

“מושגים זומביים”: ראיון עם אולריך בק

מבוא מאת ששה וייטמן

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

אולריך בק (נ' 1945) הוא היום הסוציולוג הידוע ביותר בגרמניה. ספרו הראשון *Risikogesellschaft* (חברת סיכון) פורסם ב-1986,¹ וכמו תוזמן להופיע סמוך לאסון צ'רנוביל. הספר נהפך מיד לרב-מכר (מעל ל-100 אלף עותקים נמכרו בגרמניה בלבד!), מאחר שניסח בראשונה את הבעיות האקולוגיות החדשות במונחים ברורים של תיאוריה חברתית. מפלגת הירוקים אימצה אותו כתיאורטיקן שלה, אך הוא התנער במהירות מחיבוקה, בשל מה שכינה ה"פונדמנטליזם" של רבים מחבריה. בק מלמד כעת באוניברסיטת מינכן וכן ב-LSE (London School of Economics) עורך את כתב העת *Soziale Welt* (עולם חברתי) וסדרת ספרים (ה"מודרנה השנייה") בהוצאת Suhrkamp. הוא פרסם מספר רב של ספרים, שרובם תורגמו לאנגלית ולשפות אחרות.

רעיון מרכזי במחשבתו של בק הוא, שבשנות השישים של המאה ה-20 החל עידן חדש בהיסטוריה האנושית. ה"מודרנה הראשונה" (התקופה התעשייתית) הגיעה לקצה, ואנו נמצאים בתחילת ה"מודרנה השנייה", שבק מאפיין כעידן של "מודרניזציה רפלקסיבית" וכ"חברת סיכון עולמית". עולמנו, מעוצב על ידי כוחות סטיכיים, כמו קפיטליזם חסר רסן, גלובליזציה, תקשורת אלקטרונית, אינדיבידואליזציה מואצת, כניסה מסיבית של נשים אל שוק העבודה והתרבותם של סיכונים (בתחומי הרפואה, התעסוקה, המזון, המים, הגנטיקה, האקלים) בחיי בני האדם ובסביבתם. התפתחויות אלה יצרו אצל רבים חשד מכרסם, שמקטעים שלמים של תרבותנו ומוסדותינו ה"מודרניים" נהפכים לאנכרוניסטיים ולבלתי רלוונטיים לחיינו. אפילו מדעני החברה, שתפקידם לחזות התפתחויות כגון אלה, מתחילים להיות ערים לעובדה שאבד הכלח על חלק נכבד מן הידע שלהם בתחומי הכלכלה, החברה, התרבות והפוליטיקה.

בראיון שלפנינו, בק טוען כי הסוציולוגיה בת-זמננו לכודה ב"מושגים זומביים"; הללו חיים ושולטים בהיכלי האקדמיה, על אף שהם כבר בחזקת מתים בעולם הממשי. כפילות זו הופכת אותם ל"זומביים", למעין מתים-חיים.

¹ Beck, Ulrich, 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt: Suhrkamp.

כזה הוא, למשל, מושג "המשפחה הגרעינית"; שכן, הוא מתייחס למבנה חברתי, ששכיחותו במציאות הולכת ודועכת. כמוהו גם מושגים כמו "שכונה", "קהילה", "מעמד", הנדחקים הצדה במה שבק מכנה בעקבות נורברט אליאס (Norbert Elias) "חברת האינדיבידואלים". בק אף לועג לעמיתו על כך שהם עדיין תופסים את ה"חברה הלאומית" כ"חברת קונטיננטל" — כלומר, כקולקטיב בעל גבולות ברורים ובני קיימא — בשעה שהמגמה הכלל-עולמית היא שטטוש, עד כדי ביטול הדרגתי, של גבולות לאומיים. גזירה דומה חלה על המושג "תרבות לאומית" אשר מפנה היום את מקומו למושג "תרבות גלוקאלית" ("glocal") — גלובלית, שהיא גם לוקאלית. גם "תעסוקה מלאה" ו"חברת עובדים" הן סיסמאות חלולות בעידן, שבו קפיטליזם ההיי־טק דוחה בשיטתיות את העבודה האנושית, ומביא להתפרקות הציביליזציה הבנויה סביב ערכי העבודה. גם מושג הפוליטיקה משתנה; שכן, הפוליטיקה אינה יכולה להצטמצם עוד למאבקים על חלוקת הטובין ("goods"). בעולם של רעות תעשייתיות — של מוצרים תעשייתיים הפוגעים בבריאות, בכטיחות, בחיים עצמם — הפוליטיקה נדרשת להיכנס לעובי הקורה של מחלוקות טכנולוגיות ומדעיות. מחלוקות אלה עשויות אף לחשוף את הזומפיות המושגית של קטגוריות בסיסיות, כמו "אובייקט", "סובייקט", "טבע", "תרבות" ו"חברה". גם הללו יידרשו לעיבוד־מחדש, כפי שטוען כבר זמן רב ברוננו לטור (Bruno Latour), עמיתו הצרפתי של בק.

מאחר שהמודרנה השנייה עדיין בחיתוליה, עולה השאלה: על סמך אלו נתונים משרטט בק את דמות החברה העתידית? להבדיל מחזוי עתידות, אין הוא מסתמך על דמיונו. הוא סוקר עולמות ממשיים של אנשים, במיוחד של צעירים, ומנסה לאתר בהם דרכי התארגנות ודפוסי פעולה ניסויים המבקשים להתמודד עם עולם משתנה ועתיר סיכונים. בין היתר, בק ועמיתו חוקרים תנועות פוליטיות חוצות-לאומים (transnational), פרויקטים אזרחיים מקומיים, ותפיסות חדישות ומבטיחות — למשל, תפיסת ה"אבטלה" לא כבושה וכקלון, אלא כהשגת שליטה מחודשת של הפרט על זמנו, כלומר: על חייו. וכל אלה — כדי לחלץ את קווי המתאר של דפוסי החיים האפשריים בציביליזציה החדשה, הנרקמת לנגד עינינו.

תגובה שכיחה בחוגים אינטלקטואליים לרעיונותיו של בק היא ביטולם כנגועים ב"בורגניות", ב"נאיביות", ב"אופטימיזם חסר תקנה". האם בק הוא "ימין" או "שמאל"? ואולי "שמאל חדש"? ושוא "ירוק"? האם "מודרניסט" או "פוסטמודרניסט"? האם "מדעי" או "פוליטי"? מאחר שאלה שאלות זומביות, אחסוך מן הקוראים תשובות שגם הן זומביות. שאלותיו של ג'ונתן רותרפורד בראיון שלפנינו, ותשובותיו של אולריך בק עצמו, הן טובות יותר ומעניינות.

ג'ונתן רותרפורד מראיין את אולריך בק

ג. ר. מושג האינדיבידואליזציה שלך מספק הסבר משכנע למתרחש בחברה: השינוי המוחלט של עולם העבודה; הירידה בערכה של הסמכות הציבורית והתגברותו של הבידוד האישי; הדגשה משמעותית יותר של אינדיבידואליות והסתמכות עצמית; השתנות מאזן הכוחות החברתי בין גברים לנשים; הגדרה מחדש של הקשר בין החיים הפרטיים לספירה הציבורית; עליית תרבות האינטימיות, חוסר הרשמיות והביטוי העצמי. אתה מתאר מגמות אלה כ"עקירת דרכי החיים של החברה התעשייתית (מעמד, משפחה, מין) ושילוב מחדש של דרכי חיים שונות". למה כוונתך ב"אינדיבידואליזציה"?

א. ב. קיימות אי-הבנות רבות לגבי מושג האינדיבידואליזציה; הוא לא אינדיבידואליזם. הוא גם לא אינדיבידואציה – מונח, שפסיכולוגים משתמשים בו לתיאור התהליך של הפיכת האדם את עצמו לפרט אוטונומי. המושג אף לא קשור כלל לאגואיזם של השוק החופשי, בנוסחו התאצ'ריסטי. המושג שלי גם אינו מכוון ל"שחרור" המתואר בידי יורגן הברמאס. אינדיבידואליזציה היא מושג, המתאר שינוי מבני וסוציולוגי של מוסדות חברתיים, וכן את סוג הזיקה בין הפרט לחברה. זו אינה תופעה של המחצית השנייה של המאה ה-20 בלבד. שלבים מוקדמים יותר של אינדיבידואליזציה התרחשו ברנסנס, בתרבות החצרונית של ימי הביניים, בסגפנות המפנימה של הפרוטסטנטיות, בשחרור הצמיתים מכבלי הפיאודליזם, ובהתרופפות קשרי משפחה בין-דוריים במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. המודרניות האירופית שחררה את בני האדם מתפקידים שהוגדרו מראש על ידי ההיסטוריה. היא ערערה רכיבי חיים מסורתיים משרי יציבות, כמו אמונה דתית, ובמקביל יצרה סוגים חדשים של מחויבות חברתית. מושג האינדיבידואליזציה שלי לא נועד רק לבדוק כיצד אנשים מתמודדים עם השינויים הללו בהקשרים של מודעות וזהות, אלא גם כיצד משתנים מצבי החיים ודפוסי הביוגרפיה האישית בעקבות שינויים אלה. אינדיבידואליזציה משחררת את בני האדם ממגבלות ומתפקידים מסורתיים בכמה צורות. ראשית, הפרטים אינם משתייכים עוד לקבוצות מעמדיות; שכן, המעמדות החברתיים השתנו לחלוטין, באופן הפוך למסורת. ניתן לראות זאת בשינויים במבנה המשפחה, בתנאי הדיור, בפעילויות הפנאי, בפיזור הגיאוגרפי של אוכלוסיות ובחברויות באיגודים מקצועיים, במועדונים, בדפוסי הצבעה וכיוצא באלה. שנית, נשים משתחררות מגורלן המעמדי, שכלל בעבר חובה לעסוק בעבודות בית ותלות כלכלית בבעל. החברה התעשייתית

* תרגמו מאנגלית: אורי גולדברג וסשה וייטמן.

נשענה על אי־השוויון בין גברים לנשים, אך המודרניות אינה מהססת — גם לא על מפתן הדלת של חיי המשפחה. כל מערכת הקשרים המשפחתיים נתונה ללחץ האינדיבידואליזציה; ומשפחה פוסט־משפחתית, שהיא פרי משא ומתן בין זיקות משפחתיות מרובות, הולכת ומתגלה. שלישית, דפוסים ישנים של שגרת עבודה ומשמעת הולכים ודועכים, וזאת בשל מגמת ההתגמשות של שעות העבודה, בשל תת־תעסוקה ועקב ביזור אתרי העבודה.

במקביל לשחרור או ל"עקירה" זו, נוצרים דפוסים חדשים של שילוב־מחדש. הירידה בחשיבותן של קבוצות סטטוס ומעמד מובילה לכך, שהפרט נאלץ להפוך לסוכן הזהות והפרנסה שלו. הפרט — ולא השתייכותו או השתייכותה המעמדית — נהפך ליחידת הייצור של ה"חברתי" בעולם החיים שלו או שלה. פרטים נאלצים לייצר את הביוגרפיה שלהם, ולארגן אותה ביחס לאחרים. אם נתבונן, למשל, בחיי המשפחה בתנאים של אינדיבידואליזציה, נראה כי אין נוהל נתון מראש של חובות וזכויות, אין נוהג מקובל של חלוקת המטלות היומיומיות, ואף לא של היחסים בין גברים לנשים או בין הורים לילדים.

בד בבד עם שחרור הפרט ממגבלות המסורת, הולך ונוצר "תקנון" חדש של חיים המבוסס על התלות של הפרט בשוק העבודה. הסימולטניות של תהליך האינדיבידואליזציה והתהוות ה"תקנון" החדש היא יותר מסתם חוויה פרטית — היא תופעה מוסדית ומבנית. הפרט המשוחרר מפתח תלות בשוק העבודה, ומכאן (לדוגמה) — גם בחינוך, בצריכה ובמדינת הרווחה; הוא תלוי גם באפשרויות ובאופנות של טיפול רפואי, פסיכולוגי ופדגוגי. התלות בשוק חודרת אל כל תחומי החיים. וכפי שהעיר הסוציולוג גיאורג זימל (Simmel) — הכסף מפריט ו"מתקנן" כאחד.

הפרט משתחרר ממחויבויות ומקשרי תמיכה מסורתיים, אך מחליף אותם במגבלות הקיום במסגרת שוק העבודה. למרות מגבלות חדשות אלה, תרבויות שעברו אינדיבידואליזציה מטפחות אמונה בשליטה העצמית של הפרט — תשוקה ל"חיים משל עצמך". מתקיים כאן פרדוקס: מצד אחד, מתרחשות תמורות היסטוריות, במיוחד בתחומי המיניות, המשפט והחינוך; מצד אחר, פרט למיניות, שינויים אלה קיימים יותר בתודעתו של האדם, ועל הנייר, מאשר בהתנהגות ובתנאים החברתיים. תערובת זו — של תהליכים היסטוריים, של תודעה חדשה ושל תנאים ישנים — מחדדת בתודעת האנשים את חוסר השוויון המתמשך והמתעצם בין גברים לנשים, ובין עשירים לעניים.

ג'. ר. מה משתנה, האנשים או המוסדות?

א. ב. אני מדבר על מושגים זומביים.

ג'. ר. מושגים זומביים?

- א. ב. בגלל האינדיבידואליזציה, אנו חיים עם הרבה מושגים כאלה. הם מתים, אך עדיין מפרפרים.
- ג'. ר. אתה יכול למנות כמה מהם?
- א. ב. כן. משפחה, מעמד, שכונה.
- ג'. ר. זומבים הם מתים־חיים. האם פירושו של דבר שהמוסדות הללו הם קליפות חלולות, שאנשים נטשו מאחור?
- א. ב. אנשים ערים יותר מאשר המוסדות למציאויות החדשות; אך באותה עת עצמה, ממצאי המחקרים האמפיריים מראים שהמשפחה, במובנה הקלסי, עדיין מוערכת מאוד. למותר לציין, שיש בעיות משמעותיות בחיי המשפחה, אך כל אדם — הוא או היא — חושב שביכולתו לפתור אותן, ובכך הוא מבדיל עצמו מהוריו שהבינו, לדעתו, פחות ממנו בפתרון בעיות מסוג זה.
- ג'. ר. אתה כותב הרבה על המשפחה ועל קשרים.
- א. ב. כן. המשפחה היא דוגמה טובה למושג "זומבי". שאל את עצמך: מהי, בעצם, המשפחה בימינו? מה המשמעות שלה? מובן שישנם הילדים שלך, הילדים שלי, הילדים שלנו. אך גם ההורות — לב חיי המשפחה — מתחילה להתפורר בשל התרבות מקרי הגירושין. משפחות יכולות להיות שילובים של קשרים מגוונים מאוד. ראה, לדוגמה, את הדרך שבה סבים וסבתות מתרבים על ידי גירושין ונישואין מחדש (ולא על ידי הנדוס גנטי). הם נכללים ומודרים, מבלי שמתאפשר להם להשתתף בהחלטות של בניהם ובנותיהם. הנכדים בוחרים באופן אינדיבידואלי את הסבים והסבתות המועדפים עליהם, ולמעשה הם אלה המעניקים משמעות למושגים "סבא" ו"סבתא". כל אחד נדרש לבחור מיהו האב העיקרי שלו, מיהי האם העיקרית, ומיהם הסבא והסבתא. אנחנו נכנסים לתחום של קשרי משפחה אופציונליים, שקשה מאוד להגדירם באופן אובייקטיבי ואמפירי משום שהם נקבעים, למעשה, על ידי נקודות מבט ספציפיות והחלטות סובייקטיביות. החלטות כאלה אף יכולות להשתנות בשלבי חיים שונים.
- לדוגמה, התשובה לשאלה "מהו משק בית" נראתה די ברורה לפני עשר־עשרים שנה. היום אין תשובה פשוטה. ניתן להגדיר אותו כיחידה גיאוגרפית תחומה, כיחידה כלכלית שבה הפרטים נתמכים ותלויים זה בזה, או כיחידה חברתית של פרטים המעוניינים לחיות יחד. מובן, שהגדרות אלה סותרות זו את זו. בעשרים השנה האחרונות, קיימת גם עלייה דרמטית במספר משקי הבית החד־הוריים. משקי בית כאלה מהווים כבר עתה יותר מ־50 אחוז מכלל משקי הבית בערים כמו לונדון ומינכן. אולם, קטגוריה זו אינה יחידה במינה. ישנן גם אלמנות מבוגרות, ישנם גברים אחרי גירושין ואולי לפני נישואין חדשים, וישנם גם משקי בית חד־הוריים שמקיימים קשרים הדוקים עם דומים להם.

הרטוריקה של זמננו מדגישה את המשבר בחיי המשפחה, אך המשפחה אינה הגורם למאבק ההיסטורי בין גברים לנשים; היא הזירה שבה מאבק זה גלוי לעין. כל מה שמכה במשפחה מבחוץ, כמו הסתירות בין תביעותיה לבין תביעות שוק העבודה, וכמו מערכת התעסוקה או המשפט — הכל מוסט אל תוך הספירה הפרטית. לבו של המתח בחיי המשפחה היום הוא העובדה, שלא ניתן ליצור שוויון בין גברים לנשים במבנה משפחתי מוסדי, המציב כהנחה מוקדמת את חוסר השוויון ביניהם. בתחום הקשרים האישיים נוצרים עימותים עקב הרחבת אפשרויות הבחירה; שכן, הרחבה זו מדגישה את הסתירה בין צרכים, כדוגמת הצורך לקדם קריירה מקצועית והצורך הבורזמני להתחלק בעבודות הבית ובטיפול בילדים. בעת קבלת החלטות בהקשרים כגון אלה, אנשים נעשים מודעים לניגוד בין מצב הגברים למצב הנשים; ובהעדר פתרונות מוסדיים, אנשים נאלצים ללמוד בעצמם כיצד ליצור קשרים על בסיס שוויוני. מצב זה משנה מן הקצה אל הקצה את ה"משפחה".

ג'. ר. אתה הפכת, למעשה, על ראשה את ההשקפה המרקסיסטית המקובלת, שלפיה התנאים החומריים קובעים את תודעת האנשים. אתה מדבר על מצב שבו תודעת האנשים השתנתה, אך המוסדות שבתוכם הם פועלים — וגם חיייהם הממשיים — לא השתנו בהתאם. אני מקבל את זה. אני חושב שזה פרדוקס מעניין מאוד.

א. ב. אני אכן רוצה להוסיף בעניין הפרדוקס. סוציולוגים מרקסיסטים טוענים, שחברות קפיטליסטיות — על אף שהן עוברות שינויים כמו אלה שהזכרתי — הן מבנים יציבים יחסית של אי-שוויון חברתי. לטעמם, ההבדלים בין הקבוצות המצויות בתחתית הסולם החברתי, באמצעו ובחלקו העליון, לא השתנו באופן משמעותי. לטענת המרקסיסטים, עובדה זו מוכיחה כי גם כעת חיינו מתנהלים בחברה מעמדית, וכי ההבדל המעמדי ממשיך להזין את הדינמיקה של הקפיטליזם המודרני. אני טוען שהדינמיות של שוק העבודה, המגובה בידי מדינת הרווחה, מסמסה את המעמדות החברתיים בתוך הקפיטליזם.

ג'. ר. קראת לזה טרנספורמציה של החברה, "קפיטליזם ללא מעמד".
א. ב. בגרמניה, למשל, דפוסים של אי-שוויון חברתי נשתמרו בצורה יציבה יחסית. אך בורזמן, תנאי הקיום של האוכלוסייה השתנו באופן דרמטי מאז 1960, עובדה שהניעה תהליך של גיוון ואינדיבידואליזציה של סגנונות חיים ואורחות חיים. התפתחות זו קשורה להתרחבות החינוך ולהעצמת הביטחון החברתי והעושר, בצד השתמרות הפערים הכלכליים. אפשר לחשוב על השינויים הללו כמונחים של דמוקרטיזציה. הייתי מבחין בין דמוקרטיזציה פוליטית לבין דמוקרטיזציה חברתית המתקשרת למדינת הרווחה ולבין מה שהייתי מכנה דמוקרטיזציה תרבותית. אינדיבידואליזציה מתייחסת לקטגוריה השלישית. אם

נתבונן היטב בשינויים שחיינו עוברים היום, נגלה כי עקרונות הדמוקרטיה נקלטים ומוטמעים, וכי אנשים מאמינים בהם — לפחות כעקרונות לארגון חיי היומיום ומערכות יחסים. חיינו מותאמים לתנאי האפשרות המוקדמים של דמוקרטיה מופנמת: אמונה בשוויון ביחסים ובדיאלוג, במקום אלימות או כפיית סמכות כדרכים עיקריות להשגת הסכמות. השוק הקפיטליסטי של יחסים אינסטרומנטליים, במדינת הרווחה שאחרי מלחמת העולם השנייה, יצר משהו שאיש לא היה יכול לדמיין: אינדיבידואליזציה החדורה ברעיונות של דמוקרטיזציה תרבותית. לדעתי, אם לא מקבלים לפחות חלק מפרשנות זו של דמוקרטיזציה תרבותית, לא ניתן לפענח את ההתרחשויות שאירעו בכל ארצות מערב אירופה מאז שנות השבעים — התנועות החברתיות, השינויים בחיי המשפחה, במיניות ובאהבה, העניין ההולך וגדל בפוליטיקה של חיי היומיום ובצורות ישירות יותר של דמוקרטיה.

אני מסכים אתך באופן כללי. נראה לי, כי המושג המרכזי ביותר בניתוח שלך הוא מושג התרבות — תרבות שאינה תחום קבוע־מראש, כפי שטענו המרקסיסטים, אלא חוויה ופעילות אוטונומיות יחסית וטרנספורמטיביות, שבמסגרתן בני האדם פועלים ויוצרים את עולמם הממשי. המרקסיסטים היו טוענים, שאל מול כוחו של ההון — פרקטיקות תרבותיות הן משניות יחסית בחשיבותן, ואינן מסוגלות לייצר גושים אידיאולוגיים בעלי יכולת עמידה בפני הניצול, בפני הגלובליזציה של ההון ובפני הקומודיפיקציה של החברה.

נכונה הטענה, שהשינויים במשפחה הם רק חלק ממכלול ההתרחשויות בחברה המודרנית, ואינם מציירים את התמונה בכללותה. אך אינני מסכים לתפיסת הקפיטליזם המרקסיסטית, הישנה והמכניסטית, שמספקת תיאור חד־ממדי מדי של אופן בניית החברה — תמונה המוצגת כחוק טבעי. משהו משמעותי יותר מתרחש כעת, משהו שסוג מיושן זה של ניתוח מרקסיסטי אינו יכול לתפוס. במאה השנים האחרונות אנחנו חיים במודרנה, בחוויה של תיעוש, דמוקרטיזציה ומודרניזציה. כעת משתנה לנגד עינינו המודרנה הראשונה הזו, ונהפכת למודרנה שנייה. המודרנה הראשונה מבוססת על חברה של מדינת לאום ועל זהויות קולקטיביות נתונות, כגון מעמדות, משפחות, שיוכים אתניים. במרכז ניצב העיקרון של תעסוקה מלאה (גם אם הוא לא תמיד ממומש), ושל אופן ייצור המבוסס על ניצול הטבע. שלוש מגמות קוראות תיגר על המודרנה הזו: ראשית, האינדיבידואליזציה; שנית, הגלובליזציה כתופעה כלכלית, סוציולוגית ותרבותית; שלישית, תת־תעסוקה או אבטלה, לא רק כתוצאה של מדיניות ממשלתית או של האטה כלכלית, אלא כהתפתחות מבנית שלא ניתן להתגבר עליה בקלות. העניין הרביעי, הקורא תיגר על המודרנה הראשונה, הוא המשבר האקולוגי. מכל אלה ברור, כי במודרנה השנייה לא נכונים לנו רק שינויים

מינוריים, למשל בתחום הקשרים האישיים; מדובר בהליכה לקראת צורה חדשה של קפיטליזם, סדר עולמי חדש, סוג חדש של חיי יומיום. עלינו לשוב ולשואל את עצמנו שאלות יסודיות ביותר ביחס לדרך חיינו; עלינו לבחון תגובות אפשריות לשינויים הללו, ואף את אפשרויות הניתוח שלהן במונחים סוציולוגיים.

ג. ר. בספריך אתה דן באופן נרחב בעימות הגלובלי בין חברות כמו שלנו, הנכנסות אל המודרנה השנייה, לבין כאלה המצויות במודרנה הראשונה שלהן או הנכנסות אליה רק עתה. האם, לדעתך, התפתחות בלתי מקבילה כזו מאפינת גם חברות בתוך-פנימה?

א. ב. ללא ספק. לא יהיה נכון לפשט תהליך זה. יש קצבים שונים מאוד של התפתחות ואינדיבידואליזציה בחברות ובתת-תרבויות שונות, ותהליכים אלה מתרחשים בו-בזמן. קיימים אזורים בלתי מפותחים בארצות המפותחות ביותר.

ג. ר. ותצורות שונות אלה בתוך החברות פנימה יוצרות, בהכרח, צורות שונות של פוליטיקה וערכים. אך אני תוהה אם אינדיבידואליזציה אינה מתייחסת לתרבות של אליטה עירונית משכילה, ואולי להתהוותו של מעמד חדש המאופיין על פי נגישותו לידע.

א. ב. לא. לדידי גם "מעמד" הוא מושג זומכי. הדיון על האינדיבידואליזציה התחיל בשנות השמונים המוקדמות בגרמניה, לאחר שפרסמתי מאמר ושמו "מעבר למעמד ולסטטוס". מדוע עשיתי זאת? בסוף שנות השבעים ובשנות השמונים התקשיתי יותר ויותר להסביר קטגוריות מעמדיות לתלמידים שלי. הניתוח המרקסיסטי המקובל של המעמד לא התחבר כלל להתנסויות האישיות שלהם, והם לא הצליחו לתפוס אותו ולהשתמש בו. נאלצתי לתרגם מעמד אל תוך תרבות אינדיבידואלית יותר, שמציבה שאלות בסיסיות שונות לגמרי. גם בתת-מודע שלהם, הסטודנטים לא שייכו עצמם למעמד. תפיסת העצמי התרבותית שלהם היתה שונה מזו שהצטיירה מן הניתוח המעמדי של התרבות והחברה.

אצלכם, בבריטניה, עדיין יש סוציולוגיה שמאמינה במרכזיות המעמד כקטגוריה מסבירה. ניתן למצוא זאת אפילו בכתביו של אנתוני גידנס (Anthony Giddens). הוא אמנם רלטיביסט, אך לא נפרד ממושג המעמד. אולי זה קשור להתנסויות ייחודיות לבריטניה, שאינני מודע להן. אך אם נבדוק כיצד סוציולוגיה מעמדית מגדירה קטגוריות מעמדיות, נמצא כי היא משתיתה אותן על המתרחש במשפחות ובמשקי בית. הגדרות אמפיריות של זהות מעמדית מתבססות על קטגוריות של משק בית, המוגדר על ידי ראש משק הבית, בדרך כלל זכר אך לעתים נקבה. זוהי דרך בדיונית לגמרי להגדיר מעמד. אין אדם שיכול באמת לאפיין משפחה או משק בית בימינו, לא במונחים כלכליים ולא במונחים חברתיים.

בגרמניה נעשו מחקרים חשובים מאוד על האינדיבידואליזציה של העניים,

אשר קוראים תיגר על התפיסה השגויה, הטוענת כי אינדיבידואליזציה היא עניינם של העשירים. מחקרים אלו הראו, כי קיימת רמה גבוהה של ניעות אל תוך ומחוץ לעוני, בקרב מגוון רחב של אנשים ובתקופות שונות בחייהם. עדיין קיים, כמובן, מספר הולך וגדל של עניים לטווח ארוך, אך באמצע ישנן יציאות וכניסות. בגלל האינדיבידואליזציה, העניים אינם מתארגנים פוליטית. אם כך, הרי קפיטליזם ללא מעמדות מבשר עתיד לא-שוויוני יותר מבעבר. כאשר להדרה, יש להבינה בהקשר של האינדיבידואליזציה או, ליתר דיוק, בהקשר של תהליך האטומיזציה. כוונתי היא לנסיבות מוסדיות, שכתוצאה מהן אנשים מתנתקים מביטחונות מסורתיים, מצד אחד, אך נותרים חסרי גישה לזכויות היסודיות ולמשאבים הנחוצים להתמודדות עם סתירות המודרנה, מצד אחר.

ג. ר. האם אתה משתמש במונחים "עני" ו"עוני", במובן של קיפוח חומרי, כדי לתאר מצב חדש? אולי, בהקשר של המודרנה השנייה, צריך להגדיר מחדש את העוני? נכון, גם עוני הוא במידה מסוימת מושג זומבי, כי איננו יודעים מה מסתתר מאחורינו. אין פירוש הדבר שהאנשים המאופיינים באמצעות מושג זה אינם עניים, אלא שאיננו יכולים לחזות על פי סימן אחד איזה סוג של חיים הם יחיו, ואיזו תודעה יפתחו בתגובה למצבם.

קטגוריות מעמדיות לא מאפשרות עבודה אמפירית עשירה, כי פיתוחן מתבסס על רמות הכנסה אובייקטיביות או על מבנים של עבודה ותעסוקה. אי-אפשר להפעיל אותן על האופנים שבהם אנשים חיים וחושבים, אוכלים, מתלבשים, אוהבים, מארגנים את חייהם. אם מבקשים להבין את המתרחש בנפשם של אנשים ואת אורחות החיים שלהם, ואם מבקשים לנתח את ההשלכות הפוליטיות של כל אלה, יש לוותר על קטגוריות מעמדיות אובייקטיביות. רק ויתור כזה מאפשר לצייר תמונה של חברה מובחנת, עם תרכויות שונות של אינדיבידואליזציה. אפשר לזהות מגוון שאינו מעמדי; מגוון של מצבי חיים קולקטיביים, כפי שאכנה אותו. לכל מצב חיים כזה יש השלכות פוליטיות משלו. הניתוח המסתמך על ההגדרה "מצבי חיים קולקטיביים" שונה, אם כן, מן הניתוח המעמדי המסורתי בכך שהוא מתרכז בשינויים בחיי היומיום. בשנות השמונים ובתחילת שנות התשעים, נקודת מבט מחקרית זו אפשרה לאתר 30-40 אחוז מאוכלוסיית גרמניה; האנשים שהשתייכו לחלק-אוכלוסייה זה התעניינו בדרכי חיים ניסיוניות, ואף היו פוליטיים מאוד, במובן חדש ושונה. איש לא הצליח להבין זאת במשך תקופה ארוכה למדי, משום שאנשים אלה לא השתייכו לשום מפלגה פוליטית — לא לליברלים, לא לסוציאל-דמוקרטים, לא לשמרנים ולא לירוקים. הם גם לא היו חברים באיגודים המקצועיים. ועם זאת, פעילותם הפוליטית היתה ישירה מאוד, הן בקשרים האישיים שלהם והן בעניינים כלליים יותר. התרכויות התת-פוליטיות הללו, הפרטיות מאוד, הן אשר

- סייעו לשינוי הנוף הפוליטי בגרמניה. איש לא ציפה לזה. הם רוצים פוליטיקה ניסויית, פוליטיקה שתתאים את עצמה למציאויות החדשות שהם חווים. אינך סבור ש-30–40 האחוז הללו מעידים, למעשה, על היווצרותה של קטגוריה מעמדית חדשה, שהיא גם תודעה מעמדית חדשה? ג'. ר.
- לא, אלא אם כן משנים את החשיבה על מעמד. א. ב.
- העבודה שלך מזכירה לי את המרקסיזם התרבותי-הומניסטי של תומפסון (E.P. Thompson), המתאר כיצד פועלים גברים התארגנו סביב בסיס משותף של ניצול, ויצרו תרבויות משלהם ותודעות מעמדיות עצמאיות. נראה לי נכון בהחלט, שתרבויות ותודעות מעמדיות משתנות או נעלמות כשהתנאים משתנים. אך מה יתפוס את מקומן? ג'. ר.
- עניין זה אכן מתקשר היטב למסורת של המרקסיזם התרבותי, לפחות במובן של חשיבות המחשבות והאמונות של האנשים, ושל חשיבות דרכי הארגון העצמי של חייהם. אך ההבדל הגדול, שסביר להניח כי נתווכח עליו, הוא הצורך הנוכחי להכיר בפרט כיחידת היסוד של הדמוקרטיה, הרפובליקה והארגון הפוליטי. כל מושגי היסוד של הפוליטיקה המעמדית הניחו מראש, כי הפרט והאינדיבידואליזציה הם אשליה בסיסית, שעליה יש להתגבר כדי לבנות מחדש זהויות קולקטיביות, לארגן חיים פוליטיים ולייצג את הפרט בדמוקרטיה הפוליטית. אני חושב שזו טעות בסיסית, וכי נחוץ בדיוק הדבר ההפוך. בפועל, מפלגות פוליטיות חייבות היום לקבל את האינדיבידואליזציה, לא כמשהו שיש להתעלות ממנו — אלא כצורה חדשה של דמוקרטיזציה תרבותית ומודעות עצמית של החברה. צורה חדשה של חברה, שבה הפוליטיקה נובעת מחירויות הפרט ומזכויות פוליטיות של קבוצות בחיי היומיום שלהן. אם המפלגות הפוליטיות יתעקשו לחזור שוב ושוב אל קולקטיב או אל מעמד נתון מראש, תהיה זו החמצה מוחלטת של הכוחות הפוליטיים ושל הרעיונות המובילים בחברה המשתנה. הטעות הבסיסית של קומוניסטיזם היא הריאקציה שלו נגד אינדיבידואליזציה. זוהי תנועה ריאקציונרית, משום שהיא מנסה להחיות מחדש את הערכים התשושים של משפחה, שכונה, דת וזהות חברתית — ערכים שאינם משקפים עוד את המציאות. ג'. ר.
- בחברה הבריטית קיימים שרידים עקשניים ביותר של זהות מעמדית ושל אפליה. אני תוהה אם המודרנה השנייה תוכל אי-פעם לשחרר אותנו לחלוטין מן המוסדות והקטגוריות של המודרנה הראשונה. השרידים הפסיכולוגיים של זהות מעמדית מספקים לאנשים היסטוריה אישית, אמצעי לפענוח חוויות חייהם או לפחות לפענוח חוויות הוריהם. גם אם אנו שואפים כעת לנטוש את המעמד שלנו, הוא עדיין מגדיר את המקום שממנו באנו. הוא עדיין שמיש בקביעת אי-השוויון בהזדמנויות לרכישת השכלה ובחלוקת ההון החברתי והתרבותי.

א. ב. מובן, שמצבים שונים שוררים בארצות שונות. אני מודע לעובדה שבחיי היומיום, בריטניה היא חברה מעמדית יותר מאשר גרמניה, למשל. במודרנה השנייה פועלות בעוצמה רבה יישויות חוצות-לאומים, אשר מזעזעות ומשנות את הגוף החברתי והפוליטי. ייתכן, כי אנו זקוקים לקטגוריה מוגדרת ומעובדת-מחדש, שתוכל להבהיר את הדינמיקה של חברה קוסמופוליטית, ואת הזיקות שהיא מקיימת. אלא שחברה והנהגה, שמגיבות אך ורק לגלובליזציה ולאינדיבידואליזציה — ומנסות בו-בזמן להחיות את הערכים הישנים — אינן מבינות את האופי הרפלקסיבי של המודרניזציה העכשווית, ואף לא את העובדה שבתקופתנו מתרחשת תמורה היסטורית, שזו דמותה.

ג'. ר. האם מדובר רק באי-הבנה, שלוקות בה המפלגות הפוליטיות? הרי הן אינן יכולות, למעשה, לשנות דבר. הן מוסדות שגובשו במודרנה הראשונה, ולפיכך הן מנסות להתמודד עם מציאות החורגת משפתן.

א. ב. נכון, נתבונן, לדוגמה, במושג התעסוקה המלאה, שהוא מושג זומבי. אנחנו חיים אל מול שני מודלים של תעסוקה. האחד הוא מודל התעסוקה המלאה של מדינת הרווחה, המודל מהתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה המאופיין בשיעור אבטלה נמוך מאוד, במפרנס משפחה ממיין זכר, בחוזי עבודה רגילים ובטוחים, בשאיפה-לקריירה של בני המעמד הבינוני, בקביעות בעבודה לכל החיים. המודל השני הוא מה שמכונה תעסוקה שכרירית או גמישה, משמע: משרות חלקיות וגמישות, חוזים לטווח קצר, אנשים המלהטטים בו-בזמן בין סוגי עבודה שונים. מודל התעסוקה השכרירית גדל ומתפתח במהירות כה רבה בארצות המפותחות, בכל רחבי תבל, עד כי חסרים מונחים לתיאורו. הפוליטיקה והממשלות של בריטניה, של גרמניה ושל צרפת מגיבות לפלורליזציה ולהגמשה של העבודה — כולל בתחומים המתקדמים ביותר של כלכלת המידע — בניסיון לאכוף את עקרון התעסוקה המלאה. זוהי דוגמה אחת לניסיונה של פוליטיקה, שאבד עליה הכלח, להתמודד באופן לא-נכון עם התנאים החדשים שהאינדיבידואליזציה יוצרת.

ג'. ר. אתה מתאר חברה המתהווה לנגד עינינו, שבה המשפחה וחיי הפרט נעשים אינדיבידואליים, שבה התעסוקה נעשית בטוחה פחות ומפוררת יותר, ושבה המערכת הפוליטית אינה יכולה לכאורה להתמודד עם התהליכים הללו. האם דמוקרטיה ליברלית ייצוגית גם היא אחד ממושגי הזומבי שלך?

א. ב. אין תשובה פשוטה לשאלה זו, אך אני חושב כי הדמוקרטיה צריכה לעבור דמוקרטיזציה. באשר לגרמניה, כרטיס הכניסה שלנו לעידן הדמוקרטי הונף על ידי עמנואל קאנט, שתייג דמוקרטיה פרלמנטרית כ"עריצה". דמוקרטיה ייצוגית סותרת את ההגדרה העצמית של הפרט. היא מבוססת על שלטון רצון הכלל כנגד רצון הפרט; ופירושו של דבר, על פי קאנט — סתירה בין הרצון

הכללי לבין עצמו. החלופה לדמוקרטיה ריבונית-לאומית היא מה שאני מכנה "דפובליקניות קוסמופוליטית". לטעמי, זו טומנת בחובה הערכה-מחדש של ה"מקומי", והחברה האזרחית הנוצרת במסגרתה מצטיינת באחריותה העצמית. כלומר: מדובר בחברה פעילה, שבה תהליכים פוליטיים אינם מוגבלים לפרלמנט ולממשלה אלא מתנהלים ברמה האזרחית המקומית והיומיומית.

החברה האזרחית אינה נחשבת בעיני פוליטיקאים, מכיוון שלדעתם היא אינה מקדמת יעילות. הדיבור הפלסטי-טכנוקרטי של פוליטיקאים כה רבים הוא סרטן בתרבות הדמוקרטית. פוליטיקה אינה יכולה להיות רק רציונלית. פתרונות יעילים לבעיות הם חשובים, אך גם רגשות חשובים. הפוליטיקה חייבת להתחשב גם בחיי הרגש. היא עוסקת ביכולת להקשיב, בצדק, באינטרסים, באמון, בזהירות ובמאבקים; כל אלה דורשים יותר מאמונה בנתיב רעיוני אופטימלי כלשהו. אנו זקוקים לחברה, שאינה מרוכזת רק בעבודה אלא גם בטיפוח ובמימון של צורות ניסיוניות של חיים וארגון עצמי, הקיימות כבר עכשיו. כדי לעשות זאת היא יכולה להסתייע, למשל, בהכנסתו או בעבודתו של אזרח. דמוקרטיזציה של הדמוקרטיה צריכה להתרחש גם במישור חוצה-לאומים. אנו זקוקים לתנועה אירופית של זכויות אזרח שתמקד, בכל הנוגע לזרים למשל, את הזהות הפוליטית של אירופה ותמשיך לפתח אותה. ככל שהאיחוד האירופי יהיה מוצלח יותר, כך תהיה שאלת האופי והרוח הדמוקרטיים של אירופה דחופה יותר.

ג'. ר. מיהם אויביו של תהליך הדמוקרטיזציה הזה?

א. ב. אינדיבידואליזציה אין פירושה שאנשים מעוניינים, בהכרח ובאופן אוטומטי, לחיות כפרטים ולהתייחס זה אל זה מנקודת המבט של הפרט. אינדיבידואליזציה עשויה גם לגרור בעקבותיה סוג של פונדמנטליזם רפלקסיבי, שמנסה להגדיר מחדש זהויות קולקטיביות נתונות — לאומניות למשל — ולנצל אותן להתנגדות או לתקיפה של תהליך האינדיבידואליזציה עצמו.

ג'. ר. היכן התפתחות כזו עלולה להתרחש, לדעתך?

א. ב. חנה ארנדט הסבירה את הפאשיזם הגרמני כתגובה לשלב מוקדם יותר של אינדיבידואליזציה או אטומיזציה; זוהי, דוגמה קלסית של יצירת זהות קולקטיבית באמצעות פוליטיקה. אינני טוען שתופעה זו חוזרת כעת, אך בכל המפלגות והקבוצות החברתיות אפשר לאתר תגובה פונדמנטליסטית לאינדיבידואליזציה, וזו עשויה להפוך לעימות גלוי ופתוח יותר בעתיד. יכולה להיות, וגם תהיה, הבנייה לאינדיבידואליזציה ולגלובליזציה. בהקשר זה יש לבחון את התנועות הדתיות של המודרנה השנייה; מדובר בתחייה של אתניות חוצת-לאומים וחוצת-מדינות ובהקמת תנועות אנטי-מודרניות, אשר באופן פרדוקסלי משתמשות בטכנולוגיית המידע המודרנית לצורך התארגנות על פני הגלובוס.

- ג'. ר. בכתיבתך אתה טוען, שאנחנו מצויים במשבר של חופש ובחירה. נראה שהמודרנה השנייה מבוססת על חופש, על בחירה, על הפרט ועל אי-ודאות אקזיסטנציאלית; ונראה שאי-הודאות היא שמרתיעה אנשים, וגורמת להם לחפש את הביטחונות הישנים של הזהויות הקולקטיביות.
- א. ב. כן. מובן שעליך להוסיף לתמונה זו את ההקשר המוסדי של מדינת הרווחה, מדינת הלאום, חברת העבודה וכו'. אין מדובר בבחירה בין ישן לחדש. בגרמניה, לדוגמה, הפוליטיזציה של המשבר האקולוגי היא חלק מן האינדיבידואליזציה ומן המודרנה השנייה. היא גם טומנת בחובה את האפשרות של פונדמנטליזם אקולוגי רפלקסיבי, כריאקציה לתרבות החופש החדשה הזו.
- ג'. ר. ההבדל בין המודרנה הראשונה לשנייה מציג מתח בין רוב עניי העולם, שעשויים להחזיק בתפיסת עולם פונדמנטליסטית-דתית ומניכאית (manichean), לבין מיעוט ליברלי של חברות עשירות. מתח כזה עשוי אף להופיע בתוך החברות העשירות עצמן. למשל, האיסלאם באירופה ובבריטניה: זרמים מסוימים מגייסים פרשנויות פונדמנטליסטיות של האיסלאם כדי לעצב פוליטיקה אנטי-אימפריאליסטית, וכדי לטעון כנגד גזענות ואי-צדק. המסורת האיסלאמית, המציבה את הדת כגורם מרכזי בחיי היומיום וכמקור לביטוי פוליטי, מאתגרת את הפלורליזם החילוני של המודרנה השנייה.
- א. ב. זהו בהחלט אחד מן התסריטים העתידיים האפשריים.
- ג'. ר. מודרנה שנייה כנגד מודרנה ראשונה? עשירים נגד עניים?
- א. ב. לא, אינני מקבל הנגדה פשוטה של המודרנה הראשונה והשנייה. התרבויות הניסיוניות, שבהן אני דן אינן אוניברסליות, אלא הן חלק מן התרבות האירופית. קיימות מודרנות שונות ו"צורות אוניברסליות תלויות הקשר" באסיה, באפריקה ובדרום אמריקה ויש להכיר בקיומן. פירוש הדבר הוא, שאיננו יכולים עוד להתייחס לחברות כאילו הן מתקיימות בתוך הקונטיננט של מדינת הלאום, עם גבולות ברורים וקשרי חוץ עם מדינות אחרות. עלינו לחשוב בצורה גלובלית. אנשים כבר לא חיים בתרבויות מקומיות בלבד. האוכלוסייה הענייה, אפילו מנקודת ראות כלל-עולמית, הולכת ומשתנה. המשמעות של "להיות עני" הולכת ומשתנה. במודרנה הראשונה, העוני, כפי שאמר מרקס, נקבע על פי נגישות המעמד או הקבוצה אל שוק העבודה. המצב היום שונה בתכלית; הקפיטליזם יוצר אבטלה ומדיר אוכלוסיות שלמות. המודרנה השנייה אינה התפתחות חיובית בלבד. אנו, באירופה המערבית, עברנו אמנם אינדיבידואליזציה, אך אנו נאלצים להתמודד — בעולם שגבולותיו השתנו — עם אנשים שהודרו, אך עדיין חיים בתוך חיינו. הם הודרו, אך הם חלק מחיינו. אנחנו חייבים להתייחס אליהם. אתגרים דרמטיים מאוד מצפים לנו: עלינו לחשוב מחדש על החברה בתוך סדר עולם קוסמופוליטי, תוך הגדרה-מחדש של מושגי המפתח — צדק

וסולידריות. אלא שרוב הפולמוס הפילוסופי נע סביב האקסיומה של חברת הלאום דמוית הקונטיננטל, וסביב הגדרות עצמיות של קהילה, צדק ודמוקרטיה. גם במאות ה-17–18, כשעלו הקפיטליזם והמודרנה הראשונה, והחברה השתנתה באופן רדיקלי — גם אז היה עיסוק רב ב"עצמי", ובערכים ובאתיקה של הפרט. אלו ערכים ואתיקה יניחו את התשתית לסוג החדש של הפוליטיקה, שיאפיין את המודרנה השנייה?

א. ב. לא יהיו אלה הערכים והאתיקה של תקופת האינדיבידואליזציה. סוף המאה ה-18 והמאה ה-19 היו עדות לעליית הסובייקטיביות והרומנטיזם בחיי היומיום. זו היתה דרמטיזציה של אהבה רומנטית, שבה הפרט והזוג לא יצרו ביוגרפיה רק לאדם אחד אלא לשניים. ליצירת זוג נדרש מכלול מוסרי ורגשי. הם (הזוג) יצרו את ההיסטוריה שלהם אל מול החברה. מוצרי התרבות של התקופה — מכתבי אהבה ויומנים — מראים כי אנשים המציאו את עצמם ואת קשריהם דרך האהבה. דת האהבה החילונית הומצאה בתקופה ההיא. כפי שניתן ללמוד מקריאת מכתבי אהבה אלה, גם הגירושין הומצאו אז. בימינו, גם האהבה הרומנטית וגם הגירושין נהפכו לנחלת הכלל, ועברו דמוקרטיזציה.

נראה, כי רוב התתרבויות האינדיבידואליסטיות העכשוויות מרוכזות בדמטיזציה של האגו. אולם, מחקר של רוברט וותנו (Wuthnow),² סוציולוג אמריקני של הדת, קורא תיגר על ההנחה שאנו חיים ב"חברה אנוכית". מחקר הראה, כי 75 אחוז מהאוכלוסייה האמריקנית מחשיבים את הסולידריות, את הסיוע לאחר ואת הדאגה לרווחת הכלל לא פחות מאשר את המימוש עצמי, את ההצלחה המקצועית ואת הרחבת החופש האישי. תרבויות אינדיבידואליסטיות אכן מפתחות אתיקה אלטרואיסטית משל עצמן. קיומך כפרט אינו שולל דאגה לאחרים. יתר על כן, החיים בחברה, המתאפיינת במידה גבוהה של אינדיבידואליזציה, מחייבים את הפרט לפתח רגישות חברתית, יכולת לתקשר עם אחרים וליצור מחויבויות; שכן, בלעדי מיומנויות אלה, הפרט יתקשה לארגן את חיי היומיום שלו. במערכת הערכים הישנה, האגו אולץ תמיד להיכפף לדפוסי הקולקטיב. האתיקה החדשה אמורה לבסס תחושה של "אנחנו", כזו המותאמת לחיי קואופרטיב או לאינדיבידואליזם אלטרואיסטי. מה שנתפס בעבר כדבר והיפוכו — לחשוב על עצמך ולחיות למען אחרים — מתגלה היום כקישור פנימי מהותי.

ג'. ר. ואתה מוכן לוותר למען אחרים?

א. ב. כן, אני מוכן לוותר, אך ויתור זה מלווה בדילמות ובפרדוקסים. מצד אחד,

² Wuthnow, Robert, 1991. *Acts of Compassion: Caring for Ourselves and Helping Others*. Princeton: Princeton University Press

אתה שואף לכך שמישהו יתמוך באופן תמידי בהתפתחות שלך; מצד אחר, אם אתה מבקש את תמיכתו, עליך גם לתמוך בהתפתחותו. זאת ועוד, עליך להכיר בחופש של הזולת, אך באותה עת עצמה אתה תובע מהזולת החופשי הזה לאהוב אותך. כלומר, אתה רוצה להיות נאהב על ידי החופשי, וכך בכך תובע ממנו לחדול להיות חופשי. אתה רוצה שהחופש של הזולת יכריח את עצמו להפוך לאהבה, לכל החיים. שנינו חייבים להיות חופשיים, אך גם כבולים בעבותות אל האחר האהוב. כמו כן, אינך יכול להכריח את הזולת הזה להיות כפי שהיית רוצה שיהיה. ההתמודדות עם הדילמות הללו מייצרת אתיקה חדשה, המדגישה את חשיבות האינדיבידואליזם והמחויבות לאחרים. איש אינו יכול לדעת כיצד היא תתממש במציאות.

ג. ר. זה, למעשה, תיאור תהליך ההתבגרות שאנו חווים מילדות: ללמוד את ה"תן וקח" של החיים, ללמוד לחיות עם אחרים, לשלב את הצורך שלנו בעצמאות עם תלותנו באחרים. תמיד אותו משא ומתן. האם הפוליטיקה החדשה תיווצר מתוך חוויה אתית?

א. ב. כן. אינדיבידואליזציה מניחה מראש קיומו של מצפון, כמו גם תהליך רפלקסיבי של סוציאליזציה ואינטר-סובייקטיביות; אך כדי להפוך לאינדיבידואל, אדם צריך להכנות את האינטר-סובייקטיביות שלו. אלא שזו לא חברת רובינזון קרוזו, שבה כל אחד חי למען עצמו. המצב הוא הפוך. ההתנסויות של חיי היומיום הן שיחשפו בפנינו את האתיקה החדשה, המשלבת חופש אישי עם מחויבות לאחרים, ואפילו קשרים חוצי-לאומים. לדעתי, אנחנו חיים בעולם מוסרי מאוד, על אף הכרוזותיהם של הפסימיסטים התרבותיים. אך אין זה עולם של מחויבות וערכים קבועים. זהו עולם, אשר מנסה לשלב אינדיבידואליזציה עם מחויבות לאחרים, גם במישור הגלובלי.

ג. ר. האם יש ביטוי פוליטי לדחף אתי זה? ואם כן, היכן?
א. ב. מובן שיש לכך ביטוי פוליטי, ובראש ובראשונה במישור התת-פוליטי, שבו שינויי עמדה אינם מיתרגמים לאינפלציה של דרישות חומריות — דרישות ליתר הכנסה, ליתר צריכה, ליתר קריירה. במרכז האתיקה החדשה הזו נמצא רעיון איכות החיים, שמשמעו: שליטת האדם בזמנו חשובה לו יותר מאשר הכנסה או הצלחה מקצועית. כך, לדוגמה, העדר הכנסה כספית בגין אבטלה יוצר עושר רב של זמן — בתנאי, כמובן, שנהנים מזכויות סוציאליות בסיסיות. זמן הוא ההומאנוס המפתח של הדלת המובילה אל חדר האוצרות — האוצרות המובטחים על ידי עידן החיים העצמיים: דר-שיח, חברות, זמן לעצמנו-אנו, חמלה, כיף ומעורבות בתת-פוליטיקה. במובנים מסוימים, מדובר על מעבר ממאבק על חלוקת משאבים חומריים, אשר עדיין שולט בפוליטיקה הציבורית, אל תביעה לחלוקת משאבים לא-חומריים ויקרי ערך, שאינם ניתנים לתרגום

למונחים כספיים. כוונתי היא למנוחה, לפנאי, למחויבויות אישיות ולצורות מסוימות של עבודה, קשרים וחי משפחה. למותר לציין, שאלה הם ערכיה של תרבות עצמית הרגישה גם לעניינים אקולוגיים.

זוהי אתיקה של חיי יומיום המפתחת תת-פוליטיקה משל עצמה – תת-פוליטיקה מקומית וקונקרטית מאוד שפוליטיקאים אינם מכירים בה, משום שאינם יודעים דבר על רשתות העצבים של התרבויות האינדיבידואליות הללו. זוהי "אנטי-פוליטיקה". כיום אנו עדים לדור צעיר, א-פוליטי באופן פעיל, אשר מרוקן בהדרגה את המוסדות הפוליטיים מן הוויטאליות שלהם, והופך אותם למושגים זומביים. גירסה מערבית זו של ה"אנטי-פוליטיקה" פותחת הזדמנויות להנאה מחיינו-אנו, ומשלימה הנאה זו בדאגה עצמית לאחרים – דאגה, שהתנתקה מחיבוק הדוב של המוסדות הגדולים. גירסה זו של אנטי-פוליטיקה מתארגנת סביב המזון, הגוף, המיניות, הזהות וההגנה על החופש הפוליטי של תרבויות אלה מפני התערבות מבחוץ. מבט מקרוב בתרבויות אלה מגלה, כי מה שנראה א-פוליטי הוא, למעשה, פוליטי מאוד.

החזון החיובי שלך, ביחס לעתידה של החברה האינדיבידואליסטית, מסתמך על קיומו של דחף מוסרי. כאן, בבריטניה, אני מזהה אלטרנטיבה לאופטימיזם זה. שכן, אנו מתרחקים מן המודל הסוציאל-דמוקרטי האירופי, ונעים לעבר המודל האמריקני של כלכלת שוק גמישה ופחות כבולה לחוקים. זוהי תרבות פתוחה וחופשייה יותר, אך היא גם משאירה מאחור את העניים, את המודרים ואת הזקוקים לתמיכה ולעזרה (כולנו, בשלב זה או אחר של החיים), ומאלצת אותם למצוא בכוחות עצמם דרכי הישרדות. אם נאפשר לשוק לחלק חירויות בדרך שבה הוא מחלק עושר, הרי נהיה בצרה צרורה. לא יישאר שום מוסד סוציאל-דמוקרטי, מאלה שנוצרו במודרנה הראשונה כדי להגן על האנשים.

זה נכון מאוד. בספרי, חברת סיכון, הצבעתי על מרכזיות הסיכון להבנת הדינמיקה של תקופתנו, כך שאני בהחלט מודע לצדדים האפלים של האינדיבידואליזציה ושל הגלובליזציה. עם זאת, התרכזות בקטסטרופות עתידיות בלבד, או בעיקר, נראית לי עיסוק אינטלקטואלי משעמם וקונפורמיסטי (וכלל לא מאתגר). איך ניתן לדעת שהמצב הולך ומחמיר? הרי לא האופטימיסט ולא הפסימיסט – אף אחד מהם אינו מסוגל לנבא את העתיד. הרי החברה העתידית תהיה שונה מזו המוכרת לנו היום; יש להתייחס אל השונות שלה ולנסות לפענח אותה מתוך הכרה זו. זוהי משימה קשה מאוד, ולכן האתגר שלפנינו הוא להיפתח לחשיבה ולעשייה, שיקדמו הזדמנויות אוטופיסטיות מציאותיות. ייתכן שאני מפחית מהאיום הטמון במודרנה השנייה, אולי משום שאני עדיין מעורב מאוד בתנועות הפוליטיות הקונטיננטליות של שנות השבעים והשמונים.

ג. ר.

א. ב.