוודאי גם על דעת ג'ון לוק או ג'ון סטיוארט מיל – אבל במקום שבו מפגינה ההגות הליברלית חשש בריא מפני ההתערבות הכופה של הממשלה, מטפח השמאל הרדיקלי פאניקה של ממש. תפיסתו את המדינה ואת הכוחות המושלים בה אינה מותירה מקום רב לתקווה כי ביכולתם של הנשלטים לשמור על מרחק מן השלטון ולשים לו סייג. עדי אופיר, שותפה של אזולאי לכמה מן העבודות התיאורטיות החשובות והחדות ביותר של ההגות האנטי-ציונית המקומית, מצייר תמונה מטרידה במיוחד:

המדינה המודרנית היא מסגרת טוטלית: היא תובעת לעצמה את הזכות לפקח באופן מוחלט על שטח, על אוכלוסייה ועל כל מה שמתקיים בשטח

הזה ובקרב האוכלוסייה הזו, והיא משכללת בלי הרף את הכלים שמאפשרים לה לעשות זאת. יכולתה של המדינה לאסוף, למיין ולעבד מידע מפורט על עניינים ועל אנשים, על כל יחיד ויחיד ועל אוכלוסיות שלמות, גדלה בלי הרף ומתפרסת על עוד ועוד תחומי חיים, עוקפת מגבלות משפטיות מצד אחד ופועלת מתוך לגליזציה של תחומי מציאות חדשים מצד אחר. ליכולת של המדינה להתערב באמצעות משפט, משטרה, מנגנוני בקרה ופיקוח על כל המתרחש בה אין גבול כמעט, מלבד הגבלה עצמית.⁴²

אופיר פוסע כאן בנתיב הסלול של המחשבה הביקורתית, בעקבות הוגי דעות אירופים כמו מקס ובר, תיאודור אדורנו ומקס הורקהיימר, לואי אלתוסר ומישל פוקו, שתיארו, איש איש בדרכו, את האסטרטגיות המגוונות שבאמצעותן משיתה המדינה המודרנית את מרותה לא רק על גופו של האזרח, אלא גם על תודעתו. כמובן, המחקר אינו רואה עוד במדינה מערכת מונוליתית או מבנה הירארכי דמוי פירמידה, שבקצהו ריבון אחד שהכל נעשה בדברו: הרי מתקיים בה מארג מורכב של מוקדי כוח, הפועלים במשולב או באופן עצמאי, ולעתים בעימות זה עם זה. ואולם, בחשבון אחרון, הסמכות שבה מחזיקה המערכת השלטונית בכללותה, בדרך כלל על חשבון האוטונומיה של הנשלטים, מצויה בסימן התעצמות מתמדת. מה שמכונה "האימפריאליזם של המשפט" הוא דוגמה מובהקת:⁴³ כפי שמסביר המשפטן רונן שמיר, במאמר המותח ביקורת נוקבת על האקטיביזם השיפוטי של בג"ץ, "לא רק שהחוק מכסה שטחי פעילות חברתית רבים יותר, בצורה פרטנית יותר, אלא ששפתו משתנה באופן המאפשר לשופטים לפעול כמועצת חכמים – אלה אשר בשם תבונתם מנכסים את הסמכות לקבוע את אמות המידה של הנורמלי, הראוי, הרצוי והמקובל".⁴⁴

הקולוניזציה הזוחלת של החיים בידי המשפט מספקת לא מעט סיבות לדאגה – ולא רק בקרב חוגי השמאל הרדיקלי. דא עקא שכוחה של המדינה המודרנית – ובעיקר כוחה להרע, בעיני מבקריה – אינו מתוחם בידי החוק. בשנים האחרונות החלו תיאורטיקנים רדיקליים לגלות עניין גובר והולך ברעיון של מצב החירום, בעיקר לנוכח המציאות המשפטית והביטחונית שהשתררה במערב אחרי מתקפת הטרור של ה-11 בספטמבר 2001. למרבה האירוניה, בהקשר זה הם מרבים לצטט את קרל שמיט, משפטן גרמני שנוי במחלוקת, שהחזיק בהשקפות קתוליות קנאיות ולזמן מה אף היה חבר במפלגה הנאצית. בחיבור מ-1922, הנושא את הכותרת תיאולוגיה פוליטית, קבע שמיט כי מבחנה

האמיתי של הריבונות איננו אכיפת הסדר החוקתי בעתות שלום, אלא מצב החירום, שבו "משעה המדינה את המשפט – מכוח זכות לשימור עצמי".⁴⁵ במצב כזה, המוכרז בידי הריבון לנוכח איום חיצוני או פנימי, יכולה המדינה להפעיל אמצעים מיוחדים במטרה להגן על ביטחונה, עד כדי הפרתם הבוטה של כללי צדק פורמליים ושל זכויות אזרח בסיסיות. אם ברצונה לשרוד, לכאורה אין באפשרותה לפעול אחרת; ובכל מקרה, עם חלוף הסכנה, היא מבטיחה להשיב את הנורמות המשפטיות על כנן. אלא שעל פי הוגי דעות רדיקליים כמו ג'ורג'יו אגמבן, ג'ודית באטלר, סלבו ז'יז'ק, מייקל הארדט ואנטוניו נגרי, המלחמה הגלובלית בטרור העניקה למדינות המערביות, ובראשן לארצות-הברית תחת ממשל בוש, אמתלה שבחסותה נעשה ה"חריג" לכלל והונהג סדר עולמי דכאני אשר אפשר לממשלות לפקח על אוכלוסייתן, לעקוב אחר "חשודים בפעילות עוינת", לעצורם, להחזיקם במאסר ללא משפט ולעתים "להעלימם" ממש.⁴⁶ ביקורת זו מהדהדת בדברי האזהרה האפוקליפטיים של יהודה שנהב:

מצב החירום המופעל עתה בתוך הדמוקרטיות המערביות עצמן הפך לפרדיגמת עבודה קבועה... השתלטותה של פרדיגמה זו היא מתכון להתמוטטות של חברות אלו כמדינות דמוקרטיות, ולהמשך קריסתו של שלטון החוק אל חשיכה מבהילה. מדינות אלו יהפכו לקני גידול לטרור ויהפכו בעצמן לטרוריסטיות... מצב החירום לא ייעצר ב"אויב", אלא יגלוש אל כל רובדי החברה ומוסדותיה ויהפוך אותה לבלתי דמוקרטית. הניסיון הישראלי מלמד עד כמה קרובה הגדרה זו למציאות חיינו.⁴⁷

שנהב מציין שהדיון הקדחתני על מצב החירום חולל "תזוזה מרתקת במערך האפיסטמולוגי של התיאוריה הביקורתית... במקום שחרור מכבלי השליטה היא הציבה על סדר היום שלה את מה שנתפס כהיפוכה המוחלט של השליטה: יחסי ההפקרה".⁴⁸ ההגות הרדיקלית בישראל מאמצת בהקשר הזה את הטרמינולוגיה של הוגה הדעות האיטלקי ג'ורג'יו אגמבן, שטען בחיבורו המדובר הומו סאקר כי אנו חיים בעידן שבו הפך ה"מחנה" – מחנה ההשמדה, מחנה הריכוז, מחנה הפליטים, אפילו אולמות ההמתנה בשדות תעופה, שבהם מרוכזים זרים המבקשים הכרה כפליטים – ל"מטריצה החבויה" של הפוליטיקה המודרנית. חייהם של שוכני המחנה הם "חיים חשופים": נטולי זכויות, חסרי הגנה משפטית, מופקרים לאלימות השרירותית של הריבון; כל שנותר מהם הוא הגשמייות הביולוגית העירומה. אם להאמין לאגמבן, זהו הגורל המצפה לכולנו תחת הסדר החדש של מצב החירום הפלנטרי, והוא אינו רואה הבדל משמעותי,

לצורך העניין, בין משטרים המכבדים לכאורה את חירויות האזרח ובין אלה המחללים אותן: "ההבחנות הפוליטיות המסורתיות (כגון אלה שבין שמאל לימין, ליברליזם וטוטליטריזם, פרטי וציבורי) מאבדות את בהירותן ומובנותן ופוסעות אל תוך תחום מעורפל למן הרגע שבו מושא התייחסותן הבסיסי נהפך לחיים החשופים".⁴⁹

השלכתן של הדמוקרטיות הליברליות והדיקטטורות הטוטליטריות אל אותה קדירה תיאורטית היא מהלך פרובוקטיבי שאינטלקטואלים רדיקליים זוהרים יותר, כמו יהודה שנהב ועדי אופיר, ממהרים לסייג. ובכל זאת, הם מסכימים כי "המדינה המשגיחה", בגרסה הדמוקרטית-ביורוקרטית-לגאלית המוכרת, ו"המדינה המפקירה" (או "מדינת האסון", בניסוחו של אופיר), שעליה מדבר אגמבן, מתפקדות למעשה כשתי פנים של אותה ישות. לטענת אופיר,

במאה העשרים שתי תבניות המדינה האלה נכרכו זו בזו לבלי הפרד. המושג שקושר יותר מכל את התבניות האלה ומדגים עד כמה הדוקה הזיקה ביניהן הוא "ביטחון". בעבור כלל האזרחים או מקצתם, ביטחון הוא צורה של השגחה. המדינה עושה הכל כדי לסכל פגיעה בביטחון ולשם כך היא פורסת רשתות הדוקות מאוד של השגחה. הפריסה הזו היא אסון בעבור חלק מן האזרחים, או בעבור קבוצה גדולה של לא-אזרחים הנמצאים בטווח השליטה או בטווח הפגיעה של המדינה. לא מדובר באזרחי מדינות אחרות אלא באנשים שאין להם אזרחות אפקטיבית אחרת ועובדת היותם לא-אזרחים מגדירה גם את הזיקה שלהם אל המדינה וגם את זיקת המדינה אליהם. את חיי הלא-אזרחים אפשר להפקיר, חיי הלא-אזרחים חשופים. הביטחון "שלנו" הוא האסון "שלהם".⁵⁰

מן הדברים האלה עולה מסקנה ברורה: כל מדינה ה"עושה הכל כדי לסכל פגיעה בביטחון" נעשית, באופן כמעט בלתי נמנע, לכוח מפלצתי. מחד גיסא, היא "פורסת רשתות הדוקות מאוד של השגחה", המכפיפות אזרחים למנגנונים שונים של מעקב ושליטה שתכליתם "שעבודם של הגופים והפיקוח על האוכלוסיות", בלשונו של מישל פוקו.⁵¹ מאידך גיסא, היא מפקירה את חיי הלא-אזרחים הנמצאים בטווח השפעתה – מטילה עליהם את מוראה, ללא ריסון משפטי, או מונעת מהם את הגנתה וחושפת אותם לאסונות טבעיים ולקטסטרופות מעשה ידי אדם.⁵² על פי הביקורת הרדיקלית, אלה הן שתי האפשרויות המגדירות את טווח התנהלותה של המדינה בעידן המודרני; ואף

שכל בני האדם יעדיפו לחיות תחת עינו הפקוחה של פקיד משרד הרווחה במקום תחת אלומת הזרקור של מגדל השמירה, הרי שבכל זאת אין זו ברירה בין טוב לרע, אלא בין דרגות שונות של דיכוי.

אל מול הנוכחות המאיימת, הכל-יכולה כמעט, של המדינה, מבקשת המחשבה הרדיקלית ליצור שדה של פעילות פוליטית שאינה כפופה ליחסי הכוח השלטוניים. הפעילות הזו מוצגת תמיד כצורה של "התנגדות", של הדיפת ההתערבות המדינתית או חשיפת העוולות שהיא מבקשת להסתיר. בניגוד לפוליטיקה הליברלית, הנוטה למקם את הבלמים לכוח הממשלתי בתוך המערכת השלטונית עצמה, הרדיקלים, שאינם נותנים אמון במוסדות הפועלים בשם המדינה, מבקשים לקרוא תיגר על המערכת הזו מבחוץ – לשמור, במילים אחרות, על תחום עניין "פוליטי" שלא יהיה משועבד ל"פוליטיקה", במובנה הממוסד, ואף יחתור נגדה.⁵³ ההיגיון המנחה אותם שולל את עצם הניסיון להתמודד על עיצוב סדר היום הפוליטי והמשפטי של המדינה. הוא אינו מעוניין בבניית סדר חדש וגם לא בתיקונו של הישן; הוא ממוקד לחלוטין בדינמיקה של הפירוק, של ערעור היסודות שעליהם ניצב הסטטוס קוו. מישל פוקו, לדוגמה, גרס כי הפוליטי נולד "עם ההתנגדות לממשליות (governmentality)", העימות הראשון, ההתקוממות הראשונה.⁵⁴ ז'אק רנסייר, אחד הפילוסופים המצוטטים ביותר בהקשר זה, מגדיר באופן דומה את הפוליטי כ"שיבוש" הסדר של המשטור (מה שהוא מכנה police).⁵⁵ ברוח אנטי-מדינתית קובע גם אגמבן כי "לעיתיד לבוא הפוליטיקה לא תהא עוד מאבק של סובייקטים חברתיים ישנים או חדשים על כיבוש המדינה או על השליטה בה, אלא עימות בין המדינה ללא-מדינה (האנושות)".⁵⁶

העובדה שהמדינה אינה פועלת לבדה בשדה הפוליטי, שהיא חולקת את הכוח עם גורמים אחרים בזירה המקומית והבינלאומית (תאגידים, ארגונים לא-ממשלתיים, מוסדות בינלאומיים ולמרבה הצער גם מיליציות וארגוני טרור), אכן מפנה מקום לפעולה פוליטית לא-מדינתית ואפילו אנטי-מדינתית. עם זאת, מאחר שהמדינה היא עדיין הסמכות המרכזית בחיים הציבוריים המודרניים, ובמידה גוברת והולכת גם בספירה של הפרט – דומיננטיות שאינה מראה סימני דעיכה – יש משהו כמעט מכמיר לב בפוליטיקה שבה תולים הרדיקלים את תקוותיהם: למרות היומרות הגרנדיוזיות שבהן היא מתעטרת, היא מוגבלת לחללים ההולכים ומצטמצמים שבהם השלטון אינו רוצה או אינו יכול להפעיל את סמכותו. ברוב המקרים, היא אינה יכולה שלא לשאת ולתת עם המדינה,

או לכל הפחות ליהנות מחופש הפעולה שמתירה לה מדיניות אי-התערבות של הרשויות.⁵⁷ בתנאים אלה, ה"התנגדות" הרדיקלית מתעטפת אולי באצטלה של שיח מהפכני, אולם כל עוד אינה חוצה את הקו והופכת לאלמות ממש, אין היא, מבחינת המשטר, יותר מהטרדה נסבלת בקושי – עקיצת יתוש בגוו של הלווייתן.

אפשר להבין אפוא מניין נובעים תסכוליו של השמאל הרדיקלי בישראל ולאן מועדות פניו. נכון, פעילו אינם שוקטים על השמרים: הם מפגינים יד ביד עם פלסטינים, מתקוטטים עם חיילי צה"ל ועם שוטרי מג"ב ליד גדר ההפרדה, עורכים אירועים "אלטרנטיביים" בתגובה לחגים לאומיים ויוזמים מיצגים של אמנות מגויסת. האינטליגנציה האנטי-ציונית, מצומצמת בהיקפה אך חסרת מנוחה וקולנית, מפרסמת מאמרים, מוציאה לאור ספרים ומתעדת באובססיביות את העוולות שמחוללים, לטענתה, הממסד הציוני וכוחות הכיבוש. עם זאת, יש משהו מטעה בפעלתנות הזו; היא עשויה לעורר רושם של מעורבות עמוקה במרחב הציבורי המקומי, אך הדחף המניע אותה כיום דווקא מרחיק אותה מן הזירה הזו. חזית ההתנגדות הרדיקלית למדינה היהודית אינה מעוניינת באמת בנשילת חלק כלשהו – אפילו מעמדה אופוזיציונית – בסדר הישראלי; היא נואשה ממנו זה מכבר. היא מחפשת את הדרך החוצה.

הלך הרוח הזה מיתרגם לצורות שונות של התנתקות, שהבולטת שבהן היא הסרבנות. אף שחלק גדול מן הסרבנים ומאלה המצדדים בהם מצהירים כי הם רואים עצמם כאזרחים נאמנים ומחויבים, המתנגדים רק לשירות צבאי ב"שטחים הכבושים", בכל זאת יש בתופעה, או לפחות בפרשנות שמעניקים לה כמה מנציגיה הבולטים, היבט של התרסה כנגד ההווה הישראלית בכללותה. חגי מטר, אקטיביסט רדיקלי שנידון ב־2004 לשנת מאסר בגין סירובו לשרת בצה"ל, משוכנע כי רשעותה התהומית של החברה הזו לא הותירה לו כל ברירה:

אני יכול להצהיר בלב שלם שישראל הגיעה לשפל מוסרי שעוד לא נראה כמותו... כיום מגיעות כבר המיליטריזציה והגזענות לרמה של פאשיזם. דיכוי המחשבה הביקורתית, ההשלמה הגורפת עם כל פשעי הכיבוש, האלהת הצבא והחלחול האיטי של עקרונות "הטיהור האתני" – כל אלה מהווים רק חלק ממגמת ההידרדרות של החברה. לכך יש להוסיף את ההתנכלויות השיטתיות

לאזרחי ישראל הפלסטינים, את האלימות רווית השנאה המופנית כלפי מפגינים שוחרי שלום ואת אטימות הלב הגורפת כלפי כל החרिגים והחלשים. עם כל אלה אני מסרב לשתף פעולה... בבית למדתי על דיכוי ועל צדק. מול רוע מוחלט כמו זה שקיים כאן כיום, אין דרך פעולה אחרת.⁵⁸

הדחייה העזה כל כך שחש חגי מטר אינה מסתכמת רק בהתנגדות לשירות בשטחים או להתגייסות ל"צבא הכיבוש". הוא אחוז פלצות לנוכח "הרוע המוחלט", כהגדרתו, שפשה בכל הרקמות של החברה הישראלית – והוא מחליט להוציא עצמו מחוץ למערכת הזו ולהתייצב כנגדה. נימה דומה שולטת בדבריו החרפים של המשורר והפובליציסט יצחק לאור בגנות השירות בצבא:

הגיע הזמן לומר משהו על מה שמעוללים אצלנו המדינה וצבאה לנתיניהם, כולל לחיילים הנדבקים בנגיף האכזריות, ובחסות קשוחה של קולקטיב, שאין דומה לו בעולם הדמוקרטי. כל הזוועות שצה"ל ביצע מתרחשות תמיד בחסות "חוק גיוס חובה", שאיננו רק חוק, כמו תשלום מס הכנסה, או נהיגה בצד ימין, אלא מצווה קדושה. לא ללכת לצבא פירושו להיות "פסיכי", ורק "פסיכים" לא הולכים לצבא ולא טובלים את ידיהם בדם הטקסי. זוהי הנורמה המוסרית העליונה של החברה הישראלית והיא מכסה על הכל, בהכחשה ובקבלת הדין. המערכת כולה – חינוך וצבא, שב"כ ומשפט, תקשורת וספרות – מוציאה מן השיח לא רק את האפשרות להיאבק נגד, או להיות שפוי ולא להשתייך, אלא אפילו לקבל את האפשרות שמשוהו בה אינו מוסרי מיסודו.⁵⁹

אם ישראל היא "קולקטיב שאין דומה לו בעולם הדמוקרטי", חברה חסרת רחמים הכופה על בניה טקס חניכה מפלצתי של טבילה בדם, כי אז הבחירה השפויה היא, כדבריו של לאור, "לא להשתייך". ההיגיון של הסרבנות, על פי לאור ומטר, נובע פחות מן הרצון למחות ויותר מן ההכרעה על הדרה עצמית: מאחר שהשירות הצבאי נתפס עדיין בעיני רבים כתמצית הישראליות, כ"נורמה המוסרית העליונה של החברה הישראלית", הרי שאין מחווה בוטה יותר של יציאה וולונטרית מן הכלל, של נטישה זועמת בטריקת דלת, מן האקט הזה.

אותו דחף עומד גם ביסוד הצטרפותם הנלהבת של ישראלים בעלי השקפות אנטי-ציוניות לקריאות להחרים את מדינתם ולבודדה בזירה הבינלאומית. ההתגייסות הזו, המעוררת זעם רב בישראל, מעידה על המיאוס המוחלט שחשים הרדיקלים מן המדינה היהודית ועל אמונתם כי אין ביכולתה לתקן את דרכיה בכוחות עצמה. אילן פפה, "היסטוריון חדש" שנוי במחלוקת, הסביר

בריאיון שהעניק לעיתון הארץ ב־2005 מדוע הוא מצדד בהטלת חרם בינלאומי על האקדמיה הישראלית:

השמאל הציוני הוא לא המיליה שלי. המיליה שלי הוא המיליה הפלסטיני, המיליה שלי הוא המיליה הבינלאומי המתקדם והשמאלי. צריך לדעת, גם אני התלבטתי מאוד בעניין של החרם, התייסרותי. הגעתי למסקנה, ויכול להיות שאני טועה, שאין שום סיכוי שמתוך מדינת ישראל תקום תנועה משמעותית שתסיים את הכיבוש. אין, ולא משנה כמה אנשים טובים יש בארץ. אם נחכה לתנועה אפקטיבית שתסיים את הכיבוש, מה שיקרה בסוף זו השמדה טוטלית של העם הפלסטיני... יכול להיות שאין סיכוי גם לדרך שלי, יכול להיות שהפלסטינים נידונו לכליה, אבל אני לא רוצה להיות כמי שלא עשה את כל מה שהוא יכול כדי לעצור את זה. והדבר היחיד שיכול לעצור את ישראל הוא לחץ מבחוץ.⁶⁰

הכמיהה להתערבות זרה, למין "דאוס אקס מכינה" שישים קץ להתנהלותה הנפשעת של ישראל, ממלאת תפקיד הולך וגדל בחלומותיהם של רדיקלים מסוגו של פפה. דא עקא שההיחלצות ההומאניטרית של הקהילה הבינלאומית לטובת הפלסטינים רחוקה מלענות על ציפיותיהם, וחלקם אף מותחים עליה ביקורת ורואים בה הגשת סיוע עקיף לכובש הישראלי. האדריכל אייל ויצמן, למשל, מלין בספרו ארץ חלולה, שראה אור ב־2007, כי ארצות־הברית ואירופה, שניאותו להקצות סכומי כסף עצומים לצורך שיקומה של הרשות הפלסטינית, רק "שחררו בכך בפועל את ישראל מן האחריות המוטלת עליה על פי החוק הבינלאומי".⁶¹ ברוח דומה הוא מבקר את אונר"א ('סוכנות הסעד והתעסוקה של האומות המאוחדות למען פליטי פלסטין במזרח התיכון') על ששיפצה את מחנות הפליטים הפלסטיניים והקימה בהם מבני קבע, תשתית ביוב ודרכים רחבות, שהרי בכך היא מקלה את חדירתם של כוחות הצבא הישראלי לאזורים אלה. "בקבלה על עצמה אחריות לרווחה ולתחזוק הארכיטקטורה במצב של קונפליקט מתמשך, נחשפה תכנית אונר"א כאחד המקרים המובהקים של 'הפרדוקס ההומאניטרי' – [ראיה לכך] שסיוע הומאניטרי עלול לשרת בסופו של דבר את הכוח המדכא", כותב ויצמן.⁶²

אם הפנטזיות על ביתוק הקשר הגורדי של הכיבוש (ובעקבותיו, אולי גם על קצו של האפטרהייד הציוני) באמצעות "לחץ מבחוץ" מקבלות לעתים צביון אפוקליפטי, אם התרחיש שהן רוקמות כרוך בהכרעתו של צה"ל בשדה המערכה בידי כוחות בינלאומיים, כפי שאירע למיליציות הסרביות או לצבאו

של סדאם חוסיין, הרי שהרדיקלים הישראלים נמנעים, בדרך כלל, מלתת לכך ביטוי פומבי. ככלל, תמיכה גלויה באלימות או במאבק מזוין נגד ישראל היא קו אדום שאותו אפילו החריפים שבשוללי הציונות המקומיים נזהרים מלחצות.⁶³ איש מהם אינו להוט לאשר במו פיו את האשמות הבגידה המוטחות חדשות לבקרים בשמאל הרדיקלי, אולם חלקם בוחנים מפעם לפעם את הגבולות. זמן קצר לאחר פרוץ אינתיפאדת אל-אקצה, שגבתה את חייהם של למעלה מאלף אזרחים ישראלים ושל מספר רב יותר של פלסטינים, כתב חוקר הספרות חנן חבר בטקסט שפרסם בקובץ המאמרים זמן אמת:

דווקא כדי לשרת את עמו נאלץ... האינטלקטואלי הישראלי-יהודי לנטוש את מיקומו בתוך עמו. כדי לעשות זאת הוא נדחף לעמדה שדוברי הימין כבר הגדירו כבגידה. מהי אם כן עמדתו הביקורתית האפשרית של אינטלקטואל לנוכח הסיטואציה של "אינתיפאדת אל-אקצה"? כפי שטען ז'אן פול סארטר, העמדה הביקורתית של האינטלקטואל היא זו שמיקומו הפרטיקולרי בה עומד בסתירה למיקומו האוניברסלי; סתירה בין הפרטיקולריות של היותו חלק מן העם היהודי-ישראלי לבין המבט האוניברסלי הרואה את צדקת תביעתם של הפלסטינים ומזדהה עם תחושתם וציפיותיהם. ומתוך כך, סתירה והתנגדות בין מי שמוסיף על פי הציוני הפרטיקולריסטי להזדהות עם בני עמו הנמצאים מעברו האחד של מתרס המלחמה עם הפלסטינים, לבין מי שתומך בעמדתם ומוכן להצדיק את פנייתם לאלימות.⁶⁴

חבר פותר את הדילמה בין נאמנות פרטיקולרית ובין מחויבות לצדק אוניברסלי בטענה שבהפנותו עורף למדינתו מיטיב בעצם "האינטלקטואל הישראלי-יהודי" עם בני עמו, אף שהם, בקוצר ראותם, מזיהים בו רק בוגד. ההכרעה לטובת נקודת המבט האוניברסלית משמעה, מבחינתו, הצדקת האלימות הפלסטינית בתור "השלב האחרון לשחרור מן הכיבוש הישראלי".⁶⁵ העיתונאי גדעון לוי מעדיף לבטא את תמיכתו במאבק הפלסטיני בצורה ישירה יותר. "הישראלים", הוא מצהיר במאמר פרי עטו שהתפרסם באותו קובץ, "מבינים רק כוח. הם משנים את עמדותיהם אך ורק בעקבות הפעלת כוח, רצוי אלים ומגיר דם, והם מעולם לא ויתרו, לא שינו עמדה, חצי עמדה, רבע עמדה, מבלי שהופעל עליהם כוח... מאז יום הכיפורים ב-1973 ועד חג המולד 2000, לא רק שהאלימות השתלמה, בסופו של חשבון, לערבים, אלא שהישראלים גם הוכיחו להם שהאלימות היא הדרך היחידה הפתוחה בפניהם, אם הם חפצים

בחופש, בעצמאות, בחירות או בהחזרת השטחים שנכבשו מהם – בכוח, כמובן".⁶⁶

מי שמחפש בעמדותיו של השמאל הרדיקלי איזה מצע אידיאולוגי סדור, מעבר לשלילת הציונות, עשוי אולי להשתומם על הסולידריות הגורפת עם הפלסטינים. אחרי הכל, בראש המאבק הפלסטיני בישראל ניצבים הלאומנים המושחתים של פת"ח מזה והקנאים הדתיים של חמאס מזה – לא בדיוק החומרים שמהם קרוצה קהילייה נאורה ומתוקנת. אלא שבמקרה הישראלי, כמו במקרה של המערב בכללו, נכונותם של הרדיקלים ליצוק מים על ידיהם של רודנים וטרוריסטים אינה נובעת מהזדהות אמיתית עם האויב, אלא מן הסלידה העזה שהם חשים כלפי החברה שבה הם פועלים. והסלידה הזו, כפי שנוכחנו, מגיעה לעתים עד כדי תמיכה באלימות. הפילוסוף הצרפתי ז'אן פול סארטר, שאותו מזכיר חנן חבר בקטע שצוטט לעיל, הריע ל"לוחמי השחרור" של העולם השלישי אשר טבחו במתיישבים האירופים. במבוא שחיבר ב־1961 לספרו של פרנץ פאנון, מקוללים עלי אדמות, המטיר אש וגופרית על בני עמו הצרפתים ועל מורשת המערב: "היום חושף היליד את האמת שלו; המועדון הכה סגור שלנו חושף לפתע את חולשותיו: מדובר היה לא פחות ולא יותר במיעוט. יתרה מכך, מאחר שהאחרים הופכים עצמם לבני אנוש כנגדנו, נראה כי אנו אויבי המין האנושי; האליטה חושפת את טבעה האמיתי: חבורה של פושעים. הערכים היקרים שלנו צוללים למצולות; כשמתבוננים בהם מקרוב, אין אחד שלא מוכתם בדם".⁶⁷ נדמה שאין איש שמאל רדיקלי במדינת ישראל שלא היה חותם בחפץ לב על הדברים האלה.

כאמור, אי־אפשר להאשים את חוגי השמאל האנטי־ציוני באי־עשייה; הם טורחים להקים המולה גדולה, ועושים זאת בכישרון רב, בהתחשב במספרם המועט יחסית. אבל התנגדותם לשירות הצבאי, תמיכתם בחרם בינלאומי על ישראל ונכונותם ללמד סגוריה על אויביה הגרועים ביותר של המדינה מעידים כי ה"התנגדות" שחורתם הרדיקלים על דגלם העמידה אותם בפועל מחוץ למעגלי ההשתתפות בחברה הישראלית. רובם בחרו בעמדה הזו מתוך מיאוס וחלקם נקלעו אליה בלית ברירה, מבחינתם, אבל התוצאה היא אחת: השמאל הרדיקלי נואש מן האפשרות לשנות "מבפנים". ולא מן הנמנע, בהתחשב בכיוון שבו הוא מתקדם בהווה, כי בעתיד יזנח את עצם התקווה לשנות דבר מה בכלל.

אין ספק שלא קל להיות איש שמאל רדיקלי בישראל. אדם המחזיק בהשקפות כאלה מרגיש בוודאי כי הוא חי בלב האפילה, אזרח למדינה שלידתה בחטא, שההיסטוריה שלה רצופה בפשעים גדולים ובעוולות יומיומיות, שעצם קיומה הוא בגדר חריצת לשון כלפי המוסר האנושי. מנקודת מבטו של הרדיקל, ישראל אינה רק חברה נגועה; היא כתם שחור על מפת העולם. שום רפורמה, שום תיקון פוליטי הדרגתי וסבלני מבפנים, לא יוכלו לפתור את הבעיה הזו. כדי לסלק רשע קיצוני דרושים פתרונות מרחיקי לכת. "השקר המכסה על הכיבוש נשזר בכל מרקם החיים התרבותיים והחברתיים. הוא מחייב תפיסת מציאות מעוותת, סילוף שהולך ותופח, עיוורון מובנה שמונח מדור לדור. השקר של היום הוא החריש שמכין את הקרקע שממנה יצמחו מחר זוועות הכיבוש החדשות", כותבים אזולאי ואופיר, ואין ספק בלבם באשר למסקנה: "כדי לחדול לשקר מוכרחים לעקור את משטר הכיבוש. כדי לעקור את משטר הכיבוש מוכרחים לשנות את המשטר הישראלי".⁶⁸ הכיבוש, המשטר הציוני, החברה הישראלית – כולם כרוכים יחדיו בפקעת מבאישה, שאחת דינה לעבור מן העולם, בדרך זו או אחרת.

לשוללי הציונות יש רעיונות שונים באשר לדמותה של חברת העתיד האמורה לתפוס את מקומה של האתנוקרטיה היהודית; חלקם מצדדים ב"מדינת כל אזרחיה", אחרים ב"מדינה דו-לאומית" או בדגם אחר של דמוקרטיה רב-תרבותית.⁶⁹ אבל כולם מודעים לכך שהדרך לשם ארוכה – כה ארוכה, למעשה, עד שהיא נראית בלתי אפשרית. אזולאי ואופיר מודים כי השינוי שהם דורשים במשטר הישראלי "הוא אוטופי במובן שאותו ביקר מרקס: אין הוא כולל דין וחשבון מספק על התהליך ההיסטורי שעשוי להוליך אליו והוא אינו נשען על זיהוי הכוחות והאינטרסים שיניעו תהליך כזה".⁷⁰ ברוח דומה כותב שנהב כי "התהליך הפוליטי של חזרה ל-1948 הוא הכרחי ולו כדי להכיל את הטראומה הפלסטינית של 1948 שמעולם לא הגלידה ועדיין תובעת את מחירה"; אולם הוא מציין, באותה נשימה, כי הצעתו היא "אוטופיה שסיכויי הגשמתה קלושים".⁷¹

בני הפלוגתא של הרדיקלים המקומיים פוטרם בדרך כלל את טיעוניהם כביטויים של שנאה עצמית פתולוגית. אבל הדברים שכותבים יהודה שנהב, עדי אופיר, חנן חבר, גדעון לוי ואחרים כמותם אינם נגועים בשנאה כי אם בייאוש. הזעם שהם מביעים, בדרכם הבוטה והמתריסה (המקוממת עליהם את

רוב הציבור), מעיד, בסופו של דבר, על חוסר האונים שהם חווים אל מול מה שהם תופסים כרוע הסוגר עליהם מכל כיוון. אריאלה אזולאי מספרת בגילוי לב על תחושת החידלון שפקדה אותה לאחר שהופיעה באירוע לציון "יום הנכבה" בתל אביב:

האולם היה גדוש, הדיון לאחר ההרצאה היה מעורר, ועם זאת יצאתי משם בתחושת מועקה. היא לא הייתה לי זרה. חשתי אותה גם בעבר, בבית ובחוץ. אני לא יודעת לפענח אותה לגמרי, אבל נדמה לי שהיא קשורה בשוליות של הדברים שאמרתי, ובתחושה שהשוליות הזו דנה אותם להיות דברי התרסה. למרות העובדה שהם נאמרו בחלל תהודה אוהד וקשוב של אנשים שביום העצמאות באו לציינ את יום הנכבה, הרגשתי כמי שמילאה פעם נוספת את התפקיד הליצני משהו של המתריסה. כל מה שרציתי היה לדלג מעל גדרות האבטחה, להישאב לתוך חדר העבודה שלי ולהגיף את חלונותיו.⁷²

הדחף שחשה אזולאי, הרצון להתנתק ולהסתגר בדל"ת אמותיו של חדר העבודה – או ב"חללי תהודה" המאוכלסים באנשים בעלי השקפות דומות – אינו ייחודי לבני חוגה בישראל; הוא מאפיין, במידה גוברת והולכת, את המצב הרדיקלי במערב בפתח המאה העשרים ואחת. אם בעבר התמסרו התנועות הרדיקליות למשיחיות פוליטית, שהבטיחה לכוון גן עדן שוויוני עלי אדמות, הרי שכיום התנגדותן לסדר הקיים ניזונה יותר מחרון צדקני מאשר מתקווה ממשית. את מקומה של הדת החילונית, הנושאת את עיניה אל עתיד טוב יותר, תפסה מטפיזיקה גנוסטית, הרואה בעולם כולו, ובעיקר בחברות הנשלטות בידי הקפיטליזם הגלובלי, בית אסורים עצום ממדים. ובדומה למאמינים הגנוסטיים במאות הראשונות לספירה, שהפכו "זרים לקוסמוס" (Kosmou apallotriousthai) והסבו את גבם לבריאה משום שסברו כי היא יצירה זדונית של אלוהות חורשת רע, נכבשים גם רבים מן הרדיקלים בני זמננו בקסמה של הפרישות.⁷³ מבקר התרבות סלבו ז'יז'ק, כוכב-על אינטלקטואלי ופרובוקטור אנטי-ממסדי, טוען, לדוגמה, כי כל סוג של מעורבות ציבורית הוא בגדר שיתוף פעולה עם הסטטוס קוו השנוא:

האיום כיום איננו פסיביות, אלא פסבדו-אקטיביות, הדחף "להיות אקטיבי", "להשתתף", לחשוף את הלא-כלומיות במה שמתרחש. אנשים מתערבים כל הזמן, "עושים משהו"; אנשי אקדמיה משתתפים בדיונים עקרים וכיוצא בזה. הדבר הקשה באמת הוא לסגת צעד לאחור. אלה הנמצאים בעמדות

כוח מעדיפים לעתים קרובות אפילו השתתפות "ביקורתית", דיאלוג, על פני שתיקה – רק כדי ליצור עמנו "דיאלוג", לוודא שהפסיביות עוכרת השלווה שלנו נשברת... אם באלימות כוונתנו לניתוח הרדיקלי של היחסים החברתיים הבסיסיים, כי אז – מטורף ודוחה ככל שהדבר יישמע – הבעיה עם מפלצות היסטוריות שטבחו במיליונים היא שהן לא היו אלימות די הצורך. לעתים לא לעשות דבר הוא הדבר האלים ביותר שביכולתנו לעשות.⁷⁴

הבעיה באי-התערבות מן הסוג שעליו מדבר ז'יז'ק היא, כמובן, שאין זו אפשרות בת קיימא עבור בני אדם בעלי מצפון. השמאל הרדיקלי גאה בטהרנות שלו, בעובדה שאינו מוכן להתפשר על עקרונות, אולם היסחפותו אל מחוץ למערכת שאת סיאובה הוא מוקיע עושה אותו לבלתי רלוונטי מבחינה מוסרית. אם ה"כיבוש", למשל, מייצר עוולות – וגם אנשי ימין מובהקים יודו שהשליטה הצבאית בפלסטינים מסבה סבל רב לחפים מפשע – כי אז יש לפעול ללא לאות כדי להפחיתן ולצמצמן. חייל הגון העומד במחסום צבאי ומנסה כמיטב יכולתו לחסוך השפלה ועגמת נפש מן האוכלוסייה האזרחית העוברת במקום מסייע הרבה יותר לשימורה של האנושיות הבסיסית מקהל של סרבנים ומשתמטים העורכים "רייב נגד הכיבוש" ברחבת מוזיאון תל אביב; ומרצה בעל שם העושה כל שביכולתו כדי להדק את הקשרים בין ארצו ובין הקהילה האינטלקטואלית העולמית – במקום לנתק אותם – רק יתרום להרחבת האופקים הפוליטיים והמוסריים של האליטה האקדמית המקומית.

אם דבר מה אינו כשורה בהתנהלותה של החברה הישראלית, כי אז יש לעמול על תיקונו – מלאכה התובעת מעורבות, סבלנות, נחישות ולעתים גם יכולת להתפשר ולהתגמש. זוהי עבודה מוסרית יומיומית, כפוית טובה ושוחקת, אבל הכרחית מאין כמותה. אלא שהרדיקלים כנראה אינם רוצים לטבול את אצבעם בתבשיל המבעבע; הם מעדיפים לעמוד מן הצד ולדרוש את החלפת המתכון.

אסף שגיב הוא עורך ראשי בחבלת.

הערות

1. ה"ל מנקן כתב את הדברים לסופר אפטון סינקלייר ב־14 באוקטובר 1917. מצוטט אצל Marion Elizabeth Rodgers, ed., *The Impossible H.L. Mencken: A Selection of His Best Newspaper Stories* (New York: Doubleday, 1991), pp. 411–412.
2. להתקפה חריפה במיוחד על השמאל הרדיקלי בישראל ראה, למשל, אלחנן יקירה, פוסט־ציונות. פוסט־שוואה: שלושה פרקים על הכחשה. השכחה ושילוח ישראל (תל אביב: עם עובד, 2006).
3. מובן שאי־אפשר להתייחס לשמאל הרדיקלי כאל מקשה אחת. הוא מורכב מתנועות ומחוגים שונים, שביניהם שוררים לעתים מתחים ואף מחלוקות עזות. עם זאת, הנחת העבודה של המאמר היא שאפשר בכל זאת להצביע על בסיס של הסכמה משותפת בין הגורמים הללו ביחס לשאלות מסוימות, וכי מצע זה מאפשר לנו לדבר על האידיאולוגיה או על הלוגיקה של השמאל הרדיקלי במונחים כוללניים, בלי לחטוא יתר על המידה לאמת.
4. משום כך בחרתי שלא להשתמש בביטויים "השמאל הקיצוני" ו"השמאל המתון", המרמזים על סמיכות כלשהי בין הציונות הליברלית והסוציאל־דמוקרטית ובין האנטי־ציונות הרדיקלית.
5. ליאור זילברשטיין, "אני ידיד גדול שלכם", ידיעות אחרונות, 15 בנובמבר 2009.
6. ארי שביט, "בחירות 2009/מפלגת העבודה: אהוד ברק שוב רואה עצמו מועמד לראשות הממשלה", הארץ, 19 בדצמבר 2008.
7. עדי אופיר, "זמן אמת", בתוך עדי אופיר (עורך), זמן אמת: אינתיפאדת אל־אקצה והשמאל הישראלי (ירושלים: כתר, 2001), עמ' 9.
8. במאמר המערכת שפורסם בפתח גיליון מיוחד של כתב העת חיאוריה וביקורת לציון ארבעים שנים ל"כיבוש" של 1967, יצא יהודה שנהב כנגד תפיסת המציאות הלקויה של השמאל הציוני והוסיף כי הוא "מודע לכך שדברים אלה עשויים להיות זהים לדברים הנישאים בפי אנשי הימין הרדיקלי. אכן, כך אני סבור, יש דמיון מסוים בדיאגנוזה, אך אין זה הופך אותה בהכרח למוטעית או לבלתי לגיטימית. ההבדל בין העמדות אינו בדיאגנוזה, אלא באופן הפוליטי שהן מכתיבות". יהודה שנהב, "למה לא כיבוש", חיאוריה וביקורת 31 (חורף 2007), עמ' 8.
9. יהודה שנהב, במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית (תל אביב: עם עובד, 2010), עמ' 19.
10. שנהב, במלכודת הקו הירוק, עמ' 20–21.
11. שנהב, במלכודת הקו הירוק, עמ' 29.
12. שנהב, במלכודת הקו הירוק, עמ' 32.
13. שנהב, במלכודת הקו הירוק, עמ' 111.
14. אזולאי ואופיר מדגישים כי המשטר הישראלי איננו דמוקרטיה ליברלית במובן המקובל של המושג, אלא דמוקרטיה אתנית, המרחיקה את האזרחים הפלסטינים (ערביי ישראל) משותפות בשלטון. עם זאת, אזרחים אלה, בניגוד לאחיהם הפלסטינים החיים תחת משטר

הכיבוש, נהנים מהגנות ומזכויות מסוימות, ואינם חשופים כליל לכוחו הדכאני של הריבון. "את האזרחים הפלסטינים אפשר להזניח (במסגרת אפליה תקציבית ומנהלתית מבנית רבת-שנים), אבל אי-אפשר להפקיר... אי-אפשר לומר מה שיפתחאל אומר על המאפיינים הדמוקרטיים של המשטר הישראלי שהם בבחינת אפיונים חיצוניים לא-מהותיים. מדובר בהבדלים עקרוניים, שהדיפרנציאציות שהם יוצרים חוצות את כל הממדים של המשטר ושל מערך השליטה שלו וחודרות לכל תחום בחיי הנשלטים". אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967 -) (תל אביב: רסלינג, 2008), עמ' 383.

15. אורן יפתחאל, "ספר זה שאיננו אחד", מטעם 17 (מרס 2009), עמ' 67.

16. יפתחאל, "ספר זה שאיננו אחד", עמ' 67-68.

17. ספרו של גדי טאוב, המתנחלים, מדגים היטב את הגישה הזו, והוא אכן ספג קיתונות של רותחין מימין ומשמאל. ראה גדי טאוב, המתנחלים: והמאבק על משמעותה של הציונות (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2006). לדוגמה לביקורת חריפה מצד השמאל הרדיקלי על ספרו של טאוב, ראה יצחק לאור, "קול דודי הנה זה בא", הארץ, 12 בינואר 2007.

18. לרעיונות שונים, רובם תלושים, להחזרת פליטים או לתיקון העוול שנגרם להם ראה, למשל, נורמה מוסי ואיתן ברונושטיין, "מחשבות מעשיות על שיבת פליטים פלסטינים", סדק 3 (יולי 2008), עמ' 145-173; יוני אשפר, "השיבה בראייה פוליטית: מכשול לפשרה אחת, בסיס לפשרה אחרת", סדק 4 (יולי 2009), עמ' 91-103.

19. ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצקין, לדוגמה, טוען כי "המושג 'פוסט-ציונות' משמש בשיח הישראלי בהוראות שונות המשתלבות זו בזו - ובכל המקרים דומה כי יותר משהוא תורם לדיון, הריהו מטעה ומטשטש". לדברי רז-קרקוצקין, "אין המושג 'פוסט-ציונות' כולל ערכים, אלא מתייחס במובהק ליהודים-ישראלים. ערכים אינם יכולים להיות פוסט-ציונים כשם שאינם יכולים להיות ציונים. באופן תיאורטי, הם יכולים להיכלל בתוך ההגדרה של 'פוסט-ציונות' - אבל זאת בתנאי שיוותרו על זהותם הלאומית הערבית, ויאמצו את הזהות המגדירה את עצמה כ'אזרחית'". לפיכך, "זו איננה זהות 'אזרחית' כפי שהיא מתיימרת להציג את עצמה, אלא זהות לאומית יהודית המגדירה את עצמה כ'פוסט-לאומית', זהות יהודית שמגדירה את עצמה כלא-יהודית". אמנון רז-קרקוצקין, "פוסט-ציונות והאתגר הדו-לאומי", אופקים חדשים 24 (אוגוסט 2005), <http://ofakim.org.il/zope/home/he/1124479600/1124626659>.

20. ראה לדוגמה את מאמרם של עדי אופיר ואריאלה אזולאי, "שיירים של אירופה", שבו כותבים המחברים, בשמו של הקולקטיב הישראלי: "אנחנו שיירים ארורים של אירופה... אנחנו קו חזית אחרון של הקולוניאליזם הצבאי שאירופה הסתלקה ממנו בבושת פנים לפני שנות דור. אנחנו קוץ שאירופה השאירה בקצה המזרח וארצות-הברית הפכה אחר כך את ההשלמה אתו למבחן כניסה למועדון המדינות הנאורות של הסדר העולמי החדש... אנחנו אתר ניסויים בעיקרון האוניברסלי היחיד שאירופה לא ידעה להציב לו גבולות - האוניברסליות של הרוע: כל אדם יכול למצוא את עצמו נוטל חלק באותו צירוף נורא של שנאת זרים, דיכוי, השפלה, אפליה גזענית, מחנות הסגר, טיהור אתני של שכונות וערים; כל אדם עלול להיות שותף למשטר רשע המייצר ומפיץ רוע; לכל עם, ולכל אחד בכל עם, זה עלול לקרות, לכל אחד, אפילו לאלה שהיו קרבנות". בתוך אריאלה אזולאי ועדי אופיר, 'מים רעים' (תל אביב: רסלינג, 2002), עמ' 195-196.

21. ראה בהקשר זה יהודה שנהב וחנן חבר, "המבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת 20 (אביב 2002), עמ' 14.

22. ראה, למשל, ברוך קימרלינג, מהגרים. מתישבים. ילידים: המדינה והחברה בישראל - בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות (תל אביב: עלמא ועם עובד, 2004); Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914* (Cambridge: Cambridge University, 1989).
23. קימרלינג, מהגרים. מתישבים. ילידים, עמ' 18.
24. גדי אלגזי, "מטריקס בבילעין: סיפור על קפיטליזם קולוניאלי בישראל של ימינו", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו 2006), עמ' 188-189.
25. שלמה זנד, מתי ואיך הומצא העם היהודי? (תל אביב: רסלינג, 2008).
26. שלמה זנד, ההיסטוריון. הזמן והמין: מאסכולת ה'אנאל' ועד לרוצח הפוסט-ציוני (תל אביב: עם עובד, 2004), עמ' 116.
27. יואב פלד וגרשון שפיר, "הסכסוך הישראלי-פלסטיני והחברה האזרחית בישראל", בתוך יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), ישראל: מחברה מנוסת לחברה אזרחית? (ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2001), עמ' 194.
28. הביטוי "רצח עם סמלי" הופיע במקור במאמר שפרסם לב גרינברג בעיתון הבלגי *La Libre* במרס 2004, ועורר סערה רבה בארץ. ראה Lev Grinberg, "Génocide symbolique," *La Libre*, March 29, 2004. בעניין זה ראה גם אביב לביא, "מאמר בגב האומה", הארץ, 5 במאי 2004.
29. לב גרינברג, "דמוקרטיה מדומיינת בישראל: רקע תיאורטי ופרספקטיבה היסטורית", סוציולוגיה ישראלית ב:1 (1999), עמ' 209-240.
30. אורן יפתחאל, "אתנוקרטיה, גיאוגרפיה ודמוקרטיה: הערות על הפוליטיקה של יהוד הארץ", אלפיים 19 (2000), עמ' 78-105.
31. בהקשר זה ראה, למשל, אלה שוחט, המהפכה המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחיים (ירושלים: המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית, 1999); יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות. דת ואתניות (תל אביב: עם עובד, 2003).
32. סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל 1948-2003 (תל אביב: עם עובד, 2004), עמ' 269.
33. יוסי לוס, "'אבל חשבתי שאתה אשכנזי': המזרחיות כזהות רדיקלית ודמוקרטית של החברה הישראלית", בתוך יוסי יונה, יונית נעמן ודוד מחלב (עורכים), קשח של דעות: סדר יום מזרחי לחברה בישראל (ירושלים: ספרי נובמבר, 2007), עמ' 59 (ההדגשה במקור).
34. אורית קמיר, כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי. משפטי וחברתי (ירושלים: כרמל, 2007), עמ' 15-16.
35. בעניין "הפמיניזם המזרחי" ראה, למשל, שלומית ליר (עורכת), לאחוזי. פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (תל אביב: בבל, 2007); הנרייט דהאן-כלב, "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות", בתוך דפנה זירעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נווה וסילביה פוגל-ביז'אוי, מין מוגדר פוליטיקה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), עמ' 217-266.
36. חנה ספרן, לא רוצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל (חיפה: פרדס, 2006), עמ' 165.

- Robert Hughes, *Culture of Complaint: The Fraying of America* (New York and Oxford: 37. Oxford University, 1993).
- Maya Angelou, *Singin' and Swingin' and Gettin' Merry Like Christmas* (New York: 38. Random House, 1976), p. 85.
39. אריאלה אזולאי, "עצמאות: השלטון תמיד זר", סדק 1 (מאי 2007), עמ' 82. ראה גם באתר עמותת 'זוכרות', www.zochrot.org/index.php?id=631.
40. אזולאי, "עצמאות", עמ' 83.
41. אזולאי, "עצמאות", עמ' 84.
42. עדי אופיר, "על זמן ומרחב במצב החירום", בתוך יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר (עורכים), לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום (ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009), עמ' 65.
43. לדיון ב"קולוניזציה" של החיים בידי המשפט ראה Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1984, 1987).
44. רונן שמיר, "הפוליטיקה של הסבירות: שיקול דעת ככוח שיפוטי", חיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994), עמ' 12.
45. קרל שמיט, חיאוריה פוליטית, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), עמ' 32.
46. ראה בהקשר זה אסף שגיב, "מצב החירום ומצב החירות", תכלת 27 (אביב התשס"ז/2007), עמ' 41–79.
47. יהודה שנהב, "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האמריקאית?" חיאוריה וביקורת 29 (סתיו 2006), עמ' 217. "הניסיון הישראלי" שאליו מתייחס שנהב הוא העובדה שהמדינה היהודית מצויה במצב חירום מתמשך לאורך כל שנות קיומה. פקודת סדרי השלטון והמשפט, שנחקקה מיד לאחר הכרזת העצמאות, העניקה למועצת המדינה הזמנית את הסמכות להודיע על קיומו של מצב חירום ולהתקין תקנות שכוחן יפה "לשנות כל חוק, להפקיע זמנית את תוקפו או לקבוע בו תנאים, וכן להטיל או להגדיל מסים או תשלומי חובה אחרים". ואמנם, ארבעה ימים לאחר מכן הוכרז בפועל על מצב חירום, ומדי חודשים מספר טורחת הכנסת להאריך את תוקפו. נוסף על כך, הסדרי השלטון בישראל העניקו לממשל סמכויות חירום רחבות, שחלקן מקורן במנדט הבריטי וחלקן פרי חקיקה חדשה. הממשלה רשאית, למשל, להתקין תקנות לשעת חירום מבלי לקבל את אישורה של הכנסת ובסתירה לחוקיה. אולם למרות מצב עניינים זה, המפקיד בידי הרשות המבצעת כוח עצום, ישראל מצליחה לשמור על כללי הדמוקרטיה הבסיסיים. כפי שכותבת המשפטנית רות גבזון, "צריך לומר שאין היום בישראל חריגות בולטות בפועל או פגיעות בולטות בזכויות אדם שמחאפשרו מפני שישראל נמצאת במצב חירום מחמיר מאז הקמתה". ראה רות גבזון, "הסדרה חוקתית של מצב חירום", בתוך שנהב, שמידט וצלניקר, לפנים משורת הדין, עמ' 50 (ההדגשה במקור). השמאל הרדיקלי מסרב, כמובן, להתרשם מן ההישג הזה, משום שלדידו השערורייה האמיתית היא מצב החירום הברוטלי שמקיים הכובש הישראלי ב"שטחים הכבושים". לטענת עדי אופיר, ההפרדה בין המרחב שבו חל המשפט הישראלי ובין המרחב שבו פועל צה"ל בחופשיות תחת המטרייה של צווי החירום הופכת את חיי הלא-אזרחים הפלסטינים ל"גיהנום" ואת השטחים שנכבשו ב-1967 ל"אזור אסון". ראה אופיר, "על זמן ומרחב במצב החירום", עמ' 59.

48. יהודה שנהב, "פתח דבר", תיאוריה וביקורת 30 (קיץ 2007), עמ' 5.
49. ג'ורג'ו אגמבן, "הומו סאקר: הכוח הריבוני והחיים החשופים", תרגמו נמרוד אביעד ומוניקה פולק, בתוך שי לביא (עורך), טכנולוגיות של צדק: משפט. מדע וחברה (תל אביב: רמות, 2003), עמ' 407. ראוי לציין שמדובר בתרגום חלקי בלבד של המקור. להמשך הדיון ראה גם ג'ורג'ו אגמבן, "מצב החירום", בתוך שנהב, שמידט וצלניקר, לפנים משורת הדין, עמ' 129–215.
50. אופיר, "על זמן ומרחב במצב החירום", עמ' 66.
51. מישל פוקו, חולדות המנייות 1: הרצון לדעת, תרגם גבריאל אש (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), עמ' 94.
52. אופיר דווקא מביע תקווה שאפשר יהיה לבתק את "הקשר הגורדי לכאורה בין השגחה להפקרה", אבל מודה ש"ההבדלים האלה הולכים ומיטשטשים במהלך ההיסטוריה המודרנית". הוא מסרב לוותר על הדרישה המוסרית – המעוגנת בקריאה התיאורטית – לכוון מדינת השגחה שלא תהא בה בעת גם מדינת אסון, אבל גם למקרא הניתוח שלו מתקבל הרושם שזוהי אפשרות דחוקה מבחינה מעשית, ולו רק משום שהמדינה המודרנית אינה יכולה לחדול מעיסוק אינטנסיבי בבעיות של ביטחון חוץ ופנים. ראה אופיר, "על זמן ומרחב במצב החירום", עמ' 67–68.
53. ראה, למשל, יהודה שנהב, "על האוטו־נומיות של הפוליטי", תיאוריה וביקורת 34 (אביב 2009), עמ' 181–192; מיכל גבעוני, "לא להימשל כך: קווים לדמותה של הפוליטיקה הלא־ממשלתית", תיאוריה וביקורת 34 (אביב 2009), עמ' 191–202.
54. Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France*, 1977–1978, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 390.
55. Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota, 1999).
56. Giorgio Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis and London: University of Minnesota, 2000), p. 87.
57. השמאל הרדיקלי בישראל, למשל, התבצר היטב באקדמיה, ובעיקר בפקולטות למדעי הרוח והחברה. החירות הפוליטית שלה הוא זוכה במקומות אלה מעוררת בו לעתים שיכון כוח ונוטעת בו את הרושם כי הקמפוס הוא נחלתו הבלעדית. בשנה שעברה, למשל, יצאו כמה מרצים מאוניברסיטת תל אביב נגד כוונת הפקולטה למשפטים להזמין את אלוף משנה פנינה שרביט־ברוך, ראש המחלקה לדין בינלאומי בפרקליטות הצבאית, להעביר שיעורים בין כתליה. המתנגדים, הידועים כמי שאינם מהססים להפוך את כיתותיהם לבמות לתעמולה פוליטית בוטה, טענו כי אל לה לאקדמיה לארח קצינה אשר הכשירה את "פשעי המלחמה" של צה"ל כנגד האוכלוסייה האזרחית ברצועת עזה. העובדה שחלק הארי מתקציב האוניברסיטה ממומן בידי מדינת ישראל ובידי תורמים בעלי השקפת עולם ציונית לא נתפסה בעיניהם, כנראה, כרלוונטית. ראה עפרי אילני, "מרצים: למנוע העסקתה של אל"מ פנינה שרביט־ברוך שהכשירה הלחימה", הארץ, 1 בינואר 2009.
58. חגי מטר, "מול רוע מוחלט", בתוך פרץ קדרון (עורך), עד כאן עדויות של טרבוים (תל אביב: חרגול וספרי עליית הגג, 2004), עמ' 133–134.

59. יצחק לאור, "הכי מוסרי בעולם. עובדה", הארץ, 14 באפריל 2009.
60. מירון רפפורט, "מוקצה", הארץ, 6 במאי 2005.
61. Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London and New York: Verso, 2007), p. 157 (להלן ארץ חלולה).
62. ויצמן, ארץ חלולה, עמ' 205. להומאניטריזם הגלובלי צמחו לא מעט מבקרים רדיקליים, המאשימים אותו ב"חלוקת עבודה" עם המשטרים שאת מעלליהם הוא מבקש לכאורה לתקן. ראה, למשל, Mark Duffield, "Governing the Borderland: Decoding the Power of Aid," *Disasters* 25:4 (2001), pp. 308-320. עדי אופיר ומיכל גבעוני מציגים עמדה אוהדת יותר – אם כי לא נקייה מביקורת – ביחס לפעולה ההומאניטרית. ראה עדי אופיר, "טכנולוגיות מוסריות: ניהול האסון והפקרת החיים", תיאוריה וביקורת 22 (אביב 2003), עמ' 67–103; מיכל גבעוני, "למי אכפת [מה לעשות]? תגובות בישראל על אסון ביאפרה", תיאוריה וביקורת 23 (סתיו 2003), עמ' 57–81.
63. מובן שהערה זו נכונה רק באשר לשמאל הרדיקלי היהודי בישראל. שותפיו בקרב אזרחי המדינה הערבים אינם סובלים מעכבות דומות. בהקשר זה ראה דן שיפטן, "זהותם החדשה של הח"כים הערבים", תכלת 13 (סתיו התשס"ג/2003), עמ' 23–49.
64. חנן חבר, "הערה על עמדת האינטלקטואל הישראלי", בתוך אופיר, זמן אמת, עמ' 195.
65. חבר, "הערה על עמדת האינטלקטואל הישראלי", עמ' 195.
66. גדעון לוי, "רק בכוח", בתוך אופיר, זמן אמת, עמ' 91.
67. ז'אן פול סארטר, "הקדמה למהדורת 1961", בתוך פרנץ פאנון, מקוללים עלי אדמות, תרגמה אורית רוזן (תל אביב: בבל, 2006), עמ' 35–36.
68. אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, עמ' 443.
69. בהקשר זה מתגלעות מחלוקות עזות בקרב האינטלקטואלים הרדיקליים. רק מיעוטם מבקשים לראות בכינונה של "מדינת כל אזרחיה" – מונח שטבע חבר הכנסת לשעבר עזמי בשארה, אינטלקטואל ערבי-נוצרי אשר נהנה מפופולאריות עצומה בחוגי השמאל הרדיקלי היהודי עד שנחשף כמשתף פעולה עם חיזבאללה ונאלץ להימלט מישראל. בקווים כלליים, "מדינת כל אזרחיה" היא קהילייה פוסט-לאומית, המעניקה זכויות שוות ומלאות לכל האזרחים החיים במסגרתה, מבלי לייחס שום משמעות חוקתית ופוליטית לזהותם האתנית, הדתית או התרבותית. האידיאל הזה עולה בקנה אחד עם גישות מרכזיות בחשיבה הליברלית – עובדה העשויה להסביר לא רק את הביקורת שהוא מעורר בחוגים רדיקליים רחבים, שלפיה הוא אינו מייחס די חשיבות לזהויות קולקטיביות, אלא גם את כוח המשיכה שלו בעיני בית המשפט העליון בישראל. מצדדי החלופה הדו-לאומית, לעומת זאת, תומכים בייסודו של משטר המבוסס על ריבונות משותפת, המכירה בזכויות הדתיות והלאומיות המלאות של שני העמים החיים על אותה כבדת אדמה. ואילו חסידי הדגם הרב-תרבותי – המורכב יותר – רואים נגד עיניהם חברה שבה מתקיימות זו לצד זו מגוון קהילות בעלות זהויות תרבותיות מובחנות, המוותרות על השאיפה להגמוניה בזירה הציבורית בתמורה לאפשרות לטפח את מורשתיהן ואת מאפייניהן הייחודיים במרחב שבו הן נהנות ממידה של אוטונומיה. לטיעונים בזכות "מדינת כל אזרחיה" ראה עזמי בשארה, "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3 (חורף 1993), עמ' 7–21; לעמדה דו-לאומית ראה רז-קרקוצקין, "פוסט-ציונות והאתגר הדו-לאומי"; לדוגמה

לתפיסה רב־תרבותית ראה יוסי יונה, בזכות ההבדל: הפרויקט הרב־תרבותי בישראל (ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2005).

70. אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, עמ' 459.

71. שנהב, במלכודת הקו הירוק, עמ' 168.

72. אזולאי, "עצמאות", עמ' 84.

73. לדיון באתיקה הגנוסטית ראה, לדוגמה, Jean-Pierre Mahe, "Gnostic and Hermetic Ethics," in Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, eds., *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* (Albany: State University of New York, 1998), pp. 21-36.

74. Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008), p. 217.