

”לחשוב את השלם באי־אמיתותו”: על התיאוריה החברתית של אדורנו

נווה פרומר

איך עושים דברים עם סתירות

אף על פי שיצאו לו מוניטין של הוגה מנותק המתאפיין בסגנון כתיבה מסורבל ובלתי נגיש, תיאודור אדורנו היה גם אינטלקטואל מעורב במלוא מובן המילה; כזה שנענה להזמנות לדבר לפני קהלים, שמשדר הרצאות ברדיו, שמתארח בתוכניות טלוויזיה וששמו מוכר לא רק בחוגים אינטלקטואליים ואקדמיים, אלא גם בחוגים ציבוריים ופוליטיים רחבים. דוגמה טובה היא ספרו מינימה מורליה שראה אור ב־1951; לא חיבור תיאורטי, אלא אוסף מכתמים היוצרים קולאז' של מבטים ביקורתיים על אופיו הדכאני, המטמטם והצבוע של החופש למראית עין, שמציעה החברה המערבית לאחר מלחמת העולם השנייה (Adorno 2005). זהו חיבור שמרחק הזמן לא התיישן היטב וכיום נלמד בעיקר בסמינרים, אבל הייתה לו נוכחות תרבותית משמעותית בקרב הרור הצעיר בגרמניה המערבית באותה תקופה, דור שראה באדורנו דמות חשובה, גם אם סר חינו בהמשך, בעקבות תגובתו הצוננת לאירועי שנות השישים (אדורנו 2019).

ההרצאה ”היבטים של הימין הקיצוני החדש”, שחלקים ממנה מתפרסמים בגיליון זה, מציגה אדורנו מעורב שכזה. ההרצאה נישאה בפני תא הסטודנטים הסוציאליסטים באוניברסיטת וינה בשנת 1967, על רקע התחזקותה של המפלגה הנציונל־דמוקרטית של גרמניה באותן שנים. מעבר לאופייה המאולתר של ההרצאה, כדאי לזכור שאדורנו נהג לדבר בסגנון שונה מאוד מסגנון כתיבתו – אף שגם אז לא תמיד הצליח להימנע מז'רגון עמוס ומסגנון מעט נפוח. ההרצאה אינה חפה מבעיות, אבל היא מאפשרת הצצה לכמה

מקווי היסוד של התיאוריה החברתית של אדורנו ולניסיון המעניין שלו, מוצלח יותר או פחות, להחיל אותה על תופעה הצומחת לנגד עיניו.

בדברים הבאים יידונו בקצרה כמה קווי יסוד: אנטגוניזמים וסתירות חברתיות, אידיאולוגיה והמאמץ לשלב בין ניתוח פסיכולוגי לניתוח סוציולוגי. לא יהיה כאן ניסיון להציג תמונה מקיפה של מחשבתו העשירה של אדורנו וגם לא לסקור את כל הנאמר בהרצאה (למשל הניתוח של סוג התעמולה של הימין הקיצוני בגרמניה). תחת זאת, אבקש להציע שההגנה של אדורנו על הגישה המרקסיסטית לניתוח חברתי, יחד עם העדכון שהוא מציע לה עבור התנאים של ראשית-אמצע המאה העשרים – כל אלה עדיין רלוונטיים לתנאים של סוף המאה העשרים ותחילת המאה העשרים ואחת – וזאת גם אם נדרש עדכון נוסף. הווה אומר, ההגנה של אדורנו עדיין רלוונטית, גם אם איננו מצויים עוד ב"קפיטליזם המאוחר" שראו לנגד עיניהם אדורנו ושאר חברי אסכולת פרנקפורט, אלא בשלב בעל מאפיינים מובחנים שנהוג לכנותו ניאור-ליברליזם. שלב זה כולל מאפיינים כלכליים כמו עלייה ניכרת במינוף פיננסי, ייצור דיגיטלי, אשראי צרכני, פירוק והפרטה של מנגנוני מדינת הרווחה (במינון שונה בכל מדינה ומדינה); מאפיינים גיאורפוליטיים כמו התמוטטות הגוש הסובייטי והפקס אמריקנה, התבססותו של האיחוד האירופי וצמיחת משטרים מדיניים-כלכליים חדשים כמו הקפיטליזם הריכוזי של סין; ומאפיינים פוליטיים-חברתיים כמו תצורות חדשות של אתנוקרטיה והגזעה כבסיס חדש ליצירת מדרג בין אזרחים וכן בין אזרחים למהגרים (הארווי 2015; Brown 2015).

לא אנסה להציע כאן "עדכון גרסה" מפורט לרעיונותיו של אדורנו לעידן הקפיטליזם הניאור-ליברלי. גם אשאיר לקוראים לענות על השאלה עד כמה דבריו על הימין הקיצוני של אז רלוונטיים לימינו, בגרמניה או במקומות אחרים; שאלה זו, מרתקת כשלעצמה, עמדה מן הסתם ביסוד העובדה שההרצאה, שפורסמה בגרמניה ב־2019 מתוך עזבונו של אדורנו, נמכרה כמו לחמניות טריות. במקום זאת, אבקש להצביע כאן על הכוח ההסברי שיש בגישתו של אדורנו לניתוח חברתי; כלומר על הטענה שלמציאות החברתית שאנו חיים בה יש אופי אנטגוניסטי, סתירתי, וסתירות אלו אינן בדיוק מעצור או חסם שמפריע להתנהלות החברתית וגם לא מתחים המאפיינים את שולי החברה בלבד, אלא להפך, הן הדלק שמזין את החברה. "אין המדובר בסתירות לוגיות או בהגבלות אמפיריות", כותב אדורנו במסגרת ויכוח עם קרל פופר על הגישה הנכונה לניתוח תופעות חברתיות, "אלא בטיב המבנה של החברה בתור שכזו" (אדורנו 1993, 126). ולכן, כאשר אדורנו מבקש לנתח את "האופי האנטגוניסטי של הלאומיות החדשה או של הימין הקיצוני החדש", הוא אינו מתכוון רק לטענה שגורמים מסוימים בחברה עוינים גורמים אחרים או מעומתים איתם, אלא לטענה רחבה יותר: שהאופי העימותי הזה הוא אופייה של החברה כמכלול. כאן הוא כמובן הולך בעקבות מרקס: "לא במשמעות של אנטגוניזם פרטי, אלא של אנטגוניזם הצומח מתנאי החיים החברתיים של הפרטים" (מארקס 1955, 254).

נקודה יסודית זו בתיאוריה החברתית של אדורנו מתקשרת לנקודה נוספת בהרצאה: כיצד התנהגות של קבוצות חברתיות – בין של הימין הקיצוני, שהוא מתייחס אליו בהרצאה, ובין של כל קבוצה אחרת – "אינה נובעת כלל ועיקר ממניעים פסיכולוגיים בלבד, אלא יש לה גם בסיס אובייקטיבי". מכאן עולה השאלה המתודולוגית: כיצד לשזור הסבר פסיכולוגי-סובייקטיבי של התנהגות חברתית בהסבר סוציולוגי-אובייקטיבי. כיצד מצד אחד התנהגות של יחידים ושל קבוצות מעוצבת על ידי מבנים חברתיים, ומצד שני מבנים אלה מתוחזקים על ידי התנהגותם של הסוכנים החברתיים? האתגר הוא לשלב בין שתי נקודות המבט מבלי לטעון שאחת מהן יסודית יותר והשנייה רק פועל יוצא שלה, אלא להדגיש את ההיזון החוזר ביניהן. התרומה של אדורנו לשאלה זו היא הדגש על האופי האנטגוניסטי-סותר של המציאות החברתית. לשיטתו, היחס בין מבנה החברה לבין החוויה החברתית של קבוצות שונות, בין הממד האובייקטיבי לממד הסובייקטיבי של החברתי, אינו יחס של נביעה, התאמה או שיקוף פשוט. החוויית-סובייקטיבי מבטא מתחים בלתי ניתנים להתרה של המבנה האובייקטיבי.

בין המעמדי ללאומי

אחת הטענות המרכזיות של אדורנו בהרצאה היא שהפוליטיקה הימנית-לאומנית היא תשובה מפונטזת ולא מוצלחת לבעיות ממשיות, כלומר למתחים יסודיים במציאות החברתית-כלכלית. דוגמאות למתחים כאלה הן המתח בין המגמה העולמית של הכלכלה הקפיטליסטית (גלובליזציה, בלשון ימינו) לבין סוג של הגנה (פרוטקציוניזם) שמדינת הלאום אמורה לספק; המתח בין קבוצות (עובדים בלתי מיומנים, תעשיינים קטנים) החוששות מירידה במעמדן בעקבות המיזוג של המדינה בתוך גושים כלכליים (כמו האיחוד האירופי של ימינו) לבין קבוצות שירוויחו ממהלכים כאלה (בעיקר המגזר הפיננסי והתעשיינים הגדולים); ניסיונות להתמודד עם הגלובליזציה, כמו סובסידיות למגזרים מסוימים (חקלאים למשל), אשר מולידים דווקא מתחים פנימיים חדשים, לעיתים קרובות גם בין מי שמשתייכים לאותה רמת הכנסה אבל עובדים בענפים שונים; עימותים אתניים-מעמדיים בין עובדים מקומיים ובין הצורך במהגרי עבודה כדי לענות על צורכי התעשייה (כראי לזכור שבאותה תקופה לא מדובר על הגל הגדול של עובדים טורקים שיגיע כמה שנים מאוחר יותר, אלא במידה רבה על עובדים "לבנים", אירופים-נוצרים, למשל מאיטליה וממדינות הבלקן); ולבסוף, החשש המתמיד של עובדים מפני אוטומציה ("רובוטים" בשפה העכשווית) שתהפוך אותם לבלתי חיוניים.

מתחים מבניים אלה הם הרקע לצמיחת הימין הקיצוני, והפתרונות שהוא מציע להם הם רק פתרונות לכאורה, כמו סימון אויבים שאינם מקור הבעיה. המקור לבעיית האבטלה הוא לכאורה הזרים, ולא העובדה היסודית יותר שהתעשייה מעדיפה להעסיק עובדים זולים יותר; הבעיה עם הגלובליזציה היא לכאורה התערבות של מדינות זרות בענייני פנים, אך למעשה מקור הבעיה הוא האינטרס הפיננסי המעורר תנועה בינלאומית של הון. מאפיין נוסף של הימין הקיצוני הוא רטוריקה של עמידה לאומית מול אותה מגמת המיזוג הבינלאומית

שהזכרנו. רטוריקה זו, לטענת אדורנו, היא רק פורקן מתח הנובע מן העובדה שבפועל התנגדות כזאת אינה אפשרית. ואולם, הנקודה אינה שהימין הקיצוני פשוט מסיח את דעתם של תומכיו מבעיות שהן כביכול גלויות על פני השטח. מדובר בבעיות שאינן רק בעיות עומק, אלא בעיות שבה בעת נוצרות ומוסותרות על ידי אותם מנגנונים. בהקשר זה יש לשים לב שאדורנו מזכיר בתחילת הרצאתו, אמנם בקצרה, גם את המפלגה הסוציאלי-דמוקרטית הגרמנית – שהצטרפה זמן לא רב לפני כן לקואליציה עם הנוצרים-דמוקרטים, ובהמשך תהפוך למפלגת השלטון למשך שנים לא מעטות. גם המפלגה הזו אינה מציעה פתרון מספק. המדיניות הקיינסיאנית שהיא מצדדת בה, טוען אדורנו, מצליחה למנוע עוני חמור ולאפשר צמיחה כלכלית, אבל נכשלת בהתמודדות עם הבעיות המבניות שמנינו לעיל. במילים אחרות, מה שאדורנו מכנה בהרצאתו "התנאים המקדימים לתנועות פשיסטיות", אינם רק עניין של ניצול הזדמנות מצד תנועות אלה, אלא תנאים יסודיים הרבה יותר של המצב שאדורנו וחבריו לאסכולת פרנקפורט כינו "קפיטליזם מאוחר", המתחיל פחות או יותר לאחר מלחמת העולם הראשונה.

למעשה אפשר לומר שלתיאוריה החברתית של אדורנו יש שתי גרסות המשלימות זו את זו. האחת, המופיעה בטקסטים כמו הרצאתו על הימין הגרמני, מנתחת מצבים שבהם החברה אינה מצליחה להתמודד עם אותם מתחים יסודיים: למשל, כאשר מדיניות סוציאלי-דמוקרטית אינה מצליחה להתמודד במידה מספקת עם בעיות כמו אבטלה או כניסת מהגרי עבודה. אלה צפות על פני השטח ומשמשות מצע לעליית תנועות לאומניות ולסוג של מאבק פוליטי בין גישות מתחרות ועם זאת חלקיות להתמודדות עם בעיות מבניות אלה. הגרסה השנייה של התיאוריה מנתחת מצבים שבהם החברה מצליחה דווקא להתמודד עם המתחים האלה כדבר שבשגרה. זוהי תזת החברה השטוחה, ההומוגנית, ה"טוטלית" שאדורנו אינו מפתח בהרצאתו, ודווקא לה אבקש להקדיש את מרבית הדברים להלן. מה שהופך את שתי הגרסות הללו לשתי פנים משלימות של אותה תיאוריה הוא שמדובר בשני משלבים של אותה דינמיקה חברתית. מה שמשותף להן מבחינה מתודולוגית הוא אותן שתי נקודות שציינו בראשית הדברים: ראשית, האופי הסתירתי של המציאות החברתית כדבר מכוון; ושנית, יחס האי-הלימה בין מבני העומק של החברה לבין החוויה החברתית של הקבוצות השונות המרכיבות אותה.

הקפיטליזם המאוחר כחברה שטוחה

לצד מתחים אלה של הקפיטליזם המאוחר, המולידים אי-יציבות ונטייה למשברים תקופתיים, המאפיין המרכזי של שלב זה הוא המודעות או הרפלקטיביות שהוא מגלה לנטייה זו, המולידה בתורה מגמה הפוכה הממתנת, מנהלת ומכילה את אותם מתחים ומשברים בדרכים שונות. משברים מנוהלים אלה קשורים בעיקר למעמד העובדים, כגון אבטלה, שביתות ועוד (בקצרה נוכל להוסיף כי אפשר לאפיין גם את השלב הניאו-ליברלי של הקפיטליזם על בסיס סוגי המשברים שהוא מתמודד עימם, כגון משברי צריכה והמתח

בין הון פיננסי להון תעשייתי). האסטרטגיות שהקפיטליזם המאוחר נוקט מגוונות: תוכניות חילוץ ממשלתיות לאחר משבר, משא ומתן בין איגודי עובדים למעסיקים, העלאת רמת החיים הכללית וירידת מחירי מוצרי הצריכה. זהו קפיטליזם שמשכיל להבין שיציבות כרוכה בהבטחת רמה מסוימת של הכנסה ותנאי קיום (רווחה) לעובדים, ושאינו בו מגמה מובהקת ומתמדת של התרוששות. זהו אפיון גורף מאוד שאינו מתיימר לשקף את הניואנסים שבהתפתחות החברות התעשייתיות במקומות שונים. יש כמובן לצרף גם את הדיון של אסכולת פרנקפורט בעליית הנאציזם והפשזם, ובעיקר את שאלת שיתוף הפעולה בין משטרים אלה לבין קברניטי התעשייה בגרמניה ובמקומות אחרים. אבל לצורך דיוננו כאן, די בטענה כי מדובר בשלב רפלקטיבי לגבי האי-יציבות של הקפיטליזם. אפשר כמעט לומר שזהו קפיטליזם שהפנים כמה מן התובנות של מרקס לגביו.

אבל התרומה הסגולית של אדורנו לניתוח הזה אינה נעוצה בטענה זו, אלא בקישור שלה לרמת החוויה החברתית. חברות קפיטליסטיות מאוחרות מושתתות מצד אחד על הפיצול בין הון לעבודה (עד כאן התזה המרקסיסטית הקלאסית), ובה בעת על העובדה שהפיצול הזה אינו נחוה על ידי השחקנים החברתיים. על כן הפיצול גם אינו מתבטא בצורה של עוינות או יריבות מעמדית, אלא לכל היותר בצורה מתונה הרבה יותר: לא אנטגוניזם גלוי, אלא מתח מתואם. בחברה זו "חברות באותו המעמד בשום אופן אינה מיתרגמת לזהות של אינטרסים או פעולה" (Adorno 2003b, 97). זהו ניסוח תמציתי של התיקון או החידוד של אדורנו לניתוח המרקסיסטי. מצד אחד, מרקס צודק בקביעה שהון מול עבודה הוא הפיצול החברתי היסודי והקובע, ושרק ביחס אליו אפשר לעמוד על תה-הבדלים, כמו המעמד הניהולי, מעמד הביניים, עובדי צווארון כחול מול לבן ועוד. מצד שני, היעדר הפיצול הזה בתודעה של השחקנים החברתיים, כלומר היעדר תודעה מעמדית – בראש ובראשונה בקרב מעמד העובדים, אשר ברובו מכריע אינו תופס את עצמו כמובחן ממעמד ההון ואינו תופס את הפיצול הון/עבודה כעניין שמשפיע על חייו באופן מכריע – גם הוא עובדה חברתית מכרעת לא פחות.

לא יהיה נכון, אם כן, לראות בהיעדר התודעה המעמדית מעין עובדה חברתית מסדר שני אשר נשענת על המבנה החברתי המעמדי, שהוא לכאורה עובדה מסדר ראשון. נוסף על כך ובניגוד מסוים לגישתו של מרקס (או לפחות לאחת הפרשנויות המקובלות שלו) לגבי הסיכויים והקשיים בדרך לגיבוש תודעה מעמדית בקרב הפרולטריון, הבעיה אינה רק קשיי הפרולטריון להבין את טיב האנטגוניזם החברתי, משום שהוא טרוד במאבקי הישרדות וב"שיפור עמדות" מול מעמד ההון; אלא שבקפיטליזם המאוחר יש גם גורמים חברתיים אובייקטיביים המשככים את האנטגוניזם הזה לכדי הבדל מסוג אחר. אולם העמדה הזו מעוררת שאלה תיאורטית עקרונית: איך ייתכן שה"לא" הזה, אותו פער בין מבנה חברתי מעמדי להיעדר התודעה לגביו, כלומר העובדה שהמבנה אינו נחוה, היא עצמה גורם פעיל ומסביר?

ביחס למעמד ההון-בעלות, תשובתו של אדורנו נשענת על טענה שהושמעה כבר לפניו: את הכלכלה הקפיטליסטית יש להבין כמושתתת לא רק על שוק חופשי ועל תחרותיות, אלא על מגמה כפולה – תחרותיות יחד עם מונופוליות. גם ביחס לתזה הזאת אדורנו מדגיש את הקשר בין מבנה לחוויה. בקרב חברי מעמד ההון, הכפילות הזו מתבטאת בכך שמצד אחד הם אכן חווים את עצמם כמעמד מובחן ממעמד העובדים, ומצד שני הם מפעילים זה כלפי זה, בתוך מעמד ההון, סוג של כפייה דומה, גם אם לא זהה, לזו שהם מפעילים כלפי מעמד העובדים – תופעה שאדורנו מכנה "ניצול בקרב המנצלים".

באשר למעמד העובדים, הטענה היא כי בניגוד לקפיטליזם של המאה התשע-עשרה שעמד לנגד עיני מרקס, ושאופיין בהתנגשות מובהקת בין הון לעבודה, תחת הקפיטליזם המאוחר, השיפור היחסי בתנאים החומריים של העובדים ומדיניות שיתוף הפעולה בינם לבין בעלי ההון, פותחת את האפשרות של פערים תת-מעמדיים בקרבם, כלומר "קליקות" ו"אריסטוקרטיה" בקרב עובדים (מה שמוכר אצלנו כ"דור א ודור ב") (שם, 100). לא מדובר במצב קיצוני שבו לעובדים אין מה להפסיד, אלא במצב שבו יש להם מה להרוויח מסוג כזה של פערים פנים-מעמדיים. בניסוחו המפוכח של אדורנו: "כיום לפרולטריון יש מה להפסיד מלבד כבליו" (שם, 103). נימת הדברים עלולה להטעות: המשפט הזה לא נאמר בחגיגות פסימיות, אלא כהצגה של בעיה. כאשר מעמד מנוצל יודע בעצמו לנצל, המצב מורכב יותר מאשר קונפליקט מעמדי בינארי. שינוי חברתי, אם יגיע, לא יוכל להיראות כמו התייצבות מובהקת לצד המנוצלים, כמאבק של צד מובהק אחד מול צד מובהק אחר. "ההבדל בין מנצלים למנוצלים אינו גלוי דיו כדי להעמיד לנגד עיניהם של המנוצלים את הסולידריות כמוצא האחרון; הקונפורמיזם רציונלי יותר עבורם" (שם, 97).

כלומר, הדמיון בין החוויה החברתית של שני מעמדות הבסיס, מעמד ההון מכאן ומעמד העובדים מכאן, גובר על ההבדל המבני ביניהם. הדמיון הזה נוכח יותר, קובע יותר ונחווה יותר מאשר הפער המעמדי המבני. הזכרנו כבר סוג אחד של דמיון כזה: בין סוג הכפייה שמפעילים בעלי הון כלפי עובדים לבין סוג הכפייה (ריבוד, אי-שוויון) בתוך כל אחד משני המעמדות – הן זו שמפעילים בעלי הון זה ביחס לזה (מה שאדורנו מכנה האופי ה"פיאודלי" של הקפיטליזם) והן זו שמאפיינת פיצולים פנימיים בתוך מעמד העובדים (שם, 98). אבל הדמיון הזה בטיב החיים החברתיים של שני המעמדות נמצא גם ברמות נוספות של המציאות החברתית. כך למשל, אחד הגורמים התורמים לטשטוש ההבדל בין מי שיש להם בעלות על אמצעי ייצור לבין מי שמוכרים כוח עבודה הוא היכולת של עובדים להיות גם בעלי מניות: לעיתים הם מקבלים מניות בחברה שהם עובדים בה (מבלי שהדבר מיתרגם בהכרח לאפשרות לקבל החלטות ביחס לחברה); לעיתים דרך קרנות פנסיה או תיקי השקעות אישיים – ההופכים אותם בפועל למעין בעלי הון מתווכים מול עובדים אחרים בחברות שבהן הם מושקעים. עניין נוסף הוא אופי הצריכה היומיומית ותעשיית הפרסום. אדורנו מייחס חשיבות לעובדה – שכיום נראית מן הסתם מיושנת – שגם עובדים וגם מנהלים ובעלים יכולים להרשות לעצמם להגיע למקום העבודה במכונית (שם, 97).

כאשר "חווית הקנייה" איננה נחלתם של ה"עשירים" בלבד, ההבדל בצריכה בין מעמדות שונים נחוה כהבדל כמותי גרידא: מי צורך מוצרים יקרים ומי צורך מוצרים זולים. ודאי שאנשים חווים גם את העובדה שידם אינה משגת מוצרים שידם של אחרים משגת, אבל גם הם יכולים ליהנות מסוג של "יוקרה יחסית" בהתאם לרמת החיים שלהם.

במילים אחרות, הבדלים מעמדיים אינם כה גלויים לעין או זועקים כפי שהיו בתקופות קודמות. עובדים ומנהלים אינם חיים בשתי ספרות חברתיות כה שונות, אלא ממוקמים, הן בפעולתם והן בתודעתם, על אותו רצף של צריכה; רצף שבו כל אחד, לא חשוב מאיזה מעמד, שואף להתקדם משלב לשלב ברמת סגנון החיים והתרבות, שעברו בתורם האחרת והתברגנות. במצב כזה, מדינת הלאום והתרבות הלאומית – שמילאו בעבר פונקציה פוליטית שונה של התרחקות מן הפיאודליזם ומן האריסטוקרטיה לטובת יצירה של בורגנות אזרחית מסוג חדש – משמשים כיום מעין "מכל", שבתוכו יכול להתקיים אותו רצף הומוגני המטשטש את המבנה הכלכלי והמעמדי היסודי.

הדמיון חוצה המעמדות הזה מוצא ביטוי נוסף בחוויה הכלל-חברתית של פחד ואי-ביטחון, שאדורנו מתאר גם בהרצאתו. מעמד הביניים למשל חווה כאיום את הנטייה לריכוזיות של הון על ידי שחקנים גדולים, ואילו מעמד הפועלים מוטרד יותר מן האיום על התעסוקה ועל הפרנסה שלו שמציבים עובדים זרים או מכונות חדשות. אלה חווים אובדן פריבילגיות, ואלה רואים איך דבר בסיסי כמו תעסוקה הופך לפריבילגיה. לכאורה אלו שני סוגים שונים ורמות שונות של חוסר ודאות חברתית-כלכלית ושל דאגה ופחד, אבל מבחינת אדורנו, גם כאן הדמיון משמעותי יותר מן השוני. ברוח דומה, חשבו על מצב של מפולת פיננסית כמו ב-2008. מצד אחד, איש הפיננסים ש"אורז" המוני משכנתאות והלוואות לכדי מוצרים פיננסיים כמו נגזרים – ואולי מתגנב לליבו החשש שמינוף היתר הזה עלול להתמוטט יום אחד; מצד שני, אותו לווה שהמשכנתא שלו ארוזה ונסחרת בצורה כזו שהוא תלוי בכושר ההחזר של המונים כמוהו. האם יש הבדל מובהק ביניהם? בוודאי, אך אדורנו יטען שיש גם דמיון רב בסוג החשש שהם חווים. ודאי שעדיף להיות מי שהממשל יעניק לו תוכנית סיוע במקרה של מפולת מאשר מי שיאבד את הבית שלו ולא יזכה לגיבוי. עם זאת, שני הצדדים חווים את מה שמרקס כינה "תלות-גומלין כל-צדדית" (מארקס ואנגלס 1998, 42) של העולם הכלכלי דרך החשש שלהם מכך שהתמוטטות או משבר יכולים לקרות בגלל גורמים שהם מצד אחד מרושתים אליהם ומצד שני אינם בשליטתם. חוויה זו של תלות לצד חוסר שליטה היא העניין המשותף שמתקיים במקביל להבדלים המהותיים. את הפער או האי-הלימה בין המבנה החברתי לחוויה החברתית אפשר לנסח כמצב של הבדל דיסקרטי (ההבדל המעמדי) הנפרם ומיטשטש לכדי רצף. זהו היגיון של איכות ההופכת לכמות. ההבדל המבני, הון/עבודה, הוא הבדל איכותי שאינו ניתן לרידוד כמותי; אבל הביטוי המעשי שלו בחיי הפרטים – בפועל ממש ולא "רק בראש" – הוא הבדל כמותי (כאשר הפיכה זו של איכות לכמות היא בדיוק הפעולה הקפיטליסטית היסודית של ההפיכה לסחורה, של העמדת כל ערך שימוש על ערך חליפין) (Adorno 2018, 156).

ההבדל המעמדי, כדברי מרקס, אכן אינו עניין של "גודל הארנק" (Marx 1976, 330), ואולם בקפיטליזם המאוחר הוא בהחלט נחוה ככזה: בתור הבדל בין בעלי הכנסה גבוהה לנמוכה, מי שיכולים להרשות לעצמם יותר ומי שפחות, מי שהצריכה שלהם "יוקרתית יותר" לעומת "עממית יותר", מי שנופשים באי פרטי מול "הכול כלול", אלה ש"הסתדרו בחיים" מול אלה ש"מסתדרים איכשהו".

במילים אחרות, תחת מצב השגרה המנוהלת היטב, ההבדל החברתי היסודי לא נחוה כאנטגוניזם, אלא כמדרג רציף; ואילו במצב שבו הוא אכן נחוה כאנטגוניזם – שהוא התרחיש שבו מטפלת הרצאתו של אדורנו על הימין הקיצוני – האנטגוניזם אינו נתפס כנטוע בפער הון/עבודה ובמאפיינים היסודיים של החברה (כלכלה של ייצור סחורות, תחרותיות, אפשרות מתמדת של משבר ומפולת וכדומה); אבל הוא אינו נחוה כך לא רק משום שהתעמולה הקיצונית "מעוורת" את הציבור, אלא משום שגם היא עצמה נכנית על עיוורון יסודי יותר שמיוצר על ידי אותו מנגנון חברתי.

יש לחדר את ההבדל בין שתי פרשנויות אפשריות כאן. לטענת אדורנו, אין להסיק שההבדל הון/עבודה כבר איננו ההבדל המכריע ושהחברה אינה עוד חברה מעמדית, בשל היותה של החוויה החברתית רציפה יותר מאשר מקוטעת ובשל תפיסת ההבדלים החברתיים כעניין של מדרג ולא של הבדל איכותי. להפך. בקפיטליזם המאוחר החוויה החברתית אינה מעמדית דווקא משום שהמבנה החברתי הוא מעמדי. נדגיש שוב: חוויה חברתית איננה רק עניין סובייקטיבי או פסיכולוגי, אלא היא מעוגנת באובייקטיביות החברתית, גם אם איננה מבטאת אותה נאמנה; והיא איננה רק ייצוג משובש או מוטעה של אותה אובייקטיביות, שכן גם היא עובדה חברתית פועלת ואפקטיבית.

קיים, אם כן, פער בין חוויית החיים הסובייקטיבית למבנה החברתי האובייקטיבי, פער שהוא עצמו דבר קיים וממשי, גורם עקרוני נוכח ומאפשר של המציאות החברתית. אם מנסים לסלק אחד מן השניים, את החוויה או את המבנה, מקבלים הסבר חלקי ולא ממצה של החברה. אי-אפשר לומר שהאמת על אודות החברה היא פשוט סך כל האופנים השונים שבהם היא נחוית על ידי קבוצות שונות; במילים אחרות, שהחברה היא חברה לא מעמדית משום שהבדל מעמדי איננו דבר נחוה, ולכן הטענה על אודות היותו מבנה עומק כביכול איננה מסבירה דבר. הסבר כזה אינו עונה על השאלה מדוע החוויה רציפה ובר בבר לא זהה; ומדוע ברגעים קריטיים – משברים בעיקר – ההבדל המעמדי מופיע באופן גלוי יותר, גם אם אינו מתנסח ככזה. באותה מידה אי-אפשר לומר שהמבנה לברו, כלומר ההבדל המעמדי, מספק הסבר ממצה על אודות החברה, ואילו האופן שהיא נחוית (כחברה לא מעמדית) הוא פשוט "שכבת-על" של מראית: שהחוויה של דמיון כמותי רק "מכסה" על מציאות של הבדל איכותי. הבעיה היא שהסבר מסוג זה מייחס רק ממשות מסדר שני לרמה החווייתית: כאילו חוויה, ניסיון ותודעה חברתית אינם גורם פעיל. לעומת שתי הגישות הללו, הסבר מלא חייב להידרש לקשר בין שתי הרמות: לתת את הדעת כיצד תודעה חברתית היא חלק מן הממשות החברתית לא פחות מאשר מבנה החברה, וכיצד הקשר בין

שתי הרמות אינו עניין של "שיקוף", אלא דווקא של אי-הלימה ואי-התאמה ביניהן. מה שמביא אותנו למושג האידיאולוגיה.

אידיאולוגיה וביקורת

הנה הדגמה עכשווית של העניין. המגמה הניאו-ליברלית להפרטת מערכות של מדינת הרווחה כמו חינוך ובריאות נחווית לעיתים קרובות כהתפתחות חיובית דווקא על ידי בעלי הכנסה בינונית-נמוכה. ראש הממשלה בנימין נתניהו אוהב לפתוח נאומי בחירות בשאלה "כמה מכם ספו השנה לחו"ל?". קל מדי לראות בכך דמגוגיה זולה. למעשה, הורדת מיסים לצד צמצום והפרטת מערכות ציבוריות אכן מתפרשים אצל רבים כסוג חדש של חירות: החירות להוציא את המשכורת הנמוכה שהנטו שלה השתפר במעט על חופשה, במקום להשקיע אותה בשירותים ציבוריים. כך מופיע גם סוג חדש של שוויון, של "כולנו", של ביטול הבדלים מעמדיים: נופש משפחתי בחו"ל הופך להיות בהישג ידם של רבים שלא יכלו להרשות אותו לעצמם בעבר. ההבדל הוא רק בדירוג היעד ומידת הנגישות שלו על רצף הלוקסוס שכולנו מצויים עליו. הדגש בדוגמאות כאלה הוא ההיזון ההדדי; החוויה החברתית – העדפה של חירות כלכלית על פני תשלומים ציבוריים, יותר צריכה פרטית ופחות מנגנונים חברתיים – מתחזקת ומזינה מבנה חברתי-כלכלי, והמבנה בתורו מתחזק ומזין חוויה חברתית. נתניהו אכן שינה ואף שיפר במובן מסוים את מצבם החומרי הממשי של רבים, לרבות בעלי הכנסה בינונית-נמוכה, ושינוי זה הלך יד ביד עם שינוי ועיצוב מחדש של רצונות, העדפות ובחירות – לא רק במובן של שינוי המדיניות הממשלתית, אלא גם שינוי בתפיסה העצמית של אותם אנשים, כולל שינוי בתפיסתם באשר למעמד שהם משתייכים אליו, טיב החוזה החברתי, מערך הציפיות שלהם מעצמם ומן החברה, היחסים שלהם עם מעמדות אחרים ועוד.

בהמשך לטענה שחוויה חברתית איננה רק "צורת התפיסה הסובייקטיבית" של האובייקטיבי, אלא היא עצמה גורם פעיל, אדורנו מבקש להרחיק את מושג האידיאולוגיה המרקסיסטי מן הפרשנות שלו כ"תודעה כוזבת" (מונח שמרקס עצמו לא עשה בו שימוש). אידיאולוגיה איננה שקר כפשוטו. היא "תודעה הכרחית מבחינה אובייקטיבית, אבל בה בעת שקרית, הישזרות של אמת ושקר אשר נבדלת מן האמת כולה באותה מידה כמו משקר טהור" (Adorno 1972, 189); "לא תודעה כוזבת חיצונית, אלא דבר שמחזיק את המנגנון [החברתי] כולו" (Adorno 2006, 119).

אלא שכל זה מעלה שאלה מאוד לא נוחה: אם זוהי התיאוריה, איך תיראה הביקורת? ראשית, אם אידיאולוגיה אינה פשוט בלוף, גם הביקורת עליה אינה יכולה להיות עניין של חשיפת שקר כשקר, של הרמת מסך, אלא עניין מורכב יותר שלא לגמרי ברור אם אדורנו משרטט את דיוקנו בבירור. שנית, אם האי-הלימה בין המבנה החברתי לחוויה החברתית היא עניין כל כך יסודי ומכונן שרק מאפשר ומתדלק את המשך הסטטוס-קו, האם לתיאוריה כזו יכולה בכלל להיות יומרה להציע, לאפשר ולעודד שינוי כלשהו? ולבסוף, מי עשוי

בכלל להיות הנמען של ביקורת כזאת והסוכן של השינוי שהיא אמורה לסמן, אם החברה אכן כה שטוחה, הומוגנית, אחדותית וטוטלית?

הבעיה הזו עולה ביתר חריפות באקורד הסיום של ההרצאה. לא נדון כאן בשאלה המעניינת אם הניתוח של אדורנו את הימין הקיצוני בגרמניה של אותן שנים היה מוצלח לשעתו או לא, וגם לא בשאלה החשובה עד כמה הדברים רלוונטיים לימינו, בין בגרמניה, בישראל או בכל מקום אחר. סיום ההרצאה מעלה בעיה עקרונית יותר בגלל האמירה הבאה. כדי להתמודד עם הימין הקיצוני, אדורנו כותב, יש "לפעול נגדו בעזרת כוחה הניצח של התבונה, בעזרת האמת שבאמת ובתמים אינה אידיאולוגית". לא ברור איך אדורנו יכול לסיים את ההרצאה בנימה כה נאיבית, שלא לומר קלישאתית. וחשוב יותר, לא ברור כיצד היא מתיישבת עם הקו התיאורטי שהוא עצמו מתווה.

האומנם כתב את המשפט הזה אותו מחבר (עם שותפו מקס הורקהיימר) של הדיאלקטיקה של הנאורות (Horkheimer and Adorno 2002)? האם זהו אותו הוגה שטען שם לרצף בין הפן המשחרר של התבונה האנושית לבין הפשיוס, בין ברכת השפע של המהפכה התעשייתית לבין ההשתעבדות לערך החליפין, בין הסרת הקסם הרציונלית מן העולם לבין מחשבה שהופכת לתחשיב תועלת של אמצעים במקום מטרות ובין המהפכה המדעית לבין פצצת האטום? האם אדורנו לא נע מקיצוניות אחת, אותה פסימיות שמזוהה איתו בדרך כלל, לקיצוניות אחרת של אמונה אידיאליסטית ב"תבונה" כמרפא לבעיות חברתיות? מה הקשר בין הסיום האופטימי והחגיגי של ההרצאה לניתוח שהוא מציג לכל אורכה? לאן נעלמה טענתו בדבר הקשר הסבוך בין הסוציולוגי לפסיכולוגי?

הנימה הזו אינה מייצגת את אדורנו במיטבו. אבל כדאי להתעכב עליה, גם אם לא על מנת להצדיק אותה. אדורנו האמין באמת ובתמים בעבודה סבלנית של חינוך לחשיבה ביקורתית שתתקיים לא רק בין כותלי מגדל השן. הייתה לו תקווה כנה שלפחות חלק מן הכתיבה, ההרצאות והנוכחות הציבורית שלו ישפיעו על קהלים. הביטוי "חשיבה ביקורתית" נשמע תפל ושחוק, ללא ספק. אבל צריך לזכור שאדורנו אינו מתכוון לחוצפה בריאה, תרבות של ערעור על סמכות או רוח יזמות, אלא להטמעה של התובנות הלא קלות לעיכול של התיאוריה הביקורתית לתוך החשיבה היומיומית והשגורה. הוא שאף שאותה תיאוריה שפרסנו בקצרה – האופי הסתירתי של היחסים המעמדיים, האופי האידיאולוגי של הקיום החברתי והעיון של שניהם באופן הייצור הקפיטליסטי – לא תישאר בתחומי חרושת הרעיונות, אלא תהפוך, בתהליך ארוך וקשה שידרוש התנגדות מתמדת לתרבות הרווחת, לראיית עולם שתוכל להתחיל לשמש משקל נגד לאותה חוויה חברתית שתוארו לעיל: החוויה השטוחה והרציפה שהופכת כל פער להבדל כמותי (אדורנו 2017; Snir 2017).

אפשר לבקר את אדורנו על הטקסטים הנפתוליים שלו, שעושים מעט מאוד כדי להנגיש את התובנות הללו לשומעיו ולקוראיו. אפשר גם לבקר את בחירתו להיותו אקדמאי מעונב ולא אקטיביסט חרור להט. הוא בהחלט לא היה אחד שמחלק כרוזים במפעלים, ולא תמיד שש לעלות על בריקות יחד עם הסטודנטים שלו. אין ספק שהוא קיווה – אולי בשל מזג

אישי יותר מכל דבר אחר – ששינוי חברתי ופוליטי, אם יגיע, יישא אופי מתון ומהוגן הרבה יותר מאשר המהפכה הסובייטית למשל. אין ספק שחלק מן המדומיין שלו היה מהפכה "מערבית" ומעונבת, שאולי לא תבצע על ידי האינטלקטואלים מלמעלה אבל בהחלט תיזון מרעיונותיהם ומסגנונם. ועם כל זאת, הוא לא רק האמין, אלא גם פעל בדרכו על בסיס האמונה – ספק מתוך נאיביות, ספק מתוך יצר שמרני, ספק מתוך פחד מפעולה פוליטית בעלת גוון אלים (מוצדק אולי בנסיבות של גרמניה) – שעבודת חינוך סבלנית ולא מתפשרת, טפטוף איטי של רעיונות ביקורתיים, יובילו בסופו של דבר לשינוי תודעה ומכאן לשינוי החברה.

התשובות של אדורנו אינן תמיד מספקות. אבל ייתכן שיש דבר מה בהתעקשותו על הטענה שניתוח וביקורת שזורים זה בזה, ושצעד הכרחי ראשון בדרך הוא התוכנה שרק צורת ניתוח סתירתית יכולה לספק הסבר מלא לאופן התפקוד של חברה. זה עוד לא עונה באופן מספק לשאלה מהי ביקורת האידיאולוגיה (בהינתן כאמור שאידיאולוגיה איננה תודעה כוזבת), או לשאלה איך ביקורת כזאת יכולה להיות יותר מאשר עמדה ניתוחית ותיאורטית. אבל זה כן מתחיל לתת בה סימנים כלשהם. עמדה ביקורתית ביחס לאידיאולוגיה תהא כזאת שמבקשת להבין אותה כהיבט ממשי, לא רק תודעתי, של האנטגוניזם החברתי היסודי. לאדורנו אולי לא הייתה תשובה טובה איך עושים זאת, אבל זהו לדעתו הצעד שהחשיבה הביקורתית צריכה לא רק לאמץ כתוכנה תיאורטית אלא גם לחשוב כיצד היא גורמת לו לחלחל לעולם המעשה; איך להגיע למצב שאנשים לא רק מזדהים עם עמדתם החברתית הנוכחית, אלא מבינים את המכלול החברתי שפורס הן את העמדות האלה והן את האנטגוניזמים ביניהן.

אבל דווקא לאדורנו, שלימד אותנו להתעקש על מחשבה שאינה מתמסרת לפתרונות קלים, לא צריך לעשות הנחות. נזכור שחוץ מה"תוכנה" שמסיימת את ההרצאה, הייתה בעיה נוספת באותו ציטוט שהבאנו מסופה: אותה "אמת שבאמת ובתמים אינה אידיאולוגית". נחזור על השאלה שכבר הצבנו: האומנם הפענוח של אופן פעולתה של האידיאולוגיה (של הימין הקיצוני של גרמניה דאז, ובכלל) הוא אמת פשוטה? האם אדורנו עצמו לא נופל כאן לא רק לנאיביות פוליטית, אלא לנאיביות תיאורטית, ועוד ביחס לדבריו שלו עצמו לגבי אופי האידיאולוגיה בחברה קפיטליסטית? האם אדורנו עצמו לא נופל בפח שהוא מזהיר מפניו, קרי התייחסות לאידיאולוגיה כאל תודעה כוזבת, ומכאן התייחסות לביקורת האידיאולוגיה כהפניה של זרקור אל הכוזב?

על קצה המזלג, ייתכן שאפשר לאתר במקומות אחרים אצל אדורנו גישה שונה שבמרכזה לא עומד רעיון של אמת לא אידיאולוגית, אלא רעיון בעל אופי מטריאליסטי יותר. דווקא חוויית החברה השטוחה, על כל החד-ממדיות שלה, ודווקא הפניית הזרקור התיאורטי לשם עשויים להוליד סוג אחר של תודעה חלופית שאיננה תודעה מעמדית במובנה ה"קלאסי". בניסוח דחוס ואופייני של אדורנו: "הדמיון הצורני המזויף של החברה המעמדית לחברה לא מעמדית מוצלח עד כדי כך, שעל אף שהמדוכאים אכן מוטמעים בה,

כל דיכוי הופך במופגן למיותר" (Adorno 2003b, 110). במילים אחרות, במקום תודעה מעמדית של דיכוי וניצול, סוג התודעה שעשוי אולי להופיע בחברה כזאת וסוג התודעה שהמחשבה החברתית עשויה לחדר – הוא תודעה של הדיכוי והניצול ויחד איתם גם הפחד כמאפיינים שדווקא אינם ייחודיים למיקום כזה או אחר במכלול החברתי, אלא מאפיינים "רוחביים" הנטועים באופייה של החברה כמכלול סתירתי. אולי כאן יש התחלה של תפיסת ביקורת נאיבית פחות, גם אם מבטיחה פחות; לא ביקורת שמחפשת נקודת משען של אמת מחוץ לסתירות החברתיות, אלא כזאת שמנסה "לשבור את הקסם" שלהן מבפנים (Adorno 2003a, 125).

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב

ביבליוגרפיה

אדורנו, תיאודור ו', 1993. "הלוגיקה של מדעי החברה – תשובה לקארל פופר (1962)", תיאודור ו' אדורנו ומקס הורקהיימר, **אסכולת פונקפורט (מבחר)**, בתרגום דוד ארן, בני ברק: ספרית פועלים, עמ' 117–132.

———, 2017. **חינוך לעצמאות מחשבתית**, בתרגום אסף אנגרמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד. ———, 2019. "על השאלה מה צריך אדם לעשות אני יכול בעצם לענות כמעט אך ורק אני יודע", בתרגום נווה פרומר, **הארץ**, 12.8.2019.

הארווי, דייוויד, 2015. **קיצור תולדות הניאוליברליזם**, בתרגום גיא הרלינג, ירושלים: מולד. מארקס, קארל, 1955. "לביקורת הכלכלה המדינית: הקדמה", קארל מארקס ופרידריך אנגלס, **כתבים נבחרים א**, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר.

מארקס, קארל, ופרידריך אנגלס, 1998. "המניפסט של המפלגה הקומוניסטית", **המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן**, בתרגום מנחם דורמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

Adorno, Theodor W., 1972. "Ideology," in The Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology*, trans. John Viertel, Boston: Beacon Press.

———, 1998. "Why Still Philosophy," in *Critical Models*, trans. Henry Pickford, New York: Columbia University Press, pp. 5–18.

———, 2003a. "Late Capitalism or Industrial Society?" in Rolf Tiedemann (ed.), *Can One Live after Auschwitz?* trans. Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, pp. 111–125.

———, 2003b. "Reflections on Class Theory," in Rolf Tiedemann (ed.), *Can one Live after Auschwitz?* trans. Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, pp. 93–110.

———, 2005. *Minima Moralia*, trans. E. F. N. Jephcott, New York: Verso.

- , 2006. *History and Freedom: Lectures 1964–1965*, ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone, Malden: Polity Press.
- , 2018. “Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory,” *Historical Materialism* 26(1), trans. Verena Erlenbusch-Anderson and Chris O’Kane, pp. 154–164.
- Brown, Wendy, 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, 2002. *Dialectic of Enlightenment*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Marx, Karl, 1976. “Moralizing Criticism and Critical Morality,” in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 6, New York: International Publishers, pp. 312–340.
- Snir, Itay, 2017. “Minima Pedagogica: Education, Thinking and Experience in Adorno,” *Journal of Philosophy of Education* 51(2), pp. 415–429.