

אי-ודאות או על הניסים ועל הנפלאות בימים ההם ובזמן הזה

ד"ר אבנר כהן

אריק הובסבאום, מחשובי ההיסטוריונים בדורנו, סבור כי בסיומה של המאה ה-20 אנו מוצאים את עצמנו בעולם "שבו העבר, כולל העבר שבהווה, אבד את תפקידו, שבו המפות והלוחות הישנים שהנחו את בני האדם ביחד ולחוד, במשעולי חייהם, חדלים לייצג את הנוף שבו אנו נעים, או את הים שבו אנו שטים. עולם שבו איננו יודעים לאן יוביל אותנו המסע, או אפילו לאן מוטב שיוביל אותנו" (הובסבאום, 1999: 26). בסיכום זה של המאה שחלפה, מבטא הובסבאום תפיסה שרכשה לה מעמד דומיננטי בספרות של הדורות האחרונים, ולפיה, יש לאפיין את העידן האקטואלי כעידן של אי-ודאות, לא רק משום שזוהי ההווה האובייקטיבית שלו, אלא גם משום שזוהי התודעה העצמית שלו. גם אם תפיסה זו אינה זוכה להסכמה כללית, היא ראויה לדיון ולו רק בשל המקום החשוב שהיא תופסת בשיח המתפתח בעולם המערבי משלהי המאה שחלפה. מכל מקום, המלומדים המטפלים בבעיה של אי-הוודאות, עסוקים בדרך כלל, באיתור סיבותיה ומקורותיה, ובתיאור הקשיים שהיא מערימה על הציבור הנאלץ להתמודד איתה. האופטימיים מביניהם מספקים עצות כאלה ואחרות, כיצד להיחלץ ממנה, הפסימיים מסבירים מדוע כבר אין מוצא ממנה. מכיוון ששתי העמדות מתייחסות לעתיד, הרי שמטבע הדברים העדפתה של האחת על פני האחרת אינה יכולה להתבסס על שיקולי דעת, ובעיקרה היא משקפת את משאלות הלב. עם זאת, לדעתי, ביסוד המחלוקת בין שתי הגישות עומדת דווקא הסכמה. שתיהן שותפות להנחה שאי-הוודאות היא תופעה חדשה (מודרנית או פוסט-מודרנית) המציבה בפני הקיום האנושי סכנות שאין להן תקדים. לפיכך הן רואות לעצמן חובה לברר אם אכן ניתן עדיין לסלק את הבעיה (של אי-הוודאות), וכמעט ואינן מטפלות בשאלה כיצד יכולה התודעה הפרטית לעכל אותה, ולתפקד (זמנית לפחות) בתנאים שלה. אבל לי נראה, שרק על שאלה זו אפשר לענות באמצעות ניתוח הנתונים ובלי להזדקק לכישורים השמורים לנביאים.

כפי שכבר נרמז, אנסה להציג בחיבור זה גישה אלטרנטיבית שאינה קושרת את אי-הוודאות לשלב היסטורי ספציפי אלא לדפוס פעילות כללי של המין האנושי, כלומר אל הפעילות התכליתית. מצד אחד, אין בטענה זו כדי לבטל את אופייה המיוחד, או למתן את איומיה של אי-הוודאות, כפי שהיא מופיעה בהווה. מצד שני, היא מבהירה שמשמעותה של אי-הוודאות לגבי חברה (פוסט) תעשייתית ו(פוסט-) מודרנית מתבהרת רק על ידי השוואתה עם אי-הוודאות בחברות מסורתיות, טרום-תעשייתיות וכו'. אולם מהשוואה זו יוצא גם שאי-הוודאות אינה עומדת בניגוד להישרדותן או להתפתחותן של ציוויליזציות, אלא להפך, ההתמודדות איתה מעצבת אותן ואת המוסדות התרבותיים שלהן. לפיכך, במקום לשאול כיצד נקלענו לפתע לסיטואציה של אי-ודאות, יש לברר מדוע לא הבחנו גם קודם בנוכחותה, ומדוע מעוררת חשיפתה תחושות של אי-נוחות, מבוכה ואפילו אכזבה עמוקה (כפי שעולה למשל מדבריו של הובסבאום).

מדוע אם כן אין לראות את אי-הוודאות כתופעה חדשה? ראשית, משום שהיא נדונה כבר בהרחבה הן בעבר הרחוק והן בעבר הקרוב. שנית, משום שבאף תקופה לא ניתן לתאר את הפעילות בהיעדרה, או את היעדרה מהפעילות.

הספקות הראשוניים לגבי היכולת להגיע לוודאות, לפחות בכל הקשור להבנת המציאות ולייצוגה, מופיעים, בין בגלוי בין בסמוי, בטקסטים העתיקים ביותר, הן אלו של המערב והן אלו של המזרח הקרוב והרחוק כאחד (בידרמן, 1980; גרינשפון, 2005; שפילברג, 1985; שקולניקוב, 1981). ספקות אלו מבטאים את ההכרה שהוודאות יכולה להיות מוענקת לנו רק מכוח האמונה, כלומר היא אינה עוברת את מבחן התבונה. העמדתה במבחן זה מגלה מיד את הקושי שבהפרדת המחשבה לא רק מהשפעתן של נטיות אישיות, אלא גם מהמערכות התרבותיות שבמסגרתן היא מתפקדת. מתוקף הכרה זו הצליחה המחלוקת לרכוש לעצמה בהדרגה מעמד לגיטימי, והיא הפכה לנורמטיבית (בתרבות המערבית לפחות). בשלבים מוקדמים של התפתחות הציוויליזציות, אכן נתפסה הביקורת כלפי התפיסות המקובלות ככפירה מסוכנת שחובה לעקור אותה בלי להותיר ראיות כלשהן לקיומה. אולם ההגות שהתפתחה מאז ראשית העת החדשה בחברות המודרניות, ביטאה כבר עמדה שונה לגמרי. הגות זו השתדלה כידוע להבחין בין השדה של הוודאות (מדע למשל) לבין השדה של חוסר הוודאות (ערכים למשל). הבחנות אלו אפשרו את פיתוחה של גישה סובלנית יותר כלפי המחלוקת, ומכוחן היא יכלה להתמקם בתחומים שמהם סולקה הוודאות, משמע בממלכות של אי-הוודאות (לייבוֹיץ', 1985; שטראוס, 1998; Brunowski, 1966; Deutsch, 1966; אבל כאמור, במעבר אל הפוסט-מודרניזם כבר נחצו כל הקווים האדומים. הניתוח של בעיות הייצוג לא הותיר עוד מרחב סגור בפני אי-הוודאות (Deleuze, 1994; Derrida, 1974; 1978; 1981; Goodchild, 1996; Lyotard, 1984; 1988; 1993; Torfing, 1999).ⁱ העמידה על הכורח בשימוש במטרות גם במדעים המדויקים הבהירה, כי אף הם אינם חסינים עוד מפני מחלוקות. אי-הוודאות החלה להיתפס כמצב אקזיסטנציאלי, ובו-זמנית התגלה שהוודאות מעולם לא יכלה להשיג לעצמה מעמד של ידיעה, ותמיד הייתה עניין של משאלה (הסה, 1991).

המשאלה נתונה אפוא, הוודאות רק מבוקשת. אולם התמדתה של הבקשה מלמדת לא רק על היעדרו של המבוקש, אלא גם על חיוניותו. מהיכן שואבת המשאלה את כוח ההתמדה שלה? התייחסות מפורשת לכך ניתן למצוא בספרם של מקס הורקהיימר (Max Horkheimer) ותיאודור אדורנו (Theodor Adorno) על *הדיאלקטיקה של הנאורות* (*Dialectic of Enlightenment*, 1972). לטענתם של השניים, ההזדקקות לוודאות נובעת מאופייה הבלתי ספונטאני של הפעילות התכליתית כפי שהיא מתגבשת עוד בשחר הציוויליזציה. הורקהיימר ואדורנו סבורים שאופי מנוכר ומאולץ זה של הפעילות, מקורו ביכולת להעלות בתודעה את העבר ולדמות על בסיסו את העתיד. יכולת זו עומדת לשיטתם ביסוד המשמעת העצמית והגילויים השונים שלה, כולל הרציונאליות, העבודה והתכנון המוקדם שלה. כושר הדימוי אחראי להכוונתה של הפעילות אל העתיד ומשום כך לא ניתן לתאר בכלל את התרבות וההיסטוריה שלה בלעדיו. מאידך, הפעילות המתאפשרת מכוחו של כושר הדימוי אינה מתבצעת מתוך עניין בה עצמה, אלא משום שהיא נתפסת כאמצעי למטרה הממוקמת מחוצה לה. פעילות מעין זו הכרחית אמנם להשתלטות על הטבע, אך היא מחייבת את העמדת הסביבה, הזולת והעצמיות (של המבצע שלה) כאובייקטים עבודה. לפיכך היא מעצבת "תרבות ללא נחת". היא מייצרת, משעתקת וממחזרת

קיום הנתון בקונפליקט, תוך שהיא שוללת מהמבצע שלה את הספונטאניות שלו, והופכת אותו לקורבן שלו עצמו. הוא נדרש להקרבה עצמית עבודה אף על פי שמנקודת ראותו היא מיועדת לשרת אותו (Horkheimer & Adorno, 1969: 9-49; 1972: 3-42).

על הפרובלמטיקה הכרוכה באופי זה של הפעילות ניתן לעמוד כבר מתוך כינויה כעבודה. השפה העברית אינה מותירה מקום לספק. העבודה אינה אלא עבודת מרצון. משום כך יש צורך להצדיק אותה. המקרא כורך כידוע את העבודה בחטא הקדמון וממקם אותה מחוץ לשערי גן עדן. הוא מציג אותה כעונש, וממילא כסבל, אבל סבל ששכרו בציודו. "בזיעת אפך תאכל לחם", משמע הזיעה אינה נשפכת לחינם, והעבודה אינה סיוזיפית, היא אמורה לתת פרי, אולם כדי שנהיה מוכנים להשקיע את העבודה הנדרשת עבור הפרי, עלינו להיות משוכנעים שאין דרך להשיגו בלעדיה; שאין דרך יעילה יותר להשגתו; שערכו גבוה יותר מעלותה של העבודה; וכן שיש בידנו ודאות שאכן נשיג אותו באמצעותה. הנה כאן בדיוק מתחילים להופיע הספקות.

המקורות התנ"כיים מבטיחים לנו ש"הזורעים בדמעה, ברונה יקצרו". אבל דמעת הזורע היא עובדה, בעוד שרינת הקוצר אינה אלא תקווה. אלו ערובות יש לו, לזורע, שיעלה בידו לקצור? גם אם תקוותיו נסמכות על התנסויות קודמות, וגם אם התנסויות אלו היו לגביו עניין שבשגרה, עדיין אין בכך כדי להבטיח כי הן תחזרנה על עצמן גם בעתיד. העתיד אינו אמור להיות זהה לעבר, ואיננו יכולים לדעת מראש עד כמה, ובמה בדיוק, הוא יהיה שונה מהעבר. כלומר, ציפיותיהם של הזורעים מניחות מראש את התמדתם של תהליכים שאינם בשליטתם. עליהם להניח את הסדירות של מהלכי הטבע, בעיקר את היעדר הפגיעה בה (בצורת, שיטפונות, מגפות). ברור שהנחה מעין זו יכולה להיבחן, אם בכלל, רק בדיעבד. אולם בלי קבלתה מלכתחילה וללא תנאי, לא ניתן בכלל לפתוח בתהליך העבודה. הוודאות המיוחסת לפרודוקציה של התרחיש המוכר מהייצור החקלאי, מהווה אפוא תנאי הכרחי עבורו. ניתן לראות אותה כאשליה, אבל נכון יותר יהיה להגדיר אותה כפיקציה מועילה.

מאליו יובן שחיוניותה של הוודאות אינה מוגבלת לתפקוד החקלאי, והיא תופסת לגבי כל המנעד של התפקוד התכליתי, שיסודו בהכפפת ההווה אל העתיד. אם יש ייחוד כלשהו לבעיית אי-הוודאות במערכת שהשעתוק שלה מבוסס על עבודה חקלאית (כמו בחברות המכונות מסורתיות או טרום-תעשייתיות), הוא מתבטא בצורה בה נפתרת בעיה זו במסגרתה. היא נפתרת באמצעות פיתוחה של פרקטיקה סימבולית האמורה לקיים את המגע ואת המשא והמתן עם תופעות הטבע (או עם האלים האחראים עליהם) במטרה להבטיח את מהלכם הסדיר. מתוקפה של פרקטיקה זו עובר היקום כולו תהליכים של אנימציה, פרסוניפיקציה ומיסטיפיקציה, שבעקבותיהם ניתן כביכול לבוא בדברים עם התופעות שלו, לפייס אותן ולרצותן (באמצעות קורבנות, טקסים, תפילות וכו'). אבל ערכה של הפרקטיקה הסימבולית אינו מצטמצם לתחזוקו של דימוי שמכוחו מובטחת כביכול התמדתם של התנאים ההכרחיים לפרודוקציה. לו הייתה הפונקציה של הפרקטיקה הסימבולית מזוהה עם משימה זו, היא הייתה עוברת מן העולם מיד עם הכישלון הראשון במניעת האסון שנגרם בעטיו של הפרת המהלך הסדיר של הטבע. אולם הפרקטיקה הדתית יכולה להתמיד, על אף כל האסונות שאין בידיה לעכבם, משום שהפונקציה המרכזית שלה אינה מניעתם של אסונות אלה, אלא מתן פשר עבורם והענקת משמעות לייסורים הנגרמים בעטיים. בכך תורמת פרקטיקה זו להשלמה עם קוצר ידה של הפעולה, ולהמשך הביצוע של

העבודה הנתבעת עבור הרפרודוקציה החומרית של החברה, חרף חוסר היכולת להבטיח אותה באמצעות העבודה.

מסתבר אפוא שבעידן הטרומ-תעשייתי ניתן היה לחיות בצילה של אי-ודאות, או לנטרל את האיום שלה, באמצעות הכנסתה למערכת המשמוע הכללית של הקיום והפעילות. האם לא ניתן לטפל בדרך דומה באי-הוודאות כפי שהיא מופיעה בחברות תעשייתיות או פוסט-תעשייתיות? כדי לברר שאלה זו יש לעמוד תחילה על אופייה המיוחד של אי-הוודאות המתפתחת בחברות אלו. שיעתוקה של הציוויליזציה התעשייתית אינו נשען עוד על תהליך טבעי אלא על הליך מלאכותי. כלומר, הוא מבוסס על טכנולוגיה שהמצאתה תלויה בשכלם של בני-אדם והפעלתה כפופה לרצונם. בעקבות התפתחותה של המודעות לנסיבות החדשות, מתחילה אי-הוודאות המסורתית להצטייר כבלתי רלבנטית. לא זו בלבד שנדמה שמשחקם של כוחות טבע עיוורים אינו ממלא עוד תפקיד קריטי לגבי הקיום האנושי, אלא מעבר לכך, כוחות אלו פוענחו, קודדו, ובמידה רבה גם שועבדו לאינטרס האנושי. לפיכך, באירופה של המאה ה-18 יכולה כבר הנאורות (enlightenment) לקרוא להמרת הביטחון האשלייתי שמעניקה האמונה הדתית בוודאות המושגת מכוח התבונה הביקורתית. קריאתה של הנאורות מוצאת לה כידוע קרקע פורייה, ובמאתיים השנים הבאות היא הופכת לאידיאולוגיה הדומיננטית (Cassirer, 1960; Horkheimer & Adorno, 1972; Dotty, 2000; Porter, 1990)ⁱⁱ

במהלך המחצית השנייה של המאה ה-20 חל מפנה. הביקורת כלפי הנאורות התעצמה וקבלה ביטויים חריפים במיוחד בספרות הפוסט-סטרוקטורליסטית והפוסט-מודרניסטית. שאיפתה של הנאורות להגיע לוודאות באמצעות התבונה החלה להיתפס כיומרה חסרת כיסוי ואפילו מסוכנת. הארץ המובטחת של הוודאות, שבראשית העת החדשה נראה היה כאילו היא פותחת את שעריה בפני השכל האנושי, הלכה ונסגרה בפניו עוד לפני סיומו של האלף השני לספה"י. התקווה להפוך את העולם לבית חם ונוח, או לפחות למקום בטוח יותר עבור בני-אדם, נגוזה בהדרגה, ולא נותרו ממנה אלא זיכרונות עמומים.ⁱⁱⁱ

מה עומד מאחורי תפנית זו? כיצד מצליחה אי-הוודאות לשוב ולרכוש לעצמה אחיזה במציאות אחרי שנדמה היה שהיא כבר גורשה ממנה סופית? רבים מייחסים את תחייתה לתגליות שונות במדעים (הפרדוקס של ראסל, המשפט של גדל, מכאניקת הקוונטים, עקרון אי-הוודאות של הייזנברג) ולהופעתן של תיאוריות פילוסופיות (ויטגנשטיין המאוחר, הפוסט-סטרוקטורליזם) שחשפו את מגבלות התבונה. אחרים חושבים שהסיבה לכך נובעת מהאכזבה שהנחילו האידיאולוגיות השונות בשל מעשי הזוועה שנעשו בשמן במהלך המאה שחלפה. אבל האם השפעתם של הספקות המתעוררים בתחומי המדע והפילוסופיה חורגת אל מעבר לחוגים הצרים העוסקים באופן מקצועי בנושאים אלו? האם יכולים להיות לספקות אלו הדים כה רחבים שיזעזעו את האקלים הציבורי בכללותו? ובאשר להתפכחות מהאידיאולוגיות, אסור להתעלם מכך שהיא חלה בחלקה האחרון, הרגוע יחסית של המאה ה-20, ולא דווקא בהקשר מיידית למעשי הזוועה שהתרחשו בעיקרם במחצית הראשונה של המאה. יתרה מכך, מעשי זוועה קבלו תמיד גיבוי מהאידיאולוגיות המובילות, ובכל זאת לא היה בכך כדי לפגום במעמדן (ויהיו גם כאלו שיאמרו שדווקא בכך הן ממלאות את תפקידן). נראה לי שכל ניסיון לגזור את התמורות בהשקפות ובנורמות התרבותיות (דוגמת המהפך ביחס אל אי-הוודאות) מתוך אירועים כאלו או

אחרים (בפוליטיקה, בכלכלה, בתרבות או במדע) עלול להחטיא את המטרה. לפחות מבחינה לוגית, ההשקפות קודמות לאירועים. האירועים מפוענחים על ידי ההשקפות ומקבלים מהם את משמעותם ומשקלם, ולא להפך. ללא ארגון המוקדם על ידי ההשקפות, נותרים האירועים חסרי מובן, וקליטתם בתודעה ככאלו היא בלתי אפשרית. לפיכך, במקום לנסות להסביר את השינוי בתודעה מתוך אירוע ספציפי במציאות, עדיף לדעתי לעגן אותו בתמורה בגישה העקרונית כלפיה. יכולתה של אי-הוודאות להנכיח את עצמה מחדש לתודעה בעידן האקטואלי, מתבהרת להערכתנו מתוך התהום ההולכת ונפערת בין ההווה הפרטית למסגרת הכללית, או בין היחיד למציאות הרלבנטית לחייו. העמקתו של הקרע נובעת, כך אני סבור, מהצלחתה של "כלכלת השוק" להכפיף את הציוויליזציה המודרנית לשלטונה המוחלט.^{iv} ההגמוניה האידיאולוגית של "כלכלת השוק" ושל הערכים הכרוכים בה (תחרות, הישגיות, רכושנות וכו'), מעמידה בראש סולם העדיפויות את הסטאטוס האישי, ומודדת אותו בדרך כלל, במונחים של רכוש. ערכים אחרים שבעבר נהנו ממעמד דומיננטי (נאמנות לדת, שותפות בלאום, אחווה עם המעמד והחברה, מסירות למשפחה וכו') נדחקים לשוליים, ואינם מהווים עוד אלא מס שפתיים. מתוקף תמורות אלו, מוצא את עצמו היחיד מבודד ומנותק מקשרים, משותפויות או מהשתייכויות מסורתיות. הוא אינו יכול לבטוח באיש, ועליו להיאבק לבדו נגד כולם, כשם שכולם אמורים להיאבק נגדו. אולם הוא עורך את מאבקו בזירה דינאמית, שאין לו שליטה ישירה על תנאיה, וממילא אין הוא יכול לצפות מראש את תנועותיה. כלומר, פעילותו של היחיד תלויה בנסיבות מדיניות, כלכליות ואחרות, שבשל תהליכי הגלובליזציה היקפן הולך ומתרחב, בעוד שיכולתו להבין ולכוון אותן הולכת ומצטמצמת. כתוצאה מכך הוא מתקשה לעמוד על השפעתן של נסיבות אלו על מצבו הקונקרטי, ומאחר ורק האינטרס הפרטי והמידי שלו מטריד אותו באמת, הוא מאבד את העניין בהן, אבל אין זה אומר כמובן שהן מפסיקות להתערב בחייו ובפעילותו. לפיכך הוא אינו יכול לצפות מראש אירועים העשויים לשנות את מצבו ולשבש את תכניותיו. הוא גם אינו יכול שלא להיות מודע לחוסר האונים שלו, והוא שוב מוצא את עצמו נתון תחת איומיה של אי-הוודאות.

אי-הוודאות חוזרת אפוא להוויה, אולם הפעם מקורה אינו בכוחות טבע עיוורים אלא באינטרסים פרטיים או מוסדיים. באופן פרדוקסאלי, דווקא המהלך שבמסגרתו בוטלה אי-הוודאות המסורתית, הוא שיצר את אי-הוודאות המודרנית. אי-הוודאות המתייחסת אל הטבע התפוגגה כתוצאה מהתפתחויות טכנולוגיות ומדעיות שהושגו במסגרת השיטה הקפיטליסטית ו"כלכלת השוק" האימננטית לה. אבל מערכת זו עצמה מתגלה ככאוס חברתי המשעתק אי-ודאות מסוג חדש (Alexander, 1990; Bauman, 1997; 1999; Boyle, 1999; Castoriadis, 1997; Jameson, 1991). עם זאת, מתברר גם שנוכחותה של אי-הוודאות אינה משתקת את המערכת, ואפילו אינה מחבלת בתפקוד התקין שלה, לא זו בלבד שהיא אינה פוגמת בתפקוד, במובן מסוים היא גם תורמת לו. האידיאולוגיה של ה"תחרות החופשית" המהווה חלק בלתי נפרד מ"כלכלת השוק" חייבת להניח מראש תנאים של חוסר וודאות.^v אם תוצאות התחרות היו ידועות מראש, לא היה טעם לערוך אותה. הנה כל הסוד, באופן אישי יכולה אי-הוודאות להעיק על המשתתפים בתחרות, אולם הם לא היו יכולים להשתתף בה אלמלא היו מניחים את אי-הוודאות מלכתחילה.

מסתבר אפוא שאי-הוודאות עשויה להיות נסבלת, ואכן היא מהווה חלק בלתי נפרד של הקיום הן בחברה המסורתית והן בחברה המודרנית. מאחר ובשתי מסגרות אלו נובעת בעיית אי-הוודאות

ממקורות שונים, היא נפתרת בכל אחת מהן בדרך אחרת. המטרה זהה אך האמצעים שונים. המטרה המשותפת היא נטרול האופי הבלתי נסבל של אי-הוודאות, שפירושו הפיכת היסוד האקראי והשרירותי שלה למרכיב מובן ומשמעותי. אי-הוודאות אינה מסולקת אלא רק משופצת ומוצגת כתנאי הכרחי של הראוי או הערכי. בעולם הטרומ-תעשייתי, התבצע מהלך זה באמצעות אנימציה, פרסוניפיקציה ומיסטיפיקציה של הטבע (שנועדו להפוך אותו לבר-שיח). בעולם הפוסט-תעשייתי הוא מתבצע באמצעות כריכתה של אי-הוודאות ב"כלכלת השוק" ו"בתחרות החופשית", תוך כדי האידיאליזציה שלהן ושל השיטה הקפיטליסטית שהן מייצרות ומשרתות. אי-הוודאות מקבלת, אם כן, את המשמעות של המחיר המתחייב עבור התמורה המופקת מתפעולה של השיטה הקפיטליסטית.

כאן בדיוק טמון ההבדל בין אי-הוודאות המסורתית למודרנית. אי-הוודאות המסורתית היא פונקציה של מגבלות היכולת הטכנולוגית-מדעית בהתמודדותה עם הסביבה הטבעית, אי-הוודאות האקטואלית מעוגנת כאמור במבנה של המערכת הקפיטליסטית. בעולם הטרומ-מודרני, אי-אפשר היה להמציא תהליך עבודה אלטרנטיבי או טכנולוגיה חלופית שיסלקו את אי-הוודאות או לפחות יצמצמו את ממדיה. אבל אם אי-הוודאות האופפת את המציאות המודרנית נובעת משיטה חברתית-כלכלית מסוימת, הרי שלכאורה היא אינה בבחינת נתון אלא בחירה. כלומר, היא מבטאת כביכול את העדפתה של שיטה אחת, למרות חסרונותיה, על פני אופציות אחרות.

על פניו, נדמה שהשיטה החברתית מיוצרת על ידי בני-אדם, ולפיכך הם יכולים להחליט לייצר או להמציא שיטה אחרת. כינונה והתמדתה של שיטה, אמורים ללמד על התאמתה לערכים ולאמונות של התקופה. אם כך מה לנו כי נלין על אי-הוודאות. היא הרי הייתה כלולה מראש בעסקה. קבלנו כלכלת שוק, תחרות חופשית, חופש דיבור, תעשיות היי-טק, מזון מהיר, תכניות 'ריאליטי' ב'פריים-טיים' ושפע של מותגים. שילמנו בתהליכי הפרטה, ביטול מדיניות רווחה, פערים מעמדיים הולכים ומתרחבים, פשע, אלימות, ניכור וכן... גם אי-ודאות. האם יש מישהו שמתחרט על העסקה? האם יש מישהו שרוצה לקרוא לביטולה? מהו גובה הקנס על כך? האם יש מישהו שמוכן לשלם אותו?

מקורות

- בידרמן, שי' (1980). *פילוסופיה הודית – קווי יסוד*. תל-אביב: משרד הביטחון.
גרינשפון, יי (2005). *הינדואיזם*. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מפה.
הובסבאום, אי' (1999). *עידן הקיצוניות, המאה ה 20 הקצרה 1914-1991*. תל-אביב: עם עובד.
הסה, מי' (1991). "הברמאס, רציונאליות ומטאפורה במדע". *מטאפורה – כתב עת לפילוסופיה*, מס' 2.
ליבוביץ, יי (1985). *שיחות על מדע וערכים*. תל-אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
שקולניקוב, שי' (1981). *תולדות הפילוסופיה היוונית – הפילוסופים הקדם-סוקראטיים*. תל-אביב: יחדיו.
שטראוס, מי' (1998). *רציה, רגש ושיפוט ערכי*, תל-אביב: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
שפילברג, חי' (1985). *הודו אמונות ודעות*. תל-אביב: הדר, עמ' 23, עמ' 29-30.
- Alexander, J. C. (1990). "Introduction" in Alexander J. C. and Sztopka, P. (ed.). *Rethinking Progress, Movements, Forces and Ideas at the End of the 20th Century*, Boston: Unwin Hyman.
- Bauman, Z. (1999). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its Discontent*. New York: New York University Press.
- Boyle, N. (1999). *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
- Brunowski, J. (1966). "Truth and Value". in: Burke, J. G. (ed.). *The New Technology and Human Values*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Cassirer, E. (1960). *The Philosophy of Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. P. Boston: Beacon Press.
- Castoriadis, C. (1997) *World in Fragments – Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Edited and Translated by David Ames Curtis, Stanford, California: Stanford University Press.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, J. (1974). *Of Grammatology*, translated by G. C. Spivak, Baltimore:

- John Hopkins University Press.
- Deutsch, K. (1966). "Some Problems of Science and Values", in: *The New Technology and Human Values*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Dotty, W. G. (2000). *Mythography – The Study of Myths and Rituals*. London: the University of Alabama Press.
- Goodchild, P. (1996). *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, London: Associated University Press.
- Horkheimer, M. , & Adorno, W. T., (1969). *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt: Fischer.
- Horkheimer, M. , & Adorno, W. T. (1972). *Dialectic of Enlightenment*, translated by J. Cumming, New York: Herder and Herder.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Lyotard, J. (1993). *Libidinal Economy*. translated by Iain Hamilton Grant, London: Athlone.
- Lyotard, J. (1988). *The Differend, Phrases in Dispute*, translated by Georges Van Den Abeele, Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J. (1984). *The Postmodern Condition: A report on Knowledge*. translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Porter, R. (1990). *The Enlightenment*. London: Macmillan Press.
- Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse: Laclau , Mouffe and Zizek*. Oxford.

ⁱ הביקורת הפוסט-מודרניסטית לגבי הסוגיה של הייצוג חושפת, כידוע, את הממד השרירותי, והפרויקטיבי של הייצוגים. אופייה של המשמעות מתגלה כדינאמי, בלתי יציב וחמקני. לשיטתם, לא זו בלבד שהמחשבה, המתנסחת בדפוסים של הכללה והפשטה, מחמיצה את הייחודי והחד-פעמי, היא גם אינה יכולה לכסות על הפער בין החוויה המקורית (של ההתנסות במציאות) לבין ייצוגה בתודעה. בהקשר זה ראה

בהקשר זה יש מקום להזכיר גם את מבשריו של הערעור הפוסט-מודרניסטי על הוודאות המושגת באמצעות התבונה. ניטשה, ויטגנשטיין, הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים וכו'.

ⁱⁱ לשיטתה של הנאורות לא זו בלבד שהדימויים הכוזבים מונעים רכישת ידיעה אמיתית, הם גם אחראים להשתרשותן של תחושות אימה ואשמה (לעתים גם הכרת תודה) כלפי הממסדים המדיניים והתרבותיים, ומסייעים לדיכוי השאיפות לצדק וחרות, ולחזיון משטר העריצות. מכאן גם נובע ביטחונה של הנאורות שהחלפתה של המערכת המיסטית של הייצוג במערכת רציונאלית-מדעית, תחולל תמורה רדיקלית לא רק בהכרת הטבע אלא גם בסדרי הממשל והחברה. סילוקו של הכישוף הרובץ על התודעה אמור לחשוף את המבנה הריאלי של המציאות, ולאפשר את עיצובה הטכנולוגי והמדיני בהתאם לצורך האנושי.

ⁱⁱⁱ הפילוסופים הפוסט-סטרוקטורליסטים (דרידה, דלז, ליוטאר, פוקו ואחרים) סבורים שהתבונה, המתנסחת בדפוסים של הכללה והפשטה, מחמיצה את הייחודי והחד-פעמי. יתר-על-כן היא גם אינה יכולה לכסות על הפער בין החוויה המקורית (של ההתנסות במציאות) לבין ייצוגה בתודעה. לטענתם של הפוסט-סטרוקטורליסטים לא ניתן לבטל את הממד השרירותי, והפרויקטיבי של היחס בין הסימן למסומן. לפיכך מתגלה אופייה של המשמעות כדינאמי, בלתי יציב וחמקני. לשיטתם, אין אפוא מנוס מהמסקנה שהטעון הרציונליסטי למעמד אובייקטיבי ואוניברסאלי של הידע המושג באמצעות התבונה, הוא שגוי.

^{iv} השימוש במירכאות בהקשר למינוח של "כלכלת השוק" נועד לציין שלדעתי המציאות המצטיירת מתוכו היא בדויה. אין בנמצא כלכלה המווסתת באופן חופשי על ידי השוק, או מתפקדת ללא התערבותה של המערכת הפוליטית, המשפטית או התרבותית. איני יכול לאשש כאן טענה זו (ממילא עשו זאת כבר פעמים רבות לפני), אבל ממילא היא גם אינה דרושה להוכחת הארגומנט המרכזי הנדון במאמר זה. לפיכך ניתן להסתפק במירכאות כדי להבהיר את הסתייגותי מהצורה הבלתי ביקורתית שבה ניתפס מושג זה בדרך-כלל.

^v כמו בהערה הקודמת. שימוש במירכאות בהקשר למינוחים כמו "תחרות חופשית" או "תחרות משוכללת" אמור להבהיר שלהערכתי אין מציאות העונה למה שכביכול מסמנים מושגים אלו.

ד"ר אבנר כהן
מרצה להיסטוריה
התכנית להוראה רב-תחומית M.Ed. מכללת אורנים