

## בועז עברון: חברת־ההמונים ונגידיה

"אי־שההמון", צרכנה של "תרבות־ההמונים", ובמיוחד אותו ענף בתוכה המכונה "תעשיית הבידור", אינו זהה עם מעמד חברתי כלשהו. הוא עשוי להיות פרוליטר, בן המעמד הבינוני או המעמד הבינוני־העליון. קנה־המידה הקובע לגבי הגדרתנו הוא הסתגרותו מפני העולם הכללי, התנכרותו לישותו האמיתית, לרצונו האמיתי, לנשיותו האמיתית, כל הדברים הנובעים ממיקומו החדפעמי ברשת המציאות, והת־פנסותו בתוך עולם כוזב של גלופות מוכללות ופשטניות, התכנסות המוליכה להת־סוררותה המתקדמת של אישיותו והפיכתה לאישיות סתמית. לאמיתו של דבר, האי־שיות ההמונית עשויה להיות בולטת ומוגדרת באי־מוגדרות הרבה יותר במעמדות החברתיים האמידים והשליטים מאשר באחרים, לפי שמעמדות אלה זוכים בהשכלה המעממת אותם עם המסורת התרבותית ועם מלוא היקף הפעולה הפוליטית, האמנותית המדעית של חברתם; לפיכך יש להסתגרותם מפני אלה משמעות בחירתית, נוקבת יותר מאשר הסתגרותו של אדם מן המעמדות הנשלטים, שלא זכה ביתרונות אלה.

צרכנה של "תרבות־ההמונים" זקוק ל"בידור". הוא עיף. העייפות הופכת אחת התסקנות המובהקות של הציביליזציה הטכנולוגית, חרף העובדה שזו הקלה במאד את נטל ההתאמצות הגופנית שהיה כרוך פעם בעבודת רובם של בני החברה. העייפות היא אמיתית—ובהמשך הדברים נעמוד ביתר־פירוט על סיבותיה—היא גם אמתלה. את תגובת הסלידה וההסתגרות של אי־שההמון מפני יצירות אמנות־של־אמת או רעיונות מורכבים שאינם נקלטים ברגע נתינתם הוא מתרץ בעייפות: "אני מתאמץ ועובד קשה כל היום, ואין לדרוש ממני להתאמץ ולחשוב כשאני יוצא להתבדר ולבקש מרגוע בערב". זה טיעון מוזר כשלעצמו. הרי עבודתו במשך היום לא כללה, ברוב־רובם של המקרים, בעיות אינטלקטואליות מורכבות—ואין כל הוכחה לכך שאלה העוסקים בבעיות כאלו הם דווקא צרכני הבידור. נהפוך הוא: האינטלקטואלים, שעבר־דתם עבודת־מוח, הם חובבי האמנות. כלומר, התירוץ אינו תירוץ. אולם המשפט הדמיוני שהבאנו מכיל תוכן פוויטיבי ברור: זוהי דרישה ראשונית ומודעת להימנע מכל מורכבות, לבוא במגע רק עם דברים ידועים ושיגרתיים, המאפשרים רוגע וסבי־לות, לא מאמץ רוחני פעיל. האיש המשמיע דברים אלה מוכן לקלוט רק את הפשטני ביותר, או את מה שבנוי בתבנית הגלופות שביניהן הסתגר. אין הוא רוצה להבין. הבה נשים לבנו לנקודה אחרת שבטענתנו: במשך יום־העבודה הוא פועל ומתאמץ, ולפיכך זכאי הוא להפוגה ול"בריחה מן המציאות" לאחריו. מהו, איפוא, טיב ההתאמץ־צות המזכה אותו בתגמול זה של עירון וסבילות?

הפועל הוא הביטוי הסובייקטיבי לעובדה כי הקאפיטאל הוא האדם שאבד לעצמו לחלוטין, ואילו הקאפיטאל הוא הביטוי האובייקטיבי לכך כי העבודה היא האדם שאבד לעצמו... האדם קיים בתור פועל גרידא, ובתור פועל מתקיימת סגולותיו האנושיות רק במידה שהן קיימות למען הקאפיטאל שהוא זר לו.<sup>1</sup> כך מנסח מארקס את ביטוי של הניכור ההגליאני בתחום יחסי-העבודה. אולם בעוד שכאן עומד מארקס על הפועל בלבד, הרי כיום מקובל שניכור זה קיים בכל תחומי הפעולה החברתית. בצורות שונות, מנקודת-מוצא שונות וברמות שונות של עמקות ושיטתיות. דנים בתופעה זו מרקוזה,<sup>2</sup> ז'ק אָליל,<sup>3</sup> חנה ארנט,<sup>4</sup> ו. ה. וייט<sup>5</sup> ודויד ריזמן.<sup>6</sup> איש-המינהל, המומחה הטכני ואף הקאפיטאליסט מנוכרים ממהותם האנושית לא-פחות מן הפועל, מתוך שאין להם קיום בעיני עצמם אלא מכוח השתתפותם בתהליך הייצור. זהו התוצאה הישירה מחלוקתה הראצינלית, המופשטת של העבודה. וככל שגדלה ומת-פרטת חלוקה זו כך מתרחק הפרט. בלי שים לב למעמדו במידרג החברתי, מהזדהות עם התהליך כולו; ובאותה מידה קטנה-החולכת יכלתו לקבוע תהליך זה ולשלוט בו. תחת שתהיה הטכניקה משרתת אותו הופכת פעולתו אחת מצורות תיפקודו של העקרון הטכני.

הדברים אמורים לא רק בעובדים שכירים, לרבות אקדמאיים, אלא אף במנהלי חברות גדולות ובעלי עסקים עצמאיים. מערכת-הפעולה של כל אחד מן הארגונים הגדולים הקיימים כיום כופה את משמעתה על מנהליה, עד לחייהם האינטימיים ביותר, כפי שמתאר וייט ב"The Organization Man". המנהל הצעיר והשאפתן, המבקש למצוא חן בעיני הגבוהים ממנו בסולם הארגון, בוחר אף את אשתו בהתאם לדרישות הארגון. הוא "מגהץ" את אישיותו להתאימה לתקן הנדרש בארגונו. ולהיפך: ככל שאדם מחר זיק בדרגה נמוכה יותר בסולם המידרגי של תאגיד (קורפורציה) כך הוא קשור לעבודה רק בשעות-העבודה הנדרשות ממנו וכך חפשי הוא יותר מן המנהל לעשות כטוב בעיניו בחייו הפרטיים.

טענתו של אָליל היא שהטכניקה נעשתה בימינו מערכת אוטונומית. כל תחומי החיים נבלעים בתהליך הטכני הדינאמי, והטכניקות השוררות בכל התחומים פועלות בכיוון של השתלבות ואינטגרציה הודיות. היעילות, האינטגרציה וההתקדמות הטכ-ניות הן מטרות לעצמן. הן, אפוא, סובייקט. הטכניקה מעצבת את החברה ואת כל הפרטים שבתוכה בהתאם לצרכיה. הם הופכים, אפוא, מושיאיה. אָליל מטעים כי המאמצים להסביר לעובד את המטרה הכוללת של עבודתו, להביאו לידי הבנת מכלול התהליך בו הוא ממלא את חלקו הזעיר, אינם בבחינת פתרון לבעיית הניכור—כלומר: שילוב התהליך במטרותיו האימאננטיות של העובד כסוב-ייקט—אלא אמצעי לשיעבודו המחלט של העובד לתהליך. שהרי אין העובד מטרותו של התהליך, אין הוא סיבתו הסופית, גם אם הוא מנהל. כלומר: לא העובדה שאדם מועסק בקטע זעיר מתהליך העבודה הפללי היא הקובעת; הגורם הקובע הוא זה שאין התהליך כולו מכוון אל העובד כאל מטרותו, אף לא בעקיפים. גם כל חייל יודע שהוא נושא בחלק זעיר בלבד מן הפעולה הקרבית, אולם הזדהותו ה"אידיאולוגית" עם

מטרת הקרב גורמת לו שימלא את תפקידו ללא תלונה ויהיה מוכן להקריב את חייו למען המטרה. ידיעת התהליך, וידיעת חשיבותו של התפקיד שהפרט ממלא בו, עדיין אינן ערובות מספיקות להזדהותו איתו, כל עוד אין תכלית התהליך מזוהה עם תכליתו של הפרט.

משטרה־העבודה מן הסוג הישן, בו ניטל על העובד לפעול כבורג בלבד—כ"עבד־בשכר", לפי ההגדרה המארקסיסטית—נמצא כושל. ירוחה תפוקתו של העובד במערכת עוינת ואדישה לו, בתהליך ייצור ראציונלי המפורק לקטעי־קטעיו של סרט־נע, במפעל בו הוא משמש כלי־עבודה שניתן לנצל ולשליכו בתום שימוש. לפיכך נוצרו הטכניקות החדישות של פסיכולוגיה תעשייתית ויחסי־אנוש תעשייתיים, שתכליתן שילובו הסובייקטיבי המלא של העובד עם המפעל. המפעל מקבל עליו לטפל בבעיות האישיות והחברתיות של העובד, הוא דואג לבטחוננו ועתידו באמצעות קרנות־פנסיה־ופיצויים, והוא מגייס את הזדהותו הסובייקטיבית עם תהליך הייצור על־ידי מענקי־אמץ, חלוקת־רווחים וכו'. אולם כל זה אינו נעשה לשם העובד, אלא אך־ורק לתועלת התהליך הטכנולוגי. אין תפקידם של הפסיכולוגים־היועצים שמעסיק המפעל לסייע בפיתוח אישיותם של העובדים והגדלת עצמאותם הפנימית כי אם להבטיח את תיפקודו החלק של תהליך הייצור מבחינת הרכיב האנושי שבתוכו.

כך בוראים לעובד אישיות חדשה, שאינה מכוונת לתכליותיו הסובייקטיביות החד־פעמיות אלא לתביעות התהליך הטכני והחברה בה מתבצע תהליך זה, כלומר אישיות המזדהה עם התהליך. הזדהות זו אינה נעשית לשם אידיאל שאליו חותר התהליך הטכני, שכן תהליך זה הוא אוטונומי. הוא מטרת עצמו. כלומר: ההזדהות הנדרשת אינה עם מטרה אנושית כלשהי, אם פרטית ואם מוכללת, אלא עם קנה־מידה כמותי. תחת השאלה "מה ערכו של אדם" מופיעה השאלה "מה שווי של אדם". כך נוצרת הפסיכולוגיה של ה"הסתגלות" (adjustment), הטוענת לאובייקטיביות מדעית משום שהיא מבטלת את התפיסות הערכיות כטפלות ומקבלת את "החברה" כאופק המוחלט וכקנה־המידה המוחלט של הגישות וההתנהגות החברתיות—ולא ערכים מוח־לטים החורגים מן המסגרת החברתית. זוהי, אפוא, פסיכולוגיה שתכליתה אינטגרציה טוטאלטרית של החברה. מכיון שפך שוללת גישה זו את מעמדו המוחלט, החדפעמי, של הסובייקט המוחשי, ותופסת את כל הסובייקטים כעתקים נטולי־ייחוד של דגמי־יסוד סבילים, הניתנים לחילוף הדדי ובעיותיהם אינן אלא "שיבושים" בתהליך השיח־בור (סוציאליזציה) שלהם. האישיות החדשה שאומרת פסיכולוגיה זו לברוא לבני־החברה וזה היא אפוא לסובייקט, שהרי אינה מזוהית עם תכליותיו האוטונומיות, החדפעמיות. לפיכך, עם השתלטותה, הוא חש עצמו מרוקן ומנוכר לעצמו. בעוד אשר במשטרה־העבודה הישן חש כי עצמאותו מנוגדת לעבודתו, לתיפקוד שמטילה עליו החברה, ולפיכך התקומם נגדם ובהתקוממות זו מצא את אישיותו, הרי במשטר החדש בטלה התקוממות זו. כל־כולו משולב הוא בתהליך החברתי. אין לו ממשות מחוצה לו. שהרי בוטלה נקודת־המוצא החוצ־חברתית שלו, הנובעת ממיקומו היחיד־במי־נו; לפיכך גם אין לו ממשות בתוכו. התולדה ההכרחית של מצב זה היא אבדן תחושת

הזהות-העצמית. האישיות נעשית סתמית—והיא מוחשת, סובייקטיבית, כסתמית. האישיות שהיא ילידת תהליך-אינטגרציה טוטאלי זה, השולל כל אפשרות להימצא מחוץ לו, "השולל את השלילה", היא-היא המוגדרת על-ידי מרקוזה כ"אישיות חד-ממדית". מנקודת-מוצא שונות מגיעים אָליל ומרקוזה לאותן מסקנות. ההכרה הגוברת בסבילות המהותית של הפרט בחברה המודרנית ניכרת גם בהשתנות מושגי הענישה. הפסיכואנאליזה, למשל, בהדגישה את המשמעות המכרעת של שנות-החיים הראשונות בעיצוב האישיות וההתנהגות, ובקבעה כי הכרתנו חלה על תחום נפשי מוגבל מאד לעומת תהומות התתמודע, יצרה את האפשרות לטעון כי אישיותנו היא, ביסודו של דבר, סבילה ומותנית (אף כי מטרתה של התיאורפיה הפסיכואנאלי-טית היא, כמובן, לחצנו ממצב זה). הבגרות, היכולת להבין נכונה את האני ואת הסביבה ולפעול באורח ראציונלי בהתאם לגתונים אלה, היא אידיאל רחוק. בפרשנות קיצונית אפשר לתרץ כמעט כל פעולה אנושית כמונעת על-ידי גורמים שאינם מענה ראציונלי על מצב מוחשי נתון כי אם תצורות פסיכולוגיות שהתגבשו בשלבים מוקד-מים של התפתחות האישיות. כלומר: אדם אינו אחראי למעשיו לפי שאינו מבין את מניעיהם ואינו יכול להימנע מהם.

מאחר שהפרט אינו אחראי עוד למעשיו אלא הגיע אליהם כתולדת רקעו החברתי המשפחתי, בהכרח משתנה הגישה למושגי החטא והענישה. הפשע שוב אינו פעולה אנטי-חברתית הננקטת במודע, מתוך בחירה חפשית, אלא הוא תוצאה בלתי-מנעת של תנאים חברתיים ופסיכולוגיים. לאמור: החברה אשמה בפשע, ובכך ניטל מן הענישה כל יסוד של צדק; הריהי נקמה של החברה בפרט כלשהו בשל מחלליה ופשעה שלה. הגישה הנכונה אל הפשיעה חייבת להיות ריפויית, ואת השפיטה צרי-כים להנחות מושגים רפואיים. זוהי, למעשה, שלילתו של עקרון האחריות המוסרית האוטונומית.

אישה-המון הוא אפוא אותו אדם שאישיותו האמיתית, הסובייקטיבית, הומרה באי-שיות מלאכותית, מושאית, המאפשרת את שילובו השלם וה"חלק" בתהליך הטכני. הפיכתו לאישה-המון, לעותק אחד מהמון עותקים זהים, באה מכוח העובדה שהתהליך המיכני זקוק ל"סטאנדרדיזציה". תיפקודו הנאות לא ייתכן אלא אם כן יפעל בשדה של אחידויות (uniformities). הייצור, למשל, אינו יכול להתנהל ראציונלית אם יפעל כל עובד לפי הקצב שלו, לפי הבנתו וכפי כשרו וטעמו. הכל חייבים לפעול באותו קצב, לפי אותו מתפון. ומצד שני, לא ייתכן ייצור המוני של פריטים זהים אם ידרוש כל לקוח סחורה שונה, כפי טעמו. כשם שהתהליך התעשייתי מחייב פועל סטאנדרדי, כך הוא מחייב צרכן סטאנדרדי. ומאחר שכל אני מוחשי הוא חדפעמי, הכרח הוא לבטל חדפעמיות זו ולקבוע על מקומה אישיות מופשטת, החוזרת על עצמה בסדרות אינסופיות, הדומה לסובייקט האנאליטי בכך שהתיחסותה אל העולם היא בהכרח כמותית—כלומר, אישיות כוזבת וזרה לאני המוחשי. אישיות כזאת מעצם הגדרתה היא סתמית, נטולת-ייחוד. ומאחר שאין היא פועלת על-פי דחפי האינטגרציה שלה חסרה היא רצון משלה, ותחת זאת מופנם בה רצונו של הסובייקט החברתי

האמיתי, כלומר האוטונומיה הטכנולוגית. האדם גולה מעצמו. כדי לממש את הפוטנציאל הסובייקטיבי שלו אנוס הוא "לחפש ולמצוא את עצמו".

כך אנו מגיעים לכלל הכרה שאי־ההמון הוא כל־אדם, דל ושווע, שוויתר על ריבון נותו, על הסובייקטיביות שלו, שנכנע לתכתיבי האוטונומיה הטכנית ורואה בה את הפרימאט של פעילותו והווייתו. טענתם של מרקוזה ואליל היא שאין אדם זה חש באבידתו, שהוא מוטמע כל־כולו בתהליך הטכנולוגי ומגיע לכלל "תודעה חד־ממדית", התהליך הוא אָפְקוֹ היחיד. הוא מגיע לכלל "אושר חד־ממדי", ל"תודעה מאושרת", נטולת ממד השלייה.

מוכן שעל־פי תפיסתנו, שבבחינת נוספות שלה נדון בהמשך הדברים, הרי ידיעתו של הסובייקט על האמת, כלומר על מצבו האמיתי בציביליזציה, מונעת כל אפשרות של תרמית כזאת. "תודעת האמת" ו"התודעה הכוזבת" דרות בהכרח בכפיפה אחת בקרב כל סובייקט, ולולא כן גם אי־אפשר היה לקבוע קנה־מידה כלשהו לפסוק על־שיו מהו אמיתי ומהו כוזב. התוצאה ההכרחית של ויתור אי־ההמון על ריבונותו היא תחושה שחיי חסרים כל תוכן ותכלית, ומכאן שאף עבודתו חסרה תוכן ותכלית. מאמץ־העבודה שלו מתבצע לשירות תכלית שאינה שלו, תכלית שהוא, כאני מוחשי, מושא לגביה, ומתוך כך הוא חדל להיות סובייקט—אף לעצמו. העייפות הננסכת בו לרגל עבודתו אינה נובעת, במקרים רבים, מן העבודה עצמה—שהרי מבחינת המאמץ הפיזי, לפחות, העבודה כיום קלה משהיתה אי־פעם—אלא מהיותה אנוסת את עצמיותו.

לפיכך ניטיב עתה להבין מהו טיבה האמיתי של "תרבות ההמונים" או ה"בידור". תכליתו של זה איננה הפגת העייפות הנובעת מביטול האני על־ידי עימות עם ממד המחזיר את האישיות אל האני—כלומר, עם מצבה האמיתי בתרבותה—כי אם סגירה והעלמה מוחלטת של אפשרות קיום סובייקטיבית לאמיתה. הדבר נעשה על־ידי פעילות כוזבת אחרת, חדגונית ומיכנית, מסתירת־מציאות. כלומר: הבידור העבודה שני צדדים הם של מטבע אחד, מטבע של ביטול הסובייקט והתעלמות מן המציאות. הבידור אינו אלא אמצעי להסתיר מתודעת האדם את העובדה שחיינו מחוסרים תוכן ותכלית, שאין הוא שולט בהם ואינו מעצבם, אלא הם שליטים בו ומעצבים אותו. מכאן אחדות מתכונותיו האפייניות של הבידור: ראשית, היותו המוני. פעולות בידור מתקיימות ברגיל בהמון, תוך גירוי תגובה המונית, כדי למנוע מן הפרט את הבדידות והאינטרוספקציה, המאיימת להפגישו עם מצבו המוחשי האמיתי. ההמון, הריבוי ההדפסי של עתקי הפרטים המוכללים, הוא מחיצה בין הפרט לסוב־ייקטיביות שלו. שנית, הרעש. פעולות בידור מתקיימות ברגיל במירב הרעשנות—אם צלילית, אם צבעונית ואם מילולית—כדי שהחושים המומיה־רעש ייצרו אף הם מחיצה בין התודעה לבין האני האמיתי. אולם תכונות אלו עדיין הן חיצוניות לתכונה מהותית ביותר של הבידור, והיא ממד החופש המזויף.

האישיות הגולה־מעצמה יודעת על שיעבודה לתחליכים הטרנזומיים ושאפת לחירותה, לחזרתה אל מרכזה. זהו טעם מצוקתה והרגשת הריקנות המכרסמת בה. אולם התהליך

החברתי, שהוא תהליך מכליל, המופנם באישיות המוכללת, הזרה לעצמה, חיץ הוא בין האישיות לבין הסובייקטיביות שלה. כדי להגיע אל מרכזה האמיתי, החדפעמי, כדי להיחלץ מסתמיותה, זקוקה האישיות לאומץ רב, לנכונות לפעול נגד הכוחות ההטרונומיים העצומים שסביבה, להשקעה כבירה של אנרגיה מתוך מלאי המדולדל כבר ממילא מפני היותה רחוקה ממרכזה.

הכרת העובדה שהיא רחוקה ממרכזה, הבנה מודעת ומלאה של מצבה, פירושה שהיא שיות נמצאת כבר בשלב של אינטגרציה, שהיא מתגברת על התהליכים ההטרונומיים. שפן לא היחכן הכרה פאסיבית. ההכרה פעילה היא מתוך עצם הגדרתה. ההכרה המלאה במצב וההתגברות עליו הם שני צדדים של תהליך אחד. כלומר, למען תשלים אישיות במעט עם שיעבודה, עם מצב של גלות-מעצמה, הכרח שתהיה לה אשליה של חופש, אשליה של התגברות על ההטרונומיה בהבשעה שאין שום דבר נעשה בממש להשגת תכלית זאת. באין אשליה כזאת גזירה עליה שתכיר במצבה, ואז תעמוד בפני הברייה: להתפורר, או להילחם. מכאן שנחוצה לה גלושה של חופש החוצצת בינה לבין הכרת המצב העובדתי של שיעבודה. זו תהיה גלושה משום היותה מנותקת מן המציאות השיעבודית. ולפי שהיא עצמה מיכנית תיעשה חלק מן התהליך המרדד, מפורר-האישיות. ועיקר מהותי בתהליך זה הוא שתיתכן בכלל הינתקות גמורה מן המערכת הציביליזציונית.

אשליה זו של הינתקות היא-היא המכונה בדרך-כלל "חופש" בפי הבריות, בעוד שעל צד האמת אין היא אלא ברחנות, "אסקפיזם", והיא נתונה באותו תחום "חד-ממדי" של התהליך ההטרונומי. הן זה הן זו מצויים על מישור חיצוני וזר בתכלית לסובייקט. בעמדים הבאים נסקור אחדות מן הצורות הידועות ביותר של ברחנות וחופש מזויף, הן אלו הכלולות ברגיל בתוך מה שמוגדר כ"תרבות-בידור" או "תרבות להמונים" והן אלו הנראות רחוקות מהן תכלית-ריחוק, וכביכול הן אפילו ניגודן הגמור. אין לנו להרחיב כאן את הדיבור על צורות בריחה תמימות וברורות-מאליהן, כגון תמונות קיטש מתוקות של כרידשא וטחנות-רוח רומנטיות התלויות בלב שכונות-עוני תעשייתיות, הרחוקות מכל ירק ושקט; או סרטים הוליבודיים על נסיכות ומיל-יונרים, וכיוצא באלה.

צורות אנינות יותר של ברחנות מנסות להעניק לצרכניהן אשליה של התמודדות עם התהליכים הציביליזציוניים ולא של בריחה תמימה מהם. דמותו של גיימס בונה, למשל, היא זו של אדם שולט בטכניקה. לא די שהוא מפעיל בהצלחה ובמימנות על-אנושית את כל סוגי הטכנולוגיה אלא שהוא גם מצליח לחמוק מן המערכות הטכ-נולוגיות העצומות המופעלות נגדו, להתגבר עליהן לבדו ולהרסן. על אף היותו שלח מנגנון, השירות החשאי הבריטי, נודעת למנגנון השפעה מבוסלת עליו. עם זאת, העובדה שפעולותיו מבוצעות נגד מפירי-חוק, ובשירותן של המעצמות הטכנולוגיות הגדולות, משקיטה את רגשי-האשמה של הצופים על התמרדות פנימית זו נגד המערב-כות הטכנולוגיות, התובעות מהם לא רק עבודה כי אם גם נאמנות והזדהות. ראוי לציין עוד כי ההרס הסיטוני של ציוד יקר בסרטים ובספרים אלה מבטא גם את הת-

מעטות ערכו של המושא החמרי הבודד בתרבות של ייצור המוני, והריסת המכשירים הטכניים החכמיים המופעלים נגדו ממלאת חלק חשוב בהנאתם של הצופים הקורר אים. בתרבויות עניות מבחינה חמרית היה הרס כזה מעורר פלצות וסלידה, שפן היו הצופים נרתעים מפני הרס כזה של מאמץ אנושי.

חרף מרד פנימי זה נגד הטכנולוגיה, הרי דמותו של בונד, כדמותם של גיבורי המערב-בונים, "סופרמאן" וכיו"ב, היא מוצר טכני מובהק. הוא והם חסרים כל ייחוד. כל הנבלים דומים הם, והתגובות כלפי כולם דומות. כל הנשים דומות הן, וכך גם יחסי האהבה והמין עמהן. מתחת לחזיתות משתנות של מקומות, אירועים, אנשים חוזרים אנו שוב ושוב אל אותה סיטואציה עצמה. הדמויות פועלות כמכונות, כגלופות-ייצור, לפי נוסחות-עלילה קבועות וצפידות בדומה למיפרט של ייצור תעשייתי. הקצרה, הול-מות הן את כל התכונות שמנינו בתרבות-המונים. הציביליזציה הטכנית, כפי שקובע אָליל, מארגנת לא רק את דפוסי החברה אלא גם את הדפוסים המותרים של המחאה המרד נגדה.

אין צורך לומר שהיתלות זו בגיבורים דמיוניים אינה אלא אחת הצורות המזיקות פחות של היתלות בגיבורים—היתלות שבהופיעה בתחום המעשה הפוליטי היא חורגת לגמרי מתחום הבידור והופכת שואה חברתית. אכן, פולחניהם של היטלר, סטאלין, מארצה-דון או נאצר מכילים תמיד את יסוד התפאורה הבידורית, כפי שהתגלמה ב"ימי-המפלגה" הנאציים או בתהלכות של חברי "המשמרות האדומים" בסין. אולם מעבר לכך זהו גם נסיון כוזב לרכוש ריבונות מחדשת של האני על תהליכי הרום-סיס-כל של החברה, בעיקר בעתות משבר, בהן נגרף הפרט במודע בזרימתם הסוחפת של אירועים היסטוריים. היתלות בגיבור מבטאת אז את כיסופי הפרט המושאֵי לזכות באשליה של ריבונות ושליטה במסיבות על-ידי הזדהות עם אישיות העומדת כביכול מעל להן וכופה אותן לרצונה. האיש ההולך אחרי המנהיג חש עצמו שותף בהצלחתו; הוא מפיך סיפוק מן העובדה שעל-ידי מתן תמיכתו למנהיג הוא מחזק ומאפשר את הצלחתו, ומתוך זהו עם המנהיג נמצא שהוא חש כי חלק מכוחו וחירותו של המנהיג נאצל עליו. כאן בטלה ההבדלה הברורה בין אישיות המנהיג ואישיות חסידיו. חסידיו שואפים ל השתחררות מאישיותם המושאֵית כדי שיוכלו להתמזג עם האי-שיות השלטת והחפשית. לשם כך יש לבטל כל מיצוע, כל מבנה חברתי אובייקטיבי הכופה הפרדה, זיהוי ובקורת-עצמית לאורן של גורמות אלא-אישיות, כל דבר העלול לעמוד כחיץ בין המונהגים לבין המנהיג. ההזדהות איננה עם סובייקט קיבוצי מופשט—הזדהות שהיא הכרחית בכל חברה מאורגנת, הפרוכה בקבלת מרותו של השליט הנקבע על-ידי החוקה והניתן להמרה—אלא עם פרט. כלומר: ההזדהות איננה עם גוף כללי בו הפרט הוא חבר בן-חורין אלא היא באה על-ידי העתקת מרכזי-הכובד מן הפרט אל המנהיג, והיא מכוננת אל אדם מוחשי, גיבור. אין כאן, אפוא, אמנה חב-רתית, אין כאן הסדר על-תנאי בין הפרט לבין חבָרתו. הפרט נבלע כליל, ללא תנאי, באישיות המנהיג. זוהי הזדהות שאינה משלימה את הפרט, איננה ביטוי של השתל-כותו הרצונית בחברה, בה יוכל לפתח את עצמותו יותר מאשר ב"מצב הטבעי", אלא

היא פעולה של שלילת האני הסתלקות מכל אחריות מוסרית למעשה כלשהו. שכן האחראי היחיד למעשים הוא המנהיג ומכיון שאין איש סביב המנהיג אשר לו אישיות משלו, וכולם הופכים להיות בבואותיו החיורות, גלופות, אין הוא יכול לקבל באמצעותם תגובה חוזרת על פעולת-הגומלים בין רצונו ופעולותיו לבין המציאות. רק שומע הוא מפיהם את דעותיו ורצונו שלו. כך הוא ניתק כליל מן המציאות, אינו רואה סביבו אלא את צללי עצמו, ובהיעדר חומר עובדתי להתמודד אתו הוא מתחיל לחזור שוב ושוב על עצמו. דילדול אישיותם של המונהגים וריקנות כרוכים בדילדול אישיות המנהיג התרוקנותה.

כאן אנו מגיעים לתופעות הנחשבות ברגיל ביטוי של מרד נגד התהליכים הטכנוקרטיים המכלילים של החברה, ביטוי של "התפטרות" והתחמקות גמורה ממנה. הפוננה היא לתנועות כגון אלו של ה"ביטניקים" בעשור הקודם ושל ה"היפים" בימים אלה, שצמחו כמעט אך-ורק בנוער של המעמד הבינוני דווקא ולא בנוער של שכבות נחר תות מבחינה חברתית. כלומר, אותו נוער הנדרש לפתח את כישוריו הפיקודיים, את ריבונותו הסובייקטיבית חש ביתר-שאת בלחציה המארגנים והמכלילים של החברה הטכנוקרטית ומבקש להימלט מהם. חברי תנועות אלו ניסו לעשות זאת על-ידי הסתלקות גמורה מערכיה התחרותיים, החמריים והמיכניים של "החברה המהונדסת", תוך כדי קבלת נדר של עניות וענוה ואהבת-הבריות והתחמקות מכל מערכת מאורגנת, אפילו בינם לבין עצמם. הם צעדו צעד נוסף: השתקעות גמורה בתוך האני שלהם, חיפוש אחר חוויה החורגת מכל מערכת חברתית. כלומר: לא רק צעד השלילה של "יציאה מהחברה" אלא גם חיפוש אחרי ערך חיובי מוחלט. ה"אני" המוחלט כנגד ערכיה המשוחברים-בתכלית של החברה הטכנולוגית. ההדגשה חסרת-הפשרה, המוחלטות, של הסובייקט כנגד שלילת הסובייקט במסגרת ה"טוטאליטרית".

אנחנו ננסה להוכיח כי תנועות אלו, לאמיתו של דבר, אינן מרד נגד התהליכים ההטרורניים כי אם ביטוי מובהק שלם, ולא עוד אלא בחשבון אחרון אף מחזקות הן אותם. אין הפוננה רק למהירות בה הוטמעו המאניריזמים החיצוניים של תנועות אלו לצרכי תעשיות הבידור והאופנה והעיצוב התעשייתי, כגון הצבעים והדוגמות ה"פסיכודליים"; הפוננה היא בעיקר לכך שהאינטרברטיות הסבילה בה דוגלות תנועות אלו אינה אלא חלק מתהליך הסתמה, שלילת-האני, שהתהליכים ההטרורניים של הציביליזציה הטכנולוגית כופים על הפרט.

התביעה הראשונית של תנועות אלו היא הפסקת כל מאמץ, מאיזה סוג שהוא, במסגרת מושגיהן, פעולה היא בהכרח פעולה כלכלית וקארייריסטית, כלומר השתלבות במערכת המנוכרת לאני האמיתי. מפאן אף האיבה למאמץ אינטלקטואלי כלשהו, והשאפה ל"התנסות ישרה", בלתי-אמצעית, ביטול המיתח בין סובייקט למושא על-ידי ה"הזדהות" עם המושא. הדרך אל ה"אמת", אל ה"אני", מושגת באמצעות הרפייה כללית, שקיעה בפאסיביות גמורה.

דיאנה טרילינג, במסה מעניינת ביותר<sup>7</sup> מתארת "תפילה בציבור" בהנהגתו של מנהיג ה"היפים" ד"ר טימותי לירי. אף כי בקטעים המצוטטים מפיו של ד"ר לירי מתקשה



הקורא להבחין באידיאה ברורה כלשהי, או אף בקשר הגיוני בין משפטים ולעתים אף בין מלים, ולכן יש אולי משום הפרזה בהבאתם כקטעי תורה ומצע רעיוניים—אין לטעות במשמעותם העקיפה של הדברים.

בהצגה, העשויה במתכונת של "מסכת", מסוג מקובל וידוע בארץ, נשמע קולו של לירי: "צופו אל המרכז", ולאחר-מכן קולו של גבר: "כה חמים... שוקע ויורד... גמס... נושם... נשימת חיים..."

כיצד מושגת הרפייה זו?—עלידי שימוש בלס"ד: "המפתח למסע [התגלית הפני-מית—ב.ע.] כרוך תמיד באמצעי כימי. זהו הגביע, לחם-הקודש, ותמיד הסעודה האחר-רונה: שלום לכל מה שמאחור... אחרי שקולטים [את החוויה הפנימית באמצעות הסם—ב.ע.] שוקעים ויוצאים מהמשחק. זה מתרחש יפה כל-כך... פרישה משאפות ודחפים קודמים..."

שני דברים מתבלטים מתוך ציטוטים אלה. האחד הוא הנוסח עצמו, המעורפל, הקטוע, החסר כל קו מחשבתי ברור. אולם זוהי תוצאה הכרחית ממצב של הרפייה ושקיעה; שהרי עקב ניתוק המאמץ הרצוני, הפסקת הפעולה המארגנת של הסובייקט, מתמוטט הקשר המדויק בין המלה לבין הדבר המצוין עלידה ומתמוטט התחביר עצמו. כלר-מר—מתפוררת האישיות המוגדרת והאינדיבידואלית. זוהי, כזכור, תוצאה הקרובה לזו של תופעת ההימון. הדבר השני הוא השימוש בסמים הלוצינוגניים לשם השגת תוצ-אה זו. הפנייה אל האני, חיפוש "המרכז", אינם מושגים עלידי מאמץ של אירגון האישיות, של תירגול והעמקה נפשית. הם מושגים באורח מיכני, כימי, בלי שינוי והכשרה של האישיות לקראתם. למעשה, זהו גילוי אחר של תהליך המיכניזציה. האדם בחברה הטכנולוגית הורגל לספק את רציותיו מיד וללא מאמץ. לחיצה על כפתור מגלה לו נופים רחוקים בטלביזיה. במטוס הוא חוצה יבשות בשעות מועטות. הכל ניתן בן-רגע, ללא צורך בהכנה נפשית, ללא מאמץ. ובכן, מדוע לא חוויה מיסטית והתרח-בות האישיות תוך כדי "לחיצת-כפתור" כימית? אולם ברור שעלייה לרמה אחרת של הכרה ותודעה מחייבת אירגון-מחדש של האישיות, העלאתה לשלב חדש של מורכבות ועמקות. וחוויה המושגת "בזול" כל-כך, ללא מאמץ, ללא שינוי מהותי באורח החיים והמחשבה, ברור שאינה כרוכה באירגון-מחדש כזה. התוצאה של השימוש בסמים, כפי שמסתבר מן הקטע המצוטט, היא דווקא של פירוק האישיות, הפיכתה לסתמית.

במצב של פירוק והתפוררות מאבד כל דבר את משמעותו והגדרתו. שהן פרי המאמץ האינטגראטיבי. הכל הופך חסר-משמעות. הנה שוב דבריו של ד"ר לירי: "משמעות המיתוס הנוצרי היא שהנה היה פעם אדם שקיבל על עצמו את כל האשמה, את כל מצוות עשה ולא-תעשה, ומחק אותן. אם תוכלו להתנסות בעצמכם במיתוס זה, עתידים אתם להשתחרר... שובו ושחררו את העולם מן הטוב ומן הרע..."

רוצה לומר: הקטיגוריות המוסריות, המחייבות הבחנה בין מעשים ונקיטת עמדה כלפיהם, מקפחות כל משמעות. ההתנסות הפיזית והרגשית הסבילה, ללא כל קטיגוריות, ללא כל אירגון, היא הממשות היחידה. מעבר לחוויה הישרה אין כל מאומה. האישיות מתפרטת לפירורי החוויות המיידיות, לחושניות סבילה.

ביטול ההבחנה בין טוב ורע הוא תוצאה טבעית של הסבילות, שהרי טוב ורע הם קטיגוריות של פעולה ושל אחריות אישית לפעולה. אולם גם כאן יש הקבלות מענר יינות למצב המוסרי הקיים בעולם הפעולה דווקא. העברת האחריות לפעולה אל מרכזי הפיקוח החברתיים ושליטת חופש־פעולתו של היחיד יוצרות מצב של חוסר אחריות מוסרי שבו מיטשטש ההבדל בין טוב ורע. הקריאה להשאיר את הטוב ואת הרע מאח־רינו אינה אפוא מחאה על המצב הקיים בחברה כי אם השתקפותה של חברה בה מתמעטת יכלתו של הפרט להכריע הכרעות מוסריות. גם מבחינה זו אנו רואים כי גישתן של תנועות אינטרברטיות אלו אינה סתירה לכוחות הפועלים בציביליזציה הטכנולוגית כי אם השלמה שלהם, כמעט היינו אומרים—יצירת אידיאולוגיה אנטי־אינטלקטואלית המעניקה לפרט הצדקה לויתורו על אחריותו המוסרית. שהרי בשורתן של תנועות אלו מכוונת כלפי כלל החברה ולא רק כלפי המיעוט הפורש ממנה באורח פיזי ממש. ומאחר שפלל החברה חייב לקיים דפוסים של פעולה על־ימנת להתקיים, תהיה התולדה האובייקטיבית של קבלת בשורה כזו א־מוראליזציה גמורה של החברה.

התיאור המקיף והשיטתי ביותר הידוע למחבר על־אודות השפעתם של הסמים ההלוצינגניים הוא צמד חיבוריו של אלדוס האקסלי, "שערי ההכרה" ו"עדן ושואל".<sup>6</sup> האקסלי טוען כי הודות לשימוש בסמים אלה זכה לראות את העצמים באינטנסיביות ובחזונויות של בוטיצ'לי, וְרִמָּר וסיוזאן. עולם העצמים הוא התגלות הישות עצמה, שהכרתה והזהדהות עמה נבלמים ומסוננים על־ידי המוח ומערכת־העצבים, שתפקידם להגן על הפרט מפני שיפעת הרשמים הישרים של הישות ולהותיר רק את המבחר הזעיר העשוי להועיל לו מבחינה מעשית, אבולוציונית. (בכך הולך האקסלי בעקבות משנתו של ברגסון.) כל אדם יכול, בכוח, לזכור בכל רגע ורגע את כל מה שאירע לו מעודו ולהבחין בכל דבר המתרחש בכל מקום ביקום. כל אדם, בכוח, הוא הרוח כשלעצמה, אבל במידה שהוא בעל־חיים עניינו הוא להתקיים בכל מחיר. כדי לאפשר את הקיום הביולוגי, הכרחי הוא לתעל את הרוח כשלעצמה בדרך השסתום של המוח ומערכת־העצבים. הסם מסקאלין הוא האמצעי לעקוף את שסתום התיעול. הוא מאפשר לנו להתנסות בחוויית האחדות המיסטית עם "הדבר כשהוא לעצמו".

כפי שמסתבר מדברים אלה, גישתו של הפרט הנזקק למסקאלין היא סבילה. אין הוא מכון את רוחו ומתרגל את אָפּוֹ לקראת החוויה המיסטית, אין הוא מארגן את נפשו ואת ארחות־חיייו להשגתה, אין הוא מזכך עצמו מבחינה מוסרית, אלא הוא זוכה בחוויה מיסטית מן המוכן, על־ידי הודקקות לחומר כימי. החומר הכימי מסלק את מחסום התודעה המעשית מדרך המגע עם הישות. וכאן נצטט את דברי האקסלי על מצבו הנפשי של המזדקק לסם:

"אף כי האינטלקט אינו נפגע ואף כי כושר־ההבחנה משתמר במידה עצומה, עוברת על הרצון תמורה עמוקה לרעה. הנזקק למסקאלין אינו רואה כל טעם לעשות משהו במיוחד, והוא מגלה שרוב הדברים אשר בזמנים רגילים היה מוכן לפעול ולסבול למענם אינם מעוררים בו כל ענין, וזאת מן הטעם המסתבר שיש לו דברים טובים יותר לחשוב עליהם".<sup>7</sup> אין הספר מגלה מהם הדברים שבעל החוויה המיסטית מוכן בכל־זאת לפעול ולסבול למענם, וכנראה אין דברים כאלה. אולם אין הסיבה שאין שום דבר שכדאי לעשותו

בהשוואה לחוויה (יש להניח שהאקסלי היה מסכים כי אילו נלכד בנו בבית העולה באש היה הדבר דוחה בחשיבותו את החוויה המיסטית) אלא שעצם התרופפות הרצון, שהיא תוצאת סבילותה של החוויה, מבטלת כל אפשרות לעשות משהו. אך עובדה היא שהחוויה המיסטית כשלעצמה אינה מביאה בהכרח לידי סבילות, לידי הימנעות מכל פעולה. עובדה היא שאותם אמנים עצמם שהאקסלי מיחס להם את ההתודעות הישרה אל הישות—ןרמר, בוטיצ'לי וסיואן—הקדישו את חייהם להעברתה של חוויה זו. ודווקא באמצעות טכניקה שלימודה, פיתוחה ושיכלולה היו כרוכים בשנים של עמל רב וקשה, כלומר—בפעילות ולא בסבילות. אולם בכל ספרו של האקסלי אין הוא מתמודד בצורה מתקבלת-על-הדעת עם השאלה מה הניע את האמנים הללו לעמל קומוניקטיבי זה? כמו כן, בתיאור התרשמותיו תחת השפעת הסם, הוא מיוחד את הדיבור כמעט אך-ורק על ההתרשמות החושנית. בדברו על עצמת הרושם שעשו עליו קפלי מכנסיו ובהקבלה שהוא מעביר בין רושם זה לבין רשם של קפלי אריג בתמונות מפורסמות, אין הוא דן בתמונות אלו בחינת כליות מאורגנות אלא רק בריססים מתוך כליות זו. אולם משמעותה האמיתית של יצירת-אמנות היא בכליותה ולא בריססים המוצאים ממנה. מדבריו מקבלים אנו את הרושם שלדעתו מנסה האמן לצייר את החזון שפקדו כמו שהוא. אך חזון זה, כפי שהוא מתארו, בעיקרו של דבר הריהו חסר-צורה. אנו קוראים על ספרים המזהירים כתכשיטים, על טרפי ורדים הצופנים בתוכם משמעות טראנסצנדנטלית, אך בכל אלה אין אנו רואים מערכת מאורגנת. ואין הוא דן כלל בקושי ההגיגי הנובע מכך שידוע היטב כי האמנים, כולל גדולי-הגדולים, נאבקים קשה מאד בחומר ועמלים באיגונו, הצורה הסופית המתפתחת מתוך מאמציהם עתים היא שונה-בתכלית מן הרעיון הראשוני שהניעם.

התשובה על קושיה זו היא שהכליות, הצורה של יצירת-אמנות, אינה כלל בחזקת נתון. יכול הפרט לטבול בחזיונות-עדנים ככל שיטבול, והם עשויים בהחלט "להרחיב את תודעתו", לספק לו חומר-גלם לעיבוד צורני—אולם הצורה אינה נתון, משום שהיא המטרה שאליה שואף האמן מתוקף היותו סובייקט. אילו היתה הצורה נתונה ושלמה לא היתה כל סיבה לאמן לרצות ביצירת מכלול קומוניקטיבי. המכלול הקומוניקטיבי נוצר מתוך דחפו של הפרט להיות לסובייקט, לארגן את עצמו ואת עולמו.

בספרות המיסטית אנו מוצאים שאין החזון המיסטי ניתן לאדם סתם. הוא זקוק לתקרף של הכשרה, לתירגול וזיכוף-הרוח כדי להיות ראוי לו, או שמבנה אפיז מכשירו לכך מלכתחילה. כלומר, החזון קשור ברמה מסוימת של ארגון האישיות. על-ידי כך מקבל החזון ערך מוסרי, לפי שהוא עקרון המנחה את כיוונה של התגבשות האישיות; והוא מקבל גם ערך טראנסצנדנטלי, לפי שתוך כדי התקדמותה לעבר החוויה המיסטית מפתחת האישיות אבני-בוחן למדידתה של זו וליחוסה אל הישות. מי שלא עבר תהליך פיתוח כזה אף לא יוכל להעריך את טיבה של החוויה המיסטית, מהיותו חסר את אבני-הבוחן הדרושות של נסיון ואינטלקט. הרי עצם העובדה שהמתנסים בחוויה בונים סביבה תיאולוגיה מוכיחה שאין זו חוויה "סגורה", המספיקה-לעצמה, אלא יש

לה התיחסות לכל תחומי החיים. מכאן שתחומים אלה יש להם אף מעמד העשוי לגזור משפט לגבי תקפותה הסובסטאנטבית, הישותית, של חוויה זו. במאמר מוסגר אפשר להוסיף כאן שכל אלה "המחפשים את עצמם" אף לא ימצאוהו לעולם, לפי שגם האני אינו בחזקת נתון. ה"אני" הוא התהליך שבאמצעותו מגיע הפרט לכלל ריבונות פנימית. לכלל קביעה עצמית. והפרט מגיע לכך רק על-ידי פעולה, לא על-ידי "חיפור שים" סבילים.

לפי התיאור של האקסלי הרי החוויה שהתנסה בה הורסת את האישיות, משום שהיא מערערת את הרצון ומעמידה את האישיות במצב סביל. האקסלי דורש את הסבילות לשבח, בטענה כי מחצית המוסריות היא סבילה באשר היא מורכבת מצוות לא-תעשה. זו טענה משונה מאד. גם פגר אינו מסוגל לעשות מעשים רעים, אך אין אנו מיחסים לו ערך מוסרי בשל כך. ערכן המוסרי של מצוות לא-תעשה נובע מחופש-הבחירה לעשות את הרע. משעה שלא נותר באדם די ייחוד ורצון לעשות טוב או רע, שוב אין כל ערך מוסרי להימנעותו מעשות רע. התפוררות הרצון והסבילות הריהן פתח להתמוטטות הזהות, לפי שהזהות-העצמית נוצרת על-ידי אחדותן התיפקודית של יחידות-המשנה של האישיות, אחדות שגילויה הוא הרצון.

מסתבר אפוא שחוויות הסמים ההלוצינוגניים אינן קשורות כל-עיקר בכושר יצירה אמנותית, שהרי עצם הסבילות שבהן מנוגדת ליצירה, שהיא פעולה ריבונית. אינסגר רטיבית. הראינו שאין כל קשר בינן לבין המוסר. מתוך הפיטפוט המבהיל שמצטטת דיאנה טרילינג מפיו של ד"ר לירי מסתבר כי אין הן מחזקות את הכושר האינטלקטואלי. מפני אלה הנזקקים להן יכולים אנו רק לקבל את עדותם שהן מרחיבות תודעה. וכאן ראוי להביא את דבריה של הגב' טרילינג :

"...הגדרת חוויית הלס"ד כמרחיבת-תודעה מאחדת בקרבה שני מובנים של המלה 'תודעה'—ראשית, זה שאני מנגדים אותו למובן 'תת-תודעה', ואשר בהשתמשנו בו כוונתנו לאותן פעילויות נפשיות שבהן אני יכולים להבחין תוך כדי התבצעותן; ושנית, מובן הכבוד, כלומר ההכרה הפעילה והמועילה. אם לדון את מצבו של הנוטל לס"ד על-פי תיאורו ופירושו של ד"ר לירי בטכס זה שלו... הרי אפשר מאד שבהשפעתם הלס"ד הנפש מוצפת דימויים או רגשות שבדרך-כלל הם סגורים לפניו. אולם מה שהנפש עושה בחומר חדש זה אינו מעיד כלל על פעילות רוחנית מוגברת במידה בעלת-משמעות. מן הסוג אותו אנו מדגישים בהערכתנו את רמת התודעה..."

בסבילות של הנזקק לסמים, ובאפשרות ליצור חוויות "מיסטיות" בקנה-מידה המוני, כביכול בשיטת-הסרטה-הנע, מוצאים אנו אפוא שטים מבחינותיה המובהקות של הציביליזציה הטכנולוגית: סבילות של מושא, ויתור על ריבונות הסובייקט; והמוניות. אגב עיון מעמיק יותר נמצא, אפוא, שתנועות המוניות אלו אינן מרד נגד הציביליזציה אלא הן מצורות ביטויה של תרבות-ההמונים. ולא עוד אלא טכניקות הקולנוע ושאר טכניקות של אשליה חזותית מחקות כבר ביכולת רבה את החוויות המתוארות על-ידי האקסלי ואחרים. עולם זה של צמידות לחוויות החושניות, של ביטול המעמד הסוב-סטאנטיבי, הלא-חושני, של האישיות שמאחריהן, פריטתה של האישיות לתגובות חורשניות, הוא חלק מתהליך רידודה של האישיות. זוהי העמדת האישיות על מי המישטח

האחד, ה"חד-ממדי", של החושנות. ובמישטח החושנות ריהי בהכרח סבילה, מערכת של תגובות על גירויים ולא מערכת של אירגון. סילוקם של קני-מידה מוסריים, ביטול האחריות המוסרית הריבונית והראציונלית הכרוכה במעמד של סובייקט עצמאי, ההדגשה של אינטנסיביות החוויה כערך עליון— כל אלו אינן תופעות האפייניות לתנועה ה"היפית" בלבד. המרד של חבריה בשם הרגש נגד התבונה, בעוד שעתה הוא מתגלה בדרך-כלל בצורות של "אהבה" ואי-אלימות, עלול להתגלגל מחר באלימות— שהרי מניין לנו שהרגש הוא בהכרח "טוב" ? יש גם רגשות רצחניים. האינטנסיביות של הרגשת ההשתתפות הסטיכית בפעולה אלימה עלולה לרשת את האינטנסיביות החונית, ובהיעדר כל קנה-מידה מוסרי ותו-דעה של אחריות מוסרית עשויה היא להתגבש סביב מוקד-אחריות-זמרת חיצוני— סביב מנהיג. גם אז, במלוא תנופת אלימותו, יהיה הפרט בבחינת מושא, שכן בנפש חפצה יתמסר לעיצובו והכוונתו של המנהיג כשם שהוא מתמכר עתה לגחמה השרירותית של תת-הכרתו המופעלת באמצעים כימיים. ובשני המקרים לא יחוש רגש-אשמה כלשהו לפי שרגש זה הוא תולדת התודעה הריבונית, תולדת היות הפרט סובייקט.

העדפת הרגש על השכל ניכרת גם בתנועות "השמאל החדש" ובתנועות "מרד הסטור-דנטים" בכלל, שאינן מענייננו בפרק זה. יצוין, בכל-זאת, שעצם הדוקטרינריות של תנועות אלו, עצם סירובן לחקור את התנאים הסגוליים בכל מקרה ומקרה והכללותיהן הפשטניות והסימטיות, אפייניים הם לגלופות הפשטניות שכופה החברה הטכנולוגית. גם "מורדים" אלה מגלים בצורה חריפה ביותר את התחלואים שכביכול יצאו לרפאם. אין הם מורדים אלא משתעבדים לגלופות וסיסמות. כאן נזכיר רק את הפרימאט הרגשי של מורדים-כביכול אלה. פרופ' אדוארד שילס כותב על כך:<sup>1</sup>

"ביסוד כל אלה עומדת ההשקפה שכל אדם, מתוקף אנושיותו בלבד, הוא מהות בעלת ערך בליעורער, שאינו ברי-ניתוח-הבחנה, ושהוא בעל זכות מלאה להגשמת המהותי שבו. ומה שמהותי בו הם רגשיותו, התחושות שהוא מתנסה בהן, תוכן דמיונו והגשמת-תשוקותיו. לא זו בלבד שהאדם הפך מידה לכל ; רגשיותו הפכו מידה לאדם. הבטחת גידולו של כושר לתחושה בלתי-מוגבלת היא המורד לערכו של מוסד כלשהו. מכאן שהטוב בחיים הוא ההר-חבה המתמדת שג תחושות אלו ושל החוויות שהולידן".

## ה ע ר ו ת

<sup>1</sup> קארל מארקס : כתבי שחרות. "כתבייד כלכליים-פילוסופיים" ; פרק ה : יחסי הקנין הפרטי. ע' 131 ; ספריית-פועלים, 1965.

• Herbert Marcuse : One-Dimensional Man ; Sphere Books Ltd., London, 1968.

• Jaques Ellul : The Technological Society ; Jonathan Cape, London, 1965 (Tr. from French).

• Hannah Arendt : The Human Condition ; A Doubleday Anchor Book, New York, 1959.

William H. Whyte : The Organization Man ; Doubleday, New York, 1957. \*

David Riesman : The Lonely Crowd, 1950. \*

Diana Trilling : Celebrating With Dr. Leary ; "Encounter", June 1967. \*

Aldous Huxley: "The Doors of Perception" and "Heaven and Hell" ; Penguin Books, \*  
1961.

Edward Shils : Plenitude and Scarcity ; "Encounter", May 1969. \*