

אשמה ללא מובן

דרור בירגר

עודד גולדברג מראה בספר חדש כיצד בעשורים האחרונים נשחק מעמדו של רגש האשמה בשיח הפסיכואנליטי, וכיצד הוא מאבד את מובנו האישי והחברתי בעקבות התנגשות עם אורח החיים הקפיטליסטי העכשווי. תפיסתו של גולדברג, שלפיה רגש האשמה מפנה את מרכז הבמה לבושה, מצליחה לשקף במידה רבה את האופי המאני-דפרסיבי של החיים המקוונים כיום

ינואר 2022

ספרו **מפריד עד איין ראנד: פרקים בתולדות רגש האשמה בעידן הקפיטליסטי** (רסלינג, 2020), מציע עודד גולדברג ניתוח ביקורתי מעמיק של התמורות שחלו בשיח על רגש האשמה תחת הסדר הקפיטליסטי, ובעיקר במסגרת הקפיטליזם המאוחר. גולדברג, פסיכותרפיסט וחוקר תרבות, מציע מחקר ארכיאולוגי נוסח פוקו: הוא חושף את התהליכים הפוליטיים והחברתיים שהובילו להתהוות שיחי הטיפול השונים באמריקה, מהפסיכואנליזה ועד לספרות העזרה העצמית, ומבקש להראות כיצד נספגה בשדות השיח האלה תפיסת העולם האינדיווידואליסטית והקפיטליסטית. גולדברג אינו מסתפק בניתוח שיחני גרידא בשדה הפסיכולוגיה והפסיכואנליזה. מחקרו נסמך על ההנחה כי השיח הטיפולי לא רק משקף תהליכים תרבותיים אלא גם משתתף במידה רבה בעיצוב ה"כללים הרגשיים" (feeling rules), כפי שמכנה זאת הסוציולוגית ארלי הוכשילד, שבאמצעותם הפרט לומד מה ראוי להרגיש וכיצד ראוי לבטא רגשות שונים. במחקר הישראלי גישה זו מזוהה עם עבודתה הסוציולוגית של אווה אילוז, שמרבה לבקר את הפרקטיקה הפסיכואנליטית ומדגישה את התפקיד המנרמל של השיח הפסיכולוגי הטיפולי בסדר הקפיטליסטי. בתרבות הפופולרית קיבלה הגישה הזאת ביטוי מובהק בסדרת הסרטים המונומנטלית של אדם קרטיס (2002) *The Century of the Self*, המתחקה אחר האופן שבו גויסו תובנות הפסיכואנליזה לטובת העמקת האחיזה של הקפיטליזם הצרכני בארצות הברית.

ספרו החדש של גולדברג נבדל מפרויקטים אלו בראש ובראשונה בכך שהוא מציע מחקר חסר תקדים שמוקדש כולו לרגש האשמה. המהלך שהוא מציע קושר בין התפתחות הקפיטליזם האמריקני ובין התמורות ביחס של השיח הטיפולי לאשמה. מטרתו המוצהרת היא להצביע על השינוי שחל בעמדת התרבות המערבית כלפי רגש האשמה, ערכו ותפקידו החברתי, ולסמן את ההיפוך ההדרגתי שחל ביחס לרגש זה - למן התרבות הנוצרית ההיסטורית, שתפסה את רגש האשמה כעדות למחדל מוסרי של האדם וכמצפן להתנהגות ראויה, ועד לתרבות בת זמננו, שלפי גולדברג היא "מטילה חובה על האדם להתעלם מרגש האשמה", רואה בו עול נפשי מיותר ואף מעודדת לפעול לעומתו. לפי התזה המרכזית בספרו של גולדברג, "התרבות הקפיטליסטית במחצית השנייה של המאה ה-20 נזקקה לשיח שיפחית מהשפעתו של רגש האשמה על התנהגותם של בני האדם [...], והפסיכואנליזה והשיח הטיפולי בכלל תרמו ליצירתו של שיח זה".

מדוע התרבות הקפיטליסטית "נזקקת" לשיחה ברגש האשמה? גולדברג מציע נימוק כפול, בהיר ומשכנע ברובו, שמצליח לערער על תפיסות מסורתיות בנוגע לסוגיה זו. ראשית, לפי גולדברג, רגש האשמה, וחובות המוסר שהוא מטיל על האדם, עומדים בניגוד לאתוס הקפיטליסטי המאוחר, שמציב את האינטרס האישי כמניע הלגיטימי העיקרי של האדם בהתנהגותו הכלכלית. שנית, גולדברג מסביר כי רגש האשמה, והעכבות שהוא מטיל על סיפוקם של הדחפים והתשוקות, מצוי במתח עם האידיאולוגיה הצרכנית ההדוניסטית שהפכה לאבן יסוד של הקפיטליזם המאוחר. לפי גולדברג, אלה הם שני האופנים הבסיסיים שבהם רגש האשמה - "הרגש המוסרי" שמתבטא בנטייה להתחשב באחר באמצעות הגבלה עצמית - מגיע לידי התנגשות עם אורח החיים של הסובייקט הקפיטליסטי העכשווי כיצרון וכצרכן.

גולדברג חושף את השיחה הממושכת במעמדו של רגש האשמה באמצעות סקירת תחנות ושלבים מכוננים בתולדות המחשבה הפסיכואנליטית והטיפולית. הניתוח שלו מתחיל בפרויד. פרויד נקט עמדה מורכבת: הוא זיהה את מטרתה של האנליזה עם הפחתה של הסבל והאשמה הנגרמים על ידי דרישות המוסר המופרזות שהתרבות מטילה על הפרט, אך הדגיש גם כי מידה מסוימת של אשמה ודיכוי יצרים היא תנאי הכרחי לשמירת אמות המוסר היסודיות של החברה האנושית. לפי תפיסה ביקורתית זו, חירות הפרט והתרבות נתונות בקונפליקט תמידי שניתן לריכוך אך לעולם לא לפתרון; האשמה מובטחת. אבל כפי שמציין גולדברג, הגישה הפסיכולוגיסטית של פרויד - הקושרת את תחושת האשמה בתסביך אדיפוס ובחוויות ילדות שחלפו ואינן רלוונטיות עוד עבור האדם הבוגר - היא פתח לערעור על מעמדה האובייקטיבי של האשמה כמסמן של עוול מוסרי ממשי הדורש תיקון וכפרה.

מהדיון בפרויד עובר גולדברג להצגת השיח הפסיכואנליטי של "פסיכולוגיית האגו" ונציגיה המובהקים, היינץ הרטמן ואריק אריקסון. שיח זה, שצמח בתרבות האמריקנית בסוף שנות השלושים, הפחית מערכו של הקונפליקט הפרוידיאני היסודי שבין האדם והתרבות, האגו והסופר-אגו. בכך הפחית שיח זה ממעמד האשמה כאינדיקטור למידת החיכוך שבין היחיד ובין התרבות, ותחת זאת קשר את תחושת האשמה לכישלון ב"הסתגלות" (adaptation) או בנקיטת עמדה של "יוזמה" (initiative). לדידו של גולדברג, תפיסה זו מבטאת את הפנמת הערכים הקלוויניסטיים של הסתמכות עצמית, שהסוציולוג מקס ובר זיהה אותם עם רוח הקפיטליזם.

לפי גולדברג, השחיקה במעמד התיאורטי של רגש האשמה גברה עם המהפכה שחוללה "פסיכולוגיית העצמי" של היינץ קוהוט בפסיכואנליזה הפרוידיאנית בשנות השישים, השבעים והשמונים. בניגוד לפסיכולוגיית האגו, שדיללה את ערכה הביקורתית של תורת פרויד באופן סמוי, קוהוט ביקש לתקן יסודות מכווננים בתפיסת האדם הפרוידיאנית: הוא הדגיש את חשיבותו התיאורטית של הנרקסיזם הילדי וחייב את תופעת הנרקסיזם החברתי, שזכתה לביקורת רבה מצד תיאורטיקנים אמריקנים. תפנית זו קשורה גם לערעור של קוהוט על דמות "האדם האשם" של פרויד, שתחתיה ביקש להציע את מודל "האדם הטרגי", התולה את סבלו של האדם המודרני בחוויה של דיכאון ודילול ערך העצמי. הניתוח של גולדברג מראה כיצד קוהוט דוחה את המסמן "אשמה" (guilt) לטובת המסמן "בושה" (shame), ובתוך כך מבנה מחדש את שאלת הסבל האנושי - בניגוד לאשמה, הנקשרת לשיח מוסרי ומסמנת פגיעה באחר וצורך בתיקון הפגיעה, שיח הבושה עוסק בדימוי עצמי, בתחושת הפגיעות של העצמי ובצורך לשקמו. התמונה האינדיווידואליסטית העולה מתפיסת עולם זו מפחיתה אף היא ממעמד הקונפליקט החברתי ומדגישה כי השקעה בעצמי מיטיבה עם הכלל. לפי גולדברג, פסיכולוגיית העצמי משקפת מבחינה זו הגיונות של הסדר הקפיטליסטי המאוחר, שבו ערכו של האדם נגזר מצריכת מותרות ומתוך תלות בהכרתו ובאישורו של האחר.

מהשיח הפסיכואנליטי-תיאורטי גולדברג עובר לניתוח כתביו של ארנסט דיכטר - דמות לימינלית, פסיכולוג ופרסומאי, ששם לו למטרה לתרגם את תובנותיו של פרויד לשוק הכלכלי וביקש לקדם שיטות להשפעה על הלא מודע של צרכנים באמצעות מחקרים שנערכו בקבוצות מיקוד. גולדברג מדגיש את החשיבות שייחס דיכטר לריכוך רגש האשמה בקרב יצרנים וצרכנים כאחד; לצד שיכוך רגש האשמה בקרב היצרנים המשווקים מוצרים מזיקים - טבק, טיסות, סוכר - עלה הצורך לשכך את השפעת האשמה על הצרכנים, לשחרר את תשוקותיהם ולעודד אותם לצריכה מופרזת של מותרות, שהייתה מנוגדת לאידיאולוגיית החסכנות הפרוטסטנטית הרווחת. גולדברג מדגיש את התקבלות הגישה של דיכטר בארצות הברית בשנות השישים ומצביע על ההלימה שבין עמדה יישומית זו ובין התיאוריה של קוהוט, שהתקבלה גם היא באותן שנים: שתי התפיסות דוחות את מודל האדם האשם, שנמדד לפי צווים מוסריים מגבילים, ומדגישות דמות אדם שנמדדת לפי אידיאלים של מימוש עצמי בדרך של צריכה וטיפוח אישי.

לבסוף פונה גולדברג לניתוח ספרות "העזרה העצמית" הפסיכולוגיסטית, שהחלה לצמוח בשנות השישים והשבעים והתיימרה לעגן את תובנותיה בתיאוריות מדעיות. מתוך קריאה בטקסטים שונים, בעיקר טקסטים של לואיז היי (Hay) וויין דייר (Dyer), גולדברג מציג את תפיסת האשמה העולה מסוגה ספרותית זו, הדוגלת במחויבות מוחלטת לעצמי. בעיקרו של דבר, גולדברג מראה כי לעומת רגשות כגון כאב, פחד וכעס, שנתפסים כביטוי אותנטי של העצמי ולכן ראויים לתשומת לב ולקשב, ספרות העזרה העצמית מתייחסת לאשמה כאל רגש שלילי שמקורו בדפוסי מחשבה מזיקים ואף חולניים שנכפו על העצמי בשלבים מוקדמים, ומזהה פרקטיקות של עידוד אשמה עם תלותיות, תוקפנות, מניפולטיביות וניסיון לשלוט באחרים. גולדברג רואה בתפיסה זו ובהתקבלותה הרחבה בתקופתנו ביטוי קיצוני של חדירת האידיאולוגיה הניאו-ליברלית לכל מרחבי החיים, תוך חתירה תחת הערכים של חובה ואחריות הדדית.

מחקרו של גולדברג מצביע על היפוך באידיאלים החברתיים בכל הנוגע לרגש האשמה. מוקד טענתו איננו השינוי במבנה הנפשי של היחיד, במצפונו וערכיו, אלא התמורה במה שפרויד כינה "האני העליון של התרבות" (das Kultur-Über-Ich) - מערכת הערכים של חברה מסוימת, שמשקפת בחיי הפרט ועשויה להסביר מצבים של נזירות קולקטיבית. הדיון בספר מוגבל למחצית השנייה של המאה העשרים, ולכן חסרה בו התייחסות מפורשת להקשר הפוליטי המיידני של פרסומו: המשבר הפוליטי של הדמוקרטיה המערביות, עלייתם של הימין החדש, הלאומנות והפופוליזם, משבר האקלים, הטוטליזציה של הרשתות החברתיות, קיטוב השיח החברתי והשחיקה המתמשכת במעמד של החוק הכתוב והלא כתוב - כולם מרכיבים של הקדחת המוסרית של זמננו, וכולם ביטויים שלה. ואולם ההכרעה של גולדברג להקדיש את המחקר לרגש האשמה, ולחתירה הממושכת תחת מעמדו של רגש זה, אינה מותרת מקום לספק: שאלת האשמה הפכה לסוגיה אינטלקטואלית ראשונה במעלה במהלך העשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת, לפחות כמו שאלת הנרקסיזם. למעשה, המהלך התיאורטי של גולדברג עשוי להוביל למסקנה שאת ההתפוצצות השיחית על נרקסיזם - שהדוגמה המובהקת שלה היא טראמפ והעיסוק באישיותו - אפשר להסיט ולמקד בהיעדר האשמה, הכרוכה בנרקסיזם. שאלו מעתה, מהו גורל האשמה - רגש החובה והאחריות - בעידן המתאפיין באינדיווידואליזם קיצוני?

גולדברג מעיד על ניסיונו עם מטופלים רבים שמתייחסים לאשמה כאל בעיה נפשית שממנה הם מבקשים להיפטר באמצעות הטיפול, ותוהה על עתיד השיח הפסיכואנליטי: האם ועד כמה שיח זה יחבור למתקפה על עצם הלגיטימיות של רגש האשמה? לכך אפשר להוסיף שאלות לגבי המשמעות של מה שמסתמן כנזירות קולקטיבית של זמננו: האם השחיקה בלגיטימיות של רגש האשמה היא רעה חולה שיש לפעול נגדה? או אולי תפקידו ההיסטורי של רגש האשמה חלף, ולא נותר לנו אלא לחגוג את המהפכה הנרקסיסטית? גולדברג נמנע מנקיטת עמדה נורמטיבית מובהקת ביחס לעניין זה, ומסתפק בקביעה כי "רגש אשמה הוא ביטוי אותנטי של העצמי" ויש לו תפקיד חברתי חשוב.

בין קפיטליזם לאשמה

ייתכן שהתזה של גולדברג "חלקה" מדי, כפי שנטען מפעם לפעם ביחס לתיאורטיקנים שמבקשים לשרטט את מסקנותיהם במשיחות מכחול רחבות. אפשר לטעון למשל שהדיון שלו סלקטיבי (אמנם במודע) ומתמקד בשיח הטיפולי האמריקני, השונה מן ההגות הפסיכואנליטית הבריטית (ראו למשל את התיאוריה הפסיכואנליטית של מלני קליין, המקדישה דיון נרחב לרגש האשמה ולתפקידו החברתי המכונן). מכיוון אחר, יהיו מי שיתוהו עד כמה גולדברג כופה על הטקסטים שהוא מנתח את המטא-נרטיב שלו - מהתרבות המערבית של ראשית המאה העשרים ועד ימינו. כך למשל, לרגעים נדמה שהוא מפריז כשהוא מייחס לפרויד עמדות סובייקטיביסטיות שלפיהן רגש האשמה הוא חוויה נפשית עודפת שאיננה מייצגת בהכרח קונפליקט ממשי, בשעה שפרויד עצמו ראה באשמה מסמן של נטיות לעבירות מוסריות ולהתנהגות אנטי-סוציאלית. אבל התנופה התיאורטית של גולדברג נובעת דווקא מיומרתו להצביע על מגמה ממושכת שמלווה את התפתחות התרבות הקפיטליסטית. יתר על כן, התזה

שלו מעניינת משום שהיא מאתגרת, לפחות במבט ראשון, את העמדה הרווחת בתולדות המחשבה המערבית, שלפיה האשמה דווקא הוחרמה עם התפתחות התרבות המערבית. הפער הזה בין התפיסות דורש בחינה נוספת.

בפילוסופיה המערבית זכה רגש האשמה להתייחסות מקיפה רק בסוף המאה התשע-עשרה. ניטשה ופרויד היו הראשונים שסימנו את שאלת האשמה כאחת הסוגיות המהותיות של המודרנה. על רקע ערעור ההגמוניה של האידיאולוגיה הדתית, ועימו ערעור מעמדן של אמות מוסר אובייקטיביות, הם ביקשו לחשוף את מקורו הפסיכולוגי של רגש האשמה ואת הפונקציה שהוא ממלא בתרבות. את ההסברים המסורתיים של אשמה למול האל הם החליפו בתיאוריות היסטוריות ואנתרופולוגיות שכרכו את רגש האשמה בתסביך אדיפוס (לפי פרויד), או לחלופין ברגש הרסנטימנט (ressentiment, טינה) ובגלגוליו במסגרת מוסר העבדים (לפי ניטשה). ניטשה ופרויד לא הסתפקו בניתוח הפונקציה של רגש האשמה והציעו תיאוריות לגבי מגמות האשמה בחברה האנושית. עמדותיו של ניטשה בנושא זה מזוהות עם חיבורו המכונן **לגניאלוגיה של המוסר** (1887), המצביע על החמרה ברגש האשמה של הפרט, שנובעת מהפנמתו את "מוסר העבדים". ניטשה קושר את אותה החמרה בהעמקת אחיזתה של התרבות הנוצרית במערב, בניוון הממושך של האדם ובצמצום חירותו תחת מוסדות המדינה הממשטרים. בעוד הניתוח של ניטשה כורך את העמקת האשמה בעיקר בתנודות דתיות, אצל פרויד מנוסחת התזה על החמרת האשמה בפטאליזם שקושר את האשמה לבלי התר בעצם התפתחותה של הציוויליזציה האנושית. בספרו **תרבות בלא נחת** (1930) פרויד מסביר כי "העמקתו של רגש האשמה היא המחיר שמשולם על ההתקדמות בתרבות - אובדן האושר באמצעות העלאת רגש האשמה". לפי פרויד, תהליך התירבות הוא מהלך הדרגתי של עידון יצרי ומוסרי שכרוך בהעמקת רגש האשמה. לפי תפיסה זו, האדם המעודן, בן חברת ההמון, סובל מאשמה יתרה ביחס לבני תרבויות פרימיטיביות. פרויד גרס כי על מחיר נפשי זה מפצים שלל היתרונות הטכנולוגיים והחברתיים שמקנה התרבות. עם זאת, במסגרת השקפתו הביקורתית על המודרנה הביע פרויד חשש שתהליך הקדמה והגלובליזציה יובילו להחרפת רגש האשמה עד שתתעורר נגדו ריאקציה ברמת הפרט והחברה.

תפיסת הקדמה של פרויד ופיתוחים תיאורטיים שלה, כמו הגותו של הסוציולוג נורברט אליאס, אמנם זכו לביקורת נרחבת מצד הוגים פוסט-מודרניסטים, אך למרות סייגים כאלה נשמר במסורת הביקורתית מקום של כבוד לרעיון שהתפתחות התרבות המערבית הולכת יד ביד עם החמרת רגש האשמה. בתוך כך ניתקו הוגים שונים את שאלת האשמה מהרעיון הנאור של קדמה מוסרית ותלו את הצטברות האשמה בעיקר בדיכוי הקפיטליסטי. לפי תפיסה זו, האשמה המופרזת שחש הסובייקט המודרני איננה ביטוי של החמרת צווי המוסר המסורתיים אלא של ההרס שהקפיטליזם זורע בעולמנו - אם בהשמדת הטבע ובבזבוז שיטתי של משאבים, שאנו אשמים בו, אם בחלוקה הנצלנית של העבודה והטובין, המלווה בדיכוי יצרי ובשלילת חירות שמגבירות את האשמה בקרב הפרט.

מייצגה הבולט של עמדה זו הוא הרברט מרקוזה, שהניח שהסדר הקפיטליסטי דווקא ניזון מרגשות האשמה, או לכל הפחות גרס שהאשמה היא סימפטום של הקפיטליזם. בספרו **ארוס וציוויליזציה** (1955) התייחס מרקוזה לשתי הסוגיות שמעסיקות את גולדברג: הקשר בין צרכנות לאשמה והקשר בין יצרנות לאשמה. בניגוד מובהק לתפיסה של גולדברג, הטוען כי רגש האשמה נשחק בעידן הקפיטליסטי

המאוחר, מרקוזה גרס כי הסדר הקפיטליסטי הנצלני, "עקרון המציאות" של התרבות המערבית, כרוך בהגבלה של סיפוק הפרטים על מנת שיפנו את מרצם לעבודה ולייצור סחורות; ועניין זה, חלוקת הזמן הנצלנית, כרוך בשימור של תחושת האשמה בתרבות ואף בהעמקתה. לפי מרקוזה, הקפיטליזם מביא לידי מצב פרדוקסלי: מחד גיסא השפע שמופק תחתיו מספק את התנאים החומריים לשחרור האדם, ומאידך גיסא הסדר הקפיטליסטי מותנה בגידול מתמשך בייצור הסחורות ולכן מנוגד לאפשרות של קיצור יום העבודה. יתר על כן, מרקוזה הראה כיצד במסגרת הקפיטליזם המאוחר נתונות שעות הפנאי לפיקוח חברתי הולך ומחריף שחותר תחת כושר הביקורת של היחיד, מפייס אותו ומונע ממנו להתנגד. הסבר זה חושף את כושרו של הקפיטליזם לשמר את אי-הרציונליות הפנימית לו ולפעול נגד הפוטנציאל האמנציפטורי הגלום בקדמה ובשפע. עבור מרקוזה, האשמה התופחת היא מחיר מהותי נוסף שהחברה המודרנית משלמת על הפניית העורף לחירות. בהשאלה של אמרתו המפורסמת של וולטר בנימין על הפשיזם, אפשר לומר שלפי מרקוזה "מאחורי כל רגש אשמה יש מהפכה שנכשלה". לדידו, עם המהפכות הכושלות מעמיק גם רגש האשמה.

עמדתו של גולדברג מאותגרת מכיוונים נוספים. במסה "במלכודת האשמה הניאו-ליברלית", שפורסמה לאחרונה מעל במה זו, מציע חוקר הספרות יואב רונאל תזה מעניינת על הקשר שבין קפיטליזם להחמרת רגש האשמה. במקום לדון בכינון האשמה על ידי גורמים כמו חוסר שוויון ודיכוי יצרי, רונאל מתמקד בניתוח ההיבטים האידיאולוגיים של הקפיטליזם המאוחר. בהתבסס על ספריו האחרונים של חוקר הדת אדם קוצקו (Kotsko), העוסקים בקשר ההדוק שבין האידיאולוגיה הניאו-ליברלית לרגש האשמה, רונאל מבקש לחשוף את "מלכודת האשמה" שהתרבות בת זמננו טווה עבור הפרט. לפי רונאל, הצרת צעדיו של הפרט בתוך המערכת הכלכלית והפיכתו של מושג הרצון הפרטי והחופשי ליסוד פוליטי דומיננטי באידיאולוגיה הניאו-ליברלית מבטיחות את הפלתו של הסובייקט באשמת כישלונו הכלכלי והמוסרי. לטענתו, ההפלה הזאת "מרחיבה את האשמה [...], מאשרת אותה והופכת אותה לנורמטיבית וכללית".

אם כן, האם אנו חווים את הקשחתן של דרישות המוסר ואת התגבשותה של תודעת אשמה יוקדת, כפי שטענו הוגים רבים לאורך המאה העשרים, או שמא רגש האשמה בעצם נתון לשחיקה מתמשכת עקב קידום ערכים של גלוריפיקציה עצמית על חשבון הערבות ההדדית והאחריות כלפי האחר? גולדברג, רונאל ורוב הכותבים שנסקרו כאן מבטאים לכאורה עמדות מנוגדות לגבי החיבור שבין הניאו-ליברליזם ובין האשמה; אולם כפי שאנסה להראות, גישותיהם אינן סותרות זו את זו באופן מוחלט.

מאשמה לדיכאון ובושה

עד כה מוסגרה כאן שאלת האשמה בעיקר במונחים של החסרה והוספה. כלומר, עד כמה אורח החיים של הסובייקט הקפיטליסטי כיצרן וכצרכן כרוך בשחרור או בהגבלה של תשוקות, בעידוד אשמה או בהפחתתה; ועד כמה השפיעה על תהליכים אלו ההפרטה המאוחרת יותר, וההולכת וגוברת, של היבטי החיים במסגרת הניאו-ליברליזם. אלא שכאשר בוחנים את הסוגיה מן ההיבט של מאפייני האשמה

ואיכותה, עשויים לגלות מגמה נסתרת שקושרת בין העמדות הסותרות לכאורה שנדונו כאן. גישה כזאת מבקשת להתמקד באופן הבנייתה של תחושת האשמה ומשמעותה, ובאופן הארגון המנטלי של הפרט ואחריותו.

גולדברג עצמו הוא דוגמה טובה לגישה זו. גם הוא מכיר בכך שהתפיסה האידיאולוגית הדומיננטית הרואה באדם אחראי מוחלט על גורלו היא גורם מחולל אשמה, אך הוא מוסיף לכך נדבך נוסף, שהוא המרכזי בספרו - עלייתה של העמדה התרבותית האינדיווידואליסטית הדוחה את רגש האשמה ורואה בו יסוד חולני שיש להשתחרר ממנו. במובן זה, לפי גולדברג, ההאשמות המופנות כלפי הסובייקט אמנם גוברות, אך האידיאלים האינדיווידואליסטיים מערערים על עצם היכולת להבנות תחושת אשמה בעלת משמעות. הם אינם מוחקים את האשמה, אלא דוחקים אותה "החוזה". השאלה היא - לאן?

נחזור לתפיסת האשמה של מרקוזה. לצד כרוניקת האשמה הקפיטליסטית, הגותו של מרקוזה עוסקת בשינוי שחל במבנה האני העליון של היחיד עם שינוי יחסי הייצור. לדידו, שינוי זה מבשר על תמורה במאפייני האשמה. מרקוזה מסביר כי רעיון התסביך האדיפלי היטיב לתאר את הקפיטליזם היזמי של המאה התשע-עשרה, שבו ההורים תפקדו כסמכות להורשת עושר, מיומנות וניסיון ומתוקף כך שימשו גם כסמכויות בתחום המוסר, כנציגי התרבות שבמסגרת הסכסוך עימם עוצבה נפשו של הפרט. לפי מרקוזה, עם המעבר לקפיטליזם מאורגן ותאגידי ולנוכח הדרישה להסתגל לדרישות השוק המשתנות הפכו ההורים לדמויות שוליות והוחלפו בידי נציגים מחוץ למשפחה - בני הדור הצעיר או תקשורת ההמונים. לתפיסתו, שינוי זה בישר על אובייקטיפיקציה הדרגתית של מנגנוני השליטה החברתיים: את הסכסוך הוותיק שבין אב ובן החליפה מערכת בקרה אחידה ומוחרפת, ותחת הקונפליקט עם ההורים נתקל הפרט במעסיקים, במתחרים, בשכירים בירוקרטיים ובנציגים שונים של מנגנון מנהלי, שאינם משמשים עוד מושאים ראויים למאבק משום שהם בעצמם "קורבנות חפים מפשע" של אותה מערכת. לפי מרקוזה, כינונה ההדרגתי של "חברה בלא אבות" (society without fathers) - כלומר, התהוותה של חברה שבה נוטרל החיכוך עם נציגי הממסד - מתאפיין בהתרופפות הקונפליקט החברתי ובהקרת הניגוד שבין מדכא ומדוכא. משמעות הדבר היא לדידו שרגש האשמה, שסימן את קיומו של מאבק חברתי על טובין וזכויות, נתון לתהליך הידלדלות ברמת הפרט. במילים אחרות, הסובייקט הקפיטליסטי נתון לדיכוי גובר אך אין עוד ביכולתו להעניק משמעות לרגש האשמה, ומעתה והלאה מתבטא רגש זה בעיקר בדכדוך אינדיווידואלי ובאשמה קולקטיבית.

באחת מהתבטאויותיו המפורשות בנושא טוען מרקוזה שבמסגרת החברה בלא אבות, "התוקפנות המופנית כלפי האני נמצאת בסכנה של אובדן משמעות". כשכבר אין כמעט קונפליקט בין הסופר-אגו הנוגש (ערכי החברה) לאגו, או במילותיו של מרקוזה, "כשתודעתו מותאמת, תחומו הפרטי מבוטל, רגשותיו התמזגו בסתגלנות" - אזי "אין עוד לפרט די 'מרחב מנטאלי' לפיתוח העצמי נגד תחושת האשמה שלו, כדי לחיות במצפון שלו". במילים אחרות, מרקוזה טוען שהתרבות המערבית מאבדת מיכולתה להבנות את האשמה ולצקת לתוכה משמעות. לפי תפיסה זו, עם התקדמות המודרנה אי-הנחת של הסובייקט הופכת כללית ומקבלת את אט צורה של דכדוך אמורפי. דברים אלו עולים בקנה אחד עם תפיסתו של ניטשה שלפיה אי-יכולתו של הפרט לפתח תודעת אשמה עשויה לקבע מצב של דיכאון ותשישות נפשית. במינוח של ניטשה, פיוס רגש הרסנטימנט של האדם המדוכא והשלילה של מושאים

ראויים לעימות או להתנגדות כרוכים בשקיעתו של הפרט למצב של דיכאון סטטי. מרקוזה ער לתהליך המואץ המתרחש לנגד עיניו וצופה כי השינויים במבנה החברה "מכינים את החומרים והיסודות עבור עקרון-מציאות חדש". מדובר, לדידו, במציאות חברתית שבה הקונפליקט החברתי יעבור סטריליזציה מרבית והרעיון של מאבק מעמדי יאבד מערכו.

תיאוריות חברתיות עכשוויות עשויות להאיר באור חדש את התהליכים שחזה מרקוזה. לדוגמה, הפילוסוף הדרום-קוריאני ביונג-צ'ול האן (Han) (מראה בספרו 2010) *The Burnout Society*) כיצד התרבות הניאו-ליברלית מביאה לידי הקרסה הולכת ומחריפה של המתחים והניגודים העומדים ביסוד החברה המערבית. הניתוח של האן מדגיש את התרחבותם של אופני הייצור הלא חומריים - המגולמים בנותני שירותים, במתכנתים, באינטלקטואלים, באמנים - ומצביע על התהוותו של מבנה סובייקטיביות חדש שבמסגרתו היחיד מתרגל לחשוב על עצמו כעל פרויקט ולתפוס את עצמו כמי שמנצל את עצמו במיזם פרטי (זהו ה-achievement subject, בלשונו של האן). כלומר, הסובייקט הוא המעסיק של עצמו לטובת עצמו, ואין כל אשם חיצוני שבו הוא יכול לתלות את האחריות למצבו. באמצעות חשיפת תהליך הסובייקטיפיזציה העכשווי, המבטא חתירה תחת המבנה המסורתי של מלחמת מעמדות, תפיסתו של האן מקצינה את הרעיון של מרקוזה בנוגע לשינוי המבנה הנפשי של הפרט ורומזת על התלכדות האגו והסופר-אגו.

בנקודה זו הניתוח של גולדברג תורם הבחנה תיאורטית רבת משמעות. הניתוח הסוציולוגי של מרקוזה (והאן) מתמקד בשינוי באופני הייצור ובסטריליזציה של יחסי הכוח ומראה כיצד גורמים אלו מובילים לשחיקה בהיגיון המבנה את רגש האשמה עד כדי גלגולו בדכדוך אמורפי. לעומת זאת, המחקר של גולדברג מצביע על התמורות במישור האידיאולוגי ובשיח הטיפולי ובדרך זו מעמיד תפיסה חזקה יותר שלפיה בתרבות העכשווית רגש האשמה נתפס כמגונה. לפי תפיסה זו, לא די במסגור של רגש האשמה כנתון בתהליך דהייה ממושך; את יחסה של התרבות לאשמה יש להבין כיחס של הדחקה ומחיקה. גולדברג מראה כיצד האינדיווידואליזם החברתי מתבטא בשתי תמונות משלימות: מצד אחד הפרט נדרש לממש את עצמו בלא לחוש אשמה כלפי אחרים, ומצד אחר הוא גם נתפס כאחראי הבלעדי לכישלונו הגורלי המובטח מראש.

יתר על כן, גולדברג מבקש לחשוף עקרון המרה רגשית שבמסגרתו האשמה מאבדת את מובנה ומפנה את דרכה לבושה, כלומר מוחלפת בתחושה של פגיעה עמוקה בערך העצמי - פגיעה שלהבדיל מתחושת האשמה היא מקיפה את הסובייקט, ממלאת אותו ומערערת על עצם האפשרות של תיקון היחסים עם האחר. לפי גולדברג, תהליך זה מבטא מפנה דרגתי מהשיח האתי-המוסרי אל שיח שבמרכזו הדימוי העצמי. תפיסה זו, שמלווה את ספרו של גולדברג לכל אורכו, נסמכת במידה רבה על התזה של הסוציולוג אנתוני גידנס, הקובע בספרו כי "ברמת החוויה האינדיבידואלית, התנועה האופיינית של המודרנה היא ההתרחקות מאשמה" וכי עם שבירת המסורת ועליית קרנו של העצמי, "הדינמיקה של הבושה ולא של האשמה תפסה את מרכז הבמה הפסיכולוגית". טענה זו של גידנס מערערת את תפיסתו של פרויד על החרפת האשמה עם המודרנה.

את הסתירה בין טענת התעצמות האשמה לטענת היחלשותה פותר גידנס באופן היסטורי. לפי גידנס, הדינמיקה של התעצמות האשמה מוגבלת למודרניות המוקדמת ולשלבם הראשוניים של הקפיטליזם, שוובר זיהה אותם עם האידיאולוגיה הפוריטנית ועם התהליך של צבירת הון התחלתי. התגברות האשמה בשלב ראשוני זה של המודרניות נוצרת למול המסגרות החברתיות והאתיות הקיימות. גידנס, לעומת זאת, מזהה את התהליך המרכזי של המודרניות ואת העיקרון המארגן של צורת הקיום הזאת עם הערעור ההדרגתי של מוסדות החברה המסורתיים, הדת, המשפחה והשדרה המעמדית, ועם הופעתו של פרויקט עצמי רפלקסיבי, המתבטא במבנה נזיל של זהות עצמית שמושגת על השתנות מתמדת ועל הצורך בהגדרה מחדש של העצמי לאור התנאים החברתיים הדינמיים. לפי גידנס, הפרויקט הרפלקסיבי כרוך בהופעת דפוסי הזדהות חדשים, המתבטאים למשל בהתרחבות סגנונות החיים ומגולמים באופני צריכה חדשים ובפרקטיקות שונות לטיפול הגוף. הוא גורס כי הפרויקט הרפלקסיבי ותהליך המודרניזציה כרוכים גם בעיצוב מבנה החוויה של היחיד, ובתהליך ממושך שבו תסביך האשמה שנגזר מחוקי האתיקה המסורתיים מוחלף, כאמור, בתסביך של בושא שיסודו תנאי החיים של הסובייקט המודרני, כלומר היותו חשוף, נטול ביטחון חברתי ונתון במשבר אקזיסטנציאלי חריף שבו הוא ניצב חסר אונים וחסר ודאות למול הסטנדרטים המשתנים שסופג אידיאל האני.

הרשת החברתית והסובייקטיביות המאנית-דפרסיבית

כפי שראינו, בניגוד למרקוזה ולהאן, המקשרים בין הקפיטליזם המאוחר להתהוות מבנה אישיות דפרסיבי ולהכנעת נטיות ההתנגדות של הפרט, הטיעון של גולדברג מרמז על התהוותו של מבנה אישיות שאפשר לכנותו מאני-דפרסיבי. מבנה אישיות זה מאופיין בתהפוכות רגשיות שנובעות מהאידיאל המאני של מימוש עצמי נטול אשמה, ומהבושה והדכדוך הנובעות מהתפיסה הדכאנית שלפיה הפרט הוא האחראי הבלעדי לכישלונותיו.

ביטוי מובהק של דפוס זה אפשר למצוא באופיו של ההמון האינטרנטי בן זמננו ובדמותו של המשתמש הממוצע ברשת החברתית. בניגוד למדיום הטלוויזיוני - "מדורת השבט" שהרוב צופה בה מן החוץ - המדיה החברתית פועלת לפי היגיון של רשת. היא נטולת מרכז, אין לה פנים וחץ, הכול נמצאים בתוכה. ההמון האינטרנטי מורכב מיחידים שמהווים מרכזים פוטנציאליים, מוקדים אפשריים של חשיפה, גם אם בעיקר בעיני עצמם. הקיום החשוף ברשתות החברתיות, ה"היות באינטרנט", מבסס את התנאים לתרבות המון כוכבנית שבעידן הטלוויזיה התאפשרה בעיקר בממד הפנטזיה. כוכבות הרשת רוויה בתחרות על פופולריות הצומחת בסביבה אלגוריתמית שמתרגמת טראפיק לרווח כלכלי ומעודדת פעילות יתר. במובן זה, כמו כוכב הטלוויזיה, המשתמש הממוצע ברשת החברתית הוא דמות שהיא בעת ובעונה אחת וורקוהולית, פסיבית ותלותית. יתר על כן, היעדר השליטה של המשתמשים בתנודות הרייטינג ברשתות החברתיות מבטיחה את הפכפכותם ובדרך זו מחזקת גם את היקשרותם ההתמכרותית לפלטפורמה. ולבסוף, הרשת החברתית מבטיחה את הפללת המשתמשים: מי שירדה קרנו, מי שדעת ההמון הכריעה נגדו, הוא ככל הנראה האחראי העיקרי לכישלונו. את המאניה מלווה בדרך כלל פאזה דפרסיבית.

לצד הפכפכותם של החיים המקוונים, הרשת החברתית מאופיינת בהתגברותן של מגמות הומוגניזציה, גם אם מדובר בהומוגניזציה בתוך קבוצות נבדלות ולא בין הקבוצות עצמן. הדוגמה המובהקת לכך היא תופעת המדיה הוויראלית המביאה להאצת תהליכי ההזדהות בין משתמשים ברשת, ש"נדבקים" זה מזה ו"מדביקים" זה את זה בתכנים ובדפוסי התנהגות. מנקודת המבט של המשתמש, הנחשף ברשת כיחיד מול רבים, משמעות הדבר היא היעדרות למשטר שיח קשיח שמעודד אימוץ של דפוסי ביטוי קולקטיביים. במקרים רבים תופעה זו מתבטאת בהירתמות היחיד לפרויקט הצגת עצמי אידיאלי המתואם לסטנדרטים של ההמון; הצורך לעמוד בתכתיביו הנוקשים של אידיאל העצמי המקוון הוא הסיבה העיקרית לכך שהבושה - ולא האשמה - היא הדרמה המכוננת של הרשת החברתית.

פעולת השיימינג מזוהה זה זמן רב כאחד הכוחות המרכזיים של ההמון האינטרנטי. במקרים רבים הפצת הגינוי, ההשפעה על דעת הקהל וקיומם של משפטי שדה ציבוריים משמשים אמצעי ענישה כלפי ארגונים או דמויות ציבוריות שאחראים על עוולות מוסריים; באמצעות הביוש זוכה הקורבן לכונן מאזן הרתעה מול גוף חזק ממנו. ואולם פרקטיקת השיימינג, טביעת אות הקין האינטרנטי שאינו ניתן למחיקה, היא מקרה קיצון המעיד על מהות הקיום המקוון החשוף, שסכנת ההעלאה על המוקד מרחפת מעליו תדיר. במילים אחרות, סכנת השיימינג מבטאת תהליך כללי שבמסגרתו היחיד מוכפף לסטנדרטים הקולקטיביים ורגש הבושה מקבל מעמד דומיננטי. בסופו של דבר, האופי הפומבי של ההתבטאויות ברשת החברתית גוררת חשד שלא-ניתן-להסירו לגבי עצם האותנטיות של כל מעשה תיקון וכפרה. גם כאשר מטרתו של אקט השיימינג היא האשמה וחשיפה של עוול מוסרי (ולא בריונות רשת למשל), בפני המבויש עומדות פרקטיקות תיקון מוגבלות ביותר, ובמקרים רבים הוא נותר כלוא ברגש בושה שממנו אי-אפשר להיחלץ. גם במובן זה עוברת הבושה לקדמת הבמה במסגרת החיים המקוונים ותופסת את מקומה של האשמה.

את ריכוזו של רגש האשמה במסגרת החיים המקוונים אפשר להסביר גם על בסיס אופייה הסטרילי של הרשת החברתית ותפקודה כסביבה שמשככת את הקונפליקטים החברתיים המהווים מקור להפנמת המוסר ולהתהוות המצפון. את מידת החיכוך שעודנה מנת חלקו של הקיום העירוני (שאף הוא פועל לפי עיקרון של בידול וסטריליזציה) משככת הרשת החברתית באמצעות עידוד "בועות" (filter bubbles): השימוש ברשת החברתית מבוסס ברובו על עיקרון של נידוב מידע מרצון ובחירה של קהל עוקבים ונעקבים. יתר על כן, כשהסובייקט מכריע באופן וולנטרי לכאורה לגבי הסביבה הממשטרת אותו, הפיקוח המוסרי הופך שקוף יותר ויותר. מבחינה פסיכולוגית, משמעות הדבר היא התחזקות אידיאל האני על פני המצפון, ועימה התחזקות הבושה על פני האשמה.

יתר על כן, השחיקה בתפקידו התרבותי של רגש האשמה היא במידה רבה תוצאה של שינוי בארגון האגרסייה ברשתות החברתיות ושל התמורה בתפיסת האחריות האישית לפעולות פוגעניות. עד כה התייחסתי בעיקר לקיום החשוף של הסובייקט הדיגיטלי, כלומר לסבילות ולפגיעות המאפיינות את הפרט הניצב כיחיד למול ההמון. אבל כדי להבין את המבנה הנפשי של הסובייקט הדיגיטלי יש לבחון גם את אופני ההשתתפות שלו בכוח של ההמון. את הנטרול של רגש האשמה אצל הסובייקט המקוון אי-אפשר להסביר רק על בסיס היסוד המנכר של הרשתות החברתיות. לאופייה המתווך של התקשורת המקוונת נלווה הפיתוי לנהוג באלימות מבלי לשאת בהשלכותיה המיידיות, תופעה שנקראת שלהוב

(flaming). במקרים רבים, הבריחה מאשמה מתאפשרת דווקא על ידי היטמעות היחיד בתוך המון כוחני ומשולהב שאחת מתכונותיו המהותיות, לפי פרויד, היא היעדרה הזמני של רשות מצפונית מפקחת. האופי הוויראלי של הרשת החברתית מגביר את קצב השכפול וההדבקה של מופעי אלימות שונים; במונחים של התיאורטיקן הפוסט-פרוידיאני רנה ז'ראר, מדובר בהתגברות כוחה המימטי של התשוקה לאלימות. תופעה זו מתבטאת בעימותים מקוונים כמו לינצ'ים דיגיטליים או התפרצויות אלימות בין קהילות מקוונות (flame wars), אך היא מגולמת גם בשינוי דפוס ההתארגנות של מחאות ומאבקים חברתיים בדמוקרטיה המערבית בעשור האחרון - תופעה שאת ראשיתה מסמנים האביב הערבי ותנועת Occupy. הפריודיזציה הגוברת של התפרצויות אלו והקצב המסחרר שבו מחאות המוניות מתארגנות ומתפרקות באופן ספונטני מבשרים במידה רבה על קיומם של כוחות חברתיים חדשים, שחותרים תחת מנגנוני שליטה מסורתיים המבוססים על משטור מצפוני ועל אשמה.

בנקודה זו יש לציין סייג חשוב לגבי הרעיון שהחיים הדיגיטליים כרוכים בשחיקה של רגש האשמה. הטוטליזציה של הרשתות החברתיות אמנם מובילה לריכוך האשמה באמצעות כינון הזדהויות חדשות ואפקטיביות והכפפה הרמטית יותר של היחיד לסטנדרטים קולקטיביים, אך תהליכי הדיגיטציה המאפיינים את תרבות העבודה בקפיטליזם המאוחר מתבטאים בערעור סדרי זמן ומבנים חברתיים מסורתיים ומביאים להגברת תחושת האשמה האינדיווידואלית. שגרת התעסוקה שהוכתבה בתחומים רבים במהלך משבר הקורונה, שבמסגרתה בוצעה העבודה מהמרחב הפרטי, הביאה לקדמת הבמה תהליכים ממושכים של "שחרור" העבודה ממגבלות של זמן ומקום. למעשה, מגמת ההתרחבות של מעמד הצווארון הלבן ושכלול אמצעי התקשורת הביאו בהדרגה לערבוב בין שעות הפנאי ושעות העבודה ולהפיכתו של כל מקום למרחב עבודה פוטנציאלי. ערעור זה, הפיכתו של כל רגע למומנט פוטנציאלי של תועלת ועבודה, כרוך באופן הדוק בהומוגניזציה של פיקוח הסופר-אגו ובחלישתו על תחומים חדשים שהוגדרו עד אז כשעות פנאי או כמרחב פרטי. בנקודה זו, הטיעונים של האן ומרקוזה על ריכוך האשמה באופן המשרת את גיוסו המלא של האינדיווידואל לשירות התאגיד אינם מניחים את הדעת. מי שנסחף בדרך קבע לשוטטות כפייתית ברחבי הרשתות החברתיות עד שאינו יכול לדווח על שעות עבודה, יודע להעיד על נחת זרועה של אשמה מאמללת.

הכניסה למרחב הדיגיטלי אינה מתרחשת ברגע אחד. עם הופעתה של פלטפורמת שיתוף חדשה עולה גם הצורך בהתאמה ממושכת ובהסתגלות אליה. התהוות האוטאר, כינון זהות דיגיטלית ומודוס ביטוי ברשת, מלווה בעיצוב ובהבניה ממושכים של קול אישי, תסביך אינדיווידואלי או, אם תרצו, פרוורסיה פרטית. ואולם התסביכים הדיגיטליים השונים נושאים קווי אופי משותפים: האקסהיביציוניסט והאינטרוברט, הגרפומן והמינימליסט, הטרול ולוחם הצדק המתחסד - כולם מגלמים התמקמויות שונות ביחס לקיום החשוף של הסובייקט הדיגיטלי, עמדות שונות ביחס לאפשרות המאנית-דפרסיבית.

בשנים האחרונות חלה עלייה ניכרת במעמדה של ה"דיאטה הטכנולוגית". ככל שנחשפים ההיבטים השליליים של הרשתות החברתיות - דילול מערכות היחסים המשמעותיות, הפגיעה בכישורים החברתיים והבדידות - כך מופיעות יוזמות להפחתת ההתמכרות למסכים ולשימוש בפלטפורמות בריאות יותר. אך אין די בפעולות של מינון או הימנעות. קשה להתעלם מהצורך התרבותי הגובר לרפלקסיה על האישיות האינטרנטית מנקודת מבט טיפולית-אנליטית. כמי שעבר בשנים האחרונות בין

מסגרות טיפוליות שונות, קשה לי שלא להבחין בפיגור של הדיסציפלינה האנליטית בכל הקשור לתסביך הדיגיטלי. זה זמן רב שדמות האדם האשם של פרויד איננה ממצה את הדרמה המכוננת שלנו, וגם במודל האדם הטרגי של קוהוט אינו מספיק עוד. כדי להבין את מבנה הסובייקטיביות הנוכחי יש להכיר במשבר האווטאר ובצורך לשקם את החיים הדיגיטליים שלנו.

דרור בירגר הוא בוגר תואר שני בפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב במסגרת התוכנית הבין-תחומית ע"ש עדי לאוטמן.
