

מישל פוקו וקץ הליברליזם

הקדמה

מישל פוקו הציג עצמו כמבקר של המודרנה. הוא ביקש להעמיק חקר לתוך מכלול ההווה המודרנית, לבחון את התרבות העכשווית ברמות ארגון לא שגרתיות, שאינן נתונות בדרך כלל למודעות או לפיקוח, ולהעמיד בספק כמה מאמונות היסוד שלנו: שהמדינה הדמוקרטית-ליברלית היא הומנית יותר ממשטרים קודמים, שהיא מקנה לאזרחיה חופש גדול יותר, שהיא צמצמה את מידת הפעלת הכוח על האזרחים, שאנחנו פועלים כאינדיבידואלים אוטונומיים משוחררים מכפייה, ועוד. כמבקר של המודרנה הוגדר פוקו פוסט-מודרניסט; כמבקר של הליברליזם הצגנו אותו בסמינר. ואכן, פוקו העלה את המודעות לגבי איכויות מסוימות של החיים במדינות הליברליות המודרניות, שאיש לא עשה לפניו באותו אופן.

אולם באיזו מידה פוקו הוא מהפכן החורג באמת ובתמים מקטגוריות החשיבה והערכים של המודרנה והיוצא כמבקר נגדה, ובאיזו מידה ניתן לקוראו דווקא כשמרן, האחוז עדיין במסגרת תמונת העולם המודרנית והמתפתח מתוכה לשלב המתבקש הבא? בשאלה זו אני מעוניין לפתוח את החיפוש שאנהל במאמר זה, חיפוש אחר השורשים הרגשיים והאידיאולוגיים של הליברליזם, ואחר אופי הדיוקן הנפשי של ילדי התרבות הליברלית – אנחנו.

נקודת המוצא שלי היא רב-השיח הפילוסופי שהתנהל בארה"ב בקרב כמה ממבקרי הרבים של פוקו. השאלה עולה ממנו מאליה. משם, יתרחב החיפוש למחוזות אחרים, כלליים הרבה יותר: ראשית ננוע אחורה, אל הנאורות והרומנטיקה, ואז אלינו, אל התרבות הצעירה של היום והמצאיות הרגשית שהיא מבטאת. אנסה להציג את פוקו כחלק בלתי-נפרד מהנוף התרבותי של התרבות הליברלית במאה העשרים. בחלק האחרון, אנסה להציע ביקורת משלי לאידיאולוגיה הליברלית, משיקה לזו של פוקו אך שונה ממנה.

א. פוקו: אנטי-ליברל או ליברל-על?

כתביו של פוקו זכו לביקורות מורכבות ומעניינות בצדו השני של האוקיינוס האטלנטי. הם הציתו דיון, שאף על פי שהתנהל בסגנון וברוח שונים מאוד מאלו של פוקו, והתמקד בשאלות שפוקו ראה אותן כשוליות לכתיבתו, הוא חושף כמה מהמתחים הפנימיים המובנים לתוך השקפת עולמו מתמודד עם ברצינות.

המבקרים שאני מתייחס אליהם כאן הם מייקל וולצר [Walzer], צ'ארלס טיילור [Taylor] וריצ'ארד רורטי [Rorty]. במידה רבה, הויכוח בינם לבין פוקו הוא בעצם הויכוח בין השמאל

המרכזי לשמאל הרדיקלי, או החדש, ויכוח שמתקיים גם אצלנו. הם מוצאים נקודות הזדהות והשתתפות רבות עם אנשי השמאל החדש, אך עם זאת חשים, שהם שמו דגש גדול מדי על כמה מהערכים והמטרות של השמאל, באופן שבא על חשבון מטרות וערכים אחרים. התוצאה, הם טוענים, היא השקפת עולם שאיננה ניתנת ליישום פרגמטי ושהיא הרסנית כלפי האינטרסים של השמאל עצמו. כך למשל טוען רורטי, במאמרו *A Cultural Left*¹, כי בזמן שהשמאל החדש, של שנות השישים והלאה, שמר על אותם ערכים של השמאל הישן (כינון צדק חברתי וכלכלי, הגנה על חירות הפרט, צמצום האכזריות וכו') הוא גם חש, בניגוד לו, כי אין עוד ליישם אותם באמצעות המערכת הפוליטית והכלכלית, שכן אף היא "נגועה" באותן רעות חולות שהשמאל אמור לתקן אותן, אלא יש לפעול לגמרי מחוץ למערכת. כך הפך השמאל מתנועה פוליטית לתנועה *תרבותית*. השמאל התרבותי מסתגר בהיכלי האקדמיה, ומתעסק אך ורק בביקורת על האופן בו, במישור התרבותי, משרתים "אופני הייצוג" ו"ההבנייה החברתית של הזהות" קבוצות כוח מסוימות. הוא נשמר ממעורבות פוליטית מעשית, וגם בתחומי המחקר והכתיבה אינו עוסק בבעיות קונקרטיות במישור הכלכלי והפוליטי. התחושה המלווה את אנשיו היא, שאם יעשו זאת, הרי שכמו המדינאים ואנשי העסקים, ינוגעו אף הם בכוחניות המובנית לתוך המארג הפוליטי באשר הוא.

לפי רורטי, היות השמאל החדש תנועה תרבותית גרידא קשורה קשר הדוק לדימוי חדש של האופן בו מופעל **כוח** בחברה המודרנית, דימוי שאומץ בהשראת הפילוסופיה של מישל פוקו. אחד המוטיבים המרכזיים בביקורת על המודרניות שמביע פוקו בספרים רבים² הוא, שבמעבר מהמונארכיה האבסולוטית למדינה המודרנית, בניגוד לדימוי הרווח, *הפעלת הכוח של המדינה על העם לא נעלמה, אלא פשוט לבשה צורה חדשה, סמויה יותר*. האופן בו הכוח מופעל היום אינו תואם את הדימוי ההובסיאני, לפיו כוח מתבטא רק בצורת הפעלת לחץ של הריבון על העם, מלמעלה למטה; הפעלתו של סוג מסוים זה של כוח אכן הופסקה. הכוח המודרני אינו מרוכז אלא מפוזר, ולכן סמוי יותר, אך הוא עדיין פועל באופן ממשי מאוד על כלנו. הדימוי החדש של הכוח הוא דימוי של *רשת*, מעשה סבכה של חוטי כוח דקיקים, שאנחנו לכודים בתוכה. המערכת הברוקרטית המסועפת הרוחשת מאחורי הקלעים של המדינה המודרנית, ענפי המדע והרפואה השונים שסמכותם אינה מעורערת, מוסדות החינוך הקשורים במדינה והמעצבים את תודעתנו, מרחב הדימויים הציבורי של האמנות הפופולרית והפרסום, האחוז בתורו במרחב הכלכלי של הקפיטליזם – כל אלו חוברים יחדיו ליצירת רשת הכוח של החברה העכשווית. דימוי זה מצייר את הכוח כישות מיסטית כמעט, השורה בכל מקום. לא ניתן להתחמק ממנו או להשתחרר ממנו, לא רק כמופעלים, אלא אף כמפעילים. כלומר, כל פעולה, כל נקיטת עמדה ואף כל אמירה לוקחות חלק מעשי ביצירתם או עיבויים של חוטי כוח ברשת הזו. לכאורה, המסקנה המתבקשת היא, שאם אכן לא ניתן להעמיד את עצמנו מחוץ למשחק הכוחות, הרי שעלינו להכנס במלוא המרץ לתוכו, לנקוט עמדות ברורות ולקחת עליהן אחריות מלאה. אולם לא זאת היתה ההכרעה של השמאל החדש. אנשיו, השואפים יותר מכל להמנע מהפעלת כוח כלשהו על אדם כלשהו, בחרו, בשם דימוי הכוח הזה ולמרות שהדבר עומד בסתירה כלפיו, להוציא עצמם מהמשחק, ולעמוד כמשקיפים ביקורתיים מהצד. הם משתמשים באקדמיה כמעין מקלט המוגן מהקרינה המטמאת של הכוחניות הפוליטית, המאפשר להם חיים שאינם נגועים בה.

¹ *Achieving our Country*, pp. 75-107

² למשל: *תולדות השגעון, תולדות המיניות, Discipline and Punish*.

טיילור, וולצר ורורטי אינם דוחים את התזות של פוקו מכל וכל. שלושתם מסכימים, שפוקו נתן תיאור מרשים ומשכנע לגבי האופן בו מופעל כוח בחברה הדמוקרטית-ליברלית. טיילור, למשל, טוען כי פוקו הצליח להעניק אלטרנטיבה לדימוי הכוח של אסכולת פרנקפורט, מדויקת ומפורטת יותר מהדימוי שלהם. אנשי אסכולת פרנקפורט המשיכו לחשוב על כוח כעל משהו המופעל באופן אותוריטרי, כדיכוי המופעל מלמעלה למטה, ואל מולו הציבו אידאל פשטני של שחרור הפועל מלמטה למעלה. פוקו ביטל את התפישה החד-מימדית הזו והחליפה בתפישה מורכבת יותר.³ וולצר טוען שהרעיונות של פוקו מתארים היטב את האופן בו פועל כוח בזירות מקומיות (בתי כלא, בתי ספר...) ולכן יכולים לשרת אותנו בייזום ומימוש רפורמות מקומיות.⁴ ואילו רורטי מדגיש את התיאורים שפוקו סיפק לאופן בו דימויים משרתים קבוצות כוח. הוא זוקף לזכות השמאל החדש הצלחות גדולות במישור התרבותי-תודעתי – בצמצום הגזענות וההומופוביה, למשל – שינויים המתבססים בין השאר על הקשר בין דימוי לכוח שפוקו הצביע עליו.⁵

אך שלושתם מציגים את הערות החיוביות האלו כהקדמה לביקורת שלהם על פוקו. את עמדתם סיכם וניתח רורטי בצורה מדויקת מאוד במאמרו: *Moral identity and private autonomy: The case of Foucault*. לאחר שציין את הכרת התודה שהוא וחבריו רוחשים לפוקו, הוא כותב:

On the other hand, we liberal reformists think that Foucault's work is pervaded by a crippling ambiguity between "power" as a pejorative term and as a neutral, descriptive term. In the first sense, to quote Taylor... "'power' belongs in a semantic field from which 'truth' and 'freedom' cannot be excluded". In the second sense, the term has the vacuity with which Nietzsche, at his worst, endowed the term *Wille zur Macht*. In this broad and vacuous sense, any study of anything... will be a study of "strategies of power", just as it will be a study of "the exploitation of structural possibilities." Both phrases are resounding only because they are empty.⁶

כמונח נייטרלי, מושג ה'כוח' של פוקו מתאר, ולא שופט, את האופן בו מערכות חברתיות, פוליטיות, מדעיות ואסתטיות משפיעות עלינו. אולם כמונח גנאי (pejorative), ה'כוח' הוא אותו כוח ישן ומוכר, שהפעלתו היא סאדיסטית במהותה, שעלינו לפעול להשתחרר ממנו, ושלמען צמצומו הוקם הליברליזם. במידה שפוקו משתמש ב'כוח' במובן השני – כלומר, במידה שהכוח הוא דע – הרי שההבדל בינו לבין אסכולת פרנקפורט אינו אלא חלקי: דימוי הכוח שלו אמנם שונה משלהם, אך בדיוק כמוהם, פוקו רואה בכוח זה כמדכא ושואף להשתחרר ממנו. במידה זו, הרי שהוא אינו מבקר של הליברליזם, אלא הוא ליברל בעצמו. אידאל החירות של הליברליזם הוא האידאל המנחה את פוקו, כמו שהוא מנחה כל ליברל אחר; פוקו פשוט שואף להשתחרר מכוח מסוג חדש.

מה קורה כאשר שני המובנים השונים של המושג 'כוח' מעורבבים זה בזה? כמונח תיאורי-נייטרלי, ה'כוח' מצטייר כמשהו השורה בכל מקום, שלא ניתן להשתחרר ממנו כלל; אבל כמונח גנאי, הוא טומן בחובו את הקריאה להשתחרר ממנו. כלומר, שני המונחים יוצרים פרדוקס: מונח

³ Foucault: A Critical Reader, p. 77

⁴ Ibid., p. 53

⁵ Achieving our Country, pp. 79-83, 96

⁶ Essays on Heidegger and Others, p. 195

הגנאי קורא לשחרור ממצב שהמונח הנייטרלי מתאר כמצב שלא ניתן להשתחרר ממנו! כאשר פוקו משתמש בשניהם, הוא הופך למעין היפר-ליברל, או ליברל-על: כמו כל ליברל, הוא מדבר, בשם אידאל חירות הפרט, על חופש מדיכוי; אלא שהפעם, מערכת הדיכוי שיש להשתחרר ממנה איננה מערכת פוליטית מסוימת, אלא הפוליס בעצמו.

שלושת המבקרים שצינו רואים בעמדה זו סכנה לשמאל הפרגמטי. טיילור רואה אותה כבלתי-קוהרנטית ורורטי כאנרכיסטית, בזמן שוולצר מבחין בין אנרכיה לניהיליזם, וטוען כי פוקו גלש מהאחד לשני. לפי וולצר, החיבור בין שני מובני המושג 'כוח' הביא את פוקו להתנגד לפוליס המודרני, ובמידה זו הוא אנרכיסט. אך לפי אותו חיבור ממש נראה גם שלא ניתן בכלל לייצר עולם ללא פוליס, מכיוון שבכל עולם אפשרי רשתות כוח תמיד יבנו אותנו. במידה שהביקורת של פוקו סותרת את עצמה, במידה שהוא מצביע על אלטרנטיבה בלתי-אפשרית, הרי שהוא בעצם ניהיליסט:

To abolish power systems is to abolish both moral and scientific categories: away with them all! But what will be left? Foucault does not believe, as earlier anarchists did, that the free human subject is a subject of a certain sort, naturally good, warmly sociable, kind and loving. Rather, there is for him no such thing as a free human subject, no natural man or woman. Men and women are always social creations, the products of codes and disciplines. And so Foucault's radical abolitionism, if it is serious, is not anarchist so much as nihilist. For on his own arguments, either there will be nothing left at all, nothing visibly human; or new codes and disciplines will be produced, and Foucault gives us no reason to expect that these will be any better than the ones we now live with. Nor, for that matter, does he give us any way of knowing what 'better' might mean.⁷

הפוליטיקה של פוקו, איפוא, היא או-טופית⁸ במובן המילולי של המונח: היא מציבה כאידאל עולם שומקומי, עולם בלתי-אפשרי, בו אין רשת כוח כלל. לעמדה זו, טוענים שלושת המבקרים, יש שתי תוצאות הרסניות. התוצאה הראשונה היא, שהאידאל הבלתי-אפשרי הזה מרפה את ידי השמאל הליברלי ומביא אותו להסתגרות מיואשת מעשייה פוליטית בכלל, כולל מפרוייקטים אפשריים. התוצאה השנייה האפשרית היא, שאנשים ינסו לממש את האידאל הזה – היינו, לפרק את המערכת המדינית כולה – נסיון שיכול להוביל לכדי אנרכיה ממשית.

במאמר המצוטט לעיל, מנסה רורטי להבין את הרקע לסתירה העצמית של פוקו. הוא טוען שהפער בין שני המובנים השונים של מושג ה'כוח' נובע ממתח פנימי עמוק יותר בתחושת הזהות העצמית של פוקו. פוקו הוא אינטלקטואל המחויב לערכי הדמוקרטיה והליברליזם מצד אחד, ולציווי הרומנטי למקוריות, יושר-עצמי ואותנטיות מצד שני:

[There is] a real tension between two of Foucault's mixed and complicated motives. This tension is one characteristic of the Romantic intellectual who is also a citizen of a democratic

⁷ Foucault: A Critical Reader, p. 61

⁸ U-Topos = שום-מקום

society. Such an intellectual finds her moral identity – her sense of relation to most other human beings – in the democratic institutions which she inhabits. But she does not think that her *moral* identity exhausts her self-description. For she does not think that her conduct towards other human beings is the most important thing about her. What is *more* important is her *rappor à Soi*, her private search for autonomy, her refusal to be exhaustively describable in words which apply to anyone other than herself.⁹

אפיון זה מסביר לנו כיצד פוקו נכשל בהבחנה בין שני מובני המושג ה'כוח':

When a first-rate thinker gets hung up on the ambiguity between a pejorative and an empty sense of a crucial term, we have reason to suspect that he is trying to do two things at once. Foucault was trying to serve human liberty, but he was also, in the interest of his personal autonomy, trying to be a faceless, rootless, homeless stranger to humanity and to history.¹⁰

המתח בין האתיקה הדמוקרטית-ליברלית לבין הרומנטיקה הביא את פוקו למצב בו היה מעין אנרכיסט בניגוד לרצונו. כרומנטיקן הוא השתמש במובן התיאורי של 'כוח', וכליברל הוא השתמש בו במובן הביקורתי, והתוצאה היא, שהציב אידאל שהוא ערבוב של הסנטימנט הרומנטי עם הערך הליברלי. רורטי רואה במתח הזה כמשהו שאמנם קל להתפתות לפרדוקסים הגלומים בתוכו, כפי שקרה לפוקו, אך לא בלתי-אפשרי לפתור אותו. הפתרון, עבור רורטי, נעוץ בהפרדה בין הזירה הפרטית לזירה הציבורית. יש לשמור את החיפוש האישי-רומנטי אחר מימוש עצמי ובחירת סגנון חיים אישי בזירה הפרטית, ואילו בזירה הציבורית להשתתף בשיח המוסרי והפוליטי של הליברליזם, המחויב לאפשרויות פרגמטיות ולא לחזונות אישיים.

אני סבור שהאופן בו רורטי מנתח את פוקו הוא מצוין, ושהוא אכן חושף באמצעותו את המתח הפנימי העמוק השורר בין ערך ההשתייכות לדמוקרטיה ליברלית מחד, לבין הלך הרוח הרומנטי מאידך. מתח פנימי זה לא מאפיין רק אינטלקטואלים, ואינו רווח רק בקרב השמאל. הוא שורה, כך נדמה לי, בלב לבה של התרבות המודרנית. האתיקה הדמוקרטית-ליברלית, המובנית לתוך עצם קיומה של המדינה המודרנית, מספקת את תבניות המוסר היסודיות עבור כל מי שגדל בחברה העכשווית; ואילו המכלול האסתטי והאתי של הרומנטיקה, המשפיע על כל שדה הדימויים הציבוריים, ונוכח לא רק ביצירות ספרות ואמנות גבוהים, אלא אופף גם את המדיה הפופולרית, מעצב את הנוף הרגשי שלו. שני זרמים אלו הם אחראיים, כמעט באופן בלעדי (ניתן להוסיף להן את המדע והטכנולוגיה המודרניים), לעיצוב תחושת הזהות העצמית שלו, התשתית הרגשית של ערכיו, ואופק הציפיות והשאיפות שלנו.

אך האופן בו רורטי, ועמו מבקרי תרבות ליברלים אחרים, מבינים את המקום שתופסים הליברליזם והרומנטיקה בחברה המודרנית, מעיד על כך שהם מחמיצים מספר נקודות חשובות. ראשית, הם מתעלמים מאותם מישורים בהם הליברליזם והרומנטיקה אינם סותרים זה את זה אלא, אדרבא, קשורים זה בזה קשר איתן. שנית, הם אינם מבינים נכונה את האופן בו פועלים

Ibid., p. 193⁹
Ibid., p. 195¹⁰

הליברליזם והרומנטיקה על נפש האדם בתרבות המודרנית. בסעיף ב' נעסוק בנקודה הראשונה; בסעיף ג' – בשניה.

ב. שורשי הליברליזם

כאשר רורטי מנתח את המתח הפנימי של פוקו, הוא מתייחס לרומנטיקה ולליברליזם כמנוגדים, וטוען שעלינו להתמודד עם הקונפליקט ביניהם על ידי ההפרדה בין הפרטי לציבורי. למרות שזו אינה מלאכה פשוטה, הוא טוען, יש לנסות וליישם אותה. אך מנין נוצר הקונפליקט מלכתחילה? כיצד להסביר את העובדה, שעבור פוקו ועבור רבים מבני התרבות הליברלית היום, מצליחים הרומנטיקה והליברליזם להתיישב מבלי שמתעוררת בתוכם התנגדות פנימית לכך? עובדה זו איננה מקרית. היא מעידה על כך, שברובד עמוק בנפשם, זרמים אלו אינם מנוגדים כלל וכלל, אלא משלימים ותואמים זה את זה. הסיבה לכך, אני חושב, היא שאף-על-פי ששתי האידאולוגיות האלו מתנגשות ברמה האידאולוגית, הרי שברובד עמוק יותר, רגשי, הן דווקא משלימות ותואמות. למעשה, הרומנטיקה היא אחד המרכיבים היסודיים של הליברליזם. המשנה הליברלית ינקה חלק גדול מכוחה מהלך-הרוח הרומנטי. מרגע שעומדים על כך מתברר, שהפתרון שרורטי מציע לסכיזופרניה של פוקו הוא שטחי מאוד. סכיזופרניה זו איננה מקרית או קיצונית, ואיננה בגדר כשלון ליישב בין שתי תפיסות מנוגדות; היא מובנית לתוך עצם הליברליזם הדמוקרטי, אותו ליברליזם שרורטי מנסה לשמור עליו, והמתח הפנימי שהיא יוצרת איננו קיים רק אצל פוקו, אלא בלבם של החיים המודרניים. בדורו של פוקו היא פשוט התחילה לעלות לפני השטח ולהתגלות במלוא הדרה האיום.

על מנת להוכיח טענה זו, יש להתחקות אחר שורשי הליברליזם. הפילוסופיה הליברלית, אני רוצה לטעון, היא פרי המפגש בין הנאורות לבין הרומנטיקה. עלינו לברר באיזה אופן התחברו שני זרמים אלו ויצרו אותה. נקודת המפגש שלהן נעוצה בשתי תפיסות שונות של עצמיות (Selfhood), שתי תמונות-עולם לגבי מהותה של הסובייקטיביות ושל יצירת הזהות העצמית, העומדות בבסיסן. למרות ההבדלים בין שתי תפיסות אלו, הן משלימות זו את זו ומשתלבות זו בזו.

הדרך הטובה להבין אותן ואת האופן בו הן קושרות את הרומנטיקה והנאורות יחדיו, היא להבין את שתי האידאולוגיות כתוצר של תהליך החילון האנטי-נוצרי העומד בלב המודרניות. במובן אחד, המודרניות היא כמובן אנטי-נוצרית, שכן היא נטשה את אידאת האל הטרנסצנדנטי כמקור סמכות וחיות, ובמקומה הציבה את האדם האימננטי כמקור הסמכות והחיות החדשים. אולם במובן אחר, היא מהווה דווקא המשך רציף ומשמר של הנצרות. האלוהות הטרנסצנדנטית של הנצרות 'הופנמה' באופן מסוים באדם, והאדם הפך למקבילה הגשמית, המודרנית, של האל הנוצרי. מהפך זה משותף לרומנטיקה ולנאורות, למרות כל ההבדלים ביניהן. הן הרומנטיקה והן הנאורות הציבו את הכינון העצמי האוטונומי של האדם כתשתית חלופית לחסד ולגאולה הההטרונומיים של האל.

מה בדיוק מבדיל בין שתי התנועות, ומה מאחד אותן? נוכל להשתמש כאן ברוסו ובקאנט כמייצגים של הרומנטיקה והנאורות, בהתאמה. שניהם, על אף שהיו נוצרים מאמינים, עומדים

בקו התפר בין הנצרות לבין החילונית המודרנית, וניתן לראות אותם כחוליות מעבר בין הנצרות לבין החילונית, כל אחד במסגרת הזרם שלו.

רוסו והרומנטיקה; קאנט והנאורות

רוסו, רומנטיקן נוצרי, סלל את הדרך לרומנטיקה החילונית בכך שהפך על פיו את יחסה של הנצרות לטבע. הנצרות ראתה את הטבע – במצבו הפרימורדיאלי, הבלתי-מרוסן – כאויבה הגשמי של הרוח; רוסו ראה אותו דווקא כביטוי המדויק ביותר לאלוהות, מכיוון שנברא בצלמה. לפי רוסו, האדם הוא זה שקלקל את הטבע, יצירת האל, בכך שהתרחק ממנו. לפיכך, הוא גרס, על מנת להתקרב לאלוהים אין להתרחק מהמצב הטבעי, אלא לשוב אליו. הרומנטיקה החילונית שבאה בעקבות רוסו, לקחה את המהלך צעד נוסף הלאה, והתייחסה אל הטבע כאל אלוהים בעצמו. מאותו רגע, התהפך בתודעתו של האדם המערבי כיוון האצלתם של הטוב, האמיתי והיפה: במקום חסד אלוהי המוענק מהשמיים הרוחניים לאדם הגשמי, מלמעלה למטה, היה זה הטבע הגשמי עצמו שהנביע אמיתות וציוויים מוסריים, מלמטה למעלה.

היחס החדש לטבע התבטא גם בתורה פסיכולוגית חדשה. כשם שמבחינה קוסמולוגית התהפך כיוון שפיעת הטוב, כך, ברמה הפסיכולוגית, התהפך כיוון יצירת העצמיות. התפישה המסורתית היתה, שתפקיד החינוך הוא להנחיל באדם ערכים נעלים מבחוץ, תוך דיכוי היצרים הטבעיים. הרומנטיקה הציבה מודל חדש: הנפש במצבה הטבעי כוללת כבר את הערכים הנעלים ולכן אין לייבא דבר מבחוץ, אלא להתכנס פנימה, למעמקי הנפש, ולהוציא אותם לאור. במלים שלנו, הגישה המסורתית האמינה שה'יסופר-אגו' החברתי נרכש באמצעות חינוך, ואילו לפי הגישה הרומנטית ה'אידי' הילדותי כבר כולל בתוכו באופן מובלע את הסופר-אגו. כך נולד הדימוי של 'האני האוטנטי' המסתתר במעמקי הנפש: מבוע יצירתי, עצמאי ובלתי-תלוי בדבר, השופע מתוך מעמקיו האינסופיים, כבמעין מונולוג בריאה, עולמות וערכים. ה'אני האוטנטי' של רוסו הוא האלוהים המודרני, שלא בשמיים הוא, אלא שוכן בנפש האדם פנימה.

לפי הפסיכולוגיה הרומנטית יש עדיין צורך במחנך, אך תפקידו אינו עוד להקנות לילד סופר-אגו מבחוץ. משימתו החדשה היא לסלק את ההפרעות החיצוניות כדי לאפשר לסופר-אגו להיווצר בטבעיות מתוך הילד. החובה העיקרית, בכל אופן, מוטלת על האדם עצמו: בכוחות עצמו, ללא פשרות עם העולם החיצוני, ללא תשובות או ערכים מוכנים מראש, עליו לגלות את האני האמיתי שלו. אם האני הזה יחידאי וחד-פעמי, או שהוא אוניברסלי ומופשט, הדיעות חלוקות. המוסכם הוא, שהוא קיים מראש, ושהוא קיים באופן טבעי, קודם להפגמת ערכים תרבותיים. גלגולים רבים של פילוסופיה רומנטית זו, המכונה אנטי-נומיזם (התנגדות לחוק באשר הוא חוק), עלו וממשיכים לעלות לעתים קרובות על במת ההיסטוריה במאתיים שנה האחרונות.¹¹

כמובן, שכל הרעיונות הרומנטיים האלו רחוקים מאוד מרוחה של הנאורות. זו פסימית הרבה יותר לגבי נפשו של האדם, והתפיסה שלה לגבי היחס בין הטבע למוסר מסורתי הרבה יותר. החל מלוק, דרך קאנט, וכלה בפרויד ובממשיכיו (להוציא כמה מאנשי אסכולת פרנקפורט, שזיווגו בין פרויד לרומנטיקה של רוסו), אנשי הנאורות מעולם לא קיבלו את האנטי-נומיזם, וראו בחוקי המוסר כנוגדים את הטבע. גישה זו היתה חלק מהיחס לטבע בכללותו: לא שיבה אל המצב הראשוני של הטבע, אלא קידמה תוך ריסון הטבע. גם המוסר של קאנט הוא מוסר של התעלות

¹¹ ראו: Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, pp. 148-149

מעל היצרים הטבעיים והאנוכיים, והתחברות, דרך התבונה, אל האלמנט הרציונלי והעל-אישי הנמצא ביסוד נפשנו. קאנט ראה בחוקי המוסר כבעלי קיום רציונלי טהור, והאופן בו הוא הציע לנו להשתלם מבחינה מוסרית הוא דרך הרציונליות שבנו. לשיטתו, עלינו להתעלם מהנטיות וההעדפות האישיות שלנו, ולנסות להביט בעולם ממקום כללי, בלתי-משויך לעצמנו, מקום בו כל בעלי התבונה שווים. בשורש העצמיות שלנו, הוא סבר, ישנו רובד מופשט, רובד הסובייקט הטרנסצנדנטי, המשותף לכולנו. קל לראות כיצד קאנט צומח מהמסורת הפילוסופית-אריסטוטלית, ומשלב אותה עם המוסר הנוצרי¹². כשם שחולן הטבע של רוסו והפך משיקוף האלוהות לאלוהות עצמה, כך חולנה התבונה של קאנט הנוצרי, נותקה מהדתיות שלה, והפכה אף היא למעין אלוהים חילוני – הרציונליות המופשטת והעל-אישית, שציווייה אוניברסליים ונגישים לכולם.

הולדת הליברליזם מהרומנטיקה והנאורות

טענתי כי הליברליזם נוצר מחיבור של הרומנטיקה והנאורות. כיצד מתפקדים שתי תמונות עולם אלו, כה שונות זו מזו, כהוריו המשותפים של הליברליזם? נפתח בקאנט ובנאורות.

במאמרו *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* מדגים מייקל סנדל

[Sandel] כיצד עומדת תפישת הסובייקט הטרנסצנדנטי של קאנט בתשתית הליברליזם, וכיצד פילוסופיית 'מסך הבערות' של רולס היא במידה גדולה גלגול אנגלו-אמריקאי של קאנט. ביסוד הליברליזם, פותח סנדל, עומד הויתור על מציאת איזה טוב כללי, המתאים לכולם, ובמקומו מוצב ערך מוסרי: זכותו של כל פרט ופרט להשיג את הטוב שלו (מבלי לפגוע בזכות הדומה של זולתו). לפיכך, כותב סנדל, בחברה הליברלית עקרון צדק מסוים (חירות שיוונית) קודם לתפישת הטוב: "The right is prior to the good". גישה זו מפנה מקום לכל אחד, יהיו תכונותיו ושאיפותיו אשר יהיו, לתור, במסגרת האילוצים ההכרחיים, אחר אושרו האישי. במובן זה, היא לא מניחה שום הנחות מוקדמות לגבי תכונות פרטיות אלו או אחרות שבני-אדם פרטיים נושאים. אך למעשה, מסתתרת בתוכה תמונה כללית לגבי מהותו של האדם. מאפיינה העיקרי של תמונה זו הוא, שיש בכלל מהות מופשטת של האדם, ושכל התכונות השונות של בני-אדם מסוימים הן מקריות ביחס אליה.

התמונה הזו מופיעה במובהק אצל רולס, הקורא לנו לדמיין את עצמנו כסובייקטים מופשטים, המצויים מאחורי 'מסך בערות', ללא ידיעה לגבי התכונות והנסיבות שניקלע לתוכן במציאות הממשית. תרגיל מחשבתי זה אמור לזקק מאיתנו את היסוד הכללי, הבלתי-אישי, המצוי בתוכנו, לסייע לנו להתעלם מהאינטרסים האישיים שלנו, וכך לברר מהם עקרונות הצדק השיווני והבלתי-מפלה. קל לראות, שהתפישה לפיה יש בנו יסוד כללי ובלתי-אישי, שמתוכו עלינו לבנות את המוסר שלנו, עקבית במידה רבה עם התפישה של קאנט. ואכן, טוען סנדל, רולס יצר גירסא 'מחולנת' של קאנט, ללא הטרנסצנדנטיות. רולס מתאר מעין 'עצמי משוחרר מנטלי' ("unencumbered self") היכול להתדיין מאחורי מסך הבערות עוד בטרם התלבש בגוף ובתכונות. 'עצמי משוחרר מנטלי' זה, טוען סנדל, אינו אלא הסובייקט הטרנסצנדנטי של קאנט, המשוחרר אף הוא מתכונות ונסיבות. אלא שרולס מנסח את גזירת עקרונות הצדק שלו על טהרת האימננטיות, כישובה בתוך מבנה המציאות החברתית:

¹² ולא היהודי, לפיו אהבה עצמית, אהבה המפלה על סמך זהות פרטית, היא תנאי הכרחי לקיומה של אהבה שיוויונית.

'To develop a viable Kantian conception of justice', Rawls writes, 'the force and content of Kant's doctrine must be detached from its background in transcendental idealism' and recast within the 'cannons of a reasonable empiricism'. And so Rawls's project is to preserve Kant's moral and political teaching by replacing Germanic obscurities with a domesticated metaphysic more congenial to the Anglo-American temper.¹³

רולס לקח מקאנט את האלמנט של צדק מופשט, שאינו תלוי בתוצאות או בנסיבות ספציפיות, צדק החל על 'כלאחד', בלי קשר לתכונות הפרטיות שלו, מבלי הטרינסצנדנטיות הקונטיננטלית והכמו-מיסטית שלו.

כמובן, שהתפישה של רולס גם נבדלת מזו של קאנט במספר דרכים, שסנדל לא מתייחס אליהם. למשל, הסובייקטים העירומים מתכונות היושבים מאחורי מסך הבערות שלו, למרות שהם נטולי תכונות פרטיקולריות, הם עדיין אגואיסטים; כלומר, למרות שאינם יחידאים הם עדיין חושבים על עצמם כעל יחידים ומעוניינים לדאוג לאינטרסים הפרטיים שלהם. אך אלמנט חשוב אחד קיבל רולס מקאנט, ובכך הראה כיצד הליברליזם המודרני והחילוני צומח ישירות ממנו: תמונה של העצמיות כישות מופשטת – השורה ביחידים בעלי תכונות פרטיות אך כשלעצמה איננה יחידאית – שהיא מקור ראשוני ועצמאי של תביעות (צו מוסרי אצל קאנט; 'valid claims' אצל רולס) שראוי להיענות להן.

זו תרומתם של קאנט ושל הנאורות ליצירת הליברליזם. מה עם רוסו והרומנטיקה? ובכן, לא רק הסובייקט הטרינסצנדנטלי הכללי של קאנט עומד בבסיס הפילוסופיה הליברלית, אלא גם הפסיכולוגיה הרוסויאנית, המעניקה קדושה לנפש האינדיבידואלית הפרטית וסוברת שיש לתת לה לממש את עצמה באופן חופשי. את השפעתו של רוסו ושל הרומנטיקה על החשיבה הליברלית ניתן למצוא באופן מובהק אצל אבי הליברליזם המודרני, ג'ון סטיוארט מיל. בספר על החירות הוא מתאר את נפשו של הפרט בצורה דומה מאוד לזו של רוסו. החברה מדכאת את האדם, טוען מיל, אומרת לו מי הוא מבלי שיבדוק בעצמו מי הוא (אידיאל האותנטיות של רוסו), ולא מעניקה לו את החירות לממש את עצמו כראות עיניו:

In our times, from the highest class of society down to the lowest, everyone lives under the eye of a hostile and dreaded censorship. Not only in what concerns others, but in what concerns only themselves, the individual or the family do not ask themselves, what do I prefer? or, what would suit my character and disposition? or, what would allow the best and highest in me to have fair play and enable it to grow and strive?¹⁴

הוא ממשיך ומתפלמס עם הגישה הנוצרית-קאלוויניסטית, לפיה יש לדכא את הפרט לטובת עבודת האל. תפישה זאת, הוא טוען, עברה חילון והפכה לערך של דיכוי הפרט לטובת החברה. כאן, הוא

Communitarianism and Individualism, pp. 17-18¹³
On Liberty, p.87¹⁴

משתמש בדימוי המפורסם של רוסו, לפיו הנפש היא מעין אילן, שאין לגזום אותו אלא להניח לו לגדול בטבעיות, דימוי המקפל בתוכו את תפישת הטבע כשיקוף רצונו של האל:

Many persons, no doubt, sincerely think that human beings thus cramped and dwarfed are as their maker designed them to be, just as many have thought that trees are a much finer thing when clipped... than as nature made them. But if it be any part of religion to believe that man was made by a good Being, it is more consistent with that faith to believe that this Being gave all human faculties that they might be cultivated and unfolded, not rooted out and consumed, and that he takes delight in every nearer approach made by his creatures to be the ideal conception embodied in them...¹⁵

הליברליזם נשען, איפוא, על האלהת הטבע הרוסויאנית: טבעם של האנשים טוב, ולכן יש לאפשר להם לבטא אותו.

סיכום

באשר הן פילוסופיות חילוניות, אחוזה לידתן של הרומנטיקה והנאורות כאחת בתחושת אובדן האל, וברגש הייאוש מפני כל יומרה לקבל, מבחוץ, אמיתות ערכיות כלליות. גם רוסו וגם קאנט, מההוגים הראשונים והמנחים של זרמים אלו, האמינו באוטונומיות של האדם, בכך שהוא יכול ואף צריך לכונן את עולמו בעצמו, ללא תלות במשהו נעלה יותר. מהם ההבדלים? שעבור רוסו, הטוב והאצילות שבאדם טמונים ברבדים הראשוניים והטבעיים של הנפש, בזמן שעבור קאנט השגתם כרוכה דווקא בהתעלות מעל רבדים אלו; שהרומנטיקה האמינה בנפש הטבעית של האדם המתגלה דרך הרגש, ואילו הנאורות בכוחה הגואל של האמת המדעית המתגלה דרך השכל; שהרומנטיקה דיברה על האדם הפרטי, man ב-m קטנה, המוצא בתוך הליבה הרגשית של ישותו את העצמי האמיתי שלו, ואילו הנאורות על האדם הכללי, Man ב-M גדולה, כסובייקט אחד מופשט, המכונן מתוך תבונתו את המוסר השיווני.

אך כאשר נבנתה המדינה הדמוקרטית-ליברלית הפכו ההבדלים האלו מאלמנטים מפרידים לאלמנטים משלימים. האידיאולוגיה הליברלית הצליחה לשאוב את כוחה משניהם. העובדה שהערך היסודי שלה הוא שיש לפנות מקום לכל פרט ופרט לממש את עצמו חבה את קיומה לקידוש הרומנטי-רוסויאני של הפרט היוצר-עצמו. העובדה שערך זה חל באופן שיווני וסימטרי על כל פרט ופרט חבה את קיומה למוסר הנוצרי-קאנטיאני של הסובייקט הטרנסצנדנטי שהפרט מתבטל אליו. בפיסקא מזוקקת אחת, מעיד מיל על כך שהליברליזם שהוא רואה נגד עיניו הוא סינתזה של שתי תפישות אלו. תמונת האדם שלו, הוא אומר, היא:

... a conception of humanity as having its nature bestowed on it for other purposes than merely to be abnegated. "Pagan self-assertion" is one of the elements of human worth, as well as "Christian self-denial".¹⁶

Ibid., p.88¹⁵
Ibid., *ibid.*¹⁶

הליברליזם אינו תורה נאורה העומדת באיזו סתירה מציקה ביחס לרומנטיקה, כפי שרורטי מתאר זאת, סתירה שיש לנסות ולחיות עמה בשלום בכך שנפריד אותם בין תחומי חיים שונים. למעשה, הליברליזם צומח באופן ישיר מתוך האתיקה הרומנטית באותה מידה שהוא פריה של הנאורות. ההצעה של רורטי לבצע ניתוח הפרדה ביניהם – המענה שהוא מציע לפוקו – יכולה להתקבל רק כשאנו מתבוננים ברמת הסימפטומים; מתחת לפני השטח מתגלה כי שורשיהם של שני האיברים אחוזים וסבוכים זה בזה. כל ניסיון להפריד ביניהם חייב לחדור עמוק יותר, ואולי אינו אפשרי כלל.

ג. הקוסמולוגיה הליברלית

ישנה טעות נוספת המסתתרת מאחורי הפתרון של רורטי למתח הפנימי של פוקו, פתרון ההפרדה בין האידיאולוגיה הפוליטית והציבורית לבין העולם הרגשי של היחיד. יסוד הטעות הוא הבנה לא נכונה של האופן בו אידאולוגיות וזרמים תרבותיים ורוחניים פועלים על נפש האדם.

נפתח בעצם ההצעה להפריד בין הזירה הציבורית לפרטית. הפרדה זו איננה רק חיצונית – חלוקה במרחב החברתי – אלא היא כרוכה בהפרדה פנימית, נפשית, בין סנטימנטים לבין ערכים (במקרה זה, סנטימנטים רומנטיים וערכים דמוקרטיים). ההצעה לכונן הפרדה חיצונית ופנימית כזו איננה חדשה. היא מהותית לחברה שהנאורות רצתה לכונן. הקונפליקט בין הנאורות והרומנטיקה ביסס הבחנה חדשה יחסית בין השכל הרציונלי לבין הרגש האירציונלי (לאחר שהדואליזם השלט היה בין גוף לנפש). השכל הוא בין-אישי והרגש אישי, ולכן הנאורות הגיבה להבחנה זו באמצעות ההפרדה בין הציבורי לפרטי. השכל יועד לזירה הציבורית, בה ינוהל דיון ערכי, ואילו הרגש יועד לזירה הפרטית, בה כל אחד רשאי לנהל את חייו כראות עיניו (מעניין לציין, כי בהקשר זה נתפשה הדת, כנראה בהשפעה פרוטסטנטית, ככלולה במימד הרגשי-פרטי). רורטי ממשיך מסורת זו, ורוצה לשמור את הדיון הליברלי-ערכי (השכלי) לזירה הציבורית, ואת החיפוש העצמי הרומנטי-אסתטי (הרגשי) לזירה הפרטית.

הבעיה בהפרדה הזו היא שהיא תיאורטית גרידא. במציאות החברתית-נפשית של האדם התחום הפרטי והציבורי מתערבבים ומתמזגים. אדם לעולם אינו גדל בזירה פרטית, מנותק מהמרחב הציבורי. הוריו מחנכים אותו לפי ערכים ציבוריים, מגן-הילדים ועד בית-האבות הוא מבלה במרחב הציבורי את מרבית שעותיו ושנותיו, הוא גדל במוסדותיו, הוא עובר ברחובותיו, וגם לביתו הפרטי, אלא אם כן הוא מבודד בצינוק, פולש הציבורי כל הזמן דרך עיתונים, רדיו וטלוויזיה. הזירה הציבורית אופפת את האדם בדימוייה ומסריה, וינסה ככל שיוכל, הוא לא יוכל להתמודד עמה באמצעות השכל בלבד, תוך שהוא שומר את לבו בבידוד הרמטי. ההפרדה בין הציבוריות והשכל לבין הפרטיות והלב היא חסרת משמעות כעובדה, ולכן מעורערת מאוד כערך. כיצד נחיל אותה? כיצד נעצור את האידיאולוגיה הערכית-ציבורית שלנו מלחלחל לתוך לבו של האדם? אדרבא, עצם העובדה שמדובר ב-האידיאולוגיה הציבורית בה"א הידיעה, הרי שהיא מופנמת אל קרבם של האנשים עד שהיא תופסת מקום דומיננטי בתמונת עולמם, הופכת לשקופה ומובנת מאליה עבורם, ואז בוודאי שהיא נהיית אלמנט מהותי מעולמם הפנימי.

דבר זה בדיוק קרה, כך אני רוצה לטעון, עם האידיאולוגיה הליברלית. הליברליזם הוא תורה פוליטית, שמטרתה הצנועה היא להנהיג חיים נורמליים בין הבריות, לאפשר להם לנהל את

עניינם בחופשיות, ולמנוע ריכוזי כוח מסוכנים בקרב קבוצות בעלות אינטרסים פרטיים. הליברליזם אינו מעוניין להציע ערכים, או אידאליים נשגבים, או תמונת עולם מטאפיזית. למרות זאת התרחש בחברות החילונית-ליברליות דבר מעניין וחשוב, שאין להמעיט בהשפעתו. הפילוסופיה הליברלית, פילוסופיה פוליטית וחברתית באופיה, הפכה לערך היסוד של החברה, הערך שעבור כמעט כולם הוא האיתן ביותר והיסודי ביותר. למעשה, עקרון ה'חיה ותן לחיות' הליברלי תופס היום את מקומה של האמונה הדתית של פעם. האופן בו מופנמים העקרונות הפילוסופיים של הליברליזם והעומק אליו הם מכים את שורשיהם, מקנה להם מעמד של דת. אין להבין את המודרניזציה ללא הבנת המקום שתופס בה תהליך החילון. במקומן של הקוסמולוגיות הקדומות יותר, שמיקמו את האדם ביחס למכלול ההוויה, לא נותר חלל ריק. גם התפיסה, הרווחת בקרב מנתחי המודרנה, ש"הסרת הקסם" שמקס וובר דיבר עליה הפכה את תמונת העולם לפחות אפית ומיתולוגית, איננה מדויקת בעיני. כל אדם, בכל חברה ובכל תקופה, מפנים את מארג הערכים והאמונות המוצג לו בילדותו כקוסמולוגיה. החברה החילונית המודרנית אינה נבדלת בעינין זה מחברות שבטיות או דתיות. כזו היא נפשו של ילד, שהעולם האופף אותו, תמיד גדול ונשגב ממנו, מופנם בקרבו כעולם מיתי. לליברליזם כשלעצמו אין כמובן יומרות כאלו, ולפילוסופיות פוליטיות בכלל, לא רק הליברליזם, אין את האופי האפיי של קוסמולוגיות. עם זאת, הליברליזם – על המטענים שהוא נושא עמו מהנאורות ומהרומנטיקה, ולצד תמונת-העולם המדעית המתכתבת עמו – מקבל בנפשו של אזרח המדינה המודרנית נפח אפיי. מכיוון שהוא לוקח חלק ראשי בעיצוב מפת העולם בה הוא נע, ומכיוון שערכיו מודגשים חוזר והדגש באוזניו כערכי יסוד מוחלטים, זה בהכרח המצב. במידה שאנו מודרניים, כולנו חיים במסגרתה של הקוסמולוגיה הליברלית. קיומה מובהק יותר בקרב תרבות השמאל, אני חושב, אולם זאת רק מכיוון שהשמאל – אנטי-מסורתי יותר מהימין, חילוני יותר ממנו – הוא מודרני יותר.

מהם מאפייני הקוסמולוגיה הליברלית? כיצד מיתרגמת פילוסופיה פוליטית זו לשפת נפשנו והופכת לתפאורת הרקע האפית של חיינו? כיצד היא מעצבת את תחושת העצמיות שלנו ואת היחס שלנו לעולם? אני מציע כאן שרטוט ראשוני של הקוסמולוגיה הליברלית, תוך התייחסות לאלמנטים אחרים מהקוסמולוגיה המודרנית בכלל, הקשורים אליה.

1. קידוש החיים הרגילים

אמיתות היסוד של הליברליזם הן, שזכותנו לממש את עצמנו כראות עינינו ושחובתנו לאפשר לזולת לעשות זאת. העובדה הפשוטה, שאמיתות היסוד המכות שורשים בנפש האדם מגיעות מהשדה הפוליטי, ושזכות קיומן קשור בפרוייקט הפוליטי של איפשור חיים נורמליים, יש לה אפקט פסיכולוגי רב-משמעות. הנחלת ערכים אלו כאמיתות יסוד עושה מיתולוגיזציה של הפוליס: היא לוקחת את החיים הרגילים – החיים הפרקטיים, היומיומיים, חיי ההישרדות הגולמית, שעניינם היחיד הוא המשך קיומם עצמם, הימנעות ממוות ומסבל – ומעניקה להם את החשיבות שהוענקה בעבר ל"חיים הטובים" – החיים הנעלים, האציליים או הרוחניים, החיים שהתנשאו מעל החיים הרגילים, שהתייחסו אל החיים הרגילים כאל אמצעי להשגת תכליות נשגבות יותר. טיילור כינה מהלך זה בשם "חיוב החיים הרגילים", אך כינוי זה מחמיץ את האפקט האמיתי שלו: לא מדובר רק בחיוב, אלא בקידוש. החיים הרגילים, חיי ההישרדות לשם

ההישרדות, תופסים בנפשו של בן המדינה הדמוקרטית-ליברלית מקום מיתי, כמו היו חיי המעללים והגבורות של הגיבורים המיתולוגיים. בזמן שבעבר, נתפשו החיים הרגילים כאמצעי להתעלות רוחנית או תרבותית, הם הפכו בעידן המודרני לתכלית עצמה. מחיים פשוטים שמעליהם מתנשאים שמיים אינסופיים, הם הפכו לחיים הטובים והרוחניים עצמם. השמיים שהתנשאו מעליהם, ואופק התקוות להתעלות מעל החיים הרגילים ולגעת במשהו נשגב – נקודת המוצא הנפשית של בן המדינה הליברלית היא שהם סגורים וחתומים.

הקוסמולוגיה הליברלית כמו אומרת לאדם, "אמת היסוד היא: אין נשגב. עכשיו צא לחפש את עצמך". לכאורה, היא מאפשרת חופש דת, אך למעשה, היא *מחדירה כאמת דתית את היותם של החיים הרגילים התכלית העיקרית*. היא אוש החילוני ממציא את טוב כללי, העומד בבסיס הקוסמולוגיה הליברלית, משתמר באמצעותה והופך ל*רחש-הרקע* של החיים במדינה המודרנית. כאשר זוהי התשתית הנפשית של האדם, הוא אינו חופשי מדת, ולא חופשי לחפש דת. שלא מדעת, הוא חבר בדת חדשה: דת העולם הזה – עולם סתום, עקר ואדיש שהיא אוש שורה בו.

כאשר מתבוננים במדינה הליברלית מזוית זו מתגלה הקשר העמוק בינה לבין *האקזיסטנציאליזם* שנועד מקרבה: הקיום (הפוליטי) קודם למהות (הרוחנית), והאמת המוצקה ביותר שניתן להשיגה היא שהעולם הוא כאוטי, חסר פשר, אבסורדי. נחשפת גם הקרבה המהותית בין הליברליזם לבין הפוזיטיביזם של המדע המודרני, והמטאפיזיקה המטריאליסטית שבעל כורחו עולה ממנו. ברמה הפיזיקלית נתפס היקום כיש גשמי דומם שפשוט נמצא, שנע מכוחות עצמו הלאה והלאה, מראשית סתומה לאחרית בלומה, בין אם מתוך הכרח דטרמיניסטי עוור או מתוך אקראיות עוורת; וברמה הביולוגית נתפס האדם כתוצר מקרי של מלחמת כוחות חסרת תכלית בין אורגניזמים רובטיים, השונים זה מזה רק מכוח מוטציות אקראיות והדומים זה לזה רק ברצון הסתמי לשרוד. האידיאולוגיה הליברלית אחוזה ברקמתן של האקזיסטנציאליזם והמטריאליזם, והרקמה המשותפת הזו הפכה להיות תרבות-הגידול הרוחנית של האדם המודרני. בתת-ההכרה של אזרח המדינה המודרנית, אלו הן אמיתות-המוצא: שהעולם הגשמי קיים סתם, שאין עולם מעבר לו, ושהתנועה היחידה המפרפרת קלושות על-פני מישוריו הדוממים היא תנועת ההישרדות העיוורת.

ויליאם גיימס תיאר את הקוסמולוגיה הזו כך:

The entire modern deification of survival *per se*, survival returning to itself, survival naked and abstract, with the denial of any substantive excellence in *what* survives, except the capacity for more survival still, is surely the strangest intellectual stopping-place ever proposed by one man to another.¹⁷

מאז גיימס התברר כבר, כי אם פרדיגמת ההישרדות היא אכן רק תחנת מעבר מוזרה, הרי שהשהייה בה אינה קצרה. מזה זמן רב, אנחנו חיים בעולם מוזר.

2. האלהת תהום-הנפש

בזמן שהמאפיין הראשון של הקוסמולוגיה הליברלית התקשר לפוזיטיביזם המדעי, המאפיין השני קשור דווקא למהלך אינטרוספקטיבי, אנטי-מדעי, שהתרחש בתפישת נפש האדם. העת

¹⁷ Quoted in: Christopher Lasch, *The Minimal Self*, p. 9

החדשה היתה עדה למיסודה של השקפה הנותנת אמון מלא ביכולתו של האדם להכיר את עצמו דרך אינטרוספקציה, מהלך שהביא לחוסר-אמון, חסר-תקדים בהיקפו, במודלים מטאפיזיים של הנפש.

כמעט כל מודל פסיכולוגי או התפתחותי הכיר בנפש כדמויית שרשרת או סולם, הבנויים מסדרה של קומות המסודרות בהיררכיה. בעבר, מודל סולם הנפש, על גרסאותיו השונות, חפף בדרך כלל תמונה של הקוסמוס כולו כבנוי משרשרת הוויה גדולה. בקומות הנמוכות מצויים היצרים והמאויים הבסיסיים והחייתיים, הקשורים באגו הבודד וברגע ההווה, ואילו בקומות הגבוהות, הנוגעות בעולמות רוחניים, מצויים הרצונות והשאיפות הנעלים יותר, המתחשבים בזולת ובזמן העתיד. את האגף הגבוה ניתן לכנות על-מודע, ואת הנמוך – תת-מודע. שני האגפים משקפים זה את זה ונמצאים ביחס של מקור ותשליל זה לזה (העל-מודע הוא מקור התת-המודע, שהוא תשלילו). על-פני סולם הנפש נעה התודעה, היכולה להדרדר למצב נמוך, 'בהמי', או להתעלות למצב גבוה יותר, 'מלאכי' או 'אלוהי'.¹⁸

אך יש פער בין המציאות המטאפיזית של שני סוגי הלא-מודע, לבין החוויה האינטרוספקטיבית. נדמה את הנפש לתיאטרון, בו הבמה היא התודעה, ומאחורי הקלעים מסתתר הלא-מודע. לפי מודל סולם הנפש, מבחינה מטאפיזית הלא-מודע שמאחורי הקלעים מורכב, למעשה, משני אגפים – התת-מודע והעל-מודע הגבוה. ניתן לתארם כשני מסדרונות הנחים מאחורי הקלעים, והמובילים שניהם לבמה. מוצאו של הראשון ביצרים החייתיים והנמוכים; של השני – בעולמות הרוח הגבוהים. אולם הסובייקט המתבונן אינו יכול להבחין ביניהם. עבורו, גלויה רק הבמה, ועליה מופיעים כפנומנים מנטליים הרצונות, המשאלות והחרדות, שמוצאם סמוי מעיניו. גישה אינטרוספקטיבית להכרת הנפש – היינו, שמותירה לסובייקט לקבוע מהם רצונותיו האמיתיים והגבוהים, ושאינה מקבלת קביעות פטרנליסטיות לגבי מוצא רצונותיה – בהכרח תערבב בין התת-מודע לעל-מודע, ותמזג אותם לכדי לא-מודע כללי אחד. היא לא תדע להבחין בין יצרים נחותים לשאיפות גבוהות, אלא תתייחס לכולם, כביכול, בשוויון נפש, כאל פשוט 'רצונות' שוי-ערך.

כמובן, שכל מודל מטאפיזי של הנפש המתייחס לשני אגפים כאלו, ובמידה שהוא מתיימר לקבוע שאחד מהם "גבוה" והשני "נמוך", הוא בהכרח פטרנליסטי. הוא קובע כי מוצאו של רצון מסוים בנפש, טמון בתת-מודע ואינו אלא חשק סתמי, או לחילופין, שמוצאו בעל-מודע ושהוא שאיפה גבוהה. למרות זאת, אני סבור כי במודל סולם הנפש יש אמת רבה, ושדרך גרסאותיו הרבות מציצה מציאות מטאפיזית ממשית. בהנחה שאכן יש בו אמת – מה משמעות הדבר לגבי הקוסמולוגיה הליברלית?

בקוסמולוגיה הליברלית מתרחש בדיוק אותו ערבוב אגפים שתיארתי לעיל. המעבר לאתיקה הליברלית-דמוקרטית צעד יד ביד עם מהלך פנומנולוגי אנטי-מטאפיזי, מהלך המוות על תיאור פטרנליסטי של אגפי לא-מודע שונים, והמחייב במקומו פנייה אינטרוספקטיבית ואישית של הסובייקט אל עולמו הנפשי. הסובייקט האוטונומי המודרני מתבקש היום להביט אל תוך נפשו, בכוחות עצמו וללא מפות מטאפיזיות המתיימרות לתאר את מה שמתרחש מאחורי הקלעים של תודעתו, ולבשר כלפי חוץ על "רצונו". זכותו של הסובייקט האוטונומי לממש את רצונו; חובת הזולת לאפשר לו לעשות זאת. קביעה חיצונית לגבי מוצא הרצון – אם הוא מגיע

¹⁸ לסקירה של תורות פסיכולוגיות וקוסמולוגיות שונות, ותיאור של האופן בו מודל סולם הנפש מופיע בהן, ראו: Ken Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality*.

ממרתף היצרים הנמוכים או מצריח השאיפות הגבוהות – אסורה בתכלית, שכן היא מסתמכת על מודל פטרנליסטי. מותר לעצור אדם בכוח רק עם הפעולה הנובעת מרצונו מזיקה לזולת או לעצמו.

*התוצאה היא הערבוב הנ"ל בין התת-מודע לעל-מודע לכדי לא-מודע כללי אחד. המהלך הדמוקרטי-אינטרוספקטיבי יצר מטאפיזיקה חדשה של הנפש. במקום מודל סולם-הנפש הקלאסי, שיש לו שני קצוות ושני מקורות השראה – האחד גבוה ורוחני, השני נמוך וגשמי – היא העמידה מודל של **תהום**, שיש לה קצה אחד בלבד. תהום-הנפש החדשה, אמביוולנטית ומסוכסכת עם עצמה, אינה מובילה למטה אל הרוע החייתי או למעלה אל הטוב האלוהי, אלא משתלשלת פנימה, אל מעמקי הנפש האנושית; והיא אינה טובה ואינה רעה אלא נמצאת מעבר לטוב ולרוע.*

כפי שחזה אפלטון, המדינה הדמוקרטית יוצרת 'אדם דמוקרטי', שמבנה נפשו משקף את המשטר השלט בה. כאשר האדם פונה פנימה אל נפשו על מנת לברר מה רצונו הוא מוצא עצמו היום מול מעין 'אסיפת-עם' של רצונות. מכיוון שלא ברר בין רצונות, אלא העלה לבמת תודעתו כל מה שנדחק ונדחף אליה, הריהו עומד מולם כמו מול אזרחים בדמוקרטיה, המגיעים לאסיפה איש עם תכונותיו ואיש עם כישוריו. כמו באסיפת העם, כך גם בנפשו, כל הרצונות שווים. מעולם לא סיפרו לו, שייתכן ששני מסדרונות שונים מובילים אל הבמה, שייתכן שלא כל הרצונות המפוזרים עליה הם ברי-סמכא, ושאוּלֵי לא כדאי להיעתר לכולם באותה קלות. האתוס הדמוקרטי אף מלמד את הסובייקט לחשוד בכל מפת-נפש מטאפיזית ופטרנליסטית העשויה לספק ביאורים למתרחש על הבמה, ובכך מפקיר אותו להתמודד לבדו עם המסכת הכאוטית המוצגת לפניו. ומכיוון שהוא מקדש כל רצון מעצם היותו רצון, הוא גורם לסובייקט לפתח יראה כלפי מה שנתפס בעיניו כתהום האחת המסתתרת מאחורי הקלעים. תהום-הנפש – שהיא תערובת חסרת-הבחנה של תשוקות קמאיות עם מאויים רוחניים – הולכת ומקבלת אופי מיתי. היא הופכת לאלוהים פנימי. אלן בלום לכד את הדימוי החדש של תהום-הנפש במשפט יפה:

Although disquieting, this may, from the point of view of its latest interpretation, be the essence of the self: mysterious, ineffable, indefinable, unlimited, creative, known only by its deeds; in short, like God, of whom it is the impious mirror image.¹⁹

התוצאה העיקרית של המהלך הליברלי-אינטרוספקטיבי היא העמדתו של קונפליקט חדש במרכז ההתרחשות הנפשית של האדם. במקום הקונפליקט המסורתי בין טוב נעלה לבין רוע נחות, שהתנהל על פני ציר אנכי ובלתי-אישי, עומד היום במרכז קונפליקט בין העולם הפנימי והאישי של האינדיבידואל-המזוהה כטוב, לבין העולם החיצוני והבלתי-אישי של החברה-המזוהה כרע. הקוסמולוגיה הליברלית משלחת את האדם המודרני למסע אל תוככי עולמו הפנימי, הרחק מן העולם החיצוני, האנטגוניסטי כלפיו, ובה בעת מציבה בפניו את הדרישה לשוב אל העולם החיצוני כאזרח אחראי – משימה בלתי-אפשרית.

3. מונאדיזציה

המאפיין שלישי של הקוסמולוגיה הליברלית נגזר מהשני. כאשר תהום-הנפש מקודשת, האדם הופך לאל, ואחת ההשלכות של כך היא, שעליו לקבל מקום בו יוכל לברוא את עולמו. יש לו זכות

¹⁹ The Closing of the American Mind, p.173

למעין 'מרחב-בריאה'. הזכות שלו פירושו חובת האנשים סביבו: עליהם לפנות לו מקום, להעניק לו את מרחב-הבריאה שלו. הענקת מרחב המחיה לזולת הופכת להיות אחד מערכיו המרכזיים של הליברליזם. עכשיו, אם רק אדם אחד היה מוכתר לאל, המצב היה פשוט: כל האנשים האחרים היו מתרחקים ממנו ומפנים לו את מרחב-הבריאה שלו. אך מה קורה כאשר כל אדם ואדם בחברה הליברלית הופך לאל? במצב זה, כל אדם זכאי למרחב בריאה, וכל אדם חייב לפנות מקום לזולתו, על מנת שכמוהו, גם הוא יוכל לברוא את עולמו.

התוצאה היא, שהליברליזם הופך לפילוסופיית-חיים של התרחקות. היא יוצרת אטומיזציה של החברה לכדי אינדיוידואלים מבודדים. הדבר מורגש כבר בסיסמא הליברלית 'חיה ותן לחיות'. זכותנו היסודית ('חיה') היא לבנות לעצמנו עולם פרטי, וחובתנו היסודית ('תן לחיות') היא להתרחק זה מזה על מנת לאפשר לכולם לברוא לעצמם עולם פרטי. מלה עדיפה מ'אטומיזם' היא אולי מונאדיזם, מכיוון שכל אינדיוידואל חי בעולם פרטי. כמוכן, שעל הנייר, הליברליזם אינו מחייב מונאדיזם. כפילוסופיה פוליטית, הוא מאפשר יצירת קהילות אינטימיות באותה מידה שהוא מאפשר חיי ניכור. אך אין זה משנה את העובדה, שכקוסמולוגיה, הוא ממליץ עליו. הצבת הזכות במרכז תמונת העולם מייד מבודדת ומבצרת, כפי שילדים תופסים מהר מדי ("זכותי!"). וכאשר החובה כלפי הזולת נגזרת מתוך הזכות, היחס המכונן כלפיו רק משמר את הסגירות והבדידות, רק מחזק את אי-ההבנה היסודית בין העצמי לזולת (אינני מבין אותך, אבל "זכותי").

אחת התוצאות של מיסודו של הניכור המונאדי היא טשטוש עצוב בין פקודה לבין המלצה. המרחב הפרטי שלי הוא זכותי היסודית, הבסיסית, הבלתי-מעוררת כאזרח הקוסמולוגיה הליברלית. אין לפלוש אליו, לא רק בצורת פעולות, אלא אפילו בצורת אמירות מטריות. עבור פוקו, כפי שהוא חוזר וטוען, אפילו המבט פולש. זו הסיבה שאמירות פטרנליסטיות הפכו למגונות כל-כך: הן נתפסות כמבט פולשני, המתיימר לדעת מה קורה בתוך המרחב הפרטי של הנפש יותר טוב ממי ששוכן בה. אך בתוך הקטגוריה של אמירות פטרנליסטיות קיימות לא רק קריאות לכפייה או לדיכוי, אלא גם המלצות: ניסיונות אכפתיים ועדינים לעורר באדם מקומות רדומים בנפשו. הפחד מפלישה פטרנליסטית למרחב הפרטי הביא לקושי חדש בהצעת המלצות ידידותיות אחד לשני. ההמלצה רק נוקשת על דלתו של הזולת, וכבר היא מכותרת על-ידי חיילי צבא הגנת המרחב הפרטי שלו, המאומנים לחיסול כל נסיון דיכוי או כפייה. והטשטוש הזה בין קריאה לכפייה לבין המלצה רק מגדיל, בתורו, את ההתרחקות.

כך יוצא שהקוסמולוגיה הליברלית היא תשליל מדויק של קוסמוגוניית הצימצום הקבלית. האל הקבלי מצמצם עצמו מהפנים החוצה: הוא פוער בקרבו מעין רחם, ומפנה מקום לעולם, שהוא גם הזולת שלו, בתוך עצמו. בחברה הליברלית, הבריות מצטמצמות מהחוץ פנימה: הן מתרחקות זו מזולתה, מסתגרות כל אחת בתוך עולמה שלה, ומפנות מקום מחוצה להן בו תוכלנה האחרות להסתגר בעולמן שלהן. במקום להתשמש בתמונה הקבלית כמודל, לפיו מטרתנו היא לפנות מקום בתוכנו לקבלת הזולת, מציבה הקוסמולוגיה הליברלית מודל של מונאדות מבודדות, חדרי-מראה בועתיים הצפים באויר, מתרחקים זה מזה.

ד. הניהיליזם השקט

פתחנו את המאמר בביקורת על מתח הפנימי השורר בכתביו ובאישיותו של פוקו, מתח שאת שורשיו זיהינו ברומנטיקה ובליברליזם. משם הפננו מבטנו אל שורשי הליברליזם, וראינו כי למעשה, לצד הנאורות, מהווה הרומנטיקה מרכיב מהותי מהפילוסופיה הליברלית. מתוך הבנת שורשי הליברליזם, ראינו כיצד האלמנטים הלקוחים מהנאורות והרומנטיקה מיתרגמים לכדי קוסמולוגיה, שהליברליזם מבסס בנפשו של האדם המודרני. ברצוני לנוע כעת חזרה לקראת פוקו, ולהראות כי ניתן להבין אותו – וכן רבים מבני דורו ומבני הדור שאחריו, דורי שלי – כילדיהם של הקוסמולוגיה הליברלית, שתרבותם והשקפת עולמם צומחות באופן ישיר וטבעי מתוכה.

שמרנים תמיד חששו מהליברליזם התרבותי (בניגוד לזה הכלכלי) משום האנטי-נומיזם והאינדיבידואליזם הקיצוני הטמונים בו. "המתקפה על 'הסופר-אגו'" אותה הם מבכים מובילה, לטענתם, לאטומיזם חברתי ולאנוכיות, ונותנת ל'אידי' – לתאוות וליצרים הנמוכים – מרחב פעולה גדול יותר ויותר. הליברליזם, הם חשים, מוליך לאנרכיה ולניהיליזם. לחיזוק טענתם, הם מצביעים על מגמת עלייה ממשית, מאז שנות הששים ועד היום, בגילויי האלימות, השימוש בסמים, האסקיפיזם ופורקן היצרים בקרב החברה הצעירה, ובוודאי במדיה הפופולרית שהיא צורכת. הם מסבים את תשומת הלב לרידודה של התרבות, לצרות האופקים של בני-הנוער, ולאדישות והאנוכיות המאפיינת אותם. אל מול ביקורות אלו מושמעות מתוך החוגים הליברליים טענות נגדיות. הליברלים טוענים, שהקריאה השמרנית היא סלקטיבית ומוטה. היא מתמקדת, לטענתם, במקרים קיצוניים ולא מייצגים של אלימות, אונס, מסיבות סמים וכדומה, ומתעלמת מהעובדה שרוב בני-הנוער אינם לוקחים חלק בתופעות אלו. כמו כן, הם גורסים, קריאת השמרנים אינה מתייחסת לשינויים חיוביים רבים שהתרחשו בחוגים ליברליים, ושניכרים בקרב אותם בני-נוער שהם משמיצים: עלייה גדולה בסובלנות, פתיחות, עצמאות מחשבתית ועוד. האמנות הפופולרית שהם צורכים, מודים הליברלים, גדושה אמנם בדימויים אלימים ומיניים, אלא שדימויים אלו מתפקדים בעיקר כפורקן, לא כאלמנטים משלהבים ומסיתים לפעולה. הנוער מודע דיו על מנת להפריד את הסרטים, השירים והקליפים מהמציאות, ומשכיל לקבל אותם כדימויים גרידא. לאחר תגובת הליברלים, אכן נראית מוגזמת הטענה השמרנית, כי המתירנות מובילה לניהיליזם ולאנרכיה.

הפולמוס הזה, המתנהל מאז ראשיתו המוקדמת ביותר של מרד הנעורים המודרני, בשנות החמישים, כמעט ואינו חורג מהדפוס שהצגתי כאן. אלו טוענים כי הליברליזם מוביל לאנרכיה וניהיליזם, ואלו טוענים כי הוא מוביל לפתיחות וסובלנות ולצד זה מאפשר פורקן בריא. וכוח בלתי-פוסק זה הוא חשוב, ומעניין להאזין לטענות שני הצדדים. אלא שלהט הפולמוס, והתבצרותם הטבעית של שני הצדדים בעמדות פשטניות, מסמא לעתים קרובות את העין מלהבחין בתהליכים מורכבים יותר, שקטים יותר, אשר עוברים על בני התרבות הצעירה, ושאינם ניתנים להבנה באמצעות הקטגוריות החד-משמעיות של שני הצדדים. ניתן להבחין באיכויות עדינות אלו כאשר מבינים את הגישה הליברלית לא *כאגנדה* פוליטית וחינוכית, אלא כפי שתוארת אותה, כקוסמולוגיה, כאוירה האופפת את החיים. מרגע שמבינים את הקוסמולוגיה הליברלית שאת מאפייניה תוארת לעיל, מבחינים כי יש בטענותיהם של השמרנים אמת מסוימת, שאנשי התרבות הליברלית אינם נוטים להיות מודעים אליה, ושייתכן שאף השמרנים בעצמם אינם מבחינים בה. כוונתי לסוג מסוים של *ניהיליזם שקט* המלווה את התרבות הליברלית *כרחש-*

רקע. השפעתו של ניהיליזם שקט זה שקטה אף היא, ומחלחלת באיטיות. השפעתה אינה ניכרת מייד, ובוודאי שלא בדור אחד. כשם שתנאי-חיים מסוימים יכולים לפעול על נפשו את אדם במשך שנים לפני שאותותיהם עולים לפני השטח, כך גם פועלת אוריה כללית על החברה רק על פני דורות. דור אחרי דור, מתגלים פנים חדשים מתמונת-העולם של החברה, שהיו מקופלים בה מלכתחילה, אך שיכלו לצוף ולעלות רק בהדרגה.

אני סבור שניתן להבין את פוקו, הן כאדם יחיד והן כמייצג תרבותו של דור, כצומח ישירות מתוך הקוסמולוגיה הליברלית וכמוציאם לאור של פנים חבויים בליברליזם. במידה שאמירה זו נכונה, הרי שהניהיזם של פוקו הוא בלתי-נמנע, מכיוון שהוא שם מלכתחילה, מוסתר בין קפלי הליברליזם.

ילדי הליברליזם: דיוקנו של פוקו

ניתן להצביע על שני אופנים בהם מביאה הקוסמולוגיה הליברלית את פוקו לכדי השקפותיו. ראשית כל, ישנה האידאה של חירות מופשטת ומוחלטת המצויה בקוסמולוגיה, והעומדת ברקע החיים הליברליים כל הזמן. כפי שהראתי, האלהת תמונת הנפש הביאה להחלפת קונפליקט הטוב-רע בקונפליקט הפנימיות-חיצוניות. כאשר זה הקונפליקט המרכזי, מתבססת התחושה שיש אפשרות להתנשל לחלוטין מהחיצוניות, להתנכר למערכת הנסיבות, הפעולות והמחויבויות של המציאות החיצונית, ולהגיה, מופשטים ועירומים, כישויות ראשוניות הבוראות את המציאות כולה מתוך פנימיותן. גם המונאדיזציה מחזקת את התחושה הזו, מכיוון שהיא מושכת לקראת התכנסות פנימה והתרחקות מהזולת. כמו כן, תמונת הסובייקט הטרנסצנדנטי של קאנט, או היעצמי המשוחרר מנטלי של רולס, מחזקות את התחושה שישנו, אי-שם, איזה מקום נפשי בו אנחנו מחוסרי תכונות. תמונה זו בעצם מנכרת אותנו מהתכונות הייחודיות שלנו, לא רק הפיזיות אלא גם הנפשיות, ומבטיחה לנו מקום, שומקום, בו אנחנו משוחררים מתכונות אלו, בו יש לנו חופש מוחלט.

העצמיות המופשטת של הקוסמולוגיה הליברלית קשורה איפוא קשר הדוק לפוליטיקה האו-טופית של פוקו. פוקו, כמו רבים מילדי הליברליזם, גדל על ההבטחה שישנו עולם, לא מעל קשת הענן אלא מאחורי הפינה ממש, בו ישנו חופש מופשט ומוחלט. כמו כל ילד במדינה הליברלית, הוא נושם את ההבטחה הזו מהרגע הראשון. הפוליטיקה האו-טופית של פוקו היא הנסיון לגבות את החופש שהובטח לו. אין זה משנה, שכעת אין יותר מונאך. כל עוד התשוקה הבסיסית המנחה את האדם היא התשוקה לחירות ולעצמיות מופשטות, הוא ימשיך לתור אחריהן גם כאשר לא מופעל עליו כוח מהסוג הישן, המונארכי. הוא כבר ימצא מנגנוני כוח מעודנים ודקיקים יותר ויותר, וינסה להשתחרר מהן. הבטחת החירות המוחלטת העוטפת אותו היא הרוקמת את רשת-הכוח מסביבו, מכיוון שהיא לוחשת באוזנו ללא הרף על קיומה של חירות גדולה עוד יותר. וככל שימשיך לנשום אותה ולהאמין בה, כן ירחיק לכת במסעו לקראת אותה חירות. הוא ילך אף מעבר לרשת הכוח של הבירוקרטיה המדינית, עד לרשת הכוח של הביולוגיה הבונה אותו, של הגוף והגנים, עד לחומר עצמו, שמבעד לחרכיו הוא ימשיך לראות את מרחביו הפתוחים של החופש אליו הוא מייחל.

ישנו אופן נוסף, פחות תיאורטי, בו אורח החיים הליברליים עצמם מתקשר להגותו של פוקו. ערכי המימוש העצמי וחופש בחירת סגנון החיים עומדים במרכזה של הקוסמולוגיה הליברלית, ומסיבה זו הן לא מוצבות כאפשרויות גרידא, אלא כהמלצות. על מנת לנצל אותם, היא

קוראת לילדיה "להתנסות" במגוון גדול של סגנונות חיים, כדי שיוכלו לברר לעצמם איזה מהם "מתאים" להם. הליברליזם מזמין איפוא מירוץ אחר התנסויות וחוויות. אך להתנסויות רבות, בכל מישור בחיים, יש תמיד מחיר: הן מחזקות את היחס האינסטרומנטלי כלפי העולם וכלפי הזולת (התחושה שהם שם כאוסף הזדמנויות שיש לנצל אותן) מצמצמות את חלל התמימות המצוי באדם, ומורידות את סף הרגישות שלו. חיפוש אחר חוויות מְקָהָה, ובניגוד לתפישה הרווחת – שהוא רק מחריף ואיננו מגיע לעולם לכדי סיפוק – יש לו סוג של קץ. אחרי השלב בו מחפשים חוויות יותר ויותר מרגשות, ואחרי השלב בו מחפשים פשוט חוויות שונות זו מזו – שלבים בהם עוד מקוננת התקווה ל-החוויה שתביא לשחרור מוחלט – מתבססת התחושה העמומה, שאין באמת שוני מהותי בין החוויות השונות. שכל החוויות שוות. לאחר שלב זה, או שפוסק האדם מהחיפוש ומתיישב, כאשר הוא כבר מצולק ומחוספס, או שמתוך אינרציה ומעין התמכרות לשכרון ההתנסות, הוא ממשיך במסע לצבירת חוויות – לא חדשות, אבל נוספות. בחברה הליברלית קשה למצוא מישהו שלא עבר תהליך כזה ושאננו שייך לאחד משני הסוגים. זהו מצב כבוי וכבד, שהתחושות המאפיינות אותו הן של ערגה למחיקת הזהות הפרטית, ושל מודעות עצמית רפלקסיבית גבוהה. פוקו התנסה בו, אין בכך כל ספק. באורח חייו הוא בדק את כל הגבולות האפשריים, חצה הכל, התנסה בהכל. הוא לא יחיד: כרבים אחרים, הוא רק שעה להמלצותיה של הקוסמולוגיה הליברלית. אין להפריד בין אורח חיים כזה לבין המחשבות של מי שחי אותם. מוטיב חוזר בכתביו של פוקו הוא מחיקת ה'אני' הפרטי. התמונה שבסוף ספרו *Les Mots et les Choses*, בה נמחק דיוקנו של האדם כציור בחול על שפת הים היא רק דוגמא. פוקו דיבר על התשוקה לאנונימיות, על הרצון להאבד במבוך, על מסכות ועל התאבדות. וכל זאת, מתוך מודעות רפלקסיבית לאי-האפשרות של המחיקה הזו, לכך שה'אני' הוא תמיד קונסטרוקציה. לכן הרבה לעסוק גם באפשרויות של יצירה עצמית, לא רק מחיקה עצמית. אך הוא הציע ליצור את ה'אני' במנותק משדה של מחויבויות חברתיות, בחלל ריק, ללא נכונות לקחת עליו אחריות. פוקו נע ללא הרף בין הרצון לברוא את ה'אני' יש מאין, לבין הרצון לאיין אותו. ברם, אלו הם שני קצוותיה של אותה מטוטלת בלתי-נחה, שתנועתה מציירת חיוך ריק.

ילדי הליברליזם: דיוקנו של דור

כאמור, אני חושב שדמותו של פוקו מגלמת בתוכה תהליך, שבקנה מידה גדולה יותר ובקצב אחר, עובר על החברה הליברלית כולה. הוא ניכר, יותר מכל, בפניה של התרבות הצעירה. זהו תהליך שניתן לאתר בו שני שלבים עיקריים. אנו נמצאים כעת, כך נדמה לי, בתקופת המעבר ביניהם. השלב השני, שניצנו הראשוניים מתחילים להתגלות היום, מפתיע רבים מאיתנו. הוא נראה כמו אנטייתזה של הליברליזם המוכר, כמו ביקורת עליו. אך כשם שפוקו, המדמה עצמו למבקר הליברליזם, הוא בעצם בנו הנאמן, כך גם השלב השני הזה, חדש ככל שיראה, הוא בעצם תולדה ישירה של השלב הראשון.

ניתן לצייר את המעבר בין שני השלבים באמצעות משל, הלקוח מסיפורו המפורסם של ר' נחמן מברסלב, מעשה *בבן מלך ובן שפחה שנתחלפו*. בסיפור מתואר מסעו של בן המלך, שאינו יודע עדיין את זהותו האמיתית, לתוך יער אפל. בחלק הראשון, הפריפרלי של היער, זה המשיק לציוליזציה, נתקל בן המלך בחיות טרף פראיות, ומסתתר מפניהן. חיות אלו נמצאות בעימות עם בני האדם החיים מחוץ ליער, ומדי פעם מגיחות החוצה ותוקפות אותן. בהמשך, מעמיק בן המלך פנימה, לכיוון מרכז היער, הרחוק יותר ממקום היישוב. ביער הפנימי, האפל והסבוך יותר, היינו

מצפים שיתקל בחיות טרף נוראות עוד יותר; היינו מניחים, שככל שהיער עמוק יותר, החיות השוכנות בו פראיות בהתאם. אך אנו מתבדים: כשבן-המלך מעמיק לתוך היער הוא נתקל בחיות שאינן פראיות כלל. אלו הן חיות שמעולם לא יצאו מהיער, שמעולם לא היו אפילו במגע עם איזורי היישוב והתרבות, ואין להן כל מאבק אתם. הן אדישות לאדם. הן רק משוטטות הנה והנה, או שהן רובצות להן, מפיקות נהמות ושאגות לא מובנות. חיות לב-היער נראות פחות פראיות, מכיוון שנעדרים מהם הסימנים המזהים הרגילים של חיות-פרא, כמו יצריות או אלימות. למעשה, הן פראיות הרבה יותר: הן קרובות עוד יותר מהחיות הראשונות למצב הראשוני של הטבע, באיזור הדמדומים בין החייתי לצמחי. הציפייה שלנו, שפראיותן של החיות תגדל עם ההעמקה לתוך היער, היתה ביסודה נכונה; טעותנו היתה שלא הבנו נכונה את טבעה של הפראיות העמוקה. ציפינו שתהיה אלימה, והסתבר שהיא דווקא רגועה מאין כמוה.

מתבקש, ואף די מקובל, לקרוא את היער של ר' נחמן מברסלב כדימוי מרחבי למעפי הנפש הפנימיים, הסמויים מעין, ואת המסע ללב היער כמסע פנימי לתוך תוכה של הנפש. לפי פירוש זה, מצטייר לנו כאן המודל הפסיכולוגי הבא: היער ככללו הוא התת-מודע. החלק החיצוני-פריפרלי של היער מסמל את הרבדים הגבוהים של התת-מודע. רבדים אלו טעונים ביצרים ובחרדות עזות, הם חיות הפרא. אלו נמצאים בקונפליקט תמידי עם החלק המתורבת של הנפש – האגו והסופר-אגו – שבסיפור מייצג אותם מקום היישוב שמחוץ ליער. עד כאן, דומה התת-מודע למודל הפרוידיאני, הרואה אותו כחלק החייתי של האדם. החלק הפנימי של היער מייצג את הרבדים הנמוכים, העמוקים יותר של התת-מודע. אנו מצפים, שהמטענים השרויים ברבדים אלו יהיו אלימים ויצריים אף יותר מאלו של הרבדים הגבוהים. אך לפי המשל צפויה לנו הפתעה: הרבדים העמוקים והפרימורדיאליים של הנפש מצויים באזור הדימדומים בין החייתיות לצמחיות. רק בשלב הראשון מעלה הצלילה לתהומות הנפש יצרים אלימים וחייתיים. בהמשך הדרך, בשלב השני של הצלילה, מתגלה משהו אחר, לא-צפוי. ברבדים העמוקים, איננו מוצאים יצרים ברבריים, אלא נוף סוריאליסטי של דימויים ותחושות, שאין להבינו במונחים המוכרים לנו. עולם תת-קרקעי זה אינו בקונפליקט עם החלק המודע. הוא אינו מצוי בכלל בדו-שיח איתו. חוקיו הם עצמאיים וחסרי-פשר. האדם הצולל לתהומות אלו אינו הופך ליצור ברברי או חייתי. אם הוא מתנהג בצורה כזו, הרי שזה רק בשלב הראשון, בטרם יתדרדר עוד יותר. הגורל הממתין לו בקרקעית הוא מצב של "תמהון לבב": השתוממות ילדותית וקהה כלפי המציאות²⁰.

התכנסות הדרגתית זו לתוך הנפש, על שני השלבים שלה, היא התהליך שעבר על פוקו ברמה האישית, ועובר על התרבות שלנו ברמה החברתית. הזירה שבה יותר מכל ניכרים לעין אותותיו היא זירת התרבות המינית. המהפכה המינית היתה תולדה ישירה של הליברליזם. היא באה להחיל את המלצת החיים של הליברליזם – חיפוש משוחרר אחר אפשרויות חיים ומימוש עצמי – בתוך שדה הפעילויות המיניות. מבחינה תודעתית, ההשלכה העיקרית של המהלך הזה היה ניתוק הארוטיות מהקשר הרחב – פירון והמשכיות, מחויבות זוגית, צמיחה רוחנית – וקידוש המימד האישי והרגעי שלה. המהלך הזה זכה להצלחה כה גדולה, שהיום קשה לחשוב על מין אלא כקשור

²⁰ יחס דומה לזה השורר בסיפור בין חיות שולי היער לבין חיות פנים היער, המשקף בצורה טובה עוד יותר את היחס בין רבדי הנפש השונים, מתקיים באוקיינוסים, בין דגי המפלסים הגבוהים לאלו השוכנים קרוב לקרקעית. דגי הטרף, כגון הכרישים, הם אלו המשייטים קרוב לפני המים, קרוב לעולם האוויר בו אנו שוכנים. ככל שמעמיקים לתוך האוקיינוסים, מגיעים לסביבות אקולוגיות אחרות, שקטות יותר, סוריאליסטיות באופיין, בהן אין עוד דגי טרף. הצורות הפנטסטיות של הדגים שם אינן ניתנות להבנה במונחים המוכרים. הן שייכות לעולם אחר, מבודד, שאינו מתעסק כלל עם העולם העל-מימי, כמו שחיות היער הפנימי מהסיפור אינן בקונפליקט עם אנשי היישוב.

קודם כל להנאה וסיפוק אישיים, או לכל היותר זוגיים. ההקשר לפירון או לצמיחה רוחנית נתפש כמשני. ההשלכה המעשית של המהלך היתה לגיטימציה של מין מחוץ למסגרות מחויבות, לגיטימציה שהפכה במהרה לציווי נורמטיבי מובלע: הציווי להתנסות במספר מערכות יחסים מיניות.

מכאן והלאה, התהליך הנפשי שסקרנו לעיל נעשה ניכר לעין. בשלב הראשון, כאשר הרפתקאת האקספרימנטציות מתחילה, היא נעשית בצורת מרד ומהפכה, שבירה חדשנית של הגבולות המוכרים. בהדרגה, שלב אחר שלב, מוסרים מחסומי הצניעות וקווי האסור והמותר הישנים, תהליך הניכר על פני שדה הדימויים הציבורי כולו. אך ככל שמתמוססים הגבולות, רף הציפיות והריגוש עולה. מה שהיה מזעזע ברגע הראשון, הופך למוכר ונדוש ברגע השני, וכן הלאה, עד שאוזלים הגבולות שניתן לפרוץ. לכן, הדור השני של המהפכה המינית הוא דור נטול גבולות מלכתחילה. הוא מעביר את ילדותו ונעוריו בעולם בו כל הקווים כבר נחצו, בו מיסתורי הגוף והמין הושלכו כבר אל הפרהסיה, בו לא ניתן לחדש דבר.

לכן, בזמן שהדור הראשון, הנאבק בפוריטניות, עוד נסער לגבי מין, הדור השני מאופייין דווקא באדישות. מכיוונים רבים, מתגלים האותות שתרבותינו הופכת לתרבות א-מינית. הביטוי הראשי לכך הוא הנוכחות הגוברת של דימויים אנדרוגניים ביצירות האמנות והפרסום: הופעות דראג, טרנסקסואליות, גברים נשיים ונשים גבריות, דו-מיניות, משחקי החלפת זהות מינית ועוד. מוטיב חוזר נוסף, המופיע לעתים קרובות בקולנוע הבדיוני, הוא של מטאמורפוזה פנטסטית של הגוף לכדי נוזל כספיתי גמיש, המשנה צורתו שוב ושוב. דימוי זה מעיד על אי-שביעות רצון גדולה ביחס לגוף, על הערגה להחיות אותו עוד יותר מכפי שהוא, ערגה המסתירה את התחושה שהגוף איננו חי דיו, שהוא מת. לבד מכל אלו, עצם העובדה שהנוכחות הגדולה של דימויים פורנוגרפיים, של עירום, של לבוש פרובוקטיבי ושל שיח בוטה על מיניות, זוכה היום לתגובות אדישות, נוך-שלאנטיות, היא עדות לקהות חדשה המאפיינת את הדור. אנחנו קרי-רוח לעומתם. אנחנו קול. המהפכה המינית ניסתה לעשות ארוטיזציה של הגוף כולו, להראות שכל איברי הגוף וכל אפשרויות הגוף הן "טבעיות" ומיניות; אך התוצאה של החשיפה הגדולה, שהפכה את הגוף לנוכח מאי-פעם, היא דווקא דה-ארוטיזציה של הגוף כולו. לאחר תהליך הדרגתי בו המיניות נחשפה יותר ויותר בספרות ובקולנוע, הדימויים הרווחים היום, כשכבר הכל חשוף ואין מה לחדש, אינם ארוטיים כלל. הדימויים החדשים הם ריאליסטיים, ישירים, מפוכחים, נטולי כל יומרה להציג את המין כמשהו מיוחד.

את התנועה לקראת השלב הא-מיני של המהפכה המינית היה ניתן לראות כבר אצל פוקו. פוקו נחשב לאחד ממבקריה המוקדמים של המהפכה המינית, שהצליח, בשלב מוקדם, לאתר את הטעות שלה. הוא שם ללעג את ההיסטוריוגרפיה הרשמית של המהפכה המינית, שהציגה את המהפכה כשלב מעבר דרמטי בין פרק הדיכוי הויקטוריאני של המין לפרק השחרור הליברטיני שלו. למעשה, טען פוקו, אין מדובר בשני פרקים, אלא בתהליך רציף אחד, בו ההתעסקות בייצוג המין רק הלכה וגברה, בו "המין הפך לשיח" בלשון פוקו. אך מה המוצא שמציע פוקו בסיום הספר? הוא מציע חזרה "לגוף ולעונג", שתשחרר אותנו, כביכול, מרשת הכוח של השיח המלאכותי על המיניות. פוקו, גם כאן ליברל-על, רואה את החופש המיוחל בהתחברות ישירה, בלתי-אמצעית, אל הגופניות הטבעית עצמה, ללא ייפויים אירוטיים. אך פתרון זה הוא בדיוק ההצעה לעבור מהשלב ההיפר-מיני, היפר-ארוטי של המתירנות המינית, לשלב הבא שלה, השלב

הריאליסטי, קר-הרוח, ולמעשה, הא-מיני. הביוגרפיה של פוקו מאששת את זה. פוקו במהרה חדל להתעניין במיניות שגרתית, ועבר לנסיונות עם קבוצות, מסכות, סאדו-מאזוכיזם, ועוד. התמקדות בתרבות המינית מלמדת אותנו על התרבות בכלל. מכיוון שניתן דרור מוחלט לביטוי המאוויים והפנטזיות החבויות בנפש, דימויי המיניות הם הקרנה של התהליכים הנפשיים שהתרבות עוברת. הסיפור שהם מספרים הוא סיפור עצוב, בו החיפוש אחר חירות מוחלטת, וחיי ההתנסות הגדולה בחוויות שונות, מובילים למפת-נפש עמוק, לריקנות ולעייפות. ייצוגי המיניות משקפים את התהליך הפסיכולוגי בצורה נוספת. כאשר המין מנותק ממחויבות לזולת ומאחריות לעתיד – כלומר, מנותק מהמימד הבין-אישי וממימד הזמן – הוא הופך לחוויה גרידא. אך זוהי חוויה מופשטת, הבזק עונג אינטנסיבי וחסר פשר, וגם חוויה מפשיטה: ככל שאנו מתקרבים אליה אנו מאבדים את הזהות הייחודית שלנו, ובשיאה, אנחנו מתאינים לתוכה. השיא הוא 'מוות קטן' בלשון הצרפתים. המסע פנימה אל תהום הנפש, שהקוסמולוגיה הליברלית שולחת אותנו אליו, והחיפוש אחר אפשרויות חיים מיניות מגוונות, מתגלים כקשורים קשר עמוק: כאשר מתקדמים די זמן באפיקים שהם מתווים מגיעים למרחב מופשט של מוות, בו הזהות הפרטית נמחקת.

הברבריות הלא-צפויה

הניהיליזם השקט שבליברליזם מגיח מתוך האווירה החדשה המשתררת אחרי האורגנייה. בניגוד לתחזיות הפסימיות של השמרנים, האדם שראה הכל, ניסה הכל וחווה הכל אינו חייט פרא ברברית. הגודש שמילא אותו רוֹגֵץ, ונוסך עליו מין שלווה. אחרי פסגת החלום וקרקעית ניפוצו, הוא כעת שווה-נפש, ושריון של קהות עוטף אותו. זהו המצב שבסיפורו של ר' נחמן מברסלב גילמו החיות של היער הפנימי, המצב שבלשון המקראית נקרא 'תמהון לבב' והמתואר כקללתו של מי שכופר בתורה. זוהי הברבריות הלא-צפויה הממתינה בסוף מסע ההתכנסות אל הנפש, בקצה מסע החיפוש אחר החירות המוחלטת מהעבר, העתיד והזולת. היא לא אלימה, לא ייצרית ולא אכזרית, אלא לָאָה, עייפה וצינית.

הברבריות הלא-צפויה אינה נראית מסוכנת, לכן מתקשים להבחין בה ליברלים ושמרנים כאחד. אדרבא, מתלווה לה איזו עדינות מפתיעה, איזה נועם הליכות. חוט של פיוס מתוח על פניה, ולפעמים היא אף מצחקת. אך כל אלו מתעתעים. אנו אווזים בתמונה שגויה לגבי החייתיות הרובצת בתוכנו, ולכן מתקשים לזהות אותה. היא איננה מרושעת, אלא אדישה. היא איננה מכוערת, אלא ניחנת דווקא ביופי מיוחד במינו. הסיבה האמיתית, הטראגית, שמתלווה לה העדינות הזו, היא שהגיעה למקום כה מייאש, שבו אין זה משנה במה בורחים, ולכן אפשר, באותה מידה, לבחור גם בעדינות. הייאוש מפנה לעדינות הזו מקום, אך היא אינה מבטלת את הייאוש. התמונה השגויה שיש לנו לגבי החייתיות שבנו היא חלק מהבנה שגויה של טבעו של המוות, לא המוות שבקץ החיים, אלא אותו מוות שניתן להגיע אליו במהלך החיים עצמם. מוות זה אינו תהום אפלה וריקה, שערפל אפור זוחל סביבה. זהו מוות צבעוני, קליידוסקופ נפרש ומתכנס של צבעים וצורות, המתחדש ללא הרף. אלא שמדובר בשינוי ללא התפתחות, בתנועה ללא כיוון. זהו מוות במובן של חיות עקרה, הנעה כל הזמן, אך לא מתקדמת לשום-מקום.

הסרט המצליח אמריקן ביוטי מצייר בבהירות את הברבריות הלא-צפויה הזו, על העדינות שבה ועל המוות-החי המאפיין אותה. היא מתגלמת בדמותם של נער ונערה, ריקי וג'ייין, המוצאים מקלט זה בזרועות זה מפני עולמם של הוריהם. ההורים, המגלמים את השלב הראשון של הליברליזם, אחוזים במרוץ זוללות וסביאה של חוויות. הם ממלאים את החלל שנפער בלב

השעמום הפרוורי של חייהם ברדיפה אחר ריגושים מהירים, הרפתקאות מיניות, מכוניות יקרות, סמים. ריקי וג'יין, לעומת זאת, שלווים וציניים. הם מבטאים את השלב השני, העמוק, של הליברליזם, החושף את הניהיליזם השקט הטמון בו. מתוכו נובטת לרגע רגישות חדשה: זוג הנערים מגלים יופי בעולם, ואחד בשני, שהוריהם עיורים אליו. בסצנה המרגשת ביותר בסרט, ריקי מראה לג'יין סרט שצילם, בו שקית ניילון עזובה מתעופפת ומסתלסלת ברוח, כמו היתה רקדנית חיה. איש לא הבחין בנס קטן זה, החייאתו של חפץ דומם, חוץ מריקי. אך בסוף הסרט, מתגלה צדה האפל של רגישות זו. בסצנה האחרונה נרצח ביריה אביה של ג'יין בידי אביו של ריקי. הדור הראשון של הליברליזם החילוני, הדור ההיפר-אקטיבי, מכלה את עצמו. ריקי יורד מחדרה של ג'יין ומוצא את אביה שרוע על שולחן המטבח, גולגולתו פעורה. הוא רוכן אליו, מטה את ראשו הצידה בהתאמה לפניו המתות, ומחייך. אותה רגישות שאיפשרה לו להבחין, מבעד לכיעור הסובב אותו, ביופייה החי של ג'יין, מגלה לו גם את יופיים של פני המת. הקסם האצור בקימתה לחיים של שקית הניילון המתה מתגלה גם ברגע מיתתו של אדם חי. הכל זהה. הרגישות של ריקי מתגלה כאדווה קלה המלטפת מישור גוסס, נושם בכבדות, של שויון-נפש.

ה. גישושים פוסט-ליברליים

מה עשיתי? בנקודה זו נראה כי נפלתי לאותו פח אליו נקלע פוקו. בשם החופש הליברלי, ביקר פוקו את המפעל הליברליסטי כולו, ודימה בנפשו כי ישנו עולם בו אין רשת כוח כלל, בו שוררת חירות מוחלטת. רורטי ושותפיו האשימו אותו באו-טופיזם, אבל לא רק נאה דרשו אלא גם נאה קיימו, והציגו אלטרנטיבה ריאלית. אולם אני דחיתי את הצעתם במחי-יד, ובמקומה בחרתי, כמו פוקו, לבקר את הפרוייקט הליברלי כולו. ומה כעת? האם הביקורת שלי, כמו זו של פוקו, היא למעשה שומקומית וחלומית, ביקורת שאינה קוראת לרפורמה בשיטה אלא לפירוק השיטה כולה? אולי אני בעצמי, כמו פוקו, ילדה של הקוסמולוגיה הליברלית שתיארתי, וגם הניהיליזם שלי הוא המשכה הישיר?

עלי לנסות ולשכנע שלא זה המקרה. מה בדיוק אני מציע? לאן חתרתי כאשר ירדתי לשורשי הליברליזם, ומשם הפלגתי עד לענפיו הרחוקים ביותר, בנסיון להתוות את דיוקנה של הקוסמולוגיה הצומחת ממנו ושל האנשים החיים בתוכה? האם ניסיתי לערער על הפרוייקט הליברלי כולו, ולטעון כי הליברליזם, כפילוסופיה מדינית, פסול מעיקרו? התשובה שלילית. כמו רורטי, וולצר וטיילור, גם אני סבור שהליברליזם הוא הפתרון המדיני הטוב ביותר שיש לנו, או לפחות הרע במיעוטו. כמוהם, אינני מעוניין בחזרה אחורנית למשטר מסוג אחר, ואינני מסוגל לדמיין משטר חדש, טוב יותר. ערכי חירות הפרט, הסובלנות, צמצום האכזריות והחופש לחפש סגנון חיים אישי יקרים לי מאוד, והאפשרות שמשטר מדיני כלשהו יזניח אותם מאיימת עלי. אני רוצה לחיות במדינה ליברלית.

כיצד אני מיישב כל זאת עם הביקורת שלי על הקוסמולוגיה העולה מתוך הליברליזם, שתוצאותיה, כפי שטענתי, הרסניות כל-כך? **אני מבחין בין הליברליזם כהצעה לניהול משטר מדיני לבין הליברליזם כמערכת ערכי יסוד לגבי כיצד ראוי להיות בעולם.** אני מקבל את הליברליזם במובן הראשון, ודוחה את מובנו השני. כלומר, אני לא מוצא את הבעיה בליברליזם כתיאוריה פוליטית, אלא במרכיזיות שהליברליזם תופס בתמונת-העולם שלנו. אינני רוצה

שהליברליזם יתפוס בה מקום כה מרכזי. כאשר הליברליזם עומד במרכז, הקוסמולוגיה העולה ממנו תופסת את המקום המשמעותי ביותר בנפש אזרחי המדינה הליברלית, ושלושת המאפיינים שלה שתיארתי מקודם – קידוש החיים הרגילים, ההאלהה של תהום הנפש והמונאדיזציה – הופכים להיות התחליפים המודרניים, הא-מוסריים, של מפת-הערכים המוסרית שהדתות המסורתיות העניקו לבני-האדם.

למעשה, במידה שבה אני מדבר על המאפיין הראשון מבין השלושה, קידוש החיים הרגילים, הרי שאינני מעוניין שפילוסופיה פוליטית כלשהי, לא רק הליברליזם, תתפוס את המקום המרכזי, האבסולוטי, בתמונת-העולם שלנו. כלומר, מה שאני מדבר עליו הוא שינוי תרבותי ותודעתי רחב – לא שינוי בתוך שדה החשיבה הפוליטית, אלא שינוי שיעתיק את מקום השדה הפוליטי עצמו במסגרת החיים שלנו. אני מדבר על דה-צנטרליזציה של הפוליטי, ועל פינוי מקום לחידושו של חיפוש רוחני-תרבותי אחר מערכת אמונות וערכי-יסוד חדשים לגבי כיצד ראוי לחיות בעולם. כל זאת, בגבולות המדינה הדמוקרטית-ליברלית.

במקום השקפת-העולם הדמוקרטית-ליברלית, ובמקביל לשמירה על הליברליזם כתורה מדינית, אני מציע לשוב ולנהל חיפוש אחר תמונת-עולם מטאפיזית חדשה. אני מציע לחדש שיח ציבורי, שגווע אי-שם במאה השמונה-עשרה, אחר אמיתות אבסולוטיות אותן ראוי לקבל, אחר מפת-עולם ומפת-נפש מטאפיזיות לפיהן ראוי לחיות, ואחר תכלית לקראתה ראוי לכוון את חייו. במהלך המאה העשרים, נפתחו די ערוצים דרכם ניתן לשוב ולאמץ חיפוש כזה, באופן חדש ומתוך הלך-תודעה חדש. בין אלו ניתן למנות את הפרגמטיזם של וויליאם גיימס, את מחשבת-התהליך של וייטהד, את התיאולוגיה הפוסט-מודרנית, את הפסיכואנליזה היונגיאנית, ואת שלל ההצעות והטכניקות לחיפוש אחר, לא-אינטלקטואלי, שחוקרים אקדמיים ואנשי 'העידן החדש' כאחד מגלים מחדש – במסורות מהמזרח הרחוק, באזוטריקה המערבית ובמסורת הקבלית ביהדות. ניתן לחתור, בהדרגה ובסבלנות, אחר חיפוש ישן-חדש כזה, אפילו במסגרת העולם האקדמי.

אני גם מוצא מקום לתקווה בכל הנוגע לתרבות הפופולרית של חברת בני הדור הצעיר, אותה ציירתי בגוונים קודרים כל-כך בסעיף הקודם. בסיפור של ר' נחמן מברסלב אליו התייחסתי מקודם, מוצא בן-המלך האבוד את קצה החוט למציאת זהותו האמיתית דווקא בלב לבו של היער. עירום וחסר כל, הוא מוצא את איש-היער המסתורי, החי באמצע היער בבית מעופף, והוא שמחלץ אותו מהמקום האבוד אליו הגיע.

כלומר, דווקא במקום השפל והאפל ביותר (לב היער) מתרחש הנס המוביל החוצה (הבית המעופף). הברבריות הלא-צפויה, המופיעה בפני התרבות הצעירה של היום, מהדהדת את אידאל הדבקות הרוחנית באל עליון ונשגב אליו חותרים, תמיד ובכל מקום, מיסטיקנים. כמו מצב זה, בו מתבטלת הזהות הפרטית ומזדהה עם המקור הרוחני, העל-אישי שלה, הנמצא מעבר לטוב ולרוע המוכרים, כך גם מוצאים עצמם בני הדור הצעיר, דרך מין, סמים ומוזיקה אלקטרונית, במצב דומה. מצב זה אינו אלא הד: הוא לא נמצא מעבר לטוב ולרוע, כולל אותם, אלא מחוץ להם, ובעיקר, הוא לא מצב ממנו ניכרת שיבה, צלולה ואחראית, לעולם החברתי והמוסרי. אך העובדה שמדובר בהד מזויק כל-כך היא מקור לתקווה. אם נשוב למודל שהצגתי מקודם – מודל סולם הנפש הכולל אגף תת-מודע ואגף על-מודע – ניזכר, שהתת-מודע הוא שיקוף ארצי, עכור, של העל-מודע הגבוה. במובן מסוים, נחיתה בקרקעיתו הנמוכה ביותר של התת-מודע היא סימן מבורך-רעות, אך במובן אחר, היא דווקא טומנת בחובה הבטחה: הקרקעית היא המקום בו דיוקנו של

הרקיע מתגלה בבהירות הגדולה ביותר. האפשרות להפוך את עדשות התודעה, ולעבור מהקרקעית לרקיע דווקא גדולה יותר מבעבר.

מודל סולם הנפש עומד ביחס מעניין למודל הפסיכולוגי הפרוידיאני מצד אחד, ולמודל הרומנטי של רוסו וממשיכיו מצד שני, יחס שיש לעמוד על טיבו באופן מדויק. לפי מודל הפרוידיאני, יש קיום ראשוני רק לתת-מודע, החלק החייתי של האדם, שאין בו אלא דחפים ביולוגיים נמוכים. לפי פרויד, ניתן לנו להתעלות מעל החייתיות שלנו ולכונן תרבות גבוהה, אך רק למרות הדחפים הביולוגיים, לא בזכות קיומו של רובד רוחני ונעלה למציאות. רוסו, לעומתו, כן מאמין שיש רבדים רוחניים בנפש, אך הוא אינו מבחין בין העל-מודע לתת-מודע, אלא מאמין שכל רובד בנפש שהוא עמוק דיו, הוא העל-מודע בעצמו. רוסו הוא מקור מיזוג העל-מודע והתת-מודע לכדי תהום הנפש, והאלהתה כאילו היתה על-מודע בלבד.

פרויד, אם כן, מאמין בקיומו הבלעדי של התת-מודע; רוסו – בקיומו הבלעדי של העל-מודע. פרויד מאמין שיש להתעלות מעל הקיום הרגיל באמצעות חינוך וטיפול חיצוניים בלבד, ללא אינטרוספקציה; לפי רוסו, די באינטרוספקציה כדי להבטיח לנו שנתעלה ונצמח. במתח הבלתי-נסבל בין שתי תמונות אלו חי האדם המודרני. שער יציאה לקראת חיפוש אחר תורה קוסמולוגית ופסיכולוגית חדשה שתחליף את זו העולה מהליברליזם, הוא אינטגרציה של המודלים של פרויד ושל רוסו: מודל הכולל בתוכו את שני האגפים של סולם הנפש, ומכיר בשתי המתודות לגילויין – האינטרוספקציה הפנימית מחד והקבלה של סמכות חיצונית מאידך, כמקורות לגיטימיים וממשיים להבניית העצמיות.

טבת תשס"ב, דצמבר 2001

ביבליוגרפיה

- Avineri, Shlomo & Avner de-Shalit (eds.). *Communitarianism and Individualism*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1992
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987
- Foucault, Michel. *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York: Pantheon Books, 1984
- *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Random House, Inc., 1978
- *The Order of Things*. New York: Pantheon Books, 1970
- *Power/Knowledge*. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980
- Hoy, David Couzens (ed.) *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York: W.W.Norton & Company, 1979
- *The Minimal Self*. New York: W.W.Norton & Company, 1984
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. New York: Pyramid Books, 1966
- Rieff, Philip. *The Triumph of the Therapeutic*. Chicago: University of Chicago Press, 1987
- Rorty, Richard. *Achieving our Country*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998
- *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991
- Taylor, Richard. *The Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989
- *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992
- Wilber, Ken. *Sex, Ecology, Spirituality*. 2nd, revised edition. Boston: Shambhala Press, 2000