

# הגות ועיון

## שנות השישים האמריקניות בישראל: ממרד לקונפורמיזם

גדי טאוב

כשבסוף שנות השישים שטף את העולם המתועש גל גדול של מתאה נגד הסדר החברתי, ישראל היתה בנקודת השיא של בטחונה העצמי, באופוריה של אחרי מלחמת ששת הימים. בפראג, בברלין, בפריס ובבארקלי – הסיבות לא היו אותן סיבות בכל אחד מן המקומות האלה – קמו סטודנטים לומר שהחברה שלהם אכזבה אותם, שהתרבות והערכים ששולטים סביבם אינם נראים להם. הם הצביעו על משבר, או משברים, באתוסים של ארצותיהם. האתוסים היו שונים וגם המשברים היו שונים בין הארצות, אבל לפחות במערב אפשר לראות שהתעורר בצעירים מיאוס מן 'החזרה לנורמליות', מן התשוקה של הדור שעבר את מלחמת העולם השנייה לצמצם את האופק מערכים ומאידאולוגיות עצומות ממדים לחיים פרטיים, לנוחיות, ליומיום שקט של שגרה. הסטודנטים הבחינו, והם צדקו, שמתחת לחזרה לנורמליות מסתתר משבר עמוק, והם ביקשו חשבון נפש יסודי יותר.

קצת קודם לכן התרחש בישראל אירוע שהיה לקו שבר עמוק, לנקודת מפנה שחילקה את ההיסטוריה שלנו לשניים – מלחמת ששת הימים. אבל בסוף שנות השישים רק מעטים הבחינו בהשפעות החמורות של האירוע הזה, בבקע שהוא היה עתיד ליצור בין פרשנויות שונות של האתוס הציוני. כשנה אחרי המלחמה ישראל עדיין היתה שיכורת אופוריה והאתוס הציוני נראה חזק מתמיד. במונח 'אתוס חזק' אני מתכוון ליותר מאשר קונסנזוס אידאולוגי. כוחה של הציונות כאתוס, ככוח גיוס נפשי ורגשי, כמערכת אמונות המסוגלת לתת תחושה של משמעות, להעניק לחיי היחיד ממד עומק קולקטיבי ואפילו תחושה של התעלות כמו-דתית – כל אלה היו אז בשיא שדומים לו אולי רק ימי העלייה השנייה ומלחמת השחרור. רק לאט חדרה לחברה הישראלית ההכרה שהיא עומדת לפני משבר. מלחמת יום הכיפורים, הקרעים העמוקים בחברת המהגרים הצעירה וביטויים הפוליטי בעלייתו של מנחם בגין לשלטון ב-1977, מלחמת לבנון ואחר-כך האינתיפאדה – כל אלה היו תחנות בולטות בתהליך ארוך ומכאיב של התפכחות. הדבר שנשבר בתהליך הזה, שוב, לא היה רק קונסנזוס אידאולוגי ופוליטי. זה היה שבר יסודי באתוס. בשביל רבים, בעיקר אלה שנולדו לפני או מעט אחרי מלחמת ששת הימים עצמה וחוו בעצמם את ההתפכחות המכאיבה מהאופוריה הקולקטיבית, ההיחלשות הדרסטית בכוח הגיוס של האתוס הציוני נעשתה חוויה מכוננת. נדמה לי שאנחנו נוטים להתעלם מהתפקיד המרכזי שתרבות הנגד של שנות השישים,

ומחאת הסטודנטים שלה, מילאו בהתבגרותם של כמה דורות של ישראלים. במובנים חשובים, הרוח שהגיעה לישראל בעקבות מרידות הסטודנטים של שנות השישים היתה לרבים מעין תחליף אד-הוק של אתוס, אחרי שפחת כוחו של האתוס הציוני בתור תבנית של משמעות ושל אוריינטציה מוסרית והצטמצם כוח הגיוס הנפשי שלו. התחליף הזה לאתוס הציוני-סוציאליסטי של ישראל שינה את אופיו בהדרגה, וכפי שאנסה לטעון כאן בהמשך, הלך והתכנס לעבר תכנים אמריקניים. בהתחלה נתפסה 'רוח שנות השישים' כרוח אידאליסטית שמאלית (אומנם במעורפל) ששטפה את העולם המתועש כולו, אבל עם הזמן החלו 'שנות השישים' לסמל משהו אמריקני מאוד.<sup>1</sup> בהתחלה נתפס מרד הסטודנטים גם כזן של השמאל האירופי, אבל בהמשך התמלאו הסמלים שלו בתוכן שהלך ונעשה אמריקני במובהק. לכן, ככל שהחברה הישראלית הושפעה יותר מאמריקה, משמעותו של תחליף-האתוס הזה התחלפה בהדרגה מחתרנות, או לפחות מיומרה לחתרנות, לסוג חדש של קונפורמיות: מאחר שהתכנים המזוהים עם סמלי 'שנות השישים' הפכו בהדרגה למנשא להשקפת עולם אמריקנית, ומאחר שהשקפת העולם האמריקנית קנתה לה אחיזה גוברת והולכת בחברה הישראלית בכלל, הנהייה של צעירים אחרי רוח שנות השישים התקרבה אל לב הקונגסוזוס.

בסוף שנות השישים עצמן, ובתחילת שנות השבעים, כשישראל היתה עדיין באופוריה של אחרי מלחמת ששת הימים ואחר-כך בעיצומה של מלחמת ההתשה, היה קשה להבחין בין מחאות הסטודנטים השונות בארצות השונות. השיער הארוך, המוזיקה, העשן והפסיכודליה התחברו באופן עמום למחאת סטודנטים כללית. הגוון הפציפיסטי שלה נראָה כמכנה המשותף הרחב בין השמאל החדש בגרמניה ובצרפת, ההתקוממות בפראג, ארוכי השיער שמתו נגד מלחמת וייטנאם באמריקה, וישראלים שנטו לביקורת רדיקלית נגד הציונות, דוגמת הביקורת של חוגי 'מצפן' על רקע מלחמת ההתשה בראשית שנות השבעים. היו קווים משותפים גם בין חוגי 'מצפן' לבין חלק מ'מחנה השלום' הציוני שהחל להתגבש. אותם סמלים ואופנות, אותו שיער ארוך ואותם שירי מחאה של ג'ון באָזו, פִּיט סיגר ובוב דילן נראו משותפים לחבורת 'לול', ל'לא שם זין' של דן בן אמוץ, ללהקות הרוק במועדונים של רמלה ולחוגי שמאל רדיקלי בקרב בני הדור הצעיר. כך או כך, כל אלה היו מזוהים, ובצדק, עם ביקורת נגד הזרם המרכזי של החברה הישראלית-ציונית. הקשר בין 'אהבה חופשית', מכנסיים מתרחבים, מוזיקת רוק וסמים קלים מצד אחד לבין חוסר נחת מסמליה המגייסים של הציונות הסוציאליסטית, חוסר נחת מ'אתא', מצנע, מוולונטריום בנוסח הישן ומפטריוטיזם מצד שני – הקשר הזה היה מובהק דיו לגרום לממשלה, בהתכווצות אינסטינקטיבית אומללה, לאסור על בואה של להקת 'החיפושיות' להופעה בישראל. היה ברור גם ל'ממסד' שכל זה הוא איכשהו התקפה עליו. 'חברת העובדים' והמוזיקה של שלום חנוך ואריק איינשטיין נתפסו באופן עמום כבלתי-מתיישבים.

הסממנים החיצוניים של 'שנות השישים' ייצגו, אם כן, הרבה יותר מאופנה, או שינוי

1. הביטוי 'שנות השישים' במרכאות ישמש כאן להצבעה על רוח מרידות הסטודנטים, כתופעה תרבותית, בניגוד לשנות השישים ללא מרכאות, ביטוי שיצביע על תקופת הזמן.

טעם במוזיקה ובלבוש. בשביל צעירים אידאליסטים הספיקו התכנים של 'שנות השישים' לשם יצירת מוקד, גם אם רק מוקד עמום, להתגבשות של זהות חדשה. במובנים חשובים, שיחות ליליות אפופות עשן, עם תקליטים של בוב דילן, תפסו את מקום הדיונים האידאולוגיים בקן של התנועה; לא רק כבילוי זמן, אלא כמוקד של אידאליזם, של משמעות, של תרבות. ג'ניס ג'ופלין, ג'ימי הנדריקס, 'לד זפלין', 'סגול כהה', 'החיפושיות', סיימון וגרפונקל בישרו יותר משינוי טעם דורי. ל'Make Love, Not War' שהם נשאו אתם היתה הילה של בשורה מוסרית חשובה במדינה למודת מלחמות, וכשהאופוריה של אחרי מלחמת ששת הימים התחלפה במלחמת ההתשה ואחר-כך באימה של מלחמת יום הכיפורים, כשבלבם של ישראלים רבים החלה לקנן התחושה שהאידאולוגיה מעוורת את עינינו לאנושי, התפשט הצורך להחליף את האתוס המגייס של החברה הישראלית ועבר מן השוליים אל חוגים הולכים ומתרחבים.

אבל ההתרחבות הזאת באה יחד עם זיהוי הולך וגובר של 'רוח שנות השישים' עם שנות השישים האמריקניות, שהאלמנט הסוציאליסטי של 'שנות השישים' היה בהן חלש במיוחד. בתחילה טשטש המונח 'שנות השישים' את הגבולות בין 'דני האדום' לבין ג'ניס ג'ופלין, בין נאו-מרקסיסטים צעירים כברלין לבין צעירי 'התנועה לזכויות האזרח' בארצות-הברית, בין פראג לבארקלי, ובין פועלי רנו לקומונות ההיפים בשכונת הייט-אשברי בסן-פרנסיסקו. אבל עם התרחבות האחיזה של בשורת 'שנות השישים' בישראל היא נעשתה בהדרגה אמריקנית באופן יותר ויותר מובהק.

למרד הסטודנטים באמריקה היו ימרות מוסריות מובהקות למדי, וסדרת סממנים ומושגים שאנחנו מזהים בקלות עם ההתקוממות הזאת: מהציווי להיות פתוח, ועד אהבת היחפנות, החובה להיות 'נאמן לעצמך', ההנחה שכשכל אחד יהיה נאמן לעצמו כולנו נחיה בהרמוניה 'טבעית', 'הנהייה לאוטנטי', ההנחה ש'הממסד' הפוליטי באשר הוא משחית את טבענו הטוב, האמונה ששינוי חברתי לטובה הוא קודם כול מהפכה בתודעה הפרטית, וכן הלאה. הרבה מזה נשמע כמו משובת נעורים רגילה, תמימות שמקורה בגיל צעיר ובחוסר ניסיון, ויש גם חפיפה לא-מבוטלת בין כל זה לאוטופיזם בנוסח השמאל האירופי. אבל ההתקוממות באמריקה היתה למרות הכול התקוממות אמריקנית מובהקת, והיא היתה ספוגה באתוס של האינדיבידואליזם הליברלי שמתוכו צמחה. מערכת האמונות המקופלת בתוכה היא גלגול מודרני של השקפות אמריקניות יסודיות (בווריאנט ג'פרסוניאני, כפי שאנסה להראות בהמשך) – השקפות שבעולם הפוליטי שלנו יש לכנותן 'ימין', במובן החברתי-כלכלי של המונח 'ימין'. הכינוי 'השמאל החדש' הוא לכן מטעה. יסודו בטעות אמריקנית שאימצנו לעצמנו. הקרבה בין הסטודנטים המורדים וההיפים, מצד אחד, לבין מילטון פרידמן והמגמה החברתית-כלכלית שהוא מייצג, מצד שני, גדולה בהרבה, בסופו של חשבון, מהקרבה של הסטודנטים לסוציאליזם על כל גווניו (למעט הגוון האנרכיסטי-ניהיליסטי הקיצוני, זה שספק אם גם אותו ראוי לכנות 'סוציאליזם').

הגבולות בין שמאל אנטי-אימפריאליסטי מון מרקסיסטי לבין ילדי פרחים שהפכו לתומכי ה-צ'יימין נראו מטושטשים באמריקה של שנות השישים, ולא-כל-שכן בישראל, שהרי

מורשת שלמה של שמאל אירופי, אתוס סוציאליסטי מגובה במעשה ובחוויה אינטנסיבית, היו מיסודותיה המכוננים. יש להניח שארוכי השיער הישראליים שהביאו לכאן רוק, מריחואנה וססמאות של היפים על אהבה חופשית לא חשבו שהם מביאים לישראל סוג חדש של ימין. ואף-על-פי-כן יסודות של אינדיבידואליזם רדיקלי למדי, הנחות על אופן הצטרפותם של יחידים לקבוצה ולחברה, נונקונפורמיזם (מדומה או ממשי) כאידאל והישענות על אהבה ככוח ישועה – כל אלה היו טבועים עמוק מאוד ב'תרבות הנגד' שיובאה מאמריקה. לכן קשה שלא לראות את הקשר בין הפופולריות הגוברת של הווריאנט האמריקני של 'שנות השישים' לבין המעבר של החברה הישראלית מאתוס של סולידריות שבסיסו בסוציאליזם וביהדות אל אתוס של אינדיבידואליזם שהולך ולובש גוון אמריקני. הגרעין הרעיוני הזה שובא מ'שנות השישים' אולי לא נראה בזמנו כמוביל להפרטה, לאינדיבידואליזם ולימין חברתי, לא בעיני חסידיו ולא בעיני מתנגדיו, אבל הקשר נעשה, נדמה לי, ברור לפחות בדיעבד.

אנחנו נוטים להקדיש תשומת לב מעטה מדי למחשבה האמריקנית, וההזנחה הזאת נעשית בעייתית יותר ויותר ככל שהחברה הישראלית מושפעת מערכים אמריקניים. אחת מתוצאות ההזנחה – אחת מני רבות – היא העיוורון כלפי האופי הימני של אתוס 'שנות השישים' באמריקה ובישראל. אופי ימני זה נשאר סמוי מן העין בין היתר בשל אי-הבנת השורשים של 'שנות השישים' במחשבה האמריקנית בכלל. לכן יש טעם להתעכב על כמה מעיקריו של האתוס האמריקני שייבאנו לכאן, ואחר-כך על גלגולו במחאתם של אמריקנים צעירים ואידאליסטים בשנות השישים. סקירה כזאת תסייע בידנו, בהמשך המאמר, להבין איך התגלגלו 'שנות השישים' מחתרנות בזמן לקונפורמיזם בישראל של שנות התשעים.

## א

החברה היא בכל מקום קונספירציה כנגד חברה.

רלף וולדו אמרסון

המטפורות שהדמיון הפוליטי האמריקני מבין באמצעותן את החברה שונות מהותית מן המטפורות האירופיות, שאנחנו רגילים בהן. מאחר שנקודת המוצא – לא רק של הפילוסופיה הכללית, אלא גם של עצם הבנת 'הפוליטי' ו'הציבורי' – היא הריבונות האוטונומית של היחיד, גם הקולקטיב הוא יצור אחר לגמרי. בשביל אמריקנים החברה היא יותר אוסף של כללים מאשר אחדות אורגנית, או הצטברות היסטורית של תרבות. היא יותר חוזה ופחות מסורת, היא יותר מסגרת שתפקידה לאפשר פעילות אנושית, ופחות שלמות אחדותית שהפרטים חייבים לתרום לה את חלקם. לרצון הכללי של רוסו אין מקום בעולמו של תומס ג'פרסון. אבל אפילו בין אנגליה, הורתה של אמריקה, לבין ארצות-הברית יש הבדלים מכריעים. למרות שכמה מההנחות הפילוסופיות שג'פרסון דיבר בשמן משותפות לאמריקה ולליברליזם האנגלי והסקוטי, אמריקה היא עולם של דמיון פוליטי ייחודי.

האנגלים תופסים את החברה שלהם באופן המעלה על הדעת קתדרלה - מבנה עתיק, מעוטר, שיש בו הוד וסמכות - ואילו מקבילתו האמריקנית היא כוורת דבורים סואנת או אתר בנייה. בעולםם של צ'רצ'יל ודיזורעאלי השלם הוא הרבה יותר מסכום חלקיו, והוא בנוי על עליונותם של היחסים הציבוריים על פני הפרטיים. לעומת זאת, הציביליזציה האמריקנית נשארה נאמנה לרעיון שהשלם אינו אלא סכום של חלקיו ואסור שיהיה יותר מזה; שכל ניסיון להעלות אותו למעמד גבוה יותר מסכום של חלקים פירושו בהכרח פחות במעמדם של החלקים, הקטנה של דמות היחיד. אם השלם של צ'רצ'יל הוא מקודש וקוהרנטי להפליא, המרחב הציבורי האמריקני הוא תועלתני ומפוור, מפני שקדושה וקוהרנטיות, ואפילו סתם קביעות, הם חנק. תועלתנות ופיזור הם המדיום שהיחיד יכול באמצעותו ובתוכו לספק את צרכיו בזמן שהוא שומר על מרחב נשימה מרבי של חירות. באנגליה של צ'רצ'יל צריך להצוב בכוח את תחום חירותו של היחיד, כדי לשחררו ממשקלו של הכללי והציבורי, ולעומת זאת באמריקה דרוש מאמץ דומה כדי לאסוף פרטים לכדי פעילות משותפת. המרחב שבין יחידים, זה שמתנהלת בו פעילות ציבורית, הוא מפוור ודליל, וכדי לאסוף את חלקיו די הצורך כדי לפעול ביחד דרושה משימה ספציפית משותפת.

בדמיון הפוליטי של ארצות-הברית עדיין יש מקום מרכזי לדימויים שמקורם בחברה שעברה מן העולם מזמן, או ליתר דיוק מקורם בדיוקן דמיוני אך ותיק של חברה שמעולם לא התקיימה במציאות: אזרחים מתכנסים יחדיו כשצריך להקים גשר לתועלת כולם, כשצריך לבנות בית-ספר, לצאת למלחמה, לשפוט פושע או לחוקק חוקים. האמנה החברתית אינה רק עיקרון מופשט או תאוריה כללית של החברה, היא פעילות מתמדת. והפעילות הזאת, בתוספת תשתית החוקים המשרטטים את גבולותיה במידה המינימלית הדרושה, היא 'החברה'. חשוב להדגיש: למעשה החברה האמריקנית היא הרבה יותר מן הדיוקן הזה; אבל בדמיונם האוטופי של האמריקנים, ארצות-הברית כולה היא סדרה מתמשכת של אמנות חברתיות שנכרתות ומתפרקות על-פי הצרכים המשתנים. מעמד של קדושה מיוחס תמיד קודם כול ליחיד ולחירותו, ולא ל'רצון הכללי' או למסורת, או לקולקטיב. לכן השאלה המטרידה המתמדת במחשבה האמריקנית על החברה היא איך ליישב חירות אינדיבידואלית קיצונית עם עצם קיומו של הקולקטיב. מהבחינה הזאת יש ניגוד בולט בין המחשבה הפוליטית האמריקנית לבין התודעה הישראלית, מפני שבישראל, אפילו כיום, השאלה היסודית הפוכה - שאלת מקומו של היחיד בחברה קולקטיביסטית, או לפחות קולקטיביסטית במידה מסוימת. כאן, בשאלת קיומו של קולקטיב בתנאים של אינדיבידואליזם קיצוני, המחשבה האמריקנית מתפצלת לשני ענפים גדולים והנציגים הבולטים שלהם הם תומס ג'פרסון וג'יימס מדיסון. אנחנו נוטים לשכוח את ההבדל העקרוני ביניהם מפני שהם היו שותפים פוליטיים. אכן נהוג יותר להציב את שניהם באותו מחנה, מול אלכסנדר המילטון, הארכי-פדרליסט, התומך ברעיון הממשלה המרכזית החזקה. אבל המסורת ההמילטוניאנית איבדה כמעט לחלוטין את יוקרתה, ואילו ההבדלים בין ג'פרסון למדיסון עתידים למלא תפקיד מכריע במחלוקת האידאולוגיות בהמשך דרכה של ארצות-הברית.

האסכולה הג'פרסוניאנית, אסכולת ההרמוניה הטבעית, הניחה ששחרור מלא של היחיד

הוא שיבטיח הרמוניה חברתית. כך ניסח זאת שותפו האינדואולוגי של ג'פרסון בתקופת המהפכה, תומס פיין: 'האדם, לולא הושחת בידי ממשלות, הוא מטבעו ידיד של האדם'.<sup>2</sup> לעומתה האסכולה המדיסוניאנית, אסכולת הקונפליקט המבוקר, הניחה שתנאים של חופש דווקא ייצרו אי־שוויון וקונפליקט, ותפקידה של הממשלה הרפובליקנית הוא לשמור על כללי המשחק של הקונפליקט הזה. חשוב להדגיש: לשמור על כללי המשחק, אבל לעולם לא לדכא את הקונפליקט, מכיוון שעצם הקיום של ריבוי אינטרסים מתחרים הוא זה שאמור להבטיח את החירות. הריבוי והפיצול, ההתנגשות המתמדת בין קבוצות אינטרסים הם המבטיחים ששום קבוצה לא תוכל להשתלט על המרכז ולנכס לעצמה את הכוח הפוליטי.<sup>3</sup> אבל יש משותף חשוב לשתי האסכולות. שתיהן ביקשו לכונן את הממשל על סמך מהפכה עמוקה במחשבה המוסרית: הסדר יהיה מבוסס על שחרור היצר ולא על ריסונו. בעולמו של מדיסון שחרור היצר ייצור איזון דינמי בין רצונות מתחרים, קונפליקט מתמיד שהממשל יתחזק, יאפשר ויגביל. לעומת זאת, בעולמו של ג'פרסון שחרור היצר הפרטי ייצור הרמוניה, לא קונפליקט. יש לכך, על־פי ג'פרסון, שני טעמים, ואת שניהם הוא שאב ממוריו, אנשי הנאורות הסקוטית.

הטעם האחד הוא 'מערכת החירות הטבעית' של אדם סמית, המוכרת לנו בשם עקרון 'היד הנעלמה'. לפי השקפה זו, יש הרמוניה קבועה מראש בין כל הרצונות הפרטיים. בעולם הכלכלי הוותיק המכונן אותה הוא השוק החופשי (אבל הדימוי הכלכלי הזה, חשוב להדגיש, היה אצל ג'פרסון מקרה פרטי להרמוניה רחבה יותר בשאר תחומי החיים). ההיצע והביקוש לא רק קובעים את ערכן האמיתי של סחורות (על פי מידת הרצון הממשי של בני אדם להשיגן) – הם גם מווסתים את המוטיבציה לייצר, מתעלים את השאיפה האישית של כל יחיד לכיוון המשתלם ביותר, כלומר לאפיק של פעילות בעלת ערך ורצויה לשאר חברי הקהילה. ביסוד השקפה זו עומד מה שההיסטוריון כריסטופר לֶש קרא לו 'הרהביליטציה המוסרית של היצר'. שחרור היצר מקדם את התועלת הכללית. דיכוי מעכב אותה. זו מהפכה לא מבוטלת במחשבה על מוסר: היצר נהפך לסוכן של הטוב, ואילו הריסון הוא המשבש את ההתנהגות המוסרית.

אבל גם אצל סמית וגם אצל ג'פרסון יש תפס ביטחון נוסף להנחה שהשחרור לא יוליד את מצב הטבע האלים של הובס. זהו 'הסנטימנט המוסרי' או 'החוש המוסרי' כלשונו של אבי הרעיון, מורו ורבו של סמית, פרנסיס האצ'סון. על־פי הנאורים הסקוטים, ההתנהגות המוסרית אינה נשענת על חוזה או על חישובי תועלת ועל אינטרס עצמי נאור, וגם לא על אמונה בציווי דתי או על פחד מפני הריבון. יש בנו נטייה טבעית, רגשית, לסלוד מעוול. בשל נטייה זו, מתוך האמפתיה לכאבו של הזולת, אנחנו מבקשים למנוע עוול ולעודד את הטוב

2. Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, New York 1976, p. 91

3. האלמנט הזה במחשבתו של מדיסון הוא תשובה להנחה המקובלת של בני הזמן, הקביעה של מונטסקייה שממשל רפובליקני יכול להתקיים לאורך זמן רק ביחידה פוליטית קטנה, דוגמת הפוליס היוונית או עיר המדינה האיטלקית מתקופת הרנסנס, שם מכירים האזרחים זה את זה פנים אל פנים.

המוסרי. ג'פרסון נהג לנסח זאת כך: 'הטבע נטע בלבנו אהבה לאחרים, תחושת חובה כלפיהם, אינסטינקט מוסרי. [...] הבורא לא היה אלא אומן כושל, אילו התכוון לעשות את האדם ליצור חברתי בלי לטעת בו נטיות חברתיות'.<sup>4</sup> רעיון זה, טיעון האומן שאינו כושל, חוזר שוב ושוב בכתביו של ג'פרסון, והוא מכיל את שני הבטחונות הסקוטיים לסדר המבוסס על שחרור היצר: יש הרמוניה קבועה מראש, תוכנית-אב שהתאימה את הטוב הפרטי והציבורי זה לזה; ויש סנטימנט מוסרי המבטיח משהו מעבר לכך שהאינטרס הפרטי אינו מזיק לכללי: הוא מבטיח התכוונות לטוב, 'נטיות חברתיות' בלב הדיספוזיציה הנפשית שלנו.

השקפתו של מדיסון, הראליזם הפסימי של קונפליקט מתמיד, השפיעה יותר מכל עמדה אחרת על עיצוב שיטת הממשל האמריקנית. מדיסון חיבר את החוקה של ארצות-הברית, ועד לעצם היום הזה היא לא רק תבנית היסוד של המוסדות, אלא גם עמוד תווך בדת האזרחית של האמריקנים. הילה של קדושה זוהרת סביב החוקה האמריקנית, כבר כמעט מאתיים וחמישים שנה. אבל אם מדיסון תכנן את היסודות המוסדיים, ג'פרסון האידאליסט, 'החולם' בפי יריביו הפוליטיים, מחבר הצהרת העצמאות, נשאר מנסחו של האופק האוטופי בדמיון הפוליטי של ארצות-הברית. תנועות אידאליסטיות לשינוי חברתי, ודאי המוצלחות ביניהן – התנועה למען זכות הצבעה לנשים, המלחמה בעבדות, 'התנועה לזכויות האזרח' בהנהגת מרטין לותר קינג ג'וניור – כולן נשבעו בשמו של ג'פרסון ותלו את מטרותיהן בהצהרת העצמאות. מרד הסטודנטים של שנות השישים אינו יוצא דופן במובן זה.

בעולמו ההרמוני של ג'פרסון יש מעט מקום לממשל. מאחר שההרמוניה היא טבעית, ויצר לב האדם טוב מנעוריו, הממשל, הניסיון להתערב בהרמוניה הטבעית, הוא מה שמשחית את הסדר החברתי האוטופי. לממשלה יש אפוא תפקיד פרדוקסלי: היא צריכה (ובעניין זה ג'פרסון שואב גם מג'ון לוק) לא לפלוש לתחומו של היחיד, לא להפקיע מן היחיד חירויות כדי לשמור על טובת הכלל, אלא דווקא לשמר את היחיד במצב החירות. הממשל שומר לא רק על יחידים זה מפני זה, אלא גם מפני פלישה של הציבורי לתחום היחיד. האזרחים יהיו נאמנים במידה מרבית לצורת שלטון כזאת, כפי שטען ג'פרסון בנאום הכניסה לתפקיד הנשיא בקדנציה הראשונה שלו. האזרח יראה אינטרס אישי יסודי בהגנה על מערכת החוקים השומרת על חירותו.

על משטר כזה, חשב ג'פרסון, להיות קודם כול מצומצם מאוד. השלטון הטוב ביותר הוא זה המושל במידה הקטנה ביותר. הוא נוצר לא-כל-כך כדי למשטר את החברה (אם כי ג'פרסון היה פוליטיקאי במידה מספקת כדי לזכור שיש לו גם תפקידים כאלה), אלא כדי לטפל בצרכים המשותפים. פירמידת הממשל, מן הרמה המקומית דרך המדינות ועד לרמה הפדרלית, היא סדרה של אמנות חברתיות ספציפיות: כשם שאזרחי העיריה מתאגדים כדי לבנות בית-ספר ולשלם למורה, לבנות גשר, או לסלול דרך, כך הממשלה הפדרלית היא

4. מצוטט אצלי: Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Cambridge, MA 1964, p. 134. הרעיון הזה, בשינויי ניסוח קלים, חוזר שוב ושוב בכתביו ג'פרסון.

צורת האמנה החברתית המאפשרת לאזרחים לטפל באינטרסים משותפים, כגון הגנה מפני צבאות זרים, חוזי סחר בין־לאומיים, יישוב עניינים בין המדינות המרכיבות את האיחוד הפדרלי, ועוד.

זוהי דמוקרטיה של השתתפות ישירה: השלטון אינו עומד מול האזרח. הוא לעולם הביטוי של האינטרסים המשותפים, המוציא אל הפועל של טיפול בצרכים הכלליים. הוא צריך להיות מקומי וקרוב ככל האפשר, כדי שינבע ישירות מן הקבוצה שהוא משרת, בכל הרמות, וכדי שיהיה לאזרחים פיקוח מרבי עליו. הוא צריך להיות מפורז וקטן ככל האפשר כדי שלא ירוכז כוח מופרז בידי שום איש או מוסד וכדי ששום גורם לא יתפתה להתערב בהרמוניה הטבעית או לסרבל את המדיום החברתי הטבעי שהיא מתקיימת באמצעותו. בהתאמה, אויבי הסדר החברתי של ג'פרסון הם הריחוק, המרכז והתערבות היתר. חזון האימים בהשקפה הזאת הוא מובוליט ענק, לזוייתן, כוח פוליטי דורסני, רחוק מן האזרח, מחוץ לתחום שליטתו הישיר – או בקיצור כל מה שהיה השלטון האימפריאלי של בריטניה בעיני המורדים האמריקנים בשנות השישים והשבעים של המאה ה־18.

בלי המטריצה הג'פרסוניאנית ויסודותיה האינדיבידואליסטיים, המתנגדים עקרונית למרכז ולתכנון, והאמונה בהרמוניה טבעית נוסח השוק החופשי, כמו גם בטבע הטוב של יצר האדם, קשה להבין את התכנים המוסריים והחברתיים של התקוממותם של צעירים אידיאליסטים באמריקה, כשני עשורים אחרי מלחמת העולם השנייה. עד כמה שייבאנו לישראל את המרד הזה, התחלנו, לכל הפחות, לייבא את עולמו החברתי והמוסרי של תומס ג'פרסון לישראל.

## ב

אחרי מלחמת העולם השנייה רצתה ארצות־הברית יותר מכול, כמו אומות רבות אחרות שהשתתפו במלחמה, לחזור לחיים נורמליים. ודומה שהתנאים בתום המלחמה היו נוחים במיוחד לכמה הזאת: אמריקה יצאה מנצחת, מוסרית וחומרית. סוכלו כל האיומים על ארץ החירות, הוכנעו האויבים מבחוץ וחוסל המשבר הכלכלי הגדול מבפנים, ואמריקה הגיחה מנצחת, בטוחה בעצמה וחזקה יותר מאי־פעם. שום ארץ אחרת לא היתה מסוגלת להתחרות בה, לא בכוחה הצבאי – עכשיו כשהיתה לה בעלות בלעדית על נשק אטומי – ולא בכוח הייצור שלה. המלחמה הותירה מאחוריה ברוב העולם כלכלות מרוששות ותשתיות הרוסות, ואילו הכלכלה האמריקנית יצאה ממנה מחוזקת. הטכנולוגיה וכוח הייצור האדיר אפשרו – או כך היה נדמה – דמוקרטיה חדשה ושוויונית של צרכנים. אחרי שהעיוותים היותר זועקים של הקפיטליזם תוקנו בעזרת מערך חלקי של ביטחון סוציאלי בתקופת הניו־דיל (New Deal), היה נדמה שאמריקה מייצרת בלא מאמץ עושר של מוצרי צריכה שכל אחד יכול ליהנות מהם. לכולם יהיו מכונות גדולות, בתים בפרברים, מכשירי חשמל ובידור בזול. או כך אהבו אמריקנים רבים לחשוב.



אבל מתחת לחזות זחוהת דעת זו הסתתרו סדקים עמוקים. העוני היה רחוק מלהיעלם, והאפליה הקשה והמעוגנת בחוק נגד שחורים בדרום נראתה זועקת יותר מתמיד על רקע מלחמת החורמה במשטר הגזעני של גרמניה ועל רקע דיוקנה העצמי של ארצות-הברית כמגינת החירות. אבל זה לא היה הכול. ההקשר הרחב יותר היה המשבר התרבותי והמוסרי העמוק של האמונה בקדמה. זוועות מלחמת העולם העצימו אותו מאוד והמחישו אותו בבהירות רבה, וככל שארצות-הברית תפסה את עצמה כנציגה המובהקת של הקדמה, כך האפיל הצל שהמשבר הזה הטיל עליה. הניצחון במלחמה והצרכנות השמחה בחלקה של שנות החמישים לא היו יכולים למחוק את הזעזוע שביקשו להסתייר. 'ככל הנראה', כתב נורמן מייילר ב-1957, 'לא נוכל להעריך את גודל ההרס הפסיכולוגי שמחנות ההשמדה ופצצת האטום חוללו בתת-ההכרה של כמעט כל מי שהיה בחיים בשנים האלה'.<sup>5</sup> מה שההיסטוריה המודרנית נדמתה כמדגימה באופן חד-משמעי כלי-כך הוא שרעיון הקדמה, הרעיון שהתקדמות הידע והמדע תוביל אותנו לחברה טובה יותר, מאושרת יותר, מוסרית יותר, היה לכל הפחות בלתי-מבוסס. אמצעים רציונליים, התברר, לא נושאים בחובם בהכרח מטרות הומניות. העננים המתעבים של המלחמה הקרה הפכו את זוועות העבר הקרוב לצל כבד מעל אופק העתיד, והמדע – בבת עינה של תפיסת הקדמה – חדל בהדרגה להיראות כמו מה שעתיד להושיע אותנו ונראה יותר כמו מה שעלול להוביל לאובדנו.<sup>6</sup>

אבל קשה עוד יותר מן הפגיעה במדע – ומיילר היה די אמיץ כדי להצביע על כך – היתה המהלומה הגדולה שספגה ההנחה שהאדם שוחר טוב מטבעו. אנחנו נאלצים להודות, הוא כתב, 'שלא משנה עד כמה מעוות וסוטה הוא דיוקן האדם המצטייר מן החברה שברא, היא אף-על-פי-כן יציר כפיו שלו, יציר כפיו הקולקטיבי [...] ואם החברה היא רצחנית כל-כך, מי יוכל להתעלם מן השאלות הנוראות ביותר לגבי טבעו [של האדם]?'<sup>7</sup>

ובכל זאת מסתבר שהיו רבים מאוד שלא התקשו להתעלם מן 'השאלות הנוראות ביותר' המערערות על ההנחה שאנחנו שוחרים טוב מטבענו. מאמץ אינטלקטואלי תזויתי במיוחד התגייס לטיהור האנושי מן המדעי והטכנולוגי. בין שמדובר באידאליסטים אמריקנים ובין שמדובר במרקסיוס נוסח אסכולת פרנקפורט, או מאוחר יותר בפוסט-סטרוקטורליזם שניסה להכחיש את עצם קיומו של טבע אנושי – בכל הגרסאות האלה אימי ההיסטוריה הורחקו בקפדנות מאנושיותנו. מורדי שנות השישים היו נלהבים במיוחד להפנות עורף לשאלות של מייילר, להתגייס לדגל הג'פרסוניאני, להפנות את זעמם כלפי הסדר החברתי 'המלאכותי', ובכך להציל את האדם 'האונטי' ואת החברה 'הטבעית' מעדותה המרשיעה של המאה ה-20.

5. Norman Mailer, 'The White Negro', *Advertisement for Myself*, Cambridge, MA & London 1992, p. 338

6. ראה למשל ס' רייט מילס, שהשפיע רבות על דעותיהם של הסטודנטים הרדיקליים בשנות השישים. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, London & Oxford, New York 1967, p. 17

7. Mailer, 'The White Negro', *Advertisement for Myself*, p. 338

תיאור החברה כבלתי־אנושית יציל את המושג 'אנושי' מן הרוע שדבק בו.<sup>8</sup> המסגרת המושגית שהחזיקו בה פרוגרסיבים ורדיקלים בשנות החמישים והשישים האשימה שוב ושוב את הכוחות הבלתי־אנושיים של החברה בניכור בני־אדם מטבעם. כמו במרקסיות, כך גם בעולם הג'פרסוניאני של הסטודנטים, מושג הניכור היה מכריע בשמירה על האוטונומי מפני המפעלים החברתיים: החיים בתוך הסדר החברתי הזה, מתוך קונפורמיות לכלליו, הרחיקו אותנו ממה שהוא לא פחות מטבענו האמיתי.

באורה המסנוור של הפצצה, בצל זכרון של גדרות התיל במחנות ההשמדה, על רקע ההדחקה קלת הדעת של חוליי החברה האמריקנית עצמה, הסדר החברתי התועלתי, המבושם מן הטכנולוגיה של עצמו, המתבוסס בחומרנות, נעשה למטרה קלה. בעיני האידיאליסטים הוא נראה לא רק כמעידה מוסרית, אלא כתועבה ממש. המבקרים החברתיים של שנות החמישים היו המנסחים של עולם המושגים שהסטודנטים של שנות השישים הסבירו באמצעותו את מה שקומם אותם. הם נתנו בידי הצעירים מהם את הכלים להפנות את זעמם כלפי 'השיטה' ('the system'), בלי לפגוע בקדושת טבע האדם שוחר הטוב.

והיה הרבה ממש בביקורת על 'השיטה'. אנשים כמו דייוויד רייזמן, פול גודמן וס' רייט מילס, דור המורים של הסטודנטים, הסתכלו סביבם ומתחת לצעיף של שגשוג ובריאות ראו בעיקר ניכור: הפרברים השבעים, בעלי־הבתים והדשאים האחידים, מכונות הכביסה, מכשירי הטלוויזיה, המקררים ומתקני הברביקיו המתקפלים, הדימויים הסינטטיים שהוליווד ניפקה והמפלגות הפוליטיות שהציעו ססמאות ריקות – כל אלה התחברו לעולם מדכא בשתיחותו ובאדישותו לשאלות מוסריות. המכונה המשומנת של המדינה המודרנית המתועשת, כך היה נדמה, המשיכה לטחון בעצמה, לצעוד בעיוורון מכני ללא מצפן מוסרי, ללא ידי אדם אצל ההגאים.

הדימוי הזה נעשה הדימוי המרכזי בתפיסה של מבקרים רדיקלים של אמריקה בפרט ושל החברה המודרנית בכלל מכאן ואילך: מונולית ענק וממורכז, 'מכונה', 'השיטה', 'טכנוקרטיה' המתנהלת מעצמה על־פי היגיון מכני, אדיש לסבל אנושי ולחלומותיהם של בני־אדם, משוחרר מרצונם הממשי. גולם שקם על יוצרו, 'טוטליות מתפקדת ברציונליות' שיכולה 'לבצע סדרות של פעילויות רציונליות לכאורה ללא מושג על המטרות שהן משרתות'.<sup>9</sup> בצורותיו המפחידות ביותר של הסיוט הזה, לאיש לא היתה שליטה עליו – לא לאינטרסים של העשירים, לא לקונספירציה של 'עילית הכוח', לא לפשיסטים ולא ל־FBI. לא מפלגות

8. עוד לפני שפרץ מרד הסטודנטים לגלג ריינהולד ניבוור על נטייתן של תפיסות העולם הפרוגרסיביות – מרקסיסטיות וליברליות כאחת – למקם את הרוע מחוץ לתחומו של האנושי. ראו: Reinhold Niebuhr, 'The Children of Light and the Children of Darkness, New York 1960, p. 17; Idem, 'Easy Conscience of Modern Man', *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, I, Human Nature, Englewood Cliffs, NJ 1964, pp. 93-122

9. Mills, *The Sociological Imagination*, pp. 168-169

פוליטיות, לא פלוטוקרטיה, לא חבורת ברונים שודדים שוהרי מלחמה, או ביורוקרטים, או גזענים בדרום, או נשיאים גרועים, אפילו לא 'התשלובת הצבאית-עשייתית' שהנשיא אייזנהואר הזהיר מפניה בנאום הפרידה שלו מן הנשיאות – אף אחד לא יכול לכוון את 'השיטה'. כולם משתתפים בתפעולה, נושאים בחלקים מן האחריות, אבל איש אינו יכול לווסת אותה או לשנות את מסלולה. כולם פועלים מכוח ההיגיון הפנימי של השיטה. כולם, מנצלים ומנוצלים, מדכאים ומדוכאים, גבוהים ונמוכים, עשירים ועניים – כולם שבויים בתוך מלכודת ענק, מבוך בלי כניסה ויציאה של אינ-סוף מוסדות חברתיים ונהגים חסרי שחר המשכפלים את עצמם בעיוורון. כל המנגנונים ממשיכים לתקתק בעיילות, מדויקים ומסונכרנים להפליא, מכוונים רק על-ידי רציונליות אינסטרומנטלית שאינה יודעת מה התכלית שבשמה היא פועלת. החלטות אינן מתקבלות על-פי שיקולים אנושיים, אלא על-פי דרישות שנדמה שהשיטה מייצרת באופן אוטומטי מעצמה. האמצעים השתלטו לחלוטין על המטרות. המטרה היא רק יעילותם של האמצעים: פעילותה המשומנת, הבלתי-מופרעת של המכונה.

הדימוי הזה יצר את הרושם שהוא מסביר את הכול בבת אחת: 'השיטה' מנהלת את הכלכלה, את המלחמה הקרה נגד הקומוניסטים בכלל ואת המלחמה החמה נגד קוריאה ואחר-כך נגד וייטנאם בפרט; 'השיטה' מייצרת טכנולוגיה של השמדה המונית, מרחיבה את הפערים בין עשירים ועניים, מדכאת את השחורים, משחיתה את איכות הסביבה, מרדימה את החושים בבידור מטמטם, מאיצה את מירוץ החימוש, פולשת אל תחום הפרט, ממשטרת את הרצון ורומסת זכויות, שוטפת מוחות, מכתיבה תודעה ומכפיפה את הכול לביורוקרטיה. עם זאת, ככל שהיתה 'השיטה' טוטלית, היא לא היתה טוטלית. הדימוי לא היה זה של 1984 של ג'ורג' אורוול, אלא 'הרובוט העליון'<sup>10</sup> של ס' רייט מילס, אחד המבקרים המוקדמים שנעשו פופולריים במיוחד בקרב הסטודנטים. זה היה, כניסוחו של הנרי מילר, 'חלום בלהות ממוזג אוויר'.<sup>11</sup> בני-אדם (לבנים) לא עברו ברוטליזציה ישירה, אלא הורדמו באמצעים מעודנים, סוממו במוצרי צריכה, מושטרו בעזרת פאטרנליזם בעל סבר פנים נעימות, יותר מאשר באמצעות טרור של משטרה חשאית.<sup>12</sup> הם הלכו ואיבדו את עמוד השדרה הפנימי שלהם, נעשו 'מכוונים לזולת', כדברי דייוויד רייזמן בספרו המשפיע 'ההמון הגלמוד', החליפו את הגירוסקופ הפנימי ברדאר רגיש הקולט את ציפיות הסביבה ומתאים את עצמו

10. Ibid., p. 171

11. מצוטט אצל: Paul Goodman, *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized System*, New York 1960, p. 165

12. ראו למשל: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1991; Mills, *The Sociological Imagination*; Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Berkeley, Los Angeles, London 1995

אליהן.<sup>13</sup> החינוך, במקום להקדיש את עצמו לטיפוח האנושי, החל לעסוק בייצור חיילים מרוצים שיענו על דרישות 'השיטה'. הוא לא עודד 'צמיחה' אישית, אלא כפה על יחידים 'הסתגלות'.<sup>14</sup> תעשיית הבידור והפרסום נהפכה למערך תעמולה ענקי, ואפילו מדעי החברה, מבוססים מן הרציונליות האינסטרומנטלית שקנו בהתלהבות ממקס ובר, מתוך התעלמות מקדרות חזונו, התגייסו בשמחה להגברת היעילות של 'השיטה'. היה נדמה ששום דבר אינו ניצב מחוץ למכונה, או בכל אופן שום דבר שיוכל לאיים עליה באמת.

המונחים האלה שלטו בדמיונם של הסטודנטים המתקוממים (והמשיכו לשלוט בדמיון ה'רדיקלי' של אקדמאים אמריקנים הרבה אחר-כך, כאשר מישל פוקו והאופנה הפוסט-מודרנית כבשו את מדעי הרוח והחברה), גם מפני שהם דיברו ישירות אל המורשת הג'פרסוניאנית שלהם. האויב הוא מובוליט עצום ודורסני שאין איש שולט בו. כמו בקרב השמאל האירופי והאקזיסטנציאליזם הצרפתי, צמד מונחים נפוץ אצל הסטודנטים היה 'ניכור' ו'אותנטיות'. גם אצלם וגם בסוציאליזם האירופי, מאחורי הרעיון ששיטה מנכרת יוצרת יחידים מנוכרים, נמצאת תמונת המראה האוטופית שלו: ההנחה שהאדם הטבעי, אם רק לא יושחת בידי 'השיטה', ייצור את החברה הטבעית הטובה.

אבל ההבדל בין ארצות-הברית לאירופה היה בכל זאת משמעותי. בעיני המורדים האמריקנים הצעירים, החברתיות הטבעית של היצר המשוחרר היתה קשורה ברעיון שהחברה הטובה תהווה מאליה רק מחוץ לתחומו של הפוליטי. לחזרה אל האותנטי, להשבת השליטה של האדם על גורלו היה ממד פרטי חזק, עויין מיסודו את הפעולה הקולקטיבית המתוכננת, את הצורך ב'ממשלה גדולה', את מרכז הכוח הפוליטי. לאיש מהסטודנטים כמעט לא היה ספק שהיד הנעלמה תדאג להרמוניה בין הפרטים המשוחררים. בצד האינטואיציה שדחפה את המרד והניחה כמעט בלי ביקורת ששחרור היצר, ולא ריסונו, הוא התנאי המוקדם לחברה אנושית מאושרת עמד הרעיון המשלים שהריסון והאיסור, ולכן גם הממשל הפוליטי החזק, הם אויביו הטבעיים של סדר הומני. האידיאל החברתי שהם ראו לנגד עיניהם התחיל מפיוזר מוקדי הכוח, מן החברה כמרחב פתוח, דינמי, כר חופשי לפעילותם המשוחררת של יחידים. זאת ועוד: בזמן שבעיני חסידיו הצעירים של סארטר באירופה השיבה אל האותנטיות היתה קודם כול ניסיון להשיב את האחריות אל תחומו של הפרט, הסטודנטים האמריקנים רצו בראש ובראשונה לשחרר את היצר של הפרט. למושג האחריות לא היה מקום בתפיסת העולם הזאת, מכיוון שלא היה בו צורך, מכיוון שהמוסרי לא היה מעוגן במאמץ מכוון, כבד ראש, בנטילת מעמסה. להפך. הוא היה תוצר לוואי טבעי של התחברות אל רגשות אותנטיים. בדמיונם של הסטודנטים האמריקנים האהבה הנוצרית והסנטימנט המוסרי, גם אם לא נזכרו במפורש, הבטיחו כמובן מאליו שהרגש האותנטי המשוחרר יוביל מעצמו אך לטוב.

David Riesman, Nathan Glazer, Reuel Denney, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Garden City, NY 1954

Goodman, *Growing Up Absurd*, p. 80

ולכן, כשהם דיברו על 'השיטה' היו להם מעט תוכניות לשיטה אלטרנטיבית. הם ביקשו, יותר מכול, היעדר שיטה, שכן כל רגולציה של ההתנהגות האנושית היא אויב של 'היד הנעלמה' והיצר הטוב. מאחורי הדימוי המבהיל של 'השיטה' פיעמה השאיפה לפיזור. האויב לא היה אינטרס מוגדר, מעמד או אידאולוגיה פוליטית. הדבר שהם נלחמו בו היה הארכי-אויב של התפיסה הג'פרסוניאנית: המרכז והתכנון. מרכז או הצטברות של כוח, בעיקר כוח פוליטי, הם המונעים את התהוותה של ההרמוניה הטבעית. שכן יותר מכול האמינו הסטודנטים בהרמוניה הקבועה מראש בין העצמיות המשותפת, האוטנטית, ובין הסדר החברתי הטוב, ובספונטניות שהיא תנאי לקיומה של הרמוניה זו. כאן נעוץ מה שמבדיל את העמדות האמריקניות האופייניות האלה מן השמאל האירופי ומן הציונות הסוציאליסטית, ועוד נשוב לעניין זה.

## ג

ב-1962 התכנסה בפורט ירוון, משיגן, קבוצת הסטודנטים שהנהיגה את SDS (Students for a Democratic Society), וניסחה את המסמך המכונן של 'התנועה': 'הצהרת פורט ירוון'.<sup>15</sup> בעידן של ציניות קשה לדמיין את ההתלהבות וההתפעמות שאזחה בסטודנטים הצעירים האלה. היה נדמה שהכול מתמוגג שם: תחושה של צדק, ביטחון פתאומי ביכולת לשנות ולתקן את החברה, אהבה, כוח אינטלקטואלי, חברות, מין. היה נדמה לצעירים האלה שעולם חדש נולד שם, מתוך כוונות טובות והתלהבות כנה, מתוך דאגה אמיתית למצוקות הזולת, מתוך הנעורים עצמם. בלבה של אמריקה המנוכרת וזוחחת הדעת נולדה תקווה חדשה. אחרי ימים ולילות ללא שינה, אחרי דיונים קדחתניים בסדנאות, צחוק, בכי, צעקות וחיבוקים, הם סיימו את כתיבת ההצהרה ויצאו החוצה לראות את הזריחה מעל אגם ירוון. יום חדש, כך היה נדמה, זורח על אמריקה. פשוטו כמשמעו. קשה שלא להתרגש למקרא התיאורים שמשחזרים את האירוע הזה. 'חבורה של אחים במעגל של אהבה', כך קרא לפרק הזה טוד גיטלין, סוציולוג בהווה וממנהיגי SDS בעבר, בספרו 'שנות השישים'.<sup>16</sup> המסמך עצמו הוא מאוד לא אחיד. הוא נע בין סלנג עדכני לטון למדני וביטויים בלטינית, בין אבחנות חודרות להכללות חסרות בסיס, בין ניתוח שקול להתלהמות ובעיקר בין זעם קדוש להצהרות אהבה נרגשות לארצות-הברית. אבל האינטנסיביות בולטת בכלול. מה שעוד בולט, הוא עד כמה המסמך הזה אמריקני.

<sup>15</sup> 'The Port Huron Statement', Appendix to James Miller, *Democracy is in the Streets*: From Port Huron to the Siege of Chicago, New York, Toronto, Sydney, Tokyo 1988, p.

331

<sup>16</sup> הביטוי עצמו לקוח מגיימס פורמן שתיאר באמצעותו את ארגון הסטודנטים השחורים לזכויות אזרח Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC)*. ראו: *of Hope, Days of Rage*, New York, Toronto, London, Sydney, Auckland 1993, p. 107

[...] הניחוח והשפה של "התנועה", כתב גיטלין, 'היו אמריקניים במובהק. היא לא דיברה בדיאלקט מרקסיסטי. יותר מכול - ברכה וקללה! - הדור המייסד של SDS היה ספוג באינדיבידואליזם האמריקני המסורתי ביותר, ובמיוחד בזה בעל הגוון האוטופי [...]. בנוסח הטרנסנדנטאליזם של אמרסון וויטמן'.<sup>17</sup> וככל שהם היו אמרסוניאניים, או ויטמניים, הם היו ג'פרסוניאניים. ויטמן ואמרסון, נציגים בולטים של האתוס האינדיבידואליסטי באמריקה, הניחו כמו ג'פרסון שהיחיד הנאמן רק לעצמו הוא אבן הבניין של החברה הטובה, שנאמנות קיצונית לעצמך אינה איום על חברתיותנו.

תום היידן, הרוח החיה שמאחורי הקבוצה ומחבר הטיוטה של המסמך, נמנע במתכוון משפתו של השמאל האירופי. הוא רצה, כך הסביר, 'לדבר אמריקנית'. הקוטב החיובי, המטרה שאנשי SDS שאפו אליה, כפי שניסח זאת היידן, היתה 'דמוקרטיה השתתפותית' (Participatory Democracy). מה היא אותה דמוקרטיה השתתפותית, ואיזה גילום מוסדי צריך להיות לה, לא היה לגמרי ברור. כמו ניכור ואוטנטיבות, גם הרעיון של 'דמוקרטיה השתתפותית' אינו זר לעולם המושגים של השמאל האירופי, מכתבי השחרות של מרקס, דרך עמדותיהם של האנרכיסטים הרוסים והסינדיקליסטים הצרפתים, הספרדים והאיטלקים, והמשך במרקסיות המערבי המאוחר בנוסח הרברט מרקוזה (שאכן נעשה פופולרי בין הסטודנטים בארצות-הברית) ואסכולת פרנקפורט בכלל. גם אצל הציונים הסוציאליסטים מבני העלייה השנייה והעלייה השלישית לא נפקד מקומו של רעיון 'הדמוקרטיה השתתפותית'; אספת הקיבוץ היא יחסית אחד הנסיונות המוצלחים יותר ליישם אותו ברמה המקומית בעולם המודרני.

אבל למרות אי-הבהירות של המושג כפי ששימש את היידן ואנשי SDS, מה שכן היה ברור הוא האלמנט האמריקני המובהק שהיה בו בשבילם: אינדיבידואליזם קיצוני מצד אחד, ומצד שני התנגדות אינסטינקטיבית למרכז חזק, לניהול ולהתערבות. הסוציאליזם האירופי חתר למרכז חזק, ואומנם היה בו אגף משמעותי של תומכי 'דמוקרטיה השתתפותית' שרצו שליטה ישירה של האזרחים על אותו מרכז חזק. בסוציאליזם הציוני, אחת הגרסאות של הסוציאליזם האירופי, אפשר לראות דוגמאות לגישה השתתפותית מעין זו במוסד 'אספת הפועלים' של העלייה השנייה, בגדוד העבודה של העלייה השלישית, בתנועות הקיבוציות ובהיבטים שונים של הסתדרות העובדים בראשיתה.<sup>18</sup> הסוציאליסטים האירופים חתרו אפוא למידה גדולה של תכנון והתערבות, והיו ביניהם גם כאלה שרצו להטיל פיקוח ציבורי רחב על התכנון המרכזי. כך או כך, הסוציאליסטים האירופים כולם, גם תומכי 'הדמוקרטיה השתתפותית', תמכו במובהק ב'ממשלה גדולה' והחזיקו בתפיסה פוליטית קולקטיביסטית.

17. Gitlin, *The Sixties*, p. 107. ראו גם: גיל ריבק, 'בתוככי בבל': קווים לדמותו של השמאל החדש באמריקה, זמנים, 64 (סתיו 1998), עמ' 44-54.

18. ראו דיון בעניין זה אצל אבי בראלי, 'בין מרות לשיתוף: המאבק על דרך המיסוד הפוליטי במפא"י, 1948-1953', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, דצמבר 2000, עמ' 470-484, 49-10.

לעומת זאת, עולם המושגים הג'פרסוניאני מוביל ל'ממשלה קטנה', לעולם של פרטים מפורזים משוחררים מקשר אל הכלל, לשליטה של יחידים אוטונומיים בגורלם, לא לשליטה של קולקטיבים אוטונומיים בגורלם המשותף של הפרטים המרכיבים אותם. הדמיון במושג המשותף 'דמוקרטיה השתתפותית' הוא דמיון חיצוני בעיקרו. הסוציאליסטים בעלי הנטייה לדמוקרטיה השתתפותית תמכו בשליטה ישירה או בפיקוח ציבורי רחב של קולקטיב דמוקרטי, ואילו ג'פרסוניאנים בעלי נטייה לדמוקרטיה השתתפותית ראו לנגד עיניהם יחידים משוחררים מעולו של קולקטיב כלשהו. נייר הלקמוס המהותי להבחנה הוא אפוא קולקטיביזם לעומת אינדיבידואליזם.

היידן עצמו הודה כי את 'ההשראה' הישירה למה שכתב הוא לקח מס' רייט מילס, האיש שהיה גם המושא לעבודת המאסטר שלו.<sup>19</sup> מילס עצמו לא דיבר בשפת השמאל האירופי. גם הוא דיבר אמריקנית. דאגותיו התרכזו סביב בעיית המרכז, הקונסולידציה ואובדן השליטה האזרחית הישירה על הממשלה בחברה גדולה (ניסוחיו דומים להפליא לטיעונו של ג'פרסון נגד מפלגת הפדרליסטים). מילס נאבק למצוא בן דמות מודרני לחקלאי ולבעל המלאכה המיתולוגיים שהיו עמודי התווך (התאורטיים) של הרפובליקניזם של ג'פרסון. מאחר שבעידן התעשייתי ובחברת ההמונים איבדנו את 'האדם הבלתי־מנוכר של אדם סמית וג'פרסון' שאל מילס, מהיכן נוכל להתחיל לשחרר את האדם המודרני מן הניכור?<sup>20</sup>

שוב ושוב, כמו ג'פרסון עצמו, מילס העמיד את העיירה הקטנה שאזרחיה מכירים זה את זה 'פנים אל פנים' ומנהלים את חייהם הפוליטיים מתוך התמצאות, אחריות ועצמאות, בתור קוטב חיובי של ביקורתו על אמריקה המודרנית. וכמו רבים במסורת הרפורמיסטית האמריקנית, בשאיפתו למטרות ג'פרסוניאניות הוא נאחז באמצעים ג'פרסוניאניים: בפרגמטציה. בניגוד לשמאל באירופה, וכמו אמריקנים רבים כלי־כך לפניו, התיך מילס יחד את האיגוד המקצועי ואת הקורפורציה, ואת שני אלה יחד עם הממשלה והצבא, וראה בהם גילומים שונים של אותה תהליך של מרכז. היחס לאיגודים המקצועיים הוא אבן בוחן מהימנה לשם הבחנה בין מילס ותלמידיו המורדים בשנות השישים לבין הסוציאליסטים האירופים, שהיו אמונים על האינטרס של העבודה אל מול האינטרס של ההון. כמו וודרו וילסון ופרוגרסיביים אחרים, מילס ביקש לחלץ את האזרח הרפובליקני מבין הבלוקים הענקיים של החברה המודרנית, לא רק על־ידי מלחמה בתאגידים, אלא גם על־ידי מלחמה באיגודים המקצועיים. מה שהדאיג אותו היה 'הגידול הכללי בקנה המידה, האופי הביורוקרטי של עסקים וממשלה, והיחסים הממוסדים החדשים בין תאגיד, ממשלה ואיגוד'.<sup>21</sup>

לצד האינדיבידואליזם הקיצוני וההסתייגות מן האיגודים המקצועיים גם ההסתייגות ממדינת הרווחה היא קנה־מידה להבחנה של תפיסה זו מתפיסת השמאל האירופי הקלאסי.

19. Miller (above note 15), p. 79.

20. Mills, *The Sociological Imagination*, p. 93.

21. *Ibid.*, p. 98.

פרנקלין רוזוולט, מייסד מדינת הרווחה האמריקנית, הוא האיש ש'סיבסד את חסרונות השיטה הקפיטליסטית', לדעת מילס, ובכך תרם ליצירת 'הצורה הקורפורטיבית של מדינת חיל המצב (garrison state)'.<sup>22</sup> תיאור הבעיה במונחים של מונוליטיות מעיד יותר מכל דבר אחר על נוכחותו של האינסטינקט הג'פרסוניאני הזה, הדבק בפיזור. והפיתוי של עמדה כזאת בחברה מרכזית וקולקטיביסטית כמו זו שצמחה מן המסורת של הציונות הסוציאליסטית הוא לכן גדול: גם מבקרי הציונות והממלכתיות מבית, בשנות השישים והשבעים בישראל, היו יכולים לתאר את מה שנראה להם כפגום בישראל במונחים של מונוליט.

הרעיון שמדינת הרווחה והאיגודים המקצועיים הם חלק מתהליך המרכזי הזה – ביקורת שהיתה משותפת לימין הישן ול'שמאל החדש' – לא היה בלעדי למילס.<sup>23</sup> אפילו אחרי שהפרגמנטציה החלה למוטט את המרד, אפילו כאשר הפיצול והפיזור היו אחראים באופן ברור כל-כך להתפרקות 'התנועה', עדיין היה קשה להיפרד מאינסטינקט הפיזור הג'פרסוניאני: על ערש הדווי של ההתקוממות עדיין האמין צ'רלס רייך (Reich) שהניו-דיל היה האקט המכונן של מה שהוא כינה, בספרו רב המכר *The Greening of America*, 'תודעה II'. תודעה זו היא האופיינית, הוא טען, לבירוקרט, איש המנגנון, לאזרח בעידן הקונסולידציה.<sup>24</sup> ממשל גדול ('big government') ואיגודים גדולים, כמו קורפורציות גדולות, וכמו כל דבר שנדף ממנו ריח של מרכז, נתפס כחלק מאותו תהליך של גיבוש שהיה מתועב כל-כך לפי השקפת העולם הג'פרסוניאנית של מורדי שנות השישים באמריקה.

'הצהרת פורט יורון' ממילא אינה מסמך אחיד והיא הכילה פה ושם גם ז'רגון מרקסיסטי ומה שנראה כנכונות לקבל פעולה באמצעות מרכז פוליטי חזק – 'אמצעי הייצור צריכים להיות', קבעה ההצהרה, 'פתוחים להשתתפות דמוקרטית ונתונים לפיקוח וויסות חברתי ודמוקרטי'.<sup>25</sup> אבל זה היה צליל זר ולא נוח בפי המורדים הצעירים, מס שפתיים לקשרים הרופפים שהיו בין אחדים מן המארגנים ובין השמאל הישן. לא זה הדבר שגייס את המוני הסטודנטים, ומס השפתיים הזה הלך ונעלם ככל שהמרד צבר תאוצה. האופי האמריקני של התנועה התברר עד מהרה כאשר היא נסחפה, מניה וביה, לדה-צנטרליזציה לא רק כאידאולוגיה, אלא בעצם המבנה המוסדי שלה. הנחת ההרמוניה הטבעית, 'היד הנעלמה' שתדאג לווסת את הרצונות הפרטיים לטובת הכלל, והעוינות האוטומטית לעצם הרעיון של מרכז חזק, הובילו אותה במהירות לסף פירוק. כאשר ג'פרי שפירו – מחבר נייר העבודה

22. מצוטט אצל Miller (above note 15), p. 169.

23. ראו למשל מיקי פלאקס, אחד ממקורביו של היידן ב-SDS, ומי שחיבר את מסמך ההמשך להצהרת פורט יורון, 'אמריקה והעידן החדש'. פלאקס תקף את ה-New Deal כצורה של 'ליברליזם קורפורטיבי'. מצוטט שם, עמ' 173.

24. Charles A. Reich, *The Greening of America*, Toronto, New York, London 1971, Chapters 4 and 5. ראו גם ביקורתו של כריסטופר לאש על רייך: Christopher Lasch, *The World of Nations: Reflections on American History, Politics & Culture*, New York 1973, p. 184.

25. 'The Port Huron Statement' (above note 15).



המשרד הארצי של SDS: ביורוקרטיה, דמוקרטיה ודצנטרליזציה' (1965)<sup>26</sup> – נבחר לסגן נשיא התנועה, הוא החל לנסות 'דמוקרטיה משרדית'. דמוקרטיה משרדית היתה אמורה לחסל הייררכיה, אליטיזם ומרכז. מאחר שהייררכיה, ביורוקרטיה ומרכז נתפסו כרע באופן מובן מאליו, שפירו ניגש מיד למלאכת הביזור. המשרד הארצי של SDS הפך לגילום מוסדי של רעיונות פיזור כאלה ושל מה שהסטודנטים ראו בו 'דמוקרטיה השתתפותית'. מצתה, הכריז שפירו, איש לא יהיה ממונה על איש. הצורה הזאת של דמוקרטיה שימושית שיתקה את המשרד במהירות עד כדי כך שהוא הפסיק לשלוח דואר.<sup>27</sup> מתברר שמשרד חסר מרכז וספונטני הוא לא בהכרח אמצעי פוליטי יעיל.

בחוגי ההיפים של 'תרבות הנגד' (Counter-Culture) האנטיפתיה להייררכיה ולמרכז היתה מודגשת עוד יותר, ואילו אלמנטים מרקסיסטיים של ממש היו נדירים יותר וחיוורים יותר אצלם. הסיבה ברורה: רעיון ההרמוניה בין 'הגשמה עצמית' של יחידים לבין תועלת הכלל היה בו בזמן גם יותר מפורש בין ההיפים וגם פחות תאורטי. ההיפים היו אמורים לחיות מתוך ספונטניות מוחלטת, מתוך לגיטימציה שלמה לביטוי החופשי של רגשות ויצרים, מתוך ההנחה שאלה יהיו חברתיים מיסודם. האני האמיתי, האונטני, הטבעי, אינו חורש רע או תאב כוח, כך הם חשבו, ומיסודו הוא מבקש לתת ולקבל אהבה, ואילו 'המרובעים', 'הצבועים', שם בחוץ, עיוותו את טבעו הטוב בחברה המנוכרת שהקימו.

אחד הביטויים העזים והקיצוניים יותר של תרבות הנגד, חבורת ה'Merry Pranksters'<sup>28</sup>, הונצח בספרו הנפלא של תום וולף *The Electric Kool-Aid Acid Test*. ה'מרי פרנקסטרס', בהנהגתו הרוחנית של קן קיזי – מחבר הרומן קן הקוקיה – יצאו למסע שטוף LSD באוטובוס צבוע בצבעים זוהרים במטרה להפיץ את בשורת התודעה המשוחררת, ובתוך כך גם את הסם, בכל ארצות-הברית. עדויות נגד הנחת ההרמוניה פשוט נדחקו הצדה בשם האמונה. כך הסביר קיזי את העניין לפרנקסטרס (על-פי גרסת וולף):

'הנה מה שאני מקווה שיקרה במסע הזה', [קיזי] אומר. 'מה שאני מקווה שימשיך לקרות, מפני שזה כבר מתחיל לקרות. כל אחד מאתנו מתחיל לעשות את הדבר שלו, ואנחנו עומדים להמשיך לעשות אותו, ישר בחוץ, ואף אחד לא יתנגד למה שאחרים עושים'.

'בולשיט', אומרת ג'יין ברטון.

זה עוצר את קיזי לרגע, אבל אז הוא פשוט מתגלגל עם זה.

'זאת ג'יין', הוא אומר. 'והיא עושה את הדבר שלה. בולשיט. זה הדבר שלה והיא עושה אותו'.

'אף אחד מאתנו לא עומד להתנגד למה שאנשים אחרים עושים. אם להגיד בולשיט זה

26. Miller (above note 15), p. 403

27. Ibid., p. 244

28. מילולית: 'המותחים (מלשון מתיחה, מעשה קונדס) העליונים'.

הדבר של מישוהו, אז הוא אומר בולשיט. אם הוא בועט־תחתים, אז זה מה שהוא יעשה במסע הזה, יבעט בתחתים. הוא יעשה את זה ישר בחוץ ולאף אחד לא יהיה על מה להתעצבן. הוא יכול לומר, "אני מצטער שבעטתי לך בתחת, אבל אני לא מצטער, כי אני בועט־תחתים. זה מה שאני עושה, אני בועט לאנשים בתחת." כולם יהיו מה שהם, לא חשוב מה הם, ולא יהיה שום דבר להתנצל עליו. מה שאנחנו לא נהיה, אנחנו פשוט עומדים להתגלגל עם זה בכל המסע הזה.<sup>29</sup>

אין צורך לומר שזאת יותר נחישות להתעלם מן הבעיה ופחות הסבר לשאלה איך אינדיבידואליזם קיצוני יתיישב עם הקבוצה. אבל איכשהו, באופן מסתורי, זה קורה. כמו שהסביר אחד הפרנקסטרס, 'לכל אחד היה הדבר שלו שהוא הלך אתו, אבל זה הכול התאים לתוך הדבר הקבוצתי'.<sup>30</sup> במיטב המסורת האמרוניאנית, האותנטי הפנימי ביותר הוא בו בזמן ההפך הגמור שלו, גילום פרטי, זעיר של השלם הקוסמי. בהשפעת LSD, הסביר וולף, 'כל תופעה וכל אדם הוא מיקרוקוסמוס של התבנית השלמה של היקום'.<sup>31</sup> זאת הסיבה שהבודהיזם, למשל, קסם לרבים כל־כך בתרבות הנגד. התמוססות האני לכדי הרמוניה עם היקום, שהיא בגרסה המזרחית ביטול האני, נראתה בעיני אמריקנים מורדים כהיפוכה השלם. גם אצל אמרסון האני והיקום חד הם. אבל בגרסה האמריקנית, מאמרסון ועד טימותי לירי (Leary) ואלן גינזברג (Ginsberg), האני מלוא כל היקום כבודו, ואותה התמוגות שנדמתה להם כבודהיסטית מושגת בכיוון ההפוך: לא דיכוי העצמיות, אלא שחרורה המלא הוא מה שמחבר בין הפנים לבין ההרמוניה הקוסמית. בעיני גינזברג העצמי המקורי, האותנטי, היה כולו טוב. טוב כל־כך, קדוש כל־כך, כפי שאמר בשיירו, עד שכל חלק מן הנשמה והגוף האנושיים אינו אלא ביטוי של קדושה אוניברסלית שחובקת את היקום כולו. כמו ויטמן, כשהוא 'שר את העצמי' הוא שר את כל 'העצמיים', את עצם יופיה של הבריאה. כמו רלף וולדו אמרסון הוא האמין שנאמנות מוחלטת לאותנטי־הפנימי תוליד הרמוניה שלמה שאינה נזקקת להתערבות מסדירה, מכוונת של החברה. האחדות הזאת בין העצמיות החיובית, הטבעית, של כל אחד מאתנו לבין החברתי מרחיקה לכת אצל קן קיזי, ואצל ההיפים בכלל, הרבה יותר מגרסתה המוקדמת בנאורות הג'פרסוניאנית. אבל יש כאן, אם בכלל, רדיקליזציה ולא דחייה של הנחת ההרמוניה העומדת ביסודה. החזרה אל העצמיות האנושית הטבעית היא הבסיס לחברה הטבעית.

אותם רעיונות ג'פרסוניאניים אפשר למצוא בניסיון השיטתי הראשון לתת לתרבות הנגד מניפסט - ספרו רב המכר של צ'רלס א' רייך, 'הפיכת אמריקה לירוקה', שנזכר כבר למעלה. האוטופיה של רייך היתה בת מובהקת של אמריקה. אם היידן דיבר אמריקנית בשם 'השמאל החדש', רייך דיבר אמריקנית בשם תרבות הנגד. מנקודת מבטו בסוף העשור, במה

Tom Wolfe, *The Electric Kool-Aid Acid Test*, New York, Toronto, London, Sydney, .29  
Auckland 1969, p. 65

Ibid., p. 112 .30

Ibid., p. 106 .31

שעתיד להיות סוף ההתקוממות, לא ראשית המהפכה שחזה, הוא ניסח בבהירות את ההנחות הפוליטיות, את האופטימיזם המוסרי ואת האינטואיציות שמאחורי נהייתם של צעירים למהפכה באמצעות תרבות. במידה שניתוח שיטתי יכול להביע את השקפת העולם ההיפית – רבים ודאי יתעקשו שאינו יכול – רייך נשאר נאמן לעיקרי האמונה של תרבות הנגד. ספרו מנסה לתאר, לפרש ולהסביר התפרצות קיימת של אנרגיה אוטופית, לא לספק לה חידושים תאורטיים. 'מהפכה מתקרבת', הוא מכריז בתחילת הספר,

היא לא תהיה דומה למהפכות העבר. היא תתחיל מן היחיד ומתרבות, והיא תשנה את המבנה הפוליטי רק כאקט אחרון. היא לא תודקק לאלמות כדי להצליח, ואלמות לא תוכל להתנגד לה בהצלחה. היא הולכת ומתפשטת, ממש עכשיו, במהירות מדהימה, וכבר החוקים שלנו, המוסדות והמבנה החברתי משתנים כתוצאה מכך. היא מבטיחה תבונה גבוהה יותר (a higher reason), קהילייה אנושית יותר ואדם חדש ומשוחרר. יצירתה הסופית תהיה שלמות ויופי חדשים ובני קיימא – יחס חדש של האדם לעצמו, לאחרים, לחברה, לטבע ולארץ.<sup>32</sup>

ביסוד האופטימיזם של רייך – למרות הניתוח הקודר של עליית הטכנולוגיה, המלחמה הקרה, מדינת הרווחה ותופעות מודרניות אחרות – נמצאות אבני הבניין של הג'פרסוניאניות. הגאות שתשנה את הכול, כמו אצל ג'פרסון, 'תתחיל מן היחיד'. בריאתה של החברה, או במקרה הזה עיצובה מחדש, צריכים לנבוע מנקודת הפתיחה, צריכים להישען על האדם האותנטי, הטבעי, המשוחרר. התנועה הזאת מן היחיד האותנטי אל השלם החברתי היא תהליך המתרחש בטבעיות. לא זו בלבד שאינו אלים, אלא שהוא גם לא פוליטי. הוא תוצאה של המשחק החופשי בין יחידים, שבו ההתחברות לאני הפנימי תיצור מעצמה את הקשרים בין אנשים: 'באמנות לעצמי האמיתי', קבע רייך, 'היא הדרך הטובה ביותר והיחידה ליצור קשרים עם אחרים'.<sup>33</sup>

לפי רייך, הערבות להצלחתה של הגישה הנאורה הזאת כלפי האחרים היא מה שהיתה אצל ג'פרסון: הסנטימנט המוסרי, טבענו הטוב, וההנחה של הרמוניה קבועה מראש. האדם החופשי, אומר לנו רייך, 'לעולם לא ירצה או יאנוס'.<sup>34</sup> העובדה שאונס ורצח מתרחשים למעשה לא מעט סביבנו אינה מטילה כל צל על התאוריה, שכן אלה אינם אלא שרידים מיושנים לתודעה קדם-מהפכנית, אנכרוניסטית, זו שנוצרה בתגובה למחסור. 'זהו "האדם הכלכלי"', האנכרוניסטי, האדם 'שהיה אגרסיבי, תחרותי, להוט לניצחון בספורט או בחיים, להוט למעמד וכוה, קנאי וצר עין, חסר נכונות להתחלק ברכושו הפרטי, פרטי מאוד ביחסו למשפחתו, חובר לאחרים בדרכים המוגדרות לפי ה"אינטרסים" שלו'.<sup>35</sup>

Reich, *The Greening of America*, p. 2 .32

Ibid., p. 244 .33

Ibid., p. 416 .34

Ibid. .35

אפשר למצוא את שורשי ההשקפה הזאת אצל מרקס או אצל מרקוזה (רייך קרא אותו בהתלהבות), ואכן גם כאן נמצאות נקודות החפיפה בין אוטופיה שמאלית אירופית לאוטופיה אמריקנית שורשית:

כאשר האדם [בעל התודעה המהפכנית החדשה] ישתחרר מעבודה מנוכרת הוא ירצה ויצטרך לתפקד. והוא ירצה לתפקד באופן שיתחבר למלוא היכולות שלו בצורה שתהיה בעלת משמעות מבחינה חברתית. העבודה והתפקוד הם בסיסיים באדם. הם מספקים אותו, הם מבססים את זהותו, הם נותנים לו מקום בקהילה האנושית. [...] נקודת הפתיחה היא השאלה מה יבטא את עצמיותו, ודבר זה יציע מאליו את התשובה לשאלה כיצד הוא יכול לתרום באופן המוצלח ביותר לאחיו בני-האדם [ההדגשה שלי, ג"ט].<sup>36</sup>

מה שמסגיר את ההבדל החשוב בין המסורת השמאלית האירופית לבין רייך והמורדים שהוא ביקש לייצג הוא בדיוק נקודת הפתיחה הזאת: ביטוי העצמיות הפרטית הוא העוגן לסדר החדש; ארגונו באמצעים פוליטיים, יצירת מרכז מכוון, הם בניגודו. רק הרדיפה אחרי האושר, הנאמנות לפרטי, יוצרת קשרים בעלי משמעות בין בני-אדם, מחברת אותם יחדיו לחברה. האינטרס הפרטי ככוח הספונטני הוא לא הפרי של מהפכה פוליטית, הוא הכוח המניע שלה: 'כל אחד, על-ידי שימוש בכשרונותיו המסוימים, באמצעות הגשמת האינטרסים שלו, ועל-ידי כך שהוא חווה חוויות משלו, נעשה בעל ערך גדל והולך לאחרים'.<sup>37</sup> לכן המסקנה אינה פוליטית אלא אנונימית: המהפכה כפי שרייך מתעקש לתעלם מן הפוליטי לחלוטין. הפרקטיקה הפוליטית באמריקה הכילה תמיד אלמנט פרגמטי חזק. אבל האידאולוגיה האמריקנית ובעיקר גוונניה האוטופיסטיים הכילו תמיד גם אנטיפתיה מובנית לפוליטי. שכן הפוליטי הוא הפרעה מתמדת על דרכה של ההרמוניה הטבעית, הוא עומד בניגוד אוטומטי לאמונה בכוחה הכל יכול של היד הנעלמה – בשוק הכלכלי, ומעבר לו – בעצם הבנת היחס בין הפרטי לכללי. התבנית הבסיסית של האמונה הפוליטית – לא רק הכלכלית – באמריקה, כפי שכתבה ההיסטוריונית ג'ויס אפלבי, היא היד הנעלמה של השוק, ולכן יש כאן בסופו של דבר ניגוד יסודי בין כל מה שהמסורת האירופית מכנה 'שמאל' לבין האוריינטציה הפוליטית של אמריקה, ממורדי שנות השישים ארוכי השיער בתרבות הנגד הפציפיסטית, ועד למיליציות האנטי-אטסיסטיות הקיוניות שבפאתי הימין הפוליטי והמיליטריסטי של ארצות-הברית.

Ibid., p. 400 .36

Ibid., p. 417 .37

על אף העובדה שבמקור, בשנות השישים עצמן ובשנים שמיד לאחריהן, היו סמלי מרידות הסטודנטים שאמצו בישראל ביטוי לביקורת חריפה על הציונות הממוסדת בת הזמן, עם הזמן חלו, כאמור, שינויים משמעותיים במשמעות הסמלים האלה אצלנו וביחס ביניהם לתרבות הישראלית בכלל. 'שנות השישים' כמושג הלכו ונעשו מזוהות עם התכנים של שנות השישים האמריקניות, בזמן שהתרבות הישראלית בכלל היתה נתונה בתהליך של אמריקניזציה. התוצאה היא שצעירים ישראלים שהסמלים והסמאות של 'שנות השישים' מושכים את לבם היום מוצאים את עצמם מזדהים עם דבר־מה שהוא בעצם קרוב לקונסנוזוס שסביבם. ולא רק זאת, אלא שנדמה שלעתים קרובות ברור להם במידה רבה הקשר בין 'שנות השישים' לבין המגמות האינדיבידואליסטיות והתוכן האמריקני שהם מאמצים כמין מובן מאליו.

ביטוי מעניין למצב זה הוא ספרו של גבי ניצן באדולינה. הספר הוא הרצאה דידקטית במוסר במסווה, אומנם קלוש, של סיפור. הספר נמכר בכ־125,000 עותקים, מספר מדהים יחסית לגודל השוק הישראלי. הסיפור של באדולינה הוא סיפור של גבי ניצן הסופר על גבי ניצן העיתונאי, שפוגש במסעותיו את מלך באדולינה ומלכתו ומלווה אותם בביקור בישראל. מלך ומלכת באדולינה באים לבקר במחוזותינו כדי להראות לנו איך אפשר להשתחרר מכבלי התודעה שאנחנו שבוים בה, ובכך לאפשר לנו הישראלים לתקן את כל מה שמעוות אצלנו. המלך משמש מעין מורה חוכמה, וניצן, העיתונאי שבסיפור, הוא מין ספקן מערבי המקשה עליו בשאלות טרעניות. לכאורה מביא אתו המלך תורה 'חתרנית'. אבל דווקא מפני שהשיעור במוסר שכתב ניצן הוא דל כלי־כך מבחינת הסיפור שבו, העובדה שהוא נמכר במספרים גדולים כלי־כך היא משמעותית: לולא היו הערכים שניצן מטיף להם נראים מובנים מאליהם לקוראיו הרבים, קשה להניח שהם היו רוכשים את הספר בכמויות כאלה.

מבחינת תוכנו הספר של ניצן הוא מעין גרסה ישראלית, עטופה בסיפור, של הטרקטט המוסרי של צ'רלס רייך *The Greening of America*. על אף המעטפת הניו־אייג'ית־הודית – ואפילו את ההיקסמות מפילוסופיה מזרחית ייבאנו מ'שנות השישים' האמריקניות – זה מניפסט שכל כולו לקוח מתרבות הנגד ומהתקוממות הסטודנטים בארצות־הברית. לכן הציווי המוסרי הראשון בעולם של באדולינה הוא החובה להיות מאושר. שליחותו של מלך באדולינה היא 'להזכיר [לישראלים] שחובתם האלמנטרית בעולם הזה היא לא אידאולוגית או לאומית אלא אישית: להיות שמחים'.<sup>38</sup> חובתם, יש לשים לב, לא זכותם. מלך ומלכת באדולינה אכן הולכים באדיקות מרובה אחרי כל גחמה החולפת בלבם, ואם יש להם דת, זו דת האותנטיות והאושר האישי. ההליכה אחרי היצר הפרטי, אחרי האני הפנימי המשוחרר, היא בעיני ניצן הערבות הבטוחה ביותר לא רק לאושרו של ההולך, אלא גם לאושרו של

38. גבי ניצן, באדולינה, תל־אביב 2001, עמ' 28.

הזולת. כמו בשוק החופשי של אדם סמית, אין ולא יכולה להיות התנגשות עקרונית בין הרצונות של יחידים. בישראל האנשים לא מאושרים, לפי מלך באדולינה, מפני שהם [...] לא מאמינים באושר בלי פגיעה ובלי אשמה; מפני שהם [...] חושבים – אם אני מרוויח מישהו אחר מפסיד. אם מישהו אחר שמה – אני נדפקתי. זאת מחלת נפש [...].<sup>39</sup> אינדיבידואליזם קיצוני הוא לכן לא רק התרופה לניכור, הוא בו בזמן גם הדרך אל הרמוניה בין הגשמה עצמית לטוב כללי. כל מה שעושים מלך ומלכת באדולינה נועד להדגים את האמת המוסרית הזאת: הם לעולם עושים רק מה שמתחשק להם, בספונטניות גמורה, והם מפיצים רק טוב בכל אשר ילכו.

כמו בניתוח של רייך, וכמו בכל המסורת הג'פרסוניאנית של היד הנעלמה, כל נסיון התערבות בהרמוניה הטבעית הוא מזיק, או בניסוחו הקליל של ניצן 'אם אתה לא מבלבל אנשים עם חוקים, הכל מתנהל יופי'.<sup>40</sup> האותנטי האישי, מאחר שהוא חברתי מטבעו, אינו מזיק לאיש אם רק נותנים לו דרוור. מכאן המסקנה, כמו אצל קן קיזי ורייך (אם כי בניגוד מסוים ל-SDS), היא שיש להפנות עורף לפוליטי, לא לתקנו. המהפכה היא בתודעה. זה היה דבר מרכזי מאוד בתרבות הנגד: לסרב להשתתף במשחק הפוליטי. קיזי הוביל את הפרנקסטרס להתנגחות חזיתית עם התנועה נגד המלחמה בווייטנאם על סמך הרעיון הזה. הוא התנגד לתנועת המחאה המאורגנת, מפני שחבריה האמינו בפוליטיקה, וזה היה בעיניו מחסום בדרך למהפכת התודעה. במובן מסוים קיזי הוא הסבא של מה שנקרא עכשיו באקדמיה 'תאוריה' או 'פוסט-מודרניזם': במקום להתארגן פוליטית, הוא רצה לשחרר את חסידי מהשיח הפוליטי שהם כלואים בתוכו.

מארגני אחת מהפגנות הסטודנטים נגד המלחמה בווייטנאם טעו טעות קריטית כשהם הזמינו את קיזי והפרנקסטרס להשתתף במחאה. קיזי עלה על הבמה, עם חבורה סהרורית של לובשי מדי צבא, צבועים בצבעים זוהרים ומנופפים ברובי צעצוע. הוא לא הקשיב לנואם שלפניו, הוא אמר, הוא רק הסתכל על התנועות שלו, וזה הזכיר לו את מוסוליני. אתם משחקים את המשחק שלהם, אמר קיזי, 'יש רק דבר אחד לעשות', הוא אמר, 'יש רק דבר אחד שיכול לעזור במשהו, וזה שכולם יסתכלו על זה, תסתכלו על המלחמה, ותסובבו את הגב אליה ותגידו שתלך תודיין'.<sup>41</sup>

כך ממש מסביר גבי ניצן את נפילת חומת ברלין, ואת כשלון הפוטש נגד גורבצ'וב, וכך הוא מציע לישראלים להיפטר מהצרות שלהם. כל מה שצריך לעשות הוא להפסיק להאמין בפוליטיקה. כשנראה כמה הכול בראש שלנו, כל זה יפסיק לעבוד עלינו. המהפכה היא בראש, בתודעה. והראיה, מלכת באדולינה לא שמעה על שום דבר פוליטי, ולא קרה לה שום דבר רע כתוצאה מכך. להפך, היא נעשתה אדם טוב יותר, חברתי יותר. ממש כמו אצל תומס פיין, לולא הושחת האדם בידי ממשלות, הוא היה נשאר, כפי שהוא מטבעו, ידיד לאדם.

39. שם, עמ' 34.

40. שם, עמ' 18.

41. Wolfe, *The Electric Kool-Aid Acid Test*, pp. 198-199.

מה שמדהים בספר של ניצן, ובניגוד לרייך ולרבים מההיפים, הוא המידה המפתיעה שבה כל זה משתלב בעיניו בטבעיות בעולם של כלכלת השוק החופשי. אולי בלי שהתכוון, הוא מדגים למה מרד ג'פרסוניאני אינו שמאלי בשום מובן של המילה. מנקודת מבטו של ניצן ההתנגלות הקלה של תרבות הנגד ליאפיות של שנות השמונים והתשעים היא מובנת מאליה. החזון של ניצן מוכיר, למעשה, לא רק את האוטופיה של רייך, אלא גם את האוטופיה הצרכנית של ביל גייטס. התיאור של ניצן את החופש החדש בחברת הצרכנים יכול היה להיות לקוח ישירות מספרו של גייטס 'עסקים במהירות האור'. הספרה הציבורית של גייטס היא סופרמרקט ענק שבו כל אחד מכיר רק את העגלה שלו. כל אדם יוכל לבחור בין שפע ערוצים. במקום בית-הספר והאוניברסיטה, כל אחד יוכל ללמוד בבית מול צג המחשב האישי, בקצב שלו. כל אחד יוכל לתכנת את מנועי החיפוש שלו שימצאו רק את סוג הסרטים שהוא אוהב לראות, ורק את האוכל התאילנדי שהוא מעדיף.

וכך גם אצל ניצן: 'כל אחד חייב לבחור לעצמו באופן פעיל איזו מציאות הוא רוצה ליצור, איזה מינון, מסביר מלך באדולינה. עד כאן שנות השישים, אבל מכאן ניצן ממשיך מיד לזה: 'כדורגל? חדשות? MTV? תוכנית על לווייתנים? משהו מצחיק, משהו מפחיד? אין יותר תרבות מרכזית. [...] פעם היתה יד מכוונת אחת, אחר-כך שניים, ועכשיו כלי-כך הרבה, שהשליטה חזרה ליד של היחיד'. זהו בדיוק חזון הדמוקרטיה של מוצרי צריכה בעידן השפע: 'אני יושב עם השלטון-רחוק ביד, עם העכבר באינטרנט. כל יחיד הוא מלך, אין יותר צריכה פאסיבית קולקטיבית'.<sup>42</sup> בהיעדר ממד פוליטי, הנחת ההרמוניה של ג'פרסון מובאת עד לקיצוניות שיש בה רק צרכנים, רק פרודות אנושיות המתחברות ומתנתקות על-פי הצרכים הפרטיים המשתנים. אלא שמה שנשאר משליטת האזרח על גורלו הוא רק השלטון-רחוק.

האימפליקציות הימניות, במובן החברתי-כלכלי של המילה, מתגלגלות מעטו של ניצן בחופשיות קלילה, מפי מלך באדולינה המסביר לנו ש'כל אחד יכול להיות מלך, כל אחד יכול להיות קורבן. הבחירה הקלה היא להיות קורבן'.<sup>43</sup> זה הימין האמריקני בשיא אדישותו החברתית וקשיות לבו המוסרנית. בעולם כזה אין סולידריות. המיטה שאתה ישן בה היא לעולם המיטה שהצעת. האינדיבידואליסט האמריקני, כמו ילד הפרחים הבאדוליני, מאשים תמיד, ובעיקרון, את הקורבן. הקורבן הוא משתמש חלש אופי מ'הזכות והחובה להיות כמו מלכים'.<sup>44</sup> זה החלום האמריקני בתמצית. אם רק תרצה, השמים הם הגבול. ומצד שני, אם אתה בתחתית, סימן שלא רצית מספיק. לעזור לחלשים זה דבר לא מוסרי, מפני שהוא משחית את האופי, מנטרל את צדו החינוכי של השוק החופשי, הכלכלי והרוחני, משבש את נטייתו המובנית, לכאורה, לחלק תגמולים לפי כישרון ומאמץ. סולידריות עם חלשים, עם אלה ש'בוחרים' להיות קורבנות, היא לכן סוג של שחיתות מידות. העולם האינדיבידואליסטי

42. ניצן, באדולינה, עמ' 137.

43. שם, עמ' 21.

44. שם, עמ' 25.

של אמריקה, שניצן מוכר לנו אותו בעטיפת בונבוניירה, הוא עולם שאין בו ולא יכולה להיות בו סולידריות משום סוג: 'קודם כל, מספיק עם האנחנו הזה', מטיף מלך באדולינה לניצן. 'אין אנחנו. יש רק אני בעולם, חמישה מיליארד אני'.<sup>45</sup>

גבי ניצן אמנם לא מתעניין במדינת הרווחה, בכלכלה, בביטוח בריאות או באבטלה. זה לא הנושא של ספר שהמוטו שלו הוא ש'טוב להיות בריא ושמה מחולה ואומלל', כדברי הססמה הבאדולינית. לכן מפתיע באיזו עקיבות הוא גוזר את המסקנות האידאולוגיות, הכלכליות והחברתיות מן האינדיבידואליזם שהוא מטיף לו. זה נעשה ממש מדהים כשהוא מתחיל להשמיע את הקלישאות הכי שחוקות של הימין הרפובליקני באמריקה נגד מדינת הרווחה. "החברה שגדלת בה", מסביר מלך באדולינה לניצן 'בקול ידידותי ומרגיע, והעיניים הירוקות שלו לא נותנות לי לברוח לשום מקום, "מטפחת יצורים תלתיים, חסרי אוניס. ככה יוצרים עולם של קורבנות. אף אחד לא יכול להסתדר לבד".<sup>46</sup> הדיון הוא אפרופו אי-רצונו של ניצן לפתוח סתימה בכיור, אבל הקול הוא קולו של רונלד רייגן. אלה לא רק הרעיונות, אלה המילים ממש של הקמפיין נגד דמי אבטלה ונגד שירותי רווחה.

גם הקצה האכזרי ביותר של הרייגניזם מוגש לנו בתוך צמר הסוכר המתוק של אגדת באדולינה. מסתבר שבעיני ניצן גם את מי שסובלים מתסמונת דאון, לא פחות, אפשר להפקיד בידי מערכת התגמולים והעונשים של עולם השוק החופשי. רייגניסטים אולי חושבים את זה, אבל רק לעתים נדירות הם מעיזים לומר את זה. לעומת זאת, לניצן אין אפילו תחושה של בעיה. הנה כך הוא מעביר אותנו במהלך נוסח מילטון פרידמן, מסוציאליזם לאינדיבידואליזם של שוק חופשי. זה מה שאומר לנו יובל, קיבוצניק לשעבר, שאנחנו פוגשים בסיני, לקראת סוף הספר:

'גדלתי בקיבוץ, עזבתי לפני כמה חודשים, התחלתי לעבוד בריפוי באמנות, ביישוב בצפון. אנשים צעירים עם תסמונת דאון או מגבלות אחרות'.  
'אפשר להתפרנס מזה?' שואלת אמא-סימה.  
'לא רק אני. גם הם. אנחנו עושים צלחות וקערות, מוכרים אותן בשנקין ובמשכנות'  
שאננים. עשרים ושמונה איש בינתיים, אבל זה גדל'.<sup>47</sup>

לא מדובר כאן בריפוי בעיסוק, אלא ביד הנעלמה ממש, ברעיון שאפשר להפקיד גם את הטיפול בחלשים בידיה של התחרות הכלכלית החופשית. אפילו אדם סמית לא הרחיק לכת עד כדי כך. אפילו סמית הבין שבצד השוק יהיה צורך במדינת רווחה כלשהי. אבל הנה, בישראל של שנות התשעים, כל זה אינו נתפס כביטוי להשקפת עולם בלתי מתקבלת על הדעת. האמונה בספונטני, בהרמוניה הטבעית, ביד המוסרית הנעלמה, אולי לא השתלטה אצלנו לגמרי, ובוודאי לא הגיעה לאותה מידת מובנות-מאליה שיש לה בארצות-הברית,

45. שם, עמ' 54.

46. שם, עמ' 61.

47. שם, עמ' 130.



שנות השישים האמריקניות בישראל: ממרד לקונפורמיזם

אבל האמונה הזאת מספיקה לצעירים בישראל כדי שהטרקטט הימני של ניצן לא יראה בעיניהם יותר מאידאליזם תמים של בני נעורים. שאם לא כן, קשה להסביר את התפוצה האדירה של הספר.

## ה

אי-אפשר להשלים את הדיון ב'שנות השישים' ובהשפעותיהן בלי לומר מילה על אהבה. דווקא בספר באדולינה, שמנטאליות האינדיבידואליזם עולה ויוצאת בו מתוך 'שנות השישים' כדבר מובן מאליו, האהבה אינה עניין לענות בו. אמנם מערכת היחסים בין מלך ומלכת באדולינה היא 'פתוחה', כפי שמתברר כשמלכת באדולינה שוכבת עם גבי ניצן העיתונאי שבספר, בלי היסוס ובלי אשמה; ואמנם הדבר הזה מתאים לחלק מהשקפות העולם ההיפיות-קומונאליות של תרבות הנגד האמריקנית, שהרי קנאה ובעלות מגוננות בעיניהן; אבל מעשה האהבה בבאדולינה מרוכז כמעט כולו בהדוניהם ואינו מבקש למצוא לו הצדקה מוסרית של ממש באידאולוגיה שמעלה על נס את האהבה.

לא כך בתרבות הנגד האמריקנית בכלל, וגם לא בחלק גדול מהספרות שכתב הדור של ניצן. אם יש בספרות של הדור הזה אופק אוטופי ונהייה רומנטית, זו בדרך-כלל הנהייה לאהבה ולזוגיות. המכנה המשותף הרחב לסופרים כמו גפי אמיר, אתגר קרת, עירית לינור, ורבים מקרובי משפחתם הספרותית, הוא העובדה שהחסד בעולמם כרוך במגע הקסם של האהבה הרומנטית. אצל אחדים מהם (לינור למשל) הזוגיות הבורגנית היא שאיפת הלב של הגיבורות הצעירות והאהבה הרומנטית היא האמורה להוליך לשם. אצל אמיר הזוגיות הבורגנית היא דווקא ויתור על החלום הזה, והצעירות הנשואות שבסיפוריה חולמות על אש הלהבה של ההתאהבות לא פחות מהרווקות הממוררות שרובצות מול הטלוויזיה ומחכות לאביר שיגאל אותן מהשיממון. אצל קרת, דוגמה מסוג אחר, הנאמנות הגברית והתום הילדי משמשים אמות-מידה מוסריות שנשארו בטהרתן לצד הטוהר של האהבה הרומנטית.

האהבה כמשאת נפש לא נעדרת, כמובן, משום ענף של ספרות העולם וגם לא מהספרות העברית של הדורות הקודמים; גם אין חידוש בהעמדת האהבה הרומנטית בניגוד לצרכים קולקטיביים, כמין התרסה של הפרטי כנגד האידיאולוגי והמגויס; אלא שבספרות של הדור הישראלי הזה אפשר כמעט לומר שהאהבה היא היא האידיאולוגיה היחידה. בעולם שכמעט אין בו ספרה ציבורית כאמת-מידה ממשמעת, האהבה, או הכמיהה אליה, היא הנותנת משמעות וכיוון.

הסיפור 'תשעים'<sup>48</sup> של אתגר קרת, למשל, מסופר מפיו של ילד שהעולם סביבו איבד כל קואורדינטות של משמעות ונהיה כאוטי ומסוכן. רצה של היילת בידי מי שכל מה שאנחנו

48. אתגר קרת, 'תשעים', צינורות, תל-אביב 1992, עמ' 70-71.

יודעים עליו הוא שהוא 'ערבי' ושאלת עונש המוות שנגזר עליו בסיפור מתערבבים בטרווייה (סדרת הטלוויזיה שהילד אוהב לא שודרה באותו לילה בגלל הרצח); הדיון בשאלת עונש המוות בבית־הספר מתערבב בגסות, בקללות ובמין, ובשאלה האם כשתולים משהו הוא מת מחנק או משבירת מפרקת; הילדים עורכים ניסוי בחצר בית־הספר כדי לבדוק את הדבר (הם תולים חתול, ומתערבים על שקיות שוקו בשאלה מה יגרום למותו); והאכזריות הזאת עושה על הילדים פחות רושם מהעובדה ש'מיקי הקמצן' מסרב לכבד את התחייבותו לקנות שוקו לאחר שהפסיד בהתערבות (אחד הילדים דורש לערוך את הניסוי מחדש, מכיוון שילד אחר משך בגופו של החתול בכוונה ושבר את מפרקתו).

העולם שקרת מתאר הוא לא רק אלים ומכוער, הוא גם נטול תחושה של פשר. אין בו לא נורמות ולא מצפן ולא קואורדינטות שיאפשרו להבדיל בין טוב לרע. הכול – פוליטיקה, חינוך, מיניות, אלימות, יחסי מבוגרים וילדים, בידור וטרווייה – משתווה בערכו ובעצם מאבד כל ערך. למעט אמת־מידה אחת. כך נגמר הסיפור, בעיצומו של הוויכוח על תליית חתול נוסף: 'זמיכל, שהיא אולי הילדה הכי יפה בבית־ספר, עברה שם במקרה ואמרה שאנחנו כולנו מגעילים וכמו חיות, ואני הלכתי והקאתי בצד, אבל לא בגללה'.

אפילו בדוגמה קיצונית כלי־כך לתחושה שהעולם איבד כל פשר, מה שגורם לילד של קרת להקיא הוא אמת־מידה שעל־פיה כל זה אכן נהפך למגעיל. ואמת־המידה היא זו שהציגה הילדה שהיא בעיני המספר 'הכי יפה בבית־ספר'. מה שמובע בסיפור הזה בחדות גדולה כלי־כך נמצא, נדמה לי, בכל רחבי הספרות שכותבים בני הדור הזה, דורו של גבי ניצן: האהבה היא הדבר הקרוב ביותר לאידאולוגיה שיש להם להציע. את הדבר הזה יבאנו מרוח 'שנות השישים', הרוח שהגיעה אלינו באמצעות מוזיקה בעיקר, עם שירים כמו All You Need is Love, וססמאות כמו Make love, not war.

האהבה כפי שהתבטאה בתוצרים תרבותיים כאלה וברוח שייצגו לא היתה מפלט מן האידאולוגי, כי אם סוג של אידאולוגיה. היא היתה סוג של מצפן מוסרי בשביל דור ישראלי שהמצפן האידאולוגי שלו איבד, על־פי תחושתו, את היכולת להנחות. ומכאן החשיבות הגדולה של מוזיקת הרוק בגיבוש הזהות של צעירים כאלה: היא נשאה אתה, כמעט בכל תג ותו, את בשורת האהבה כסוג של קוטב אוטופי.

אלא שהתרגום של Make love, not war לעברית לא היה פשוט. אמנם מי שספגו את בשורת האהבה וסמליה מ'שנות השישים' השתייכו בדרך־כלל למחנה השלום הגדול של ישראל, וכמו הצעירים האידאליסטים של אמריקה הם ראו קשר בין אידאל האהבה לבין אידאל השלום. אבל יש הבדלים חשובים בין ארצות־הברית לישראל והם לא אפשרו דרך פשוטה לקשר בין האהבה הרומנטית כאידאל בספרה הפרטית לבין תרגומה לספרה הציבורית אצלנו. ראשית, אנחנו לא תרבות נוצרית, ואת ההד העמוק שיש לאהבה בארץ נוצרית כמו ארצות־הברית נטתה האוון הישראלית להחמיץ. בשביל ישראלים אין לאהבה קונוטציות דומות לאהבה הנוצרית (agape) שיש בה יסוד של ביטול עצמי, ולא לאהבה כגאולה דתית. ביהדות בניגוד לנצרות האוונגליסטית באמריקה, האהבה אינה כוח חסד דתי. במסורת שלנו אין שום דבר שיוכיח את מרטין לותר קינג, שידע להפוך את האהבה לנשק פוליטי אפקטיבי

במאבקם של השחורים לשוויון במדינות הדרום. גם לא היו לנו וולט ויטמן או אלן גינזברג שיכלו להפוך את האהבה לכוח חברתי חילוני, לדבק של אחווה קומונאלית, אפילו פוליטית, או לעוגן של תורה מוסרית. לכן כוחה של האהבה מתרכז, בשביל ישראלים, בתחום הפרטי, המגודר בתוך העולם הזוגי, או לכל היותר בתא המשפחתי המצומצם. מכאן ועד אהבת אדם מופשטת, דורשת שלום, יש קפיצה שאמנם אין בה בעיה לוגית, אבל גם אין בה חיבור חברתי בעל תוכן מוחשי. לכן האהבה הפרטית, הרומנטית, פשוט לא מסוגלת להפוך את עולם הוורטיגו המסויט של הילד בסיפור של קרת לעולם קוהרנטי, לסדר חברתי שאפשר להזדהות אתו.

גם בארצות-הברית האידאולוגיה של האהבה בקרב הסטודנטים המורדים, כפי שהיתה שזורה באלמנטים האחרים של המרד, לא הצליחה לשאת את ההתקוממות מעבר לתנועה לזכויות האזרח בדרום והמחאה כנגד מלחמת וייטנאם. אנחנו קיבלנו את 'שנות השישים' האמריקניות לאחר תבוסתן, מתוך ידיעת כשלונן של המרד. ואם גם שם, בלבה של תרבות נוצרית, במסורת המקנה לאהבה תהודה ציבורית-מוסרית עמוקה, היא לא הצליחה להיות לפוליטיקה עמידה ועקבית, אצלנו על אחת כמה וכמה.

מלכתחילה בפנייה שלנו לאהבה היתה פחות הצהרה פוליטית ויותר הפניית עורף לפוליטי. בארץ שהפוליטי סוער ועזו בה כל-כך כמו בישראל, בהפניית עורף כלפי הציבורי יש פחות אידאליזם ויותר ויתור על האפשרות להשפיע. לכן הצד הזה של המרד, המרד של צעירים בישראל בשם קט סטיבנס ולאונרד כהן, 'וודסטוק' והתפסן בשדה השיפון, היה תמיד רפוי, כמו מין בָּרָת מחדל לא לגמרי מכובדת, אפילו בעיני עצמה. המצפן המוסרי החדש, ככל שהגביל את עצמו לאהבה הפרטית, נראה, ובצדק, חסר אונים כאוריינטציה בשדה הפוליטי, ומכאן צליל הייאוש המלווה כצל את מי שאימצו את הצד הזה של 'שנות השישים': במקום ששאלות פוליטיות הן שאלות של חיים ומוות, ויתור על אוריינטציה פוליטית הוא ויתור על דבר-מה מהותי בתחושת השליטה של אדם על גורלו. כך יצא שדווקא האלמנט היותר קומונאלי ופחות אינדיבידואליסטי, כפי שהוא התבטא באידאולוגיה של האהבה, הגיע אלינו כחלק מן ההפרטה והפנייה אל עבר הפרטי, ולא כניגוד שלהן. אם באמריקה הצד הזה של המרד הכיל פוטנציאל לסולידריות – 'חבורה של אחים במעגל של אהבה' – אצלנו היה בפנייה לאהבה צעד אחורה מן הזירה הציבורית, לא אמצעי לפעול בתוכה, התבדלות והסתגרות, לא מעורבות ואחריות חברתית.

\* \* \*

אינני יודע אם מדויק לסכם ולקבוע שהאמריקניזציה וההפרטה בישראל התחילו באימוץ הרוח שנשבה אלינו עם מרידות הסטודנטים, עוד בזמן התרחשותן. תהליכים עמוקים הרבה יותר הביאו מאז 1967 לפרגמנטציה של אתוס קולקטיביסטי בעל עוצמה יוצאת-דופן, ולרבים קשה מנשוא. הבקעים החברתיים והאידאולוגיים, הפוליטיים והתרבותיים שנחשפו במידה גוברת והולכת החל מן העשור השלישי לקיומה של המדינה, יחד עם הלחץ הגובר

לתת לפרטי מקום בארץ שהקולקטיבי תבע לעצמו את הבכורה בנחישות כזאת, באו לידי ביטוי בדרכים שונות, באופנים שונים.

אף-על-פי-כן, אין ספק שחלק מן הביקורת נגד הציונות הממוסדת מצא אפיק באמצעות התכנים והסמלים של מרידות הסטודנטים. הביקורת נגד הציונות הממוסדת היתה רק בחלקה ביקורת ימנית נגד הציונות השמאלית. היו פנים שונות להסתייגות מן הקולקטיביזם הישראלי מיסודה של הציונות. בכל אופן, מה שהיה חתרני בראשיתו, מה שנשא אתו תלונה אותנטית נגד הקולקטיב הישראלי, נהפך בתוך רבע מאה לקונפורמיזם. מה שהיה חתרני נהפך למובן מאליו עם שקיעתו ההדרגתית של כוח הגיוס של האתוס הציוני, עם התחלפותו הגוברת באמריקניזציה של כל היבטי החיים שלנו – מבנה הכלכלה, פילוסופיית המשפט, ההשקפות על חינוך, על צרכנות, על היחסים בין היחיד והכלל. כך קרה שאידאולוגיה אמריקנית, שבארץ מוצאה היתה קריאה לחזור לאידאלים הישנים ולא חידוש מהפכני, נהפכה בישראל, במקום שהתוכן שלה היה זר ומערער יסודות, מהתקפה על הקונסנזוס לחלק מרכזי ממנו. גם צעירים ישראלים, כמו צופי MTV בארצות-הברית, יכולים כיום להשקיף בנוסטלגיה על מרד הסטודנטים שהוא כאילו הוא חלק אינטגרלי מעברם התרבותי. גם אם רוח 'שנות השישים' לא היתה סוכנת של הפרטה ואינדיבידואליזם בישראל של שנות השישים, השבעים והשמונים, לכל הפחות אפשר לומר במידה של ביטחון, שכיום, בישראל המופרטת, היא משתלבת היטב ברוח האינדיבידואליסטית החדשה.