

## פוסטמודרניזם, ערכים וחינוך ערכי בישראל

אילן גור-זאב, אוניברסיטת חיפה

### תפיסות ערך וחינוך נאור במודרניות

נאורות היא יציאת האדם מחוסר-בגרותו, שהוא עצמו אשם בו. חוסר-בגרות הוא אי-יכולתו של אדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת. **אשמה** בחוסר-בגרות קיימת, אם סיבתו איננה חוסר שכל, אלא חוסר החלטה ואומץ להשתמש בו בלי הדרכת הזולת. Sapere aude! - אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך! היא אפוא סיסמת הנאורות.<sup>1</sup>

כך מתחיל עמנואל קאנט את מסתו המפורסמת "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?" בפסקה זו משוקעות לא רק תובנות מרכזיות של הנאורות ביחס לידע ולערכים, מקופלות בה גם רמיזות לתפיסת הנאורות את הסובייקט האוטונומי וזיקתה של זו לבין-זולתיות ולעולם. בה בעת כבר בניסוח זה מתגלעים ערכי היסוד של הנאורות.

נקודת-המוצא של פרויקט הנאורות היא סובייקט אוטונומי, או על כל פנים סובייקט הממצה את מושגו בתורת סובייקט הנאבק על מימוש הפוטנציאל שלו לאוטונומיה. הפוטנציאל האנושי לאוטונומיה נתפס בעיני הוגי הנאורות כמהותי לאדם והוא מקבל את משמעותו הקונקרטי במימוש אפיוניו המהותיים האחרים של האדם: תבונותו וחירותו, הרפלקסיה והמוסר. אלה מתבטאים בהרף שבו האדם נאבק בזהותו הנתונה, בריבונותו הכוזבת או הנשללת, תובע לדין וחשבון את הסדר הקיים שבו הוא משוקע, ומשתומם; כבר ההשתוממות מהווה מימד של סירוב ואפשרות של סירוב למובן-מאליו שלתוכו הוטל. ההשתוממות היא תנאי לחרדת קודש, פרוזדור לדתיות הומניסטית או אחרת ואפילו לדתיות שהתמסדה לכדי דת. בעיקרון, גם פעולה זו עשויה להיעשות בצו אפנה, באופן דוגמטי או כביטוי לכוח הדיכוי והמשטור של פרקטיקות החינוך המנרמל. ולכן חשובה כל כך קריאתו הפרדיגמטית של קאנט: "אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך!". במובן זה כוללת תפיסת החינוך של הנאורות התנגדות עקרונית לחינוך המנרמל.

עניינו של החינוך המנרמל ייצורו של סובייקט המתכחש לאחרותו, להיותם של בני האדם סובייקטים עד כמה שהם מסוגלים להיות אחרים מכפי שהמערכת מעצבת אותם להיות.<sup>2</sup> החינוך המנרמל הוא אלים במהותו. זוהי אלימות סימבולית ובתור שכזו היא תנאי לאלימות ישירה. אלימותו של החינוך המנרמל מסתברת בשלושה רבדים עיקריים: ברובד האחד מיוצר הסובייקט על ידי המערכת המכוננת את המנגנון המושגי, התודעה, הידע ואפשרויות התפקוד במציאות.

ברובד השני מופעלים מנגנוני הסוואה המעלימים מהסובייקט את הכוחות המעצבים אותו, הממוססים, משכיחים או מגלים לשולי התודעה את אחרותו ואת הפוטנציאל האנושי לרפלקסיה ולחריגה מהמובן מאליו. ברובד השלישי נוכחת האלימות החינוכית בהפעלת הסובייקט כנגד אחרותו של ה"אחר" החיצוני, הזר, אבל גם כנגד האחרות הפוטנציאלית של האני. ה"סובייקט" הופך לסוכן הדיכוי של ה"אחר" ולמקרבן של עצמו. ה"סובייקט", המנורמל פועל לא רק לעקירתה של אחריותו של ה"אחר" אלא גם למחיקתה, או, למצער, להגלייתה של אחריותו שלו, לחיסול הפוטנציאל שלו להשתומם. ה"סובייקט", המנורמל, הוא הראשון שנזעק לפעול נגד ההשתוממות והחריגה, נגד "הערכים המסוכנים" או "הניהיליזם", בשירות הסדר הקיים, כדי לשעתקו במסגרת המובן מאליו.

נצירת המובן מאליו והצפנת מנגנוני התפעול שלו היא עניין אלים. בה בעת היא חייבת לפעול הן כנגד אפשרויות הרוח החופשי והן כנגד אלימותם החינוכית של אשכולות מרחבי מובן-מאליו אלטרנטיביים, המבקשים לכבוש/לגאול/לחנך-מחדש את המערכת. תפיסות הרפלקסיה, היכולת לתבוע לדין וחשבון את המובן מאליו, והטרנסצנדנציה, היכולת לחרוג מהסדר הקיים, לשנותו ולהשתנות שלא בהתאם לציפיות ולדרישות של המערכת, עומדות ביסוד החינוך ההומניסטי במיטבו והן מהוות את קו פרשת המים בין חינוך מנרמל, או חינוך אלים, לבין מה שאנו מכנים "חינוך-שכנגד"<sup>3</sup>.

הרפלקסיה, התובעת לדין וחשבון את המציאות היא פעילות נגטיבית מובהקת. שלילה זו נתפסה באופן דיאלקטי כפעילות חיובית, כיסודו של דיאלוג בין בני האדם, בין האדם לידע, בין האדם לעולם וכתנאי למאבק נגד ייצור "האמת" בה בעת שהיא גם ערך. מכאן מתפרץ המתח המפלח את תפיסת הערכים של הנאורות והמודרניות בכלל מאז ה"אני חושב - משמע אני קיים" של דיקארט: מחד גיסא, המחויבות לבקר את כל מה שניתן לבקר, לסרב לכל סמכות חיצונית שעניינה נטיעת הגבלות על הפעילות הרפלקטיבית והדיאלוג - כתנאי לקדמת הידע והחיים האנושיים. ומאידך גיסא, בהיעדר סמכות חיצונית מוסכמת, בהיעדר דוגמה לגבי המוחלט, האובייקטיבי, האמיתי, הצודק והיפה, במה ייאחז עוגן התבונה הביקורתית המבקרת את הכל ואת עצמה בכלל זה מתוך מחויבות מוסרית ורגישות אפיסטמולוגית? מה ערכו של ערך זה של ביקורת הערכים והאמיתות, גילויים או יצירתם - ומהו המרחב שבו ניתן לברר את השאלה הזו באופן שאינו טאוטולוגי, המחייב גם את התבונה הביקורתית להעמיד במבחן גם את מחויבותה לאמתותיה ולערכיה שלה?

הוגי הנאורות בטאו מחויבות לביקורת הערכים המסורתיים מתוך תפיסה שלפיה אין להפריד בין תבונה, מוסר וחושנות. בתפיסתם תופס האינדיבידואל את המקום המרכזי. עמדתם זו ירשה את המבט התיאוצנטרי המסורתי. המציאות האנושית נתפסת כאן כמרחב אחריותם של גברים ונשים; היא ולא שום ערכאה שמעליה מצוותם לממש באופן תבוני את חירותם בלא לקבל עוד סמכות כמובנת מאליה. בכך משתנות באופן מהותי המשמעות והאפשרויות של הבחירה וההערכה האנושית.

במציאות הפרה-מודרנית המסורתית, קיומו של האל, האמיתות האובייקטיביות והכלליות ואפשרויות ה"התגלות" או נוכחות האמת בספרי הקודש - בתווך הפרשנים הלגיטימיים שלהם - הפיקו אפשרויות של בחירה והערכה מסוג אחר לחלוטין מאלה שבעולם שלאחר מות האלוהים.<sup>4</sup> בעולם הנוצרי התבטא פוטנציאל הבחירה החופשית באפשרות להעדיף לעשות את הרע על פני עשיית הטוב, כלומר, בהפרת הצו האלוהי. במודרניות, בהיעדר האלוהים או המוחלט, ההערכה שהיא חלק מרכזי בבחירה שאינה שרירותית, אלא משמעותית, הפכה לבעייתית. שאלת קריטריון ההערכה נמצאת כאן בקונטקסט חדש, שבו בניגוד לתרבות המסורתית,

מועיל' אינו בהכרח 'טוב', ו'יפה' אינו בהכרח גם 'אמיתי'. מרגע שנזרקה לחלל שאלת הקריטריונים מתחילים 'ממדי' ההערכה להסתעף ולהתפתח בכיוונים המרחיקים אותם זה מזה. מה שהיה בעבר "הדרך הנכונה" והמאוחדת מתחיל להתפצל לכלל 'נכון מבחינה כלכלית', 'נעים מבחינה אסתטית' או 'נכון מבחינה מוסרית'. איזו פעולה צריכה להימדד על ידי איזה קריטריונים? ואם יש מקום למספר קריטריונים, איזה מהם יש להעדיף?<sup>5</sup>

המחשבה המודרנית התמודדה עם אימת הטעות. לאור מחויבותה הביקורתית נאבקה במקביל בספקנות, שהייתה לה לכוח מניע ולחרב מתהפכת. היא בקשה לנטוע סדר, להפיק שקיפות, לאפשר נוכחות ולחולל משמעות במסגרת הפרויקט הביקורתית. וזאת בתנאי פעילות קפיטליסטית שבה התעצמה הפְּגָמֵנְטְצִיָה של הידע, התפורר המובן-מאליו התרבותי המסורתי והתמסדו תהליכי עיצוב מרחב-מובן מאליו חדש, שבו אין מקום לדעות קדומות, לאחדות וליחס בלתי-פרובלמטי לערכים - ולערכי הנאורות בכלל זה. האדם התבוני שבמרכז פרויקט הנאורות מממש את האוטונומיה שלו בהשתחררות מהשְׁתָּזְרוּתוֹ של האדם המסורתי ברשת מנגנוני הנְרְמוֹל. שחרור זה כרוך היה בפרידה ממערכת מניפולציות שביססה את האני כמרכז של וודאות וכצומת של הכרעות המאפשרים ביטחון, עקיבות והרמוניה נפשית, הכרתית וחברתית שלעתים מתגעגעים אליה ומבקשים לחזור "לערכי ישראל סבא", "להחזיר עטרה ליושנה" וכיו"ב. בעתות

של סער ופרץ אבל גם של ריקבון ודלדול יש ומתגעגעים אל יעילות אלימותו ההכרחית של החינוך המנרמל. אלה געגועים לדבר מה שיבטיח את הזדהות בני האדם עם הערכים והדוגמות "הראויים". אלה הם געגועים לעולם האתמול האידיאלי שבו הייתה האלימות החינוכית יעילה עד כדי אי-נראות; געגועים לכללים ולפרקטיקות ששעתקו את המובן מאליו ואת הסדר הקיים. זוהי ערגה לחינוך המנרמל שנגדו יצאה המודרניות - ויצרה לו גרסות משלה, חינוך שהופקד על הסוואת אופני הפעולה של הכוח ושייצר את התודעה המוסרית ואת מגבלותיהם של גברים ונשים לפרוץ את השזר המוסרי, החברתי והכלכלי שהם היו סוכניו וקורבנותיו. האוטופיות של הנאורות הציגו אלטרנטיבה מוסרית שביקשה לממש את התבונה באופן שלילי וחיובי: שלילת הערכים הכוזבים ושלילת הבסיס לדיכוי התודעתי של בני האדם, מזה והצגת אלטרנטיבה מוסרית ותבונית, מזה. עיקרו של האוטופיזם החיובי של הנאורות בתפיסות שבהן הטבע האנושי המשוחרר והתבונה יבטיחו עולם שלא זו בלבד שיעלמו ממנו החוטאים, אלא אף החטא בכבודו ובעצמו יסתלק ממנו.<sup>6</sup> הביטחון באפשרויות הרדוקציה של מכלול תופעות הישות לייצוג תיאורטי ממצה אפשר אוטופיה של פרשנות נכונה של המציאות, נוכחות המסומן, או לכל הפחות התקדמות מתמדת בהבנת המציאות, בשינויה הרציונלי ובכינון העצמי של הסובייקט האנושי במסגרת פרויקט של השתכללות המין האנושי שאין לו גבול. מימוש ביקורתי של התבונה במציאות אפשר חזות אחדותית - תיאורטית, אקזיסטנציאלית, רוחנית ומטריאלית - שבה נפגשו הארגון התבוני והמוסרי של החיים האנושיים באמת.

המאבק על מימוש האוונגליון ההומניסטי כוון הן נגד הערכים והידע המסורתיים והן נגד האינסטינקטים. מרחב המובן מאליו ברבדים הנפשיים, האינטלקטואליים ובסופו של דבר גם החברתיים, הותקף על ידי הערכים, הידע והרצון ההומניסטיים שבטאו אלטרנטיבה טוטלית לערכים הישנים, לידע ולמבנה הנפשי והחברתי המשקף ומשעתק אותם. אלמנט חשוב כאן היוותה התבונה שאת הערכים, הידע והמבנה הנפשי והחברתי החדשים יש לכפות, כנגד אלימותו של הסדר הישן, במסגרתה של אלטרנטיבה אוניברסלית. הביקורת התבונית נתפסה כמפתח המאפשר לסובייקט לזהות ערכים בהקשרי שיפוט של הדברים כאמיתיים-שקריים, יפים-מכוערים, טובים-רעים, רצויים-לא רצויים, עד לתיקון המרקסי של סוגיית הערך.

מרקס העמיד את הערך על בסיסו הכלכלי והראה כי מכלול יחסי הייצור מהווה את המבנה הכלכלי של החברה, שעליו נישא בניין-על משפטי ומדיני ושלו מתאימות צורות תודעה מסוימות. "אופן הייצור של החיים החומריים מתנה את תהליך החיים החברתי, המדיני והרוחני בכללו. לא תודעת האנשים היא הקובעת את הווייתם, אלא להפך, הווייתם החברתית היא הקובעת את

תודעתם".<sup>7</sup> בלי להיכנס לסוגיית תפיסת הערך במחשבת מרקס והחמצתו את האוטונומיה היחסית של התרבות, אפשר לומר שגם מרקס, כשאר הוגי הנאורות וצאצאיהם, הציג תיאוריית ערכים בעלת יומרה לתבונות, לאובייקטיביות ולחלות אוניברסלית. את יומרתם האידיאליסטית של הוגי הנאורות להציג ערכים הומניסטיים ראויים באופן אובייקטיבי המיר מרקס בימרה להצגת ביקורת אובייקטיבית של האידיאליזם הזה. את התפיסה המסורתית של הערכים החליף בתפיסה מטריאלית של ערך שימוש<sup>8</sup> וערך חליפין<sup>9</sup> של הסחורה, ערכים שתנועתם קובעת את אפשרויותיהם ומגבלותיהם הממשיות של בני-האדם:

שיעורי-הערך משתנים תדירות, ושינוי זה אינו תלוי לא ברצונם של המחליפים, לא בראייתם את הנולד, ואף לא בעשייתם. לגביהם לובשת תנועתם החברתית צורה של תנועת חפצים, שלפיקוחם הם כפופים, תחת לפקח עליהם.<sup>10</sup>

היומרה לתוקף ולחלות האוניברסלית של ערכים מוסריים הומניסטיים היוותה במודרניות הן בסיס לביקורת הקיים והן יסוד לתביעה האוטופית לממשות אחרת. במובן זה אין כל הבדל בין תפישותיהם של קאנט ושל מרקס. בשתי הגרסות, האידיאליסטית והמטריאליסטית, תפיסת הערכים המודרניסטית באה לידי ביטוי בהקשרי החיים הממשיים ויש להם קוטב אוטופי המתמצה בחשבון אחרון בזכויותיהם וחובותיהם של בני-האדם לאור המתח שבין הצרכים האנושיים לבין הטוב. יומרה זו של הוגי הנאורות לחלות אוניברסלית של המובן-מאליו המערבי, שהפוסטמודרניזם הבין כנרטיב קונטקסטואלי וקונטינגנטי, התבססה על "יסודות" שנתפסו כתבונניים, הכרחיים ואמיתיים. בדין טוען זיגמונט באומן כי במובן מסוים הבטיחה תפיסת מוסר זו חמיקה מהדילמות המוסריות והעבירה את ההכרעה בדבר הצעדים המוסריים המתחייבים לאחריותם של חוקים וכללים רציונליים<sup>11</sup> שהחינוך ההומניסטי מופקד היה על הנחלתם האוניברסלית. במובן אחר הייתה תפיסת מוסר זו מודעת לבעייתיותה. דיאלקטית במיטבה הבינה שהיסודות להכרעה המוסרית מצויים תמיד כאפשרות פתוחה שהעוגן שלה נעוץ בטרנסצנדנטי, במה שמעבר לאופקיה של המציאות הנתונה. אין להבין תפיסת מוסר זו במנותק מהקוטב האוטופי שלה. ומכאן מבטא פרויקט הנאורות הכרעה לחיות חיים מוסריים במסגרת דיאלוגית, אוטופיסטית, המאפשרת את תבונות המאבק על הערכים ואת מימושם כתהליך אין סופי ורב-סתירות. רפלקטיביות כלפי פרויקט הנאורות, הנחות המוצא, הערכים והאידיאלים שלו היוו חלק מרכזי בפרויקט, והביאוהו אלי משבר של ניהיליזם, מזה ופרגמטיזם פונקציונליסטי, מזה. כרגיל התנסח המתח שבין מסורות אלה במסגרת הדיאלקטיקה שבין מסורת התבונה האובייקטיבית והאפשרויות המוסריות שבמסגרתה לבין מסורת הרציונליות האינסטרומנטלית.<sup>12</sup> הוגים

פוסטמודרניסטים רבים אינם מבחינים במתח הדיאלקטי שבתפיסות המוסר המודרניות, אולם רבים מהוגי הנאורות, הן כמבטאי המודרנה והן כמורדים בה, ראו את סוגיית ערכיה וזיקתם לידע, לאפשרויות הקיום ולאפשרויות המאבק על בירור אפשרויות הקיום כעניין הנתון למאבק לחיים ולמוות, כלומר, כעניין חינוכי.

### ההתגברות על ערכי הנאורות

תגובות מעמיקות למשבר הערכים של המודרניות אפשר למצוא כבר אצל ההוגים האנטי-נאורים השמרנים שבתקופת הנאורות. בין התגובות השמרניות אפשר למצוא קולות המשתלבים במגמות ביקורתיות עכשוויות שבשיח הפוסטמודרניסטי, בריאקציות הדתית הפונדמנטליסטית ובמגמות דתיות אחרות, שבשם המסורת מבקשות לרשת את תפיסת התבונה והמוסר המודרנית והפוסטמודרנית כאחת. כאילו "המסורת" אינה תמיד תוצר זמננו, כאילו קיים איזשהו פרודור חזרה אל משהו "שם", אורגינלי, אותנטי שמחוצה למציאות העכשווית ולאפשרויות המושגיות והמוסריות הנתונות. יוהאן גיאורג האמאן, דרך משל, התנגד לפרויקט ההומניסטי מעיקרו, כשהוא מטעים כי כל אמת ייחודית היא ואינה ניתנת לאוניברסליזציה. הוא יצא נגד ביטחון המודרניות בתבונה וטען כי אינה מסוגלת להוכיח את קיומו של דבר ולכל היותר יש בה ערך כאמצעי לסיווג ולמיון של נתונים. אין היא בגדר ערך ואף אינה יכולה לשמש אמצעי לבסס או להצדיק ערכים או יסודות נורמטיביים ואחרים לחיים מוסריים, מזה ולגילוי האמת, מזה. להבין, אליבא דהאמאן, פירושו להיות בקשר עם בני-האדם או עם אלוהים. ובחשבון אחרון, אליבא דהאמאן, הכל מבוסס רק על אמונה, שהיא אמצעי ההתוודעות היחידי אל המציאות.<sup>13</sup> כאן יעסיקו אותנו התגובות לסוגיית הערכים במודרניות מתוך פרספקטיבות פוסטמודרניסטיות אולם חשוב לראות כי אלה ממשיכות קו ביקורתי שמרני ולא רק מחדשות חידושים. עניין זה יקבל משמעות מיוחדת בהמשך כשתעלה שאלת אפשרויותה של הקואליציה שבין הפרספקטיבות הפוסטמודרניסטיות לבין החינוך הפונדמנטליסטי והמאבק לכינונה של תאוקרטיה שתחליף את הניסיון הדמוקרטי הליברלי.

אצל הוגים פוסטמודרניסטיים יש הרואים בכמה ממבקריה המודרניים של הנאורות את ראשית האלטרנטיבה הפוסטמודרניסטית. מקום מיוחד שמור כאן לפרידריך ניטשה. ניטשה עשוי להיחשב כפוסט-מודרניסט במובן זה שהוא היה מודע לקץ האוטופיה המודרניסטית. הוא הבין את קיומו כמשוקע במציאות ניהיליסטית שבה הפקפוק במוסר או שלילת הערכים המוסכמים

מכריעים את הכף. הוא תפס את תקופתו כאחרית המבשרת אפשרותה של אלטרנטיבה גדולה למודרניות ולפרויקט הנאורות. בפתח "הרצון לעצמה" הוא כותב:

מה שאני מספרו, הלא הן קורותיהן של מאתיים השנים הקרובות. אני מתאר את מה שעומד לבוא, מה שאינו יכול עוד לבוא אחרת: **עלייתו של הניהיליזם**. קורות אלו כבר ניתן לספרן עכשיו; כי הכורח בעיצומו הוא הפועל כאן. עתיד זה כבר מדבר במאה אותות: גורל זה בכל אתר מבשר את עצמו; וכל אוזן כרויה כבר למוסיקה זו של העתיד. כל תרבותנו האירופית נעה מכבר כמו אלי שואה, מתוך ייסורים של מתח הגדל והולך מעשור לעשור. ברגשה, בכוח, בבהילות; כמו זרם אשר אל קצו יאוך, אשר לא יתעשת עוד, אשר מפחד אל עשתונותיו לשוב.<sup>14</sup>

ניטשה יוצא נגד הערכים ההומניסטיים של המודרניות ומראה כי למעשה ההומניזם המודרני ממשיך את התפיסה האידאליסטית של הערכים בהקנתו לערכים החדשים מעמד אובייקטיבי, בין אם הם נתפסים כנצחיים ומופשטים ובין אם היסטוריים ומטריאליים, בין אם אסתטיים, חברתיים או כלכליים. הוא יוצא נגד תפיסת הערכים כבעלי קיום משל עצמם, הנטועים במהות האנושית, שקיומם קיום אידאלי התובע את מימושם כ"טוב" שיש לחיות לאורו. עד שניתן ניטשה בפטישו הפילוסופי את המובן מאליו המוסרי לא עלתה כלל שאלת ערכם של הערכים. לא עלה על הדעת להטיל ספק בכך ש"הטוב" נמצא במעלת ערכיות גבוהה יותר מן ה"רוע". אבל ניטשה מעז לשאול "מה אם ב'טוב' חבויים אותות של נסיגה, וכן סכנה, הדחה, רעל, סם נרקוטי, שבעזרתו ההווה חי על חשבוננו של העתיד?"<sup>15</sup> הוא לא הסתפק בערעור האובייקטיביות של הערכים או האמיתות, מוחלטותם או אופני ביסוסם והציגם כחסרי ממשות עד כמה שהם מהווים אמת מידה למשהו אחר. הוא לא חס גם על היומרה לאובייקטיביות של הערכים, של האמת בדבר הערכים ושל תכלית החיים לאור הערכים או מתוך ציות להם. החיים לאורם או מתוך מחויבות לצויהם נתפסו בעיניו כחלק מחיי השקר המגולמים בשאיפה לאמת ובאהבת האל או אהבת האדם כפי שהם באים לידי ביטוי בדת, במוסר ובנורמות החברתיות.

ניטשה יוצא נגד התבונה כמבטאת את רצון האדם לאמת, רצון המתגבש לשיטה שאחר-כך מתוכה בוחנים הפילוסופים את הערכים. על פי ניטשה החיים כרצון לעצמה<sup>16</sup> הם העומדים ביסוד הרצון לאמת ולתבונה הבוחנת את הערכים. מבחינה זו השיטה אינה יכולה אלא להפיק שקרים, אשליות וריפיון. ועם זאת הכיר ניטשה גם בחשיבות האשליות, המקנות לבני האדם ערכים מוחלטים. הוא מקדים את ההוגים הפוסט-מודרניסטים בני זמננו בהכרה שהעולם אינו רווי עובדות, אלא פירושים. כוחו של כלל זה יפה גם לגבי תפיסתו את עמדותיו שלו.<sup>17</sup> במסגרת זו הוא תופס את הבסיס לערכים בחיים עצמם, בצורך, באינטרס להשיג משהו ולוותר על צרכים אחרים.

במהלך החיים התרבותיים מנהל המוסר מלחמת חרמה בחיים, באשר הוא מבקש לבטל את המאבק לחיים ולמוות שרק במרחביו יש משמעות לחיים.<sup>18</sup> הטבע ולא התרבות, הגוף ולא הנפש, הם המהווים בהגותו את הבסיס לערכים.

המוסר, לגבי ניטשה, אינו ניתן להפרדה מהכוח: המוסר הינו אחד מביטויי נוכחותו של הכוח. את הצרכים (הכוזבים) מגלים בני האדם בתרבות לא מתוך החיים אלא מתוך שלילתם, באמצעות ערכים, המכוננים תפיסות ההורסות את החיים כפרשנות, כמאבק וכיצירה והריסה בזבזניים, כלומר, טבעיים.

אנו מגלים בקרבנו צרכים, שנשתלו בידיה של פרשנות המוסר הממושכת, והם נראים לנו כיום כצרכים לאי-אמיתיות; מאידך, הערך שלמענו אנו מחזיקים מעמד בחיים, נראה כמותנה בצרכים אלה.<sup>19</sup>

ניטשה יוצא נגד הצרכים הכוזבים שמכוננת התרבות האפולינית ונגד הערכים וההיררכיה שהיא מחוללת. מבחינתו אין כל היררכיה בין הערכים. הרצון לעצמה הוא המכונן את כולם מכוח נוכחותו כאינסטינקט, כחיים וכהכשתם. את הולדתם וירידתם, כמו גם את ההיררכיה שבין הערכים הוא מציג כביטוי לאלימות הסימבולית, האופיינית לחיים האפוליניים, כלומר, לנוכחותו של הממד הדיוניסי בממד האפוליני. במילים אחרות, כמו בביקורת האידיאולוגיות של מבקר אחר של המודרניות, קרל מרקס, אצל ניטשה מתנהל בין הערכים מאבק לחיים ולמוות,<sup>20</sup> במסגרת הכחשת החיים האפוליניים את החיים הטבעיים, האינסטינקט והיצר הבריאי. בה בעת, מהווים הערכים עצמם מכוננת מלחמה: כל נקיטת עמדה אינה אלא הערכה, וזו מבטאת את כפל פניו של הכוח: אלימות בין הערכים, הקובעת את דרגת הטוב וההיררכיה של הערכים, מזה, ואת אלימותו של הסובייקט שאל נכון מבטא את הרצון לעצמה, הבורא סימבולים ומייצר פרשנויות הבוראות ערכים, היררכיות ערכיות ותפיסות מוסריות, מזה.

בברור יסודותיהם ומוצאיהם של הערכים מנסה ניטשה להראות כי אין להפריד בין "הטוב" ו"הרע" לבין שליטה, דיכוי ויצירת היררכיות. כמו מרקס, חוקר גם ניטשה

באלו נסיבות המציא לו האדם שיפוטם ערכיים אלה 'טוב' ו'רע' ומהו הערך שלהם עצמם? האם עכבו או קידמו את הצמיחה האנושית עד כה? המהווים הם אות למצוקתם, לדלדולם, לניוונם של החיים? או להיפך, שמא מתגלים בהם עושרם, כוחם, רצונם של החיים, עוזם, ביטחונם, עתידם?<sup>21</sup>

אצל ניטשה הבסיס להסבר זה אינו מסוג זה המטריאלי-החברתי-היסטורי שמציע מרקס, המשחזר את אופני עיצובה של התודעה הכוזבת על בסיס תורת הערך הממשי, ערך הסחורה ואופן הייצור הכלכלי של בני האדם. דווקא בהקשרו של הדיון הפוסטמודרניסטי כיום חשוב להטעים, ניטשה הציע הסבר טבעי, ביולוגי, לערכים כפירוש, המשקף ערך ומבטא מחויבות ליצירתם של ערכים חדשים. הדקונסטרוקציה הניטשאנית של הערכים אינה מסתכמת בניהיליזם: הניהיליזם לגביו הינו נקודת-מוצא, בדרך אל "לוחות הברית החדשים". כמו שלביקורת האידיאולוגיות המרקסיות יש מעמד מיוחד ביחס לאידיאולוגיות שאותן היא בוחנת, כך גם אצל ניטשה ל"גנאולוגיה של המוסר" מעמד מיוחד. אין היא נשאבת לכלל רלטיביזם מוסרי, שבו בעקבות הסרת-הקסם המטאפיזי מההיררכיה שבין הערכים מופק ניהיליזם שאין אחריו דבר. עם כל ביקורתו כנגד המטאפיזיקה או התיאולוגיה המבססת את הערכים המסורתיים, הדתיים וההומניסטים, וגם אחרי שהציג את הערכים כאמצעי שליטה, ניטשה אינו מהסס להציג מה שאנחנו יכולים לכנות אוטופיה מוסרית.

לאור הכרזתו של ניטשה על מות האלוהים<sup>22</sup> הוא מבקש לחנך לערכים חדשים ולברוא את ה"על-אדם", שההתגברות על האדם היא תנאי לכינונו.<sup>23</sup> לאחר ההכרה שהתרבות היא פרוורסיה של הטבע מטיל ניטשה על עצמו את בשורת החינוך-שכנגד: שינוי טוטלי של הערכים. זוהי המשימה שנטל על עצמו, כאלטרנטיבה לערכים הישנים, מזה וכהתגברות על הניהיליזם בן זמנו, מזה.<sup>24</sup> מצד אחד, זהו ביטוי לאלמנט הממשי היחידי הקיים לדעת ניטשה, והוא הסובייקט האוטנטי, המבטא את עצמתו-עוינותו כ- *ressentiment* ואינו מנוון אותה באמצעות המוסר והתשוקה לאמת. כך מכונן הוא את חיו כמעשה של אמנות: משליט את הערכתו ובורא אמיתות, פרשנויות וערכים המבטאים את החיים כמעשה מלחמה-יצירה. ברם בה בעת, יש לזכור, שהעל-אדם הוא בגדר אפשרות פתוחה בלבד שניטשה מכריז על קיומה כחלק מניפוץ המובן מאליו העכשווי.

לפי ניטשה עצמו עד הגיע השחר הבשורה אינה יכולה להתכונן אלא על בסיס ערכי, לפי שאין חקירה ללא הערכה.<sup>25</sup> "הסירוב הגדול" למובן-מאליו המסורתי ואפילו ההכרזה על אפשריותו של "עידן חזק יותר", "זה האנטי-כריסט והאנטי-ניהיליסט, זה מנצחם של האל ושל האיך"<sup>26</sup> אינה יכולה שלא לבטא כבר כעת אשכול ערכים מחייבים. נראה שעל אף יומרותיו, גם לאחר הריסת התפיסה האובייקטיביסטית של הערכים מציג ניטשה אונטולוגיה ומטאפיזיקה אלטרנטיביים

ואינו הורס, כפי שהוא מבטיח, אלא משכלל את הפילוסופיה והאוטופיזם המערביים. עניין זה ניסה לתקן מרטין היידגר, שמבחינות רבות המשיך את ניטשה בסוגיית הערכים. היידגר ביקש לתקן את ניטשה ולשחרר את המחשבה מהאוטופיה. אצל היידגר אין מקום ל"אדם החדש", ל"לוחות הברית החדשים" ול"האוונגליון החדש" שעל אפשרותם מבשר ניטשה, הורג האלוהים ו"הטוב" ו"הרע" הישנים. היידגר ביקש לשחרר את המחשבה כליל מהמטאפיסיקה ולפיכך מכל האשליות בדבר הערכים כולם.

אצל היידגר אין כל תוכן מוסרי, א-מוסרי או אנטי-מוסרי לקיום, אלא אם רוצים לייחס לקיום האותנטי את הקטגוריה "טוב" ולזה ה"לא-אותנטי" את הקטגוריה "רע". הוא מבקש להיות באמת "מעבר לטוב ולרוע" והיותו לעצמו של ה-Dasein הוא מעבר ל"טוב" ול"רע", מעבר לאגואיזם ולאטרואיזם. אצלו קיימת בכורה לאונטולוגיה על האתיקה<sup>27</sup> וביטויי קיומו של האדם אינם משקפים אלא את הדינמיות האונטולוגית שלו.<sup>28</sup> האדם האותנטי, או האדם המתגבר על החיים הסתמיים של הלא-אדם, אינו מודרך על ידי הערכים הטובים ואף אינו זה היוצר אותם, כמו אצל ניטשה. זהו אדם החומק מ"הירידה" ומהאימה של הקיום בחזקת האני-סתם. האדם האותנטי אצל היידגר הוא יש אשר עניין לו בישותו, הוא שואל את שאלת הישות, מתגבר על שכחתה. לנוכח עובדת קיומו טבוע בחותם נטישותו, כלומר הנְטָשִׁוּת שאף לא קיים בה הנוטש, עובדת ה-Gelassenheit, האדם בורח לתוך הסתם כדי להפקיע את עצמו מן ההכרח שבהכרעה על חיים אותנטיים והתגברות על המובן-מאליו והערכים שהוא מאכלס, כ"אובייקטיביזציה של הצרכים כמטרות" המסייעים להשכחת הקריאה למאבק על חיים אותנטיים.<sup>29</sup> הערך, אצלו, הוא הניסוח התוכני-אידיאולוגי של שיעבוד האדם לזולתו<sup>30</sup> ומפלס דרכו אל הקיום הסתמי.

האונטולוגיה היא מרחב האתיקה של היידגר ואין להפריד ביניהן.<sup>31</sup> הוא מציג את הערכים מבחינה אונטולוגית כקביעות מוקדמות לדברים כפי שהם מייצגים את עצמם. מוצאם של הערכים בסימנים הקודמים להכרת הדברים מיסודם. ב"מכתב על ההומניזם" מציג היידגר את הערכים, ובמיוחד את ייחוס המעמד האובייקטיבי לערכים, כחילול קודש ממש:

הניסיון הביזרי להוכיח את האובייקטיביות של הערכים אינו יודע מהו עושה... החשיבה באמצעות הערכים הינה חילול השם הגדול ביותר שאפשר להעלות על הדעת כנגד הישות. לחשוב, אם כן, כנגד ערכים אין פירושו של דבר להכות בתוף למען היעדר ערכים ולמען אפסות הישויות. פירושו של דבר להביא את אור אמיתה של הישות לפני המחשבה, כנגד הסובייקטיביזציה של הישויות לכלל אובייקטים גרידא.<sup>32</sup>

הקריאה להתגברות על הערכים ועל כלל ביטויי הסתמיות אצל היידגר היא קריאתו של המצפון. מי הוא הקורא במצפון ואת מי הוא קורא? אצל היידגר אין המצפון שיקוף של ערכים נצחיים

ואוניברסליים כאור אמת אלוהית או כמהות אנושית. בדרך כלל אין האדם שומע את קולה של עצמיותו כי הוא משוקע ב"הם" במסגרת מציאות המגבילה אותו ומשכיחה את הקריאה בתוך השאון הכללי שבינם יש למנות גם את "הטוב" ו"הראוי" למיניהם. למצפון בהגותו אין כל תוכן ממשי ואין לו מה לומר. הוא אינו מבטא מציאות אלוהים, כוח עיצוב חברתי או יש טרנסצנדנטי, אלא את העצמי, המעורר אות האדם מתרדמת המובן מאליו ומעמידו מול עצמיותו כאין. הוא פותח את האפשרות לחריגה מהמובן מאליו, מהשיטתי, מהמקובל כאמיתי וכראוי בה בעת שהוא עצמו אינו אלא אפשרות גרידא, שבתרבות, כרגיל, מוחמצת רגע רגע מחדש, בעזרתו של החינוך המנרמל. עם זאת, במובן מה, יש לאדם אוטונומיה מכוח עמידתו מול המוות. בכך נוצרת זיקה אל האינסופיות. היא מתכוננת מהאימה שבחיים שהם ההליכה לקראת המוות כדבר שלעולם אינו ניתן להחווה. עמדתו זו של היידגר היא עמדה רליגיוזית מובהקת, דתיות עמוקה, במסגרת תפיסה שבה אין מקום למטאפיזיקה, לאלוהים, לערכים ולנורמות אלא כאובייקט להתגברות. מבחינת הפוסטמודרניסטים חשוב היבט זה שבמחשבת היידגר, המציג את החירות האנושית לא כערך ולא כבסיס לערכים חדשים, אלא כביטוי להיענות לקריאת הישות. אולם בסופו של דבר לא האדם הוא המממש את חירותו, אלא הישות עצמה כחירות, המשתמשת באדם, משחקת באמצעותו את משחקי ההצפנה וההיחשפות שלה.<sup>33</sup> הערכים והחיים לאורם וכנגדם אינם אלא ממד או שיקוף חלקי של משחקה זה של הישות. רק במסגרתו יש מקום למאבק האדם על אותנטיות ושחרור. סוגיית הערכים והחינוך הערכי נראית במסגרת זו כמשוחררת מהנאיביות הפוליטית ומהקסם המטאפיזי שלעתים כה קרובות שבו את בני האדם בתרבות היהודית-נוצרית המערבית.

הפרספקטיבות הפוסטמודרניסטיות המשיכו ופיתחו בכיוונים שונים עמדות ביקורתית כלפי הערכים המסורתיים וכלפי הזיקות והביקורות על הערכים המסורתיים ואלה של העידן הנוכחי. להשפעותיהם של ניטשה והיידגר יש כאן חשיבות רבה. יש להן השתמעויות חינוכיות שנעמד עליהן גם בהקשר הכללי של התיאוריות והפרקטיקות החינוכיות וגם בהקשר המצומצם של החינוך, הן בחברות המערביות והן בישראל.

### **פוסטמודרניזם וערכים**

המגמות הפוסטמודרניסטיות השונות שותפות לסירוב לקבל נרטיבים גדולים, מסגרות שבהן מתפתחים ומסתברים, גופי ידע היסטורי, תיאוריות מדעיות, דתיות, אסתטיות ומסריות, זהויות,

אינטרסים חברתיים, מוסדות וכוחות. בשדה המוסרי ובשדות אחרים הן שוללות את אפשרות הצדקתן של תיאוריות כלליות ושל טיעונים בעלי יומרה לחלות אוניברסלית. מגמות אלה יוצאות נגד התנאים המושגיים והתיאורטיים שאפשרו את תפיסות המוסר והערכים הפרה-מודרניים והמודרניים כאחת. במסגרת זאת הן חושפות את התנאים הקונטקסטואליים והקונטינגנטיים שאפשרו בעבר את תפיסות המוסר, את הערכים ואת שלילתם; כאן נחשפים באור חדש מושגי יסוד של המחויבות הקלאסית כלפי הערכים וכלפי שלילתם, כשעיקר תשומת הלב מתרכזת במושגים כמו טרנסצנדנסיה, המוחלט, האובייקטיבי, האמיתי, המקורי או האוטנטי, ניכור, תודעה כוזבת, קדמה היסטורית, אמת וצדק. השיח הפוסטמודרניסטי ממשיך את מפעלו האנטי-מטאפיזי של היידגר וממוסס את אפשריות האוטופיה. אלה נתפסות כאן כתלויות קונטקסט, כביטויים של יחסי כוח ודינמיקות סימבוליות, המייצרים את הסובייקטיביות של הסובייקט או הנאיביות כלפי ערכים כמו צדק וחירות. עם זאת אין הן מאפשרות לקבלם כמוחלטים, אוניברסליים, אובייקטיביים או כביטויים של הצרכים האמיתיים או אף כביטויים וכמשרתים של כוחות כלכליים, חברתיים או תרבותיים ריאליים.

השתמעויות חינוכיות חשובות יש לתפיסת המוסר ולסוגיית הערכים בפוסטמודרניזם "הרך" כפי שאפשר לראות בהגותם של הוגים כמו ריצ'רד רורטי ומישל פוקו המאוחר.<sup>34</sup> שניהם שותפים להצגת אלטרנטיבה לתפיסת המוסר הדוחה כליל את האוניברסליות של הערכים, בירורם ואת החיים לאורם, מזה אך מקבלת אותם באופן בלתי-ביקורתי, מזה. הם מבקשים לתפוס עמדת ביניים לא ביחס למעמדו של המוסר, אלא בסוגיית התוקף האוניברסלי והחלות של הערכים. הם אינם רואים את המוסר כדבר מה המסור להתגלות הדתית (או לפרשנים הלגיטימיים של כתבי-הקודש), להצגתו כעניין אסתטי, או כסוגיה שההקשר שלה הוא ידע אמיתי. הוגים אלה שותפים להכרה כי הגדרת המרחב המוסרי במונחים של ערכים אמיתיים/שקריים אינו פחות מסוכן וכוזב משיחים מוסריים המכוננים את הקדוש/השטני, המושיע/המוליך-אלי-שאול, הצדיק/מחלל הקודש. שלא כקאנט, פוקו מסרב לשאול "מה אני יכול לדעת?" אלא "מהו אופן הייצור של השאלות שאני שואל? כיצד עוצב תווי הידע שלי?". אין הוא שואל יחד עם קאנט והנאורות "מה עלי לעשות?" אלא "כיצד מוקמתי לחוות את המציאות? כיצד פעלו בענייני ההדרות השונות שסימנו את תווי מרחב חובותיי?" במקום השאלה הקאנטית "למה מותר לי לקוות?" מציג פוקו את השאלה "מהם המאבקים שבהם אני מעורב? כיצד עוצבו אמות-המידה של תקוותי?". פוקו אינו דוחה את תפיסת המוסר של הנאורות והאוניברסליזם שלה, וגם אינו מחייבה. תחת זאת הוא שואל: "בתוך מה שניתן כאוניברסלי, הכרחי, מחייב - מה חלקו של הדבר הייחודי, המקרי, מה

שהינו תוצאה של אילוצים שרירותיים?<sup>35</sup> במקום חקירת סוגיית הערכים במבנים פורמליים וביסוס הצו הקטגורי על התביעה להיענות מוחלטת לצו התבונה כביטוי של חירות מציע הפוסטמודרניזם של פוקו "הרף" את החקירה עצמה כביטוי של החירות: חקירה

היסטורית דרך האירועים שהביאו אותנו לכונן את עצמנו ולהכיר את עצמנו כסובייקטים של מה שאנו עושים, חושבים ואומרים. במובן זה ביקורת זו אינה טרנסצנדנטלית - באשר אין היא מבקשת לחלץ את המבנה האוניברסלי של כל הכרה או של כל פעולה מוסרית אפשרית, אלא לטפל בשיח המבטא את מה שאנחנו חושבים, אומרים ועושים כבאירועים היסטוריים. וביקורת זו תהיה גיניאלוגית, באשר מן הצורה שלנו, כפי שהננו, היא לא תגזור את מה שאי-אפשר לנו לעשות או להכיר, אלא תחלץ, מן המקריות שגרמה לנו להיות מה שאנחנו, את האפשרות לא להיות עוד מה שהננו, לא לעשות את מה שאנו עושים או לחשוב את מה שאנו חושבים.... פירושו של דבר שאונטולוגיה היסטורית זו של עצמנו צריכה לסטות מן הפרויקטים המתיימרים להיות כלל-עולמיים ורדיקליים. למעשה אנחנו כבר יודעים מן הניסיון שהימרה להשתחרר מן המערכת האקטואלית כדי לבנות תוכניות מקיפות של חברות אחרות, אופן מחשבה אחר, תרבות אחרת, ראיית עולם אחרת, לא הובילה בעצם אלא לחידוש המסורות המסוכנות ביותר.<sup>36</sup>

דווקא בהתבסס על החלקי, המקרי, המקומי וההיסטורי כמכוננים את הסובייקטיביות של הסובייקט מציע פוקו לא רק ביקורת הערכים שהתיימרו להיות אמיתיים באופן אובייקטיבי ואוניברסלי. במובלע הוא חוזר לניטשה, מסרב לאונטולוגיה ההייגריאנית ומציע תפיסת מוסר אלטרנטיבית, שבה (במובלע) הערך היחיד הוא החירות.<sup>37</sup> זוהי חירות של כינון עצמי: כינון עצמי של האינדיבידואל על דרך ההתנגדות שלו לאותם חלקים שבו שהדריכו את פעולותיו המוסריות, כך שיבחן, ישכלל ויגדיר את עצמו שוב ושוב מחדש. האוטופיזם של פוקו המאוחר שאנו מתארים במסגרת הפוסטמודרניזם "הרף" הוא אוטופיזם נגיבי.<sup>38</sup> פוקו יוצא נגד תפיסת הנאורות שבה משמש האינטלקטואל כ"נושאם של הערכים האוניברסליים".<sup>39</sup> מתפיסת האמת שלו נגזרת ביקורתו על יומרת הנאורות לביסוס תבונה של הערכים ועל שליחותם של האינטלקטואלים הגדולים, המבקשים להקיף בביקורתם את כלל המציאות.

כשפוקו מדבר על אמיתות וערכים הוא אינו מתייחס לאוסף שיש לגלות, לקבל, להפיץ ולממש, אלא על כללים שעל-פיהם מופרדים האמיתי והשקרי, הוא מכוון לאפקטים הכוחניים של האמת. אין הוא מתייחס לסוגיה זו במסגרתה של אוטופיה חיובית של המאבק על האמת והצדק אלא במסגרת המאבק שעניינו "הסטטוס של האמת והתפקיד הכלכלי והפוליטי שהיא משחקת".<sup>40</sup> גם בעולם שבו "האמת" מסתברת כ"מערכת של פרוצדורות מסודרות לשם ייצור, ויסות, חלוקה, הפצה והפעלה של קביעות"<sup>41</sup> והכוח נוכח בכל ואין מי שיכולים להיחלץ למרחב נקי ממנו, כיוון שאין לו אופקים וגבולות,<sup>42</sup> אפשר ואפשר להיאבק נגד המציאות הנוכחית: "לומר שמישהו לעולם

לא יכול להיות 'מעבר' לכוח אין פירושו של דבר שהוא לכוד ובכל מקרה נידון לכישלון".<sup>43</sup> ומכאן מחלץ פוקו את המאבק על כינון עצמי כשלילה מתמדת, שבמסגרתה מכונן האדם את עצמו. מאבק זה מנכיח את החירות, אומנם על דרך היעדרה, לנוכח הישגי הכוח ומתוכו. ועם זאת, במובלע, אפשרית פעולת השלילה של האמיתות והערכים ההגמוניים רק כהיענות לתביעותיה של החירות היוצרת כערך עליון. נוכחותו של זה, במחשבת פוקו, אפשרית במציאות רק במרחבי משחקי הכוח המכוננים את החלקי, המקומי, הקונטינגנטי וההיסטורי. וכך, בדרך האחורית, חוזרות הסוגיה המוסרית ובעיית הערכים לתרבות המערבית הפוסט-מודרניסטית.

גרסה פוסטמודרניסטית "רכה" שונה לסוגיית הערכים אפשר למצוא במחשבתו של ריצ'רד רורטי. רורטי רואה את עצמו כנטוע במחנה הפרגמטיסטי, היורש את המסורת המטאפיזית ואת ימרותיה לאובייקטיביות של האמיתות והערכים, מסורת שהתיימרה לבחון ולהצדיק את האמיתות והערכים לאורו של דבר מה טרנסצנדנטי לחברה, לאמיתותיה ולערכיה.<sup>44</sup> הפרגמטיזם שלו יוצר האחדה בין "האמיתי" לבין "הטוב": "אין מה לומר על האמת מלבד זאת שכל אחד מאתנו יקבל כאמיתי את אותן אמונות אשר הוא או היא ימצאו לנכון שטוב להאמין בהן".<sup>45</sup> הוא יוצא נגד יסודנות "גרועה", באשר זו מתיימרת לבסס אמיתות, טעמים וערכים באופן א-היסטורי ומהווה אתנוצנטריזם אלים.

אליבא דרורטי "שום דבר אינו מבסס פרקטיקות. דבר אינו יכול לתת להן לגיטימציה "אמיתית", אין מה שיראה אותן כקשורות לדברים "כפי שהינם", שיקוף של דבר מה מקורי או אותנטי. במקום תפיסת השיקוף, הרפלקטיביות והטרנסצנדנציה שהציעה המטאפיסיקה הוא מציע הצדקות פרגמטיות, המוצגות, בתורן, כ"משחק" בעל משמעות פוליטית.<sup>46</sup> רורטי סבור שאין מקום בחיים הציבוריים ל"הצדקות פילוסופיות" וכי כל מה שהדמוקרטיה הליברלית זקוקה לו הוא "שיווי משקל רפלקטיבי". ההצדקה, אצל רורטי, היא תמיד מקומית, מודעת לקונטינגנטיות שלה והיא תמיד פרגמטית גרידא. אין היא נשענת על אמת-מידה בעלת יומרה לתקפות אלא על יכולתה להציע, ובפרוטרוט, יתרונות מעשיים.

בסוגיית הערכים, כמו בסוגיית הטעם והאמת, נקודת מוצאו של רורטי היא אתנוצנטריסטית. הוא נשען על המסורת, האינטואיציה, הטעמים והערכים הקולקטיביים המקומיים המקובלים כתקפים ברגע נתון. בלא להתיימר להצדקה ולתקפות "אמיתית"<sup>47</sup> הוא מבכר את ערכיה של תרבותו על פני ערכיהן של תרבויות אחרות ומודה, במפורש, שהוא אתנוצנטרית. אלא שזהו אתנוצנטריזם מתון ורפלקטיבי.

או שאנו מייחסים מעמד מיוחד לקהילה שלנו, או שאנו מייחסים סובלנות בלתי-אפשרית לכל קבוצה אחרת. אני טענתי שאנו הפרגמטיסטים צריכים לתפוס בקרן האתנוצנטריסטית של דילמה זאת... עלינו, על הליברלים המערביים, לקבל את העובדה שעלינו להתחיל מהמקום שבו אנו נמצאים, ופירושו של דבר שיש דעות רבות שפשוט איננו יכולים לקבל ברצינות.<sup>48</sup>

אליבא דרורטי אין אפשרות לבסס ערכים. תקפות הערכים מותנית בקבוצה שבה אנו מרגישים שהכרחי להצדיק את עצמנו באמצעות מכלול אמונות משותפות המחוללות את זה שאנו מתכוונים אליו במילה "אנו". הוא סבור שהדמוקרטיה הליברלית מבטאת את בגרותה בכך שאינה זקוקה עוד להצדקות מטאפיזיות לשם ביסוס ערכיה.<sup>49</sup> בניגוד לימרה המסורתית של המוסר האתנוצנטריסטי "שלנו" המוסווית כאשכול אמיתות אוניברסליות הגלויות מטעמים שונים המובנים רק "לנו", עומד רורטי על כך שאין אפשרות לבסס חלות אוניברסלית לטיעונים בעלי יומרה לתקפות, וגם את התוקף הקונטקסטואלי (של הערכים, הנורמות, הכללים והאמיתות) אפשר לבסס רק באופן פרגמטי, ובדיעבד.

קהילתנו, קהילת האינטלקטואלים של המערב החילונית המודרני, מבקשת להיות מסוגלת לתת דין וחשבון post factum לכל שינוי בתפיסה. אנו מבקשים להיות מסוגלים, אם מותר כך לומר, להצדיק את עצמנו בפנינו כפי שהיינו. ברם הצדקה זו אינה מובנית בנו על ידי הטבע. זוהי אך ורק דרך החיים שאנו חיים כעת.<sup>50</sup>

עם זאת הוויתור על היומרה המסורתית להצדיק את ערכינו ולבקר את ערכיהם של אחרים הצדקה "אמיתית", "הכרחית", "אלוהית", "תבונית" או "אסתטית" אינו כרוך בויתור על ערכים, אידאליים ואמות מידה מוסריות. להפך, משתמע מעמדת רורטי כי תפיסתו של קאנט לגבי המעבר מאי-בגרות לבגרות אנושית מתממשת דווקא במסגרת הפרויקט הפרגמטיסטי, המוותר על הנאיביות או היומרה להצדיק את ערכיה, טעמיה ואמיתותיה של החברה התבונית. עמידה זו על ערכים מתוך מודעות לנמנעות האפשרות לבססם היא היא "הבגרות" האנושית שאליה חתר החינוך ההומניסטי הקאנטיאני. אצל רורטי מכונה עמדה זו "עמדתו של האירוניקן הליברלי". האירוניקן הוא

אדם העומד פנים אל פנים מול הקונטינגנטיות של האמונות והתשוקות המרכזיות שלו - אדם שהוא היסטורציסט ונומינליסט דיו כדי לנטוש את הרעיון שאמונות ותשוקות עיקריות אלה מתייחסות למשהו שמעל לזמן ולמקרות. אירוניקנים ליברלים הינם אנשים שכוללים בין התשוקות חסרות הביסוס שלהם את תקוותם שהסבל ייעלם ושתיפסק השפלתם של בני-אדם בידי בני-אדם אחרים.<sup>51</sup>

חשיבות "האירוניה" הרורטיאנית בכך שהיא מציגה אלטרנטיבה לרלטיביזם "הרע" שבו אין להכריע בין יומרות שונות בעלות יומרה לתקפות. "ההכרה בתקפות היחסית של אמונותיו של

אדם - ובה בעת לא להירתע מלהחזיק בהן זהו הדבר המבחין בין בן-תרבות לברברי".<sup>52</sup> הוא קורא לפתיחות כלפי תרבויות אחרות, ערכים אחרים ואמיתות אחרות, אולם לא מתוך רלטיביזם שבו "הכול הולך", אלא מתוך קריאה לדיאלוג ביקורתי עם ה"אחר" וערכיו; לא תוך ויתור על עקרונות תרבותו שלו, אלא במסגרתו של דיאלוג בין שונות. "אמונה עשויה לחולל פעולה, ואף אפשר ללמד כי ראוי למות למענה, בין בני-אדם המודעים לכך שאמונה זו נוצרה על ידי משהו שאינו עמוק יותר מנסיבות היסטוריות קונטינגנטיות" אומר רורטי.<sup>53</sup> זהו ביטוי העליון של הבגרות האנושית כ"פואטיקה" שהחינוך הליברלי צריך לכוון להתחוללותה. עם כל חשיבותה יש להציג בהקשר הכללי: רורטי מבקש להציג את עצמו כיוורשו של ניטשה, המבסס את "הפואטיקה החזקה" של "האירוניקן הליברלי" על פרגמטיזם יצירתי כלפי האמת. אלא שבעוד ניטשה כיוון את ביקורת היומרה לביסוס הערכים והאמיתות על השלילה היוצרת, שתברא את "העל-אדם" והציוויליזציה החדשה בעזרת "לוחות הברית החדשים" שיינתנו להם, מבוסס כל הפרויקט של רורטי, למעשה, על ניסיון ההגנה על התרבות הבורגנית, הליברלית של המעמד הבינוני הלבן שניחא לו במצב הקיים ובשכלולו, המבוסס על המשך הדיכוי של "האחרים". המאבק המתמשך בין "הפואטיקה" ל"פילוסופיה" מוכרע סוף סוף, לדעת רורטי, כשידה של הפואטיקה על העליונה.<sup>54</sup> אולם זוהי פואטיקה צמחונית, הנבלעת על ידי פרגמטיזם ומאלפת, לצרכיה, את ניטשה, שאותו מתיימר רורטי לרשת בהדרגת הפילוסופיה של דיואי. עניין זה מסתבר בבהירות מיוחדת בתפיסת החינוך של רורטי.

רורטי עורך חלוקה חדה בין החינוך הגבוה לבין החינוך היסודי או "הנמוך", כדבריו. עניינו של החינוך הנמוך סוציאליזציה, המכשירה אזרחים ואזרחיות לעתיד. החינוך הגבוה, לעומת זאת, עניינו אינדיבידואליזציה: ניסיון לעורר את דמיונם של גברים ונשים כך שיוכלו לכונן את עצמם כאינדיבידואלים<sup>55</sup> ועיקר ביטוי ייחודם יתנקז למרחב הפרטי. בין המרחב הפרטי והמרחב הציבורי, ובין החינוך שעניינו המרחב הפרטי וזה שעניינו המרחב הציבורי קיים מתח שבדרך בלתי-ברורה רורטי מקווה שבתוך מרחב אתנוצנטריסטי יחולל גם סולידריות פנימית, גם פתיחות כלפי תרבויות אחרות וגם ביקורתיות כלפי ערכיו, אמיתותיו, טעמיו וכלל מטענו "הלשוני" (vocabulary).

החינוך שרורטי מציע אמור לאפשר ל"אירוניקן הליברלי" לפעול במישורים הפרטי והציבורי באופנים שונים כך שיווצרו אשכולות אפשרויות "לשוניות" (כלומר ערכים, אמיתות וטעמים) שונים. תכליתו המוצהרת של חינוך אתנוצנטריסטי מתון זה לאפשר ביקורת עצמית ושינוי ערכים.

אולם, כפי שמראה ברנשטיין, תמיד בהתאם למציאות הנתונה ולמובן מאליו שבה. וזאת תוך התעלמות מהניגוד שבין האידאלים הליברליים לבין המציאות שבעולם המערבי ומהשבר התרבותי בן ימינו.<sup>56</sup>

החינוך שרורטי מציע מסתבר, לדבריו, ביסודו של דבר ביכולתו לאפשר צמיחתם של גברים ונשים מוסריים שיפעלו בהצלחה בחברה ליברלית וישכללו אותה מתוך סולידריות לקהילה. האני המוסרי אצל רורטי הוא רציונלי, ברם מכמה בחינות אני רציונלי זה קרוב לתפיסת הסובייקט בפוסטמודרניזם "הקשה" שבמחשבת פוקו המוקדם: זהותו קונטינגנטית לחלוטין, אין לו אינטרסים מהותיים, או שליחות נשגבת שהוא מחויב לה כביטוי של האוטונומיה של האדם, התבונה או האמת האלוהית. מכאן שגם עמדתו המוסרית, ביקורת אופני הייצור של המוסר או הדקונסטרוקציה של הנרטיבים המוסריים השונים אינה בגדר פעולת שחרור עצמי או מימוש של אחריות ציבורית. תהום שלא ניתן לגשר עליה מפרידה כאן בין הדיון הפילוסופי המוסרי ושאלת הערכים לבין מימוש האחריות והאקטיביזם במרחב הציבורי.<sup>57</sup> הדיון בשאלת הערכים כלוא במרחב הפרטי ורק כפעילות אירונית, ארוטית, פרטית וקונטינגנטית הוא מפיק "משמעות". בכל אלה מתגלה חיוכה הריק של חוסר המשמעות, של כול-יכולתה של המערכת חסרת הייעוד, המשמעות והמקור. אצל רורטי, כמו בפוסטמודרניזם "הקשה" של פוקו, חוסר התוחלת שבדיון הפילוסופי הערכי אינו מצטמצם למרחב הציבורי אלא חל בסופו של דבר גם על המרחב הפרטי: גם כאן, במקום שבו העוצמות הארוטיות מפיקות משמעות, תוחלת, ייעוד לחיים, אין המאבק הפילוסופי/הפואטי מבטא את האוטונומיה של הסובייקט, את אחריותו כלפי אחרותו של ה"אחר",<sup>58</sup> או את ריבונותו, אלא את היעדרם, את ניצחונו היומיומי, הבנלי, של המובן-מאליו, את היעדר האוטונומיה, הריבונות והיעוד של הסובייקט ולא את פוטנציאל המאבק על מימושם. במסגרת היעדר-משמעות חודרת-כול האני המוסרי אינו אלא

...רשת של אמונות, תשוקות ואמוציות ששום דבר לא נמצא מאחוריהן - אין כל יסוד מאחורי האיכויות. למטרות החקירה והשיח המוסרי והפוליטי האדם המוסרי הוא הרשת הזאת... רשת הטוה את עצמה מחדש... לא מתוך התייחסות לאמת-מידה כללית (כלומר "כללי משמעות" או "עקרונות מוסרי") אלא בדרך הניסוי והטעיה, שבה תאים מתאימים את עצמם מחדש בהתאם ללחצי הסביבה<sup>59</sup>

השיח הציבורי, על המחלוקות, הפשרות וההסכמות שבחברה הליברלית הפתוחה מתנהל על-פי שיקולים פרגמטיים, בלא יומרה לשיפוט הנובע מנקודת ראותו של האל או מתוך קריטריונים

תבוניים בעלי חלות אוניברסלית. ועם זאת, זהותם המוסרית של חברי הקהילה הליברלית היא תנאי בל-יעבור.<sup>60</sup> רק בהינתן מוסריותם של הסובייקטים הליברליים הבסיס הפרגמטי עשוי להוות אלטרנטיבה של ממש לבסיס המטאפיזי, הדתי או הרומנטי. במרחב הליברלי הפרגמטי תעודת הכינון העצמי היא עניין אינטלקטואלי פרטי, שאינו מתגבש לכלל יומרה לעצב את המרחב הציבורי באופן מוסרי המחייב את האדם לחנך: לכפות על אחרים ערכים ואמיתות, באופן ישיר או עקיף, בכוח או בדרכי נועם, את הגאולה או גרסה כלשהי של "האדם החדש". ניסיונות שכאלה, סבור רורטי, בהכרח, מסתיימים בפנאטיזם מעין זה ההיטלרי או המאואיסטי.

רורטי סבור כי הפרגמטיסט אינו צריך להיכנס למגננה לנוכח גינויו כרלטיביסט מוסרי. על שאלות כמו "מדוע יש להתנגד לדיכוי?" או "מהי עמדתך?" או "מהם ערכיך?" יכול רורטי להשיב:

כאזרח בקהילתנו אני עומד לצידי. אולם כפילוסוף אני עומד לבדי, מממש פרויקט של כינון-עצמי שאינו מעניין. אין בדעתי להציע יסודות פילוסופיים לעמידתי לצדך בענייני הציבור, כיוון שהפרויקט הפילוסופי שלי הוא פרטי. פרויקט זה אינו מציע מניע ואף לא הצדקה לפעולותיי הפוליטיות.<sup>61</sup>

זוהי עמדתו של "הפואטיקן החזק" המסתבר כ"רשת של אמונות, תשוקות ואמוציות". לשגשוגו של זה מכוון החינוך הליברלי שעליו רורטי ממליץ. הוא מודע לכך שבמובן החמור אי-אפשר לדבר כאן על הכרעתו של הליברל כ"פואטיקן חזק", על הכרעה, או על כינון עצמי. זאת לפי שכינון עצמי ועשייה מוסרית מותנים בריבונותו של המכונן, באפשרויות של חירות, אפילו רק כפוטנציאל או כאידאה רגולטיבית. ברם אם הסובייקט אינו אלא רשת שבה זורמים באופן קונטינגנטי וחסר "משמעות" וייעוד אמונות, תשוקות וערכים - אין מקום לחירות, לבחירה ולהכרעה מוסרית. אנו נותרים עם ניטשאיזם מבוית; יש לו תשובות פרגמטיות יעילות אבל אין לו שאלות מעמיקות, רטט קיומי ודילמות מוסריות אלא בעיות לוגיות בהכרעה בין אלטרנטיבות פתוחות. מבחינה זו פורה ומעמיק פי כמה הוא הדיון המוסרי והחינוכי בפוסטמודרניזם "הקשה" שבהגותו של פוקו. עניין זה מוביל אותנו לסוגיית הערכים בכלל ההגות הפוסטמודרניסטית "הקשה" ולהשתמעויותיה החינוכיות.

אצל פוקו שאלת המוסר מסתברת כשאלת אפשרויות ההתנגדות.<sup>62</sup> אולם סוגיית ההתנגדות

אינה מתנסחת במסגרת פרויקט גאולה אלוהית לאור האמיתות והערכים שהדת מוסרת, לא במסגרת שחרור פילוסופי ופוליטי מעין זה המרקסיסטי, שבו משתחררים בני-האדם מערכים ומאמיתות שיסודם בדיכוי המובנה ביחסי הכוח החברתיים ובתודעה כוזבת, ואף לא במסגרת

התגברות ניטשאנית על האלוהים ועל התשוקה האפולינית לאמת ולצדק. אצל ניטשה לאחר הריגת האלוהים נפתח הפתח להביא לבני-האדם הראויים "לוחות ברית חדשים" המבטאים את הערכים החזקים המשקפים ומשרתים את דחף החיים. אצל פוקו אף לא "החיים" והטבע מהווים מצע לציוויליזציה חדשה ולאדם חדש: כל זאת בשל קדימות השיח לחיים; אין מקום לטרנסצנדנסיה ואין שחר לגאולה, אף לא לרצון לגאולה. לאני העורג ל"אותנטיות", ל"אמת" ל"צדק" או ל"שחרור" אין אפשרויות קיום "אותנטי" או "לא אותנטי" בשיח. להפך, קיומו של האני (וזה הנאבק על אותנטיות, גאולה או שחרור בכלל זה) מהווה רק איבר במשחקו של השיח. וכך החיים לאור הערכים והאמיתות, גילויים, ואף ביקורתם, אינם מהווים ביטוי להתגברות על הלא-אני, השחיית המוות, אלא דווקא חגיגת ניצחונם. השיח בורא חוקים, סימבולים, ערכים, תשוקות, אמיתות ומגבלות הנשלטים על ידי כללים שבסופו של דבר אינם ניתנים לאתגור.<sup>63</sup> בשיח נוכחים יחסי כוח שאין להתחמק מלפיתתם, וכך גם בהיסטוריה בכלל.

אני מאמין כי נקודת ההתייחסות לא צריכה להיות מודל ענקי של הלשון (langue) וסימנים, אלא זו של מאבק ומלחמה. להיסטוריה הנושאת ומעצבת אותנו צורת קרב יותר מתצורת לשון: יחסי כוח, ולא יחסי משמעות. להיסטוריה אין "משמעות" אף כי מכאן אין משתמע כי היא אבסורדית או בלתי-עקיבה.<sup>64</sup>

במובן זה מוצדקת הכרזתו של פוקו כי לא רק האלוהים מת, אלא מת גם הסובייקט האנושי שהרגו כדי לחתור לשחרור מהערכים הישנים ומהתשוקה ל"אמת". בעולם שכזה בגדר פיקציה הוא גם האדם: האדם המממש את המשמעות היחידה האפשרית של המוסר כמאבק על שחרור מפרקטיקות, דוגמות וערכים כובלים באמצעות שחזור אופני ההבניה החברתיים שלהם במסגרת האפשרויות הלשוניות בנות הזמן.

הנה כי כן, אין מפציע שחר חדש לאפשרויות המוסריות גם בעמידתו ה"בוגרת" של האדם הפוסט-מוסרי מול ערכיו ואפשרויותיו לבחון את אופני הייצור של "הערכים" ואת הנאיביות המיוצרת להבטחת אי-הנראות של הקניית הערך לערכים ואת האלימות הנדרשת להבטחת המובנות-מאליה שלהם. ברם מה נותר מהחינוך ההומניסטי בלא אשליות הכינון-העצמי, השיבה ליסודות אותנטיים, או החריגה אל מעבר לאופקי יצרנותו של הכוח הבורא את הסובייקטיביות, הערכים ואפשרויות שלילתם? בלא דוגמות, סמכויות על-אנושיות, אוטופיות ואפשרויות להרוג, שוב ושוב, את אלוהים, לשלול את הנאיביות כלפי הערך של הרצון לאמת או לקוות לברוא ערכים חדשים ואדם חדש? התשובה הפוסטמודרניסטית "הקשה" תהיה שרק כאן, נתפתח השער

לאתיקה. מבחינת פוסטמודרניסט "רך" כמו זיגמונט באומן מסתברת משמעות היות האדם מוסרי  
 דווקא לנוכח עמידתו הבלתי-נאיבית והבלתי-דוגמטית מול האמביוולנטיות של הטוב והרוע.<sup>65</sup> אצל  
 באומן ופוסטמודרניסטים "רכים" אחרים כמו רורטי, יש מקום לחינוך לערכים הומניסטיים  
 ולתפקוד בציבוריות ליברלית, דמוקרטית ופתוחה, כיוון שיש לו אוטופיה של יצירת אתר של  
 שקיפות הכשל שבחינוך המודרני והבנתו כבסיס לתקווה למורליזציה של החיים הציבוריים  
 בעתיד<sup>66</sup> ליברלי. אולם מעמד המוסר והאפשרויות לחינוך לערכים שונה לחלוטין במסגרת תפיסות  
 פוסטמודרניסטיות "קשות", המבשרות את "מות הסובייקט" ואת ייצורו כחלק מייצורם של  
 שיחים, ידע, ומרחבים שבהם אין לאדם שום מעמד טרנסצנדנטי.<sup>67</sup> תפיסות אלה מציגות את  
 המציאות כביטוי של הכוח הכל-יכול של השיח<sup>68</sup> במסגרת מאבק סימבולי לחיים ולמוות בין  
 מערכות יריבות הבוראות את הערכים, את האמיתות, את הטעמים, את התודעות, ואף את שיתוף  
 הפעולה והמרד של "סובייקטים" המשקפים את עוצמת המערכת, ומשמשים לה סוכנים וקורבנות.  
 בשפה בתר-פוסטמודרניסטית אפשר לומר כי אך אירוני הוא לומר, עם פוקו, כי יש טעם ב"חשיפת  
 הפרקטיקות הדיסקורסיביות במורכבותן ויעודן".<sup>69</sup> זאת כיוון שלמושג האירוניה, גם במובנו  
 הרורטיאני, יש משמעות רק בהינתן סובייקט, או למצער פוטנציאל של סובייקטיביות אוטונומית,  
 שאפשר להיאבק עליה. אולם אם גם המאבק הזה, כמו במחשבת היידגר, אינו אלא השתקפות  
 משחקי ההסתרה וההיחשפות של הישות המהתלת באדם, אין עוד מקום לדבר על אירוניה. זהו  
 קיצו של החינוך המוסרי? להיפך, זהו צעד ראשון של אדם שאין לו נפש ותשוקה לטרנסצנדנציה,  
 אלא רק גוף קונטינגנטי, משתנה. בהיעדר "אני" הוא בן בית בעלמא הדין. הסובייקט הפוסט-  
 מודרני הזה סולל "דרך ייסורים" חדשה, מענגת, לחינוך הערכי. בעוד אצל היידגר אין מקום  
 לאתיקה ולדיון ערכי במובן לא-אונטולוגי, אצל פוקו ובמיוחד אצל ז'ן ליוטר מהווה התובנה  
 הפוסטמודרניסטית תנאי לתפיסה חדשה של המוסר ולהשתמעויות חינוכיות קונקרטיות מאוד.  
 אצל ליוטר בפעילות הדיסקורסיבית עניינים פוליטיים הם המונחים על כפות המאזניים  
 ולתוצאות הפעילות הזו תמיד יש ממד מוסרי.<sup>70</sup> קיומן של סוגות שיח שונות, מובחנות, שאינן  
 ניתנות להמרה המתייחסות זו לזו מבטיח polemics במובן ההרקליטי, כלומר מאבק לחיים  
 ולמוות כאופן הקיום האפשרי של סוגות השיח. סוגיית היעד ההשקה בין שיחים שונים  
 (אינקומנסורביליות) מתבררת אצלו דרך מושג ה *diffe'rend*. הדיפ'רננד הוא מצב של התנגשות  
 יצירתית: הוא נוצר לנוכח פער בלתי-ניתן לגישור בין סוגות שיח שונות המייצר קרבנות גם  
 בהיעדרן של תודעות דיכוי וניכור.

לנוכח היעדר ערכים משותפים והתפוררות סמכות המקובלת על השותפים למאבק נוצר מצב שבו לאחד הצדדים במחלוקת חסר כוח סימבולי להעלות טענות שיזכו לתשומת ליבה של הערכאה המשותפת שאותה מקבלים הנצים כטריבונול עליון. כלומר במאבק הערכי בין מערכות יריבות מכריעה האלימות החינוכית במובן זה שצד אחד מצליח לכפות על יריבו את קריטריוני ההכרעה והאפשרויות המושגיות והערכיות שלו, או שהערכאה כופה עצמה על שני הצדדים. במובן זה הפגישה עם ה"אחר" וערכיו היא ביטוי של אלימות פורייה חסרת "משמעות" (במובן זה שהיא, חסרת ה"משמעות" והיעוד היא זו היוצרת את ה"משמעות"). היא מטהרת את ה"אחר" מאחרותו והופכתו לקרבן - ולמקרבן. עד כמה שהחינוך יעיל הוא מצליח להעלים את עקבות פרקטיקות הקרבן. עולה מהדיון של ליוטר שאחת הדרכים היעילות עשויה להיות הקניית תודעת קרבן למקרבן, המצליח להפנים תודעת מקרבן בקורבנו. החינוך המשתיק את אחרותו של ה"אחר", מעלים את הערכאה שלו ואת קריטריוני ההכרעות המושגיות, הערכיות והפוליטיות באופן כזה שאפילו את אי-ההסכמה יכול ה"אחר" לנסח רק במונחיו של המנצח שייצוגו (והסוואתו) נעשה בידי של החינוך המנרמל. ערכים ומושגים אלה, יחלצו שפה מתאימה מהאינסטנציה השיפוטית שלהם שתמיד תצדיק את הניצחון על ה"אחר", או למצער תמנע את "הקול" של המנוצח במונחי ערכאתו שלו. וכך אין מקום ל"דיכוי", אלא לדיפּרֶנְד; החינוך המנרמל מייצר קרבן ללא מְקַרְבֵּן וללא "קול", זיכרון וזהות. כבר אין אפשרויות פוליטיות ומושגיות לקרבן לבטא את הג'נוסייד<sup>71</sup> המוסרי שהחינוך ההגמוני מעולל לו מידי כל רגע נוסף בחוליה המתמשכת והלעיתים נעימה למדי של הנרמול.<sup>72</sup> התוצאה היא איבוד הקשב לקריאה לממש את פוטנציאל האחרות, איבוד התשוקה לחריגה ממרחב המובן מאליו והצטמצמות אפשרויותיו של חינוך-שכנגד.

גם במחשבת ז'ן בודריאר כבר אין מקום ל"תודעה כוזבת", ל"ניכור", ל"דיכוי" ולשחרור מהם. העולם המערבי מתואר כעולם הנשלט על ידי האובייקטים, היורשים את "המוחלט" המיתוס, או האלוהים המסורתי מבחינת היצירה, העיצוב והמשטור של הסובייקט האנושי ואפשרויותיו. "אנו חיים בעידן האובייקטים: כלומר, אנו חיים בהתאמה לריתמוס שלהם", אומר בודריאר, ובני-אדם, לדעתו, הופכים לפונקציה גרידא ברשת חילופי הסחורות שבסופו של דבר מתבררת ככלכלת סימבולים. זו, אליבא דבודריאר, עוברת לשלב חדש, "ויראלי", של קיום לא אנושי. אליבא דבודריאר, כלכלת הסימבולים כוללת תשוקות, צרכים, פרקטיקות ייצור, צריכה וייצוג של כלל הסחורות שבהן הסובייקטיביות, הזהות, הידע והערכים מסתברים כסחורה ככול הסחורות. רעיון "הבחירה" מקודש גם פה, כמו במחשבה היהודית והנוצרית, אלא שכאן הוא מתנסח מחדש בשתי רמות: באחת, הסובייקט מממש את עצמו בזיקתו לסחורות שהוא בוחר לרכוש במסגרת מימוש

"צרכי". ברם הסחורות הנרכשות מבטאות את אותה לוגיקה עצמה שבה סיפוק הצרכים בעזרת הסחורות הנרכשות בצו האפנה הוא היוצר העליון של הערכים. בשניה, הדינמיקה הסימבולית "בוחרת" בסובייקט ובאופני ה"בחירה" "שלו" כסוכן המערכת המנכיח את כוחה בלא להיות לקרבן. במצב הפוסט-מודרני מבטאים הצרכים את האקזיסטנציה הממשית של האדם והדבקות בסיפוקם הופכת לערך.<sup>73</sup> במחשבת בודריאר אופן ייצור זה של הערכים באמצעות האדם מונע את הפיכתו לקרבן. וזאת לא מתוך התממשות אפשרויות השחרור, אלא דווקא מתוך ההצלחה המסחררת של תהליך הדה-הומניזציה הטוטליות של המציאות.

אצל בודריאר השחזור של ההתפתחות ההיסטורית של תפיסת הערכים כולל את השלבים הבאים: שלב טבעי (ערך שימוש) שבו הערך מתפתח על בסיס השימוש הטבעי שעושה האדם בעולם; שלב מסחרי (ערך חליפין) שבו הערך התפתח בהתאם ללוגיקה של תנועת הסחורות; שלב מבני (ערך סמלי) הנשלט על ידי קודים ומודלים של ייצוג, ולאחרונה, במציאות הפוסט-מודרנית שתחת שלטון הסימולקרה, שלב פרגמנטרי. בשלב הפרגמנטרי, שבודריאר מכנה גם "ויראלי" או "מקרין" מדובר במצב שבו כבר אין שום נקודת התייחסות ו"הערך מקרין לכל עבר, תופס כל חלל, ללא התייחסות (reference) לדבר איזשהו, מתוך קונטינגנטיות מוחלטת".<sup>74</sup>

מרקס הראה את הבסיס הממשי של המוסר ומבנה-העל האידיאולוגי בכללו. שחזור ההיסטוריה והקונטקסט של אמצעי הייצור ויחסי הייצור שבהם נוצרת דיאלקטיקה בין ערך השימוש לערך החליפין של הסחורה עומד ביסוד הפרויקט המרקסי שבו יש מקום לפרולטריון כסובייקט המהפכני להתיר את המתח שבין ההון לבין עבודה, בין הצרכים לסיפוקם, בין ממלכת הכורח לבין ממלכת החירות. מפגש התודעה המעמדית ובשלות התנאים הכלכליים והחברתיים עשוי, לפי מרקס, להביא לשחרור מהנסיבות הבלתי-רציונליות, הבלתי שיוויוניות ועל כן גם הבלתי צודקות של הקיום האנושי שבמסגרת ההיסטוריה של מלחמת המעמדות. במצב הפוסט-מודרני, אליבא דבודריאר, אין עוד תוקף לשחזור המרקסי של הנסיבות כמעוצבות על ידי הדיאלקטיקה שבין ערך השימוש לערך החליפין של הסחורה והעבודה המנוכרת. עתה

זהו קץ העבודה, קץ הייצור וקצה של הכלכלה המדינית. זוהי אחריתה של הדיאלקטיקה של המסמן-מסומן שאפשרה את צבירת הידע והמשמעות, הדקדוק הקווי המתמשך של השיח ההצברי. במקביל, זהו גם סוף ערכה של הדיאלקטיקה של ערך השימוש/ערך החליפין, שאפשרה את ההצבר והייצור החברתיים; קצו של הממד הקווי של השיח והסחורות; תום העידן הקלאסי של הסימן.<sup>75</sup>

את מקומה של הדיאלקטיקה שבין ערך השימוש וערך החליפין ואת פוטנציאל ייצוג המציאות שאפשר את ביקורתה ושינוייה יורשת עתה הסימולקרה. בשלב הרביעי להתפתחות הערך (שלב

הסימולקרה, שאיננו בהכרח שלב היסטורי ולכן עשוי לחול על המציאות במקביל לתפקודם של האחרים), אין עוד מקום לתפקוד המסורתי של סמל וייצוג. עניין זה הוא בעל חשיבות עליונה לתורת המוסר ולאקזיסטנציה האנושית.

המסורת היהודית-נוצרית יכולה הייתה להניח מציאות בעלת משמעות ופעולה לחשיפת המשמעות באשר הסימן נתפס כמייצג את הממשי, והפרשנות והעשייה המוסרית, דרך משל, אפשרו חילופין בין המסמן למסומן, בין האידאל לממשי. הדבר שאפשר חילופין אלה היה מושג האל כנוכחות מלאה וודאית, או כתקווה מוחלטת לנוכחותו. בודריאר אינו שואל עם ניטשה מה משמעותם של חליפין אלה לאחר רציחתו של האלוהים, אלא שאלה נוראה מזו, שאינה נותנת תקווה לרוצח האלוהים להוליד את העל-אדם שיביא לוחות ברית חדשים:

אבל מה אם האלוהים עצמו עשוי לעבור סימולציה, כלומר, לעבור רדוקציה לכלל סימנים המאשרים את קיומו? או אז השיטה כולה הופכת לחסרת משקל; אין היא אלא סימולקרה אדירה: לא בלתי-ממשית, אלא סימולקרה, כבר אינה מחליפה משהו עם הממשי, אלא עוסקת בחילופין עצמם בלבד, במחזוריות בלתי פוסקת בלא נקודת התייחסות או היקף.<sup>76</sup>

בכך מתחסל הסימן בתור ערך, אין הוא יכול לקיים זיקה לשום ממשות אלא לחליפין של מסמנים שאינם יכולים אלא להתייחס למסמנים אחרים, אף לא לתהליכי השינוי, לכללים שלהם, לאילוצים הפועלים עליהם ולמטרות שלהם. זוהי קונטינגנטיות מוחלטת, שלטון ללא מיצרים של שרירות המזל, מורא. זהו שלב שבודריאר מכנה "קץ האורגיה" של האוטופיות בדבר השוויון, האמת והצדק. קץ זה אינו מבשר את תבוסתן של האוטופיות, אלא דווקא את התממשותן. בודריאר שואל: "מה נותר לנו לעשות עכשיו משהאורגיה הסתיימה?" והוא משיב:

כל מה שאנו יכולים לעשות עתה הוא ליצור הדמיה של האורגיה, ליצור הדמיה של השחרור. אנו יכולים להעמיד פנים שאנו ממשיכים באותו הכיוון, מאיצים. אולם למעשה אנו מאיצים בריק, כיוון שכל מטרות השחרור כבר מאחורינו... זהו מצב של סימולציה, מצב שבו אנו חייבים להיענות לכל התסריטים בדיוק מכיוון שכולם כבר התרחשו, למעשה או באופן פוטנציאלי. המצב האוטופי מומש... עתה שום דבר (אף לא אלוהים) אינו נעלם על ידי זה שהוא מגיע אל קיצו, במוותו. תחת זאת הדברים נעלמים על ידי שגשוג או הזדהמות, על ידי הגעה לרוויה או לשקיפות... דבר כבר לא ניתן להפלקטיביות... לנוכח זה כבר אין אנו יכולים לדבר על "ערך" כלל וכלל...<sup>77</sup>

### השפעות הפוסטמודרניזם על אלטרנטיבות בחינוך המוסרי

מגמות אלה בשיח הפוסטמודרניסטי הרוות-משמעות הן לגבי שעתוק הערכים המסורתיים והן לגבי ביקורתם. מגמות אלה הרוות-משמעות אף לגבי אפשרויות הכינון של ערכים חדשים במרחבים פוסט-מודרניים, מודרניים ופרה-מודרניים. בגרסתו "הרכה" לשיח זה השפעה גדולה על תיאוריות ופרקטיקות חינוכיות שהתפתחו בעשרים השנים האחרונות. כאן נעסוק רק בהשפעות השיח הפוסטמודרניסטי על תיאוריות חינוכיות שהגדירו את עצמן כפוסטמודרניסטיות.

הנרי ג'ירו ופיטר מקלרן נחשבים כיום לכוהנים הגדולים של הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית. הם התחילו את גיבושה בשנות השבעים מתוך אוריינטציה הומניסטית ומחויבות לתיאוריה הביקורתית של אסכולת פרנקפורט<sup>78</sup> ובהקשרים הפדגוגיים השפיע עליהם פאולו פריירה השפעה מכרעת. מאז שנות השמונים מכריעה השפעת השיח הפוסטמודרניסטי בגרסתו הרכה על הגותו החינוכית של ג'ירו<sup>79</sup> אומנם שיחסו לפוסטמודרניזם נשאר אמביוולנטי.<sup>80</sup> הוא ניסח אלטרנטיבה פדגוגית הפונה לשיחים פמיניסטיים, רב-תרבותיים ופוסט-קולוניאליסטים לאור תובנות ורגישויות פוסטמודרניסטיות, בלא וויתור על מחויבותה של הנאורות לחינוך כשחרור ובלא לשחוק כליל את זיקת הפרויקט לביקורת האידיאולוגיות של התיאוריה הביקורתית של אסכולת פרנקפורט. עם זאת ג'ירו אימץ את הביקורת הפוסטמודרניסטית נגד הנחות המוצא הפילוסופיות שאפשרו את הערכים ההומניסטיים כמו חירות, סולידריות, שוויון ומימוש התבונה, במסגרת מה שכינה "פדגוגית הגבול של ההתנגדות הפוסטמודרניסטית".<sup>81</sup>

מקלרן רואה את הפרויקט של הפדגוגיה הביקורתית כעמדה מוסרית, שלנוכח תהליכי הגלובליזציה הקפיטליסטית, חלחול הרציונליות האינסטרומנטלית לכל מפלס וממד של החיים הציבוריים וסכנות הפוסטמודרניזם "הקשה" חייבת להציב אלטרנטיבה. הסגירות המוסרית, התרבותית והפוליטית בארה"ב כיום ממוססת, לדעתו, את אפשרויות החוויה האינדיבידואלית. הוא מזהיר מפני סכנות הפוסטמודרניזם "הקשה". למשל, מפני קבלת תפיסותיו של ז'ק לאקאן, התופס את הסימן כ"מותו של הדבר" וכי "בלשון אנו עוסקים בעולם ברובד של מסמנים בלבד, ולא באובייקטים החומריים עצמם" וגם זאת אנו עושים בתורת שק תשוקות, ולא כביטוי של "מהות" אנושית וצרכים "אמיתיים" שאפשר להיאבק על מימושם בשם ערכים בעלי תוקף כנגד נסיבות בלתי-מוסריות. מקלרן גם מחנך נגד ההישאבות למסקנות החינוכיות-פוליטיות הפסימיסטיות של ז'ן בודריאר, נציג אחר של הפוסטמודרניזם "הקשה". בהשפעות המזיקות הללו של הפוסטמודרניזם "הקשה" הוא רואה איום על אפשרויות המאבק על מימוש האלטרנטיבה השמאלית למציאות הקפיטליסטית:

בשמאל אנו פוגשים תיאוריות בדבר גוף ללא איברים, צללים של גופים הנתפסים כייצוגים דיסקורסיביים גרידא, או בגופים פרגמנטריים המורכבים מקשרים מבודדים לאורך מערכת הייצוג. לעתים רחוקות אנו פוגשים בשיח השמאלי גופים/סובייקטים מדממים, סובלים, חשים כאב, האוצרים את היכולת הביקורתית להכריע הכרעות פוליטיות ובעלי אומץ מוסרי לממש הכרעות אלה במציאות.<sup>82</sup>

מקלרן, ג'רו, קתלין ויילר והוגים ביקורתיים פוסטמודרניסטיים אחרים מנסים להציל את האוטונומיה של הסובייקט ואת יכולתם של גברים ונשים להכריע בהתאם לאינטרסים ולזהות שלהם כנגד נסיבות ההופכות אפשרות זו לבעייתית ביותר. מצד אחד, התיאוריה הביקורתית והפוסטמודרניזם "הרך" שאימצו חושפים את מנגנוני הייצור, השליטה, החלוקה והצריכה של הערכים, הזהות, התודעה ואפשרויות התפקוד החברתי של בני האדם בחברה הפוסט-מודרנית. מצד שני, מחליש, ואף מאיים, הפוסטמודרניזם שאימצו על הכלים התיאורטיים והאפשרויות החברתיות שהתיאוריה הביקורתית העמידה לרשות המאבק לשינוי. לנוכח זה הם נסוגים להתבססות על הגוף, על הדקונסטרוקציה של הדוגמות והמסורות, על הפרובלמטיזציה של המיניות ועל הצורך בהגדרה-מחדש של הזהות - בלא עוגן טרנסצנדנטי ואובייקטיבי. מבצע זה מתנהל בלב מרחב שיח שבו מתמוססות סוגות שיח, מתפוררות הודאיות, מואץ תהליך הפרטת הידע והם מתמסדים אפילו במבנה הנפש ובתהליכי הגלובליזציה הקפיטליסטית המשתקפים בראיפיקציה (חיפצון) של ה"אחר" והפיכתו ל"דבר" של האני בכבודו ובעצמו. מחד, הופכת התאוה של האני לערך עליון. ומאידך, כמוצר חינוכי, הופך אני זה עצמו לדבר גרידא, לחפץ, שקיומו ותפקודו נקבעים מתוך תנועת הסחורות שבכלכלת הסימבולים והוא מבטא את זמן העבודה ועוצמת המניפולציה שהשקיעו בו כוחות השוק שבמערכת המנרמלת .

הוגים חינוכיים אלה, מחויבים עדיין לתפיסות השחרור המודרניסטיות. בה בעת הם נשאבים לרטוריקה הפוסטמודרניסטית ולעתים קרובות שוקעים במסקנות ובתעודות חדשות, הסותרות את פרויקט השחרור העומד ביסוד הפדגוגיה הביקורתית שלהם. הקושי העיקרי שלהם הוא להתמודד עם הפסימיזם המודרני שנראה להם כדרך ללא מוצא.<sup>83</sup> המאמץ להיחלץ מהפסימיזם מוליך אותם לבקש מזור בתפיסות פוסטמודרניסטיות של התודעה האופוזיציונית של המדוכאים. ברוח הפוסטמודרניסטית "הרכה" הם מגלים אופטימיות ביחס לאפשרויות החדשות שמעמידים לרשותם התרבות הפופולרית, טכנולוגיית האינטרנט, הפמיניזם, הרב-תרבותיות והפרגמטניזם של אידיאולוגיות, ערכים, גופי ידע וסובייקטים.<sup>84</sup> כאן יש להבחין בין שלושה יסודות: אפיסטמולוגי, פוליטי ומוסרי. היסוד הפוסטמודרניסטי האפיסטמולוגי עניינו בהכרה כי אין לבסס שום ידע באופן וודאי וכי אין "יסוד" אובייקטיבי, מהותי, טבעי או אחר שאפשר לרפרר אליו ולהפיק ממנו

הבנה ודאית, מוחלטת ואמיתית במדע או באיזשהו תחום אחר. היסוד הפוליטי מתבטא בהכרה שאל נכון הישגים היסטוריים אינם אלא ביטוי לאלימותו של החינוך המנרמל שצלחה והפכה להגמונית עד כדי יכולת להציג את הערכים כמובנים-מאליהם, טבעיים או מקודשים. יסודות אלה מתקשרים ליסוד השלישי, המוסרי: הפוסטמודרניזם כולל הכרה כי הערכים של בני אדם כיחידים וקבוצות הם תוצר של יחסי כוח ומנגנוני תפעול המייצרים את הסובייקטים ואת נסיבות חייהם והם שרירותיים מבחינה היסטורית, קונטינגנטיים, מקומיים וחסרי יסוד אובייקטיבי ומוחלט. תרומתה של הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית מסתברת בסוגיית ביקורת הערכים במסגרת שלילת הפוסטמודרניזם את הנרטיבים הגדולים, התיאוריות הכלליות והקונצפטים המאפשרים טוטליות רוחנית, תיאורטית ופוליטית. בעזרת עבודותיהם של ליוטר ואחרים יכולים הוגים חינוכיים כמו הנרי ג'ירו, פיטר מקלרן וקתלין וויילר להמשיך את פרויקט השחרור ובה בעת להשתחרר מפרויקט השחרור ההומניסטי שהפיקה הנאורות ומשאר ביטוייה של הכפייה הטוטלית של התבונה בשירות המסורת האירופוצנטרית והקבוצות ההגמוניות שבחברה המערבית.

מנקודת המבט הפוסטמודרניסטית תביעת המודרניזם לאוטוריטה ולהענקת פריבילגיות לפטריאכליות של התרבות המערבית מדכאת את הקולות הנתפסים כנשלטים ומדוכאים בשל צבעם, מעמדם, מוצאם האתני, גזעם או ההון התרבותי והחברתי שלהם. במונחם פוסטמודרניסטיים, במפה הפוליטית של המודרניות נהדף קולו של האחר לשולי הקיום, ההכרה והאפשרויות הפתוחות לפניו. הפוסטמודרניזם במיטבו מבקש לשרטט מחדש את קווי המתאר של מפת המודרניות כדי להביא לידי מעבר של כוח מבעלי הפריבילגיות והחזקים לקבוצות הנאבקות על השגת מידה של שליטה על חייהן.<sup>85</sup>

במסגרת הביקורת הפוסטמודרניסטית של תפיסת המודרניות המערבית את התבונה כחסרת פניות, טרנסצנדנטלית ואוניברסלית<sup>86</sup> נמצא הפתח לצאת נגד ערכיה של הנאורות וימרות השחרור של החינוך ההומניסטי ולהציג להם אלטרנטיבה רדיקלית. הוגים חינוכיים אלה מוצאים רלוונטיות רבה בביקורת הפוסטמודרניסטית כנגד היסודנות, המהותנות והתפיסות הטוטליות במוסר, במדע ובפוליטיקה. עם זאת הם מנסים להשתמש בביקורת זו בלא להישאב לרלטיביזם ריק, לניהיליזם השולל כל ערך, ולפסימיזם הדוחה את אפשרות הצדקת המאבק נגד העוול או מציג את המאבק כמניפולציה משוכללת במיוחד. להיפך, אליבא דג'ירו, ההכרה בהיעדר היסוד לערכים ולאמיתות והמודעות להיעדר משמעות אחרונה מחוללת רדיקליזציה של האפשרויות האנושיות לשינוי ולשכלול עצמי כמו גם לכינונה של מציאות דמוקרטית יותר.<sup>87</sup> באמצעים פוסטמודרניסטיים הוא מבקש להיאבק על מימוש ערכים מודרניים של חירות, צדק ושיוויון. המטרה היא טלטול המבנה החברתי הקיים וביקורת הצדקותיו בעזרת היומרות המודרניסטיות לידע ודאי, ליסודות ולמהותנות אפיסטמולוגית.<sup>88</sup> הביקורת הפוסטמודרניסטית על התרבות

ההגמונית ועל הערכים שלה כעיקרון מארגן של גבולות, דינמיקות וידע מוסרי, מדעי וטכנולוגי, חושפת את שעתוק יחסי השליטה, המשטור היעיל והרפרודוקציה הפוריה של אי-השוויון החברתי. הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית שלו מבקשת להציג אלטרנטיבה ל"מרכז" של הסדר הקיים; לאפשר מאבק על מיקום-מחדש של אלה שהפכו לשוליים. עניינה לתת "קול" לאלה שהחינוך המנרמל ומנגנוני המשטור השתיקו, ולאפשר הגדרה-מחדש של ערכים, ידע, זהות וזיכרון שנמחקו, הוגלו או עוותו בידי ההגמוניה החינוכית.

הטעמת השיח הפוסטמודרניסטי את השונות ותשוקתו לפירוק של כל הומוגניות, טוטליות, אוניברסליות ווודאות כתוצרים של אלימות שצלחה מאפשרת לפדגוגיה זאת את הצגת האלטרנטיבה המוסרית שלה בשם השוליים, המנוצחים, וה"בלתי-מוסריים", שהקבוצות שתפסו את המרכז מתגוננות בפניהם באמצעות שליטתן בייצוג המציאות הקיימת והראויה, באמצעות שדרוג כלכלי ובכוחה של רטוריקה פרוצדורלית שתצדיק את הסדר הקיים.

גם החינוך ההומניסטי הליברלי, בהשפעת רורטי, מיכל וולצר וצ'רלס טיילור, פיתח תפיסת חינוך מוסרי בעל רגישות פוסטמודרניסטית לשונות התרבותית והוא קורא לדיאלוג בין תפיסות מוסר שונות בתנאי פלורליזם, שיוויון וכבוד הדדי.<sup>89</sup> האלטרנטיבה של הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית שונה מזו הפוסטמודרניסטית הליברלית, המטעימה את הלגיטימיות של הפלורליזם אך מסרבת לשלול את הסדר החברתי והכלכלי הנתון. הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית מטעימה את השונות התרבותית וההכרה ב"אחר" ובלגיטימיות של ערכיו במסגרת מחוייבותה לפרקסיס פוליטי: כניסה למאבק על שינוי מוסדי המכונן באופן מבני-רציונלי את העוולות שבסדר הקיים<sup>90</sup> ואת הערכים או התודעה שמצדיקים או מצפינים אותו. בין פרויקט זה לפדגוגיה הפמיניסטית הפוסטמודרניסטית קיימת קרבה רבה. היסטורית בוקעות שתי המגמות מהפדגוגיה הביקורתית אך לימים הפכו לשני פרויקטים נפרדים, סוגיה שעסקנו בה במקום אחר<sup>91</sup> וכאן לא נוכל לשחזר אלא כמה מקווי האפיון המרכזיים שלה.

הפדגוגיה הפמיניסטית הפוסטמודרניסטית מבקשת להיחלץ מהפסימיזם של הפוסטמודרניזם "הקשה" ומהפסיביות הפוליטית הנובעת ממנו.<sup>92</sup> וזאת תוך מחלוקת עם הפדגוגיה הביקורתית "הגברית" גם בגרסתה הפוסטמודרניסטית.<sup>93</sup> מטרתה: התנגדות לתנאים החברתיים, התרבותיים, המושגיים והערכיים המשרתים ומשעתקים את שליטתו של הידע הקנוני המערבי. ביקורת זו מחויבת לחשיפת יחסי הכוח ומנגנוני השליטה המדכאים יחידים וקבוצות על רקע של מין, גזע, מעמד, אתניות ואחרים. הפדגוגיה הפמיניסטית הפוסטמודרניסטית מבקשת להשתחרר מהפדגוגיה הביקורתית "הגברית". ברם כמוה, גם היא מחויבת לחולל סיטואציות פדגוגיות יום-יומיות

המעצמות את התלמידים, ליצור דה-מיסטיפיקציה של הידע הקנוני, ולהנהיר את האופנים שבהם יחסי שליטה מדכאים קבוצות ויחידים ושוללים את השונות או מסרבים לתת לה ביטוי - קל וחומר להכיר בה כבערך חשוב.

על-פי קתלין וויילר שתי הפדגוגיות "מבינות את בני-האדם כסובייקטים וכפועלים בהיסטוריה, והן מחויבות לחלוטין לחזון של צדק, לעולם טוב יותר ולאפשרות של שחרור".<sup>94</sup> הפדגוגיה הביקורתית הפמיניסטית הפוסטמודרניסטית נוטה להיות פוסט-ביקורתית. עד כמה שהיא מגדירה כך את עצמה היא מבקשת להציע אלטרנטיבה להטעמת-היתר של הממדים האוניברסליים והאינטלקטואליים-טרנסצנדנטליסטיים בפדגוגיה הביקורתית. עניין זה מתבטא בשלילתה את היומרה לשחזור חברתי-תרבותי כולל (הבאה לידי ביטוי בספרות ביקורתית קנונית ממרקס ועד הברמס).

במסגרת פרויקט זה, דרך משל, מציעה ג'ניפר גור את פדגוגיית המיקרו שלה, המטעימה את יחסי התלמיד/ה-מורה ולא את הקונטקסט החברתי-תרבותי הכולל. כאן מתבררת האתיקה באמצעות הגותו של פוקו. הגנאולוגיה מתבררת אצל פוקו בשלושה הקשרים: ראשית, האונטולוגיה ההיסטורית שלנו ביחס לאמת שבאמצעותה אנו מכוננים את עצמנו כסובייקטים של ידע. שנית, אונטולוגיה היסטורית שלנו ביחסינו לשדה כוח שבאמצעותו אנו מכוננים את עצמנו כסובייקטים הפועלים על אחרים. ושלישית, אונטולוגיה היסטורית ביחס לאתיקה שבאמצעותה אנו מכוננים את עצמנו כיחידים מוסריים.<sup>95</sup> במרכז הדיון המוסרי הזה עומד היחס לאני והכינון העצמי המוסרי ביחס לאחרים ולאחרות, תוך עיצוב הידע בדבר האני, ביקורת עצמית ופענוח האני ביחס לעצמו. מושג "הדאגה" ההיידגריאני עובר כאן טרנספורמציה והופך ל"דאגה של האני" המתממשת בכינון עצמי, בפרשנות מתמדת ובשינוי עצמי כערך עליון. לראשונה בתרבות המערבית קביעות המוסר, הערכים המתמידים בו והכוחות המעצבים אותו אינם מכריעים את אחרותה של האישה: האתיקה שלה מתבססת על ההתגברות על המוסר ואזורי הייצור של האמת בדרך לכינון-עצמי המתחדש תדיר. לא הצו המוסרי הוא העיקר כאן אלא האפשרויות הפתוחות כבסיס לאתיקה פמיניסטית פוסטמודרניסטית.

איתור הטכניקות והפרקטיקות הספציפיות שבעזרתן אנו מכוננות את עצמנו יסייע להבהיר את פעילות המיקרו של ההתנהגות האתית... האתיקה למוסר היא כמו אתר פדגוגי לפדגוגיה. האתיקה מאפשרת לנו לזהות את "פרקטיקות המיקרו" שבאמצעותן מתמחזרים הכוח והידע.<sup>96</sup>

תעודתה של פדגוגיה פמיניסטית פוסטמודרניסטית זו לאתר ולארגון את האופנים, המחירים והמקומות שבהם הופעלה נגדנו פעולת הדרה או דיכוי. עם זאת היא מנסה להימנע מהעמדה

עצמית פטרוניסטית-אינטלקטואלית ומסרבת לתפוס את עמדתם המסורתית של "המשחררים", עמדה שביסוסה אופייני לפדגוגיה הביקורתית ה"גברית". אלטרנטיבה פמיניסטית זו שמה יתרון בהקשרי המיקרו שבהם אנו פועלים ומתופעלים, ולא בתאוריות כלליות ובניסיונות שחרור אוניברסלי.

גרסות חינוכיות פמיניסטיות אחרות מבקשות לממש תפיסות פוסטמודרניסטיות תוך הטעמת ההקשר הרב-תרבותי כשהן פותחות חזית נוספת, זו של הידע המשחרר (והפמיניסטי בכלל זה), הלבן. בל הוקס, דרך משל, מבקשת לממש את חזון מהפכת הערכים של מרטין לותר<sup>97</sup> דרך המאבק על מימוש תפיסת שיוויון הערך של התרבויות והזהויות השונות בדיאלוג בין ובתוך שונות, גזעיות, תרבותיות, מיניות ומעמדיות. מתוך חזון של "קהילת לומדים, מקום שבו השונות מוכרת, מקום שבו כולנו נוכל להבין, לקבל, ולאשר שדרכינו השונות לידיעה מעוצבות באופן היסטורי ובמסגרת יחסי כוח נתונים".<sup>98</sup> הפדגוגיה הפמיניסטית הזאת יוצאת נגד החזון המרדים של השמרנים והליברלים שלפיו הדיאלוג החינוכי בין השונות עשוי להפיק הרמוניה והיא מכירה בחשיבות הכאוס הערכי, הרגשי, הנרטיבי, מה שפיטר מקלרן משבח כ"דמוקרטיה רועשת". מגמה זו שותפה למגמות פוסט-ביקורתיות פמיניסטיות אחרות היוצאות נגד תפיסת הדיאלוג והאוטופיה של השחרור שביסוד הפדגוגיה הביקורתית בגרסתה המודרניסטית. כך, דרך משל, טוענת אליזבת אלסוורת' כי "אין אנו יכולות להעלים שונות או גבולות, אולם החינוך המשחרר עשוי לסייע לנו ליצור דיאלוג חוצה שונות, כמנוגד להכתבת העדפותיה של קבוצה מסוימת או כהיענות ליומרתם של סטנדרטים אוניברסליים".<sup>99</sup> פמיניסטיות אחרות מקבלות תובנות פוסטמודרניסטיות באופן ביקורתי, מסנגרות על תפיסה אוניברסלית של המוסר ומזהירות מימרות השחרור של הפמיניזם הפוסטמודרניסטי. הטעמת היתר של השונות כמימד מכונן במסגרת הפדגוגיה הפמיניסטית הפוסטמודרניסטית, הן טוענות, מעלה שאלות אפיסטמולוגיות ופוליטיות חשובות לגבי ביסוס הנורמטיביות העומדת ביסוד הפדגוגיה הפמיניסטית הביקורתית הפוסטמודרניסטית, ערך האמת של טיעוניה וערכה כפריקט של שחרור.<sup>100</sup>

פמיניסטיות אחרות מבקשות לעצב פדגוגיה פוסט-ביקורתית, בהשפעת המגמות הפוסטמודרניסטיות "הקשות". למגמות אלה ביקורת חריפה על תפיסות הדיאלוג, השחרור, והשוויון והן רואות את חזון המאבק המשותף על הצדק כאוטופיה מודרניסטית טוטליסטית ודכאנית המשקפת לוגיקה פטריאכלית ואינטרסים של קבוצות גבריות אלימות. לאור זה התפתחה גרסה חינוכית פמיניסטית זו בשני כיוונים: אינדיבידואליזם נשי קיצוני מזה, וקולקטיביזם תרבותי

ייחודי, מזה. המשותף לשניהם הוא שיבת המהותניות (essentialism) בדלת האחורית, באמצעות עקרון האינקומנסורביליות - היעדר נקודות השקה בין ערכים, זהויות, תרבויות ומערכות השונות זו מזו באופן מהותי. בגרסה האינדיבידואליסטית התוצאה היא ניהיליזם של אינדיבידואל מבודד, אטומיסטי. בגרסה הקולקטיביסטית התוצאה היא שלילת הדיאלוג, האוטופיה והתפיסה המוסרית של האדם. היא מומרת בתפיסה המשתחוה לכל-יכולתו ולנוכחותו החודרת-כל של הכוח. עניין זה מתבטא, בין היתר, בהזדהות עם זהות תרבותית קולקטיביסטית ייחודית (למשל, לסביות אפרו-אמריקאיות) שאינה ניתנת להבנה, להשפעה ולהתפתחות דיאלוגית יחד עם תרבויות אחרות לקראת מציאות אנושית יותר. על רקע זה יוצאת קתלין אלסוורת', נגד חזון הדיאלוג והטרנסצנדנציה המשותפת ממרחב המובן מאליו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפדגוגיה הביקורתית בתור צאצא מסוכן של הוגי הנאורות והאוטופיה של השחרור האנושי האוניברסלי. היא מזהירה מהפוטנציאל הדכאני של ה"אנחנו" האנושי הכללי מעין זה שהוא תנאי להתגייסות המדוכאים נגד המדכאים, במחשבת ג'רו, פריירה ושאר "הפטריארכים" של הפדגוגיה הביקורתית.<sup>101</sup>

ג'רו, מקלרן וחבריהם מנסים להתאים את הפדגוגיה הביקורתית שלהם לנסיבות החדשות של סוף המאה העשרים במערב ולביקורת הפוסטמודרניסטית, הרב-תרבותית, הפמיניסטית והפוסט-קולוניאליסטית. לעתים הם עושים זאת תוך הטעמת-יתר של המגמות הפוסטמודרניסטיות בהגותם, בכלל ובתפיסת המוסר וביקורת הערכים שלה, בפרט. כך, דרך משל, על בסיס הפוסטמודרניזם מבקש ג'רו לממש את מחויבות השחרור של הפדגוגיה הביקורתית בדמותה של דמוקרטיה רדיקלית. על-פי רוב מציגים המבקרים הפוסטמודרניסטים של פרויקט הנאורות את תפיסת השחרור ההומניסטי כמגמה טוטליסטית ודכאנית; היא מבקשת לממש אשכול ערכים ואידאלים אירופוצנטריים על חשבון "האחרים", ערכיהם, זהותם, צורכיהם ומאוייהם. על רקע זה נוטש ג'רו את הזדהותו המלאה עם הוגי התיאוריה הביקורתית ומטעים את ביקורתו כנגד האירופוצנטריזם, האליטיזם, האינטלקטואליזם, האוניברסליזם והטרנסצנדנטיזם שבהגותם. תחת זאת הוא מעלה את הדמוקרטיה הרדיקלית כערך שיש להיאבק על מימושו כבר כעת, ובמיוחד לאור המציאות הרב-תרבותית. בפרויקט החינוך לדמוקרטיה רדיקלית, בניגוד לחזון החינוך לערכי ההומניזם, כאן השונות התרבותית והערכית אינה נתפסת כמכשול, אלא מהווה דווקא כמקור להעצמת השוויון בין בני-האדם, מבוא לחירות ולשינוי.<sup>102</sup> בהקשר הרב-תרבותי מתבטאת המגמה הפוסטמודרניסטית של הפדגוגיה הביקורתית בסירוב לכפות מערכת ערכים, אמיתות ואינטרסים מסוימת על "האחרים", שאותם מבקש החינוך ההומניסטי "לחנך", "לגאול",

למשטר, להגלות או לחסל. כל זאת בשם אידאלים, קריטריונים וודאויות של קבוצה הגמונית, המחויבת למימוש עצמי מוסרי על-דרך חינוכם של "האחרים" תוך שינוי טוטלי של המציאות, אם רק יינתן לה הכוח הפוליטי או החינוכי. אך אירוני הוא שהאנטי-מהותניות (essentialism) והאנטי-יסודנות (foundationalism) המוצהרות של מחנכים אלה מביאה אותם בסופו של דבר לאונטולוגיזציה של השונות, כלומר לעמדות מהותניות ויסודניות שכנגדן יצאו מלכתחילה, תוך השענות על הוגים פוסטמודרניסטיים כמו ליוטר ודרידה. זהו המעין שממנו נובע החינוך שלהם לרב-תרבותיות, המבוסס על ההכרה שכל הערכים, האמיתות, הזהויות והטעמים אינם אמיתיים או שקריים, מוסריים או לא מוסריים, ושאינם אלא קונסטרוקט חברתי-תרבותי של משחק כוחות היסטורי קונטינגנטי. כיוון שכך מחויב חינוך זה להציע למחנכים

שפה חדשה לניסוח אופני ההבניה-מחדש המתמדת של זהויות תרבותיות וכיצד הן משתנות בין השונות המושפעות ממשחקם של ההיסטוריה, הזיכרון, השפה והכוח. שפה זו גם מצביעה על האופנים שבהם שיח השונות עשוי לבוא לידי שימשו בשביל לנסח-מחדש את האמנה החברתית בין הקבוצות בדרכים המעמיקות ומרחיבות את האפשרויות לכינונה של קהילה דמוקרטית.<sup>103</sup>

הניצחון של הליברליזם, הדמוקרטיה וההומניזם על הגרסות החשוכות של המוסר נראה להוגים אלה כה ברור שהם יכולים להרשות לעצמם להפנות את עיקר הביקורת כנגד החינוך ההומניסטי והמדינה הליברלית. הם מראים את ההיבטים המניפולטיביים ואת ההבניה של אי-השוויון והצדק בחברה המערבית. על רקע זה מתאפשרת ההשוואה למרחבים חינוכיים לא מערביים ולאלימותו של החינוך המנרמל במרחבים אלה. ברם שעתם לא פנויה להשוואות בין-תרבותיות משני טעמים: האחד, מחויבותם למקומי, לעכשווי ולקונקרטי. השני, מחויבותם לרטוריקה של שיוויון הערך של התרבויות שלעתים קרובות כוללת אנטי-ליברליזם, סגירות ואלימות כדרך להכריע את השונות ולהבקיע אל הרמוניה שבטוטליות האתנוצנטריסטית.

האלטרנטיבה החינוכית שלהם מחויבת לאתגר את הבניות אי-השוויון, את ההגמוניה ואת הדיכוי התרבותי המייצרים גם את אשכולות הערכים, האמיתות והטעמים של קבוצה אחת ואת כפייתם על ה"אחרים" בתורת קולוניזציה פנימית או חיצונית. חינוך פוסטמודרניסטי זה מחויב לצאת נגד המציאות החברתית והתרבותית הנוכחת. בפרויקט זה נהיית למחויבות מוסרית פעולת השחרור מכפייתם של ערכים, אמיתות, קריטריוני-הלגיטימיות, התשוקות והזיכרון של האלימים ביותר - אלה שהצליחו בעזרת אלימות סימבולית ואחרת לבסס לעצמם מעמד של בעלי "ערכים" מיוחסים.<sup>104</sup> אצל מקלרן, כמו אצל ג'ירו, לעמדה מוסרית עליונה הופכת ההתנגדות לערכים

השוררים ולחינוך ההגמוני, הכופה ידע קנוני מסוים על "האחרים". את שלילתן של מערכות מוסריות הומוגניות ושל אפשרויות חברתיות בלתי-שוויוניות הוא הופך לערך המתפקד כמיתוס, האמור להתחרות בהצלחת החינוך הימני המשתמש במיתוסים ופונה אל האמונה, הרגש, האינסטינקט של היחיד והממדים העממיים, הפולקלוריסטיים הבלתי-רפלקטיביים של הקולקטיב. מקלרן קורא, במפורש, לפרקסיס חינוכי מהפכני שעניינו "סדר מוסרי חדש".<sup>105</sup>

הוגים אלה מבקשים לעבור מפדגוגית המחאה לפוליטיקה של טרנספורמציה,<sup>106</sup> מ"לשון הביקורת" אל "שפת האפשרויות", שמתוכה יתגבש "יחס פוסטמודרניסטי לאופן שבו אנו יכולים לחוות שינוי בעולם המעוצב על ידי שונויות, שאינן נתמכות על ידי תופעות בעלות בטחונות טרנסצנדנטיים או מטאפיזיים".<sup>107</sup> חינוך זה אינו מסתפק בפירוק הנרטיבים הגדולים והערכים השוררים בהם, חשיפת מנגנוני התפעול שייצרו אותם ואופני ההסוואה של האינטרסים שאותם הם משרתים, או אמצעי השליטה על ייצוג המציאות שאותה הם מסייעים לשעתק. בד בבד הוא מבקש להפגיש את ביקורת הערכים המסורתיים והנרטיבים שבתוכם הם מתפקדים עם יצירת נרטיבים חדשים וערכים חדשים. וזאת, כביטוי של דמוקרטיה רדיקלית בפעולה, בהשתתפות שוויונית של יחידים וקבוצות שעד כה דיכא הסדר הקיים שהשתיק את "קולם". הנרטיבים החדשים, כותב מקלרן, לא יהיו בהכרח מאוחדים בידי עקרונות מוסר אובייקטיביים ובשם האמת של שומרי החומות הצודקים-בעיני-עצמם, שההתנגשות האלימה בינם לבין "האחרים" ערכיהם וצורכיהם היא בלתי-נמנעת. תחת זאת, יונעו הנרטיבים החדשים "בידי אתוס של סולידריות ומאבק למימושה של דמוקרטיה והשתתפות אזרחית עמוקות יותר".<sup>108</sup>

החינוך שמן הסדר הזה הוא בהחלט לוחמני<sup>109</sup> ונשען על אלמנטים חיוביים של הפוסטמודרניזם "הרך", במיוחד בהקשר הרב-תרבותי. לא חיסול האחרות של ה"אחר" וההתגברות, ההתעלמות, ההגליה או החיסול של ערכיו עומדים כאן על הפרק, אלא להפך: ההכרה בכך שהיכולת להכיר באחרות של ה"אחר", ערכיו, זהותו וצרכיו היא הבסיס לדיאלוג ושהעדרו אין מקום לחינוך משחרר. הפוליטיקה של השונויות שחינוך זה מבקש לכונן מטעימה את השונויות כבסיס לניסוח-מחדש של הערכים, האמיתות, הזהויות והצרכים של התלמידים. וזאת אף כנגד הסטטוס-קוו והאני הנתון שלהם עצמם. הוא מבקש לפרוץ מתוך מציאות התרבות והחברה המערביים אל עבר "קוסמופוליטיזם ביקורתי" המטעים את חשיבות הפרטי, המקומי והמשתנה.<sup>110</sup>

וכך מנסחים ארונוביץ' וג'ירו את הבסיס הערכי של הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית:

הערכים המכוננים את החינוך הפוסטמודרניסטי הינם אלה של ההעצמה במובנו העמוק ביותר של המושג. התלמידים יכולים כאן לרכוש את הידע הקנוני הלגיטימי בלא התחייבות מוקדמת להוקרתם של ערכים אלה.

למעשה, כוחם של טקסטים אלה עשוי להעצים אצל אחדים קנאות דתית ולחולל ספקנות דתית אצל אחרים. תפיסה זו מתנגשת בכמה הגנות עדכניות על הקנון המערבי בידי מחנכים הטוענים שהשליטה בידע הקנוני המערבי מוענקת אך לאלה המתמסרים לעונג שמציעים הטקסטים הקנוניים. המחנכים הפוסטמודרניסטיים אינם שוללים את החכמה האצורה בטקסטים הללו, אלא שהם נמנעים משיפוט באשר לחלות האוניברסלית במציאות החברתית ההטרודוקסית שלנו. החירות מבוססת דווקא על יכולתם של בני-אדם וקבוצות ליצור טרנספורמציה בידע, בהתאם לתעודתם.<sup>111</sup>

יש לשים לב לחשיבות שהוגים אלה מקנים לשיח הפוסטמודרניסטי ולאפשרויות הנובטות מהמצב הפוסט-מודרני. ועם זאת ראוי גם להטעים כי ביסודו של דבר הם ביקורתיים כלפי המציאות הנתונה ומסויגים ביחס לאלטרנטיבות המוסריות והחינוכיות שמפיק השיח הפוסטמודרניסטי "הקשה".

ניתוח הגלובליזציה הקפיטליסטית וחלחול הרציונליות האינסטרומנטלית לכלל רבדי החיים מגולל את הנסיבות שבהן התרבות נשאבה כליל לדינמיקות של הייצור הכלכלי והסימבולי. במסגרת זו הופרט גם הידע המוסרי והוכפף לכללי הרגולציה הקפיטליסטית ולהיגיון פרוצדורלי שאין להתווכח עמם. המגמות האינסטרומנטליות והפונקציונליסטיות הופכות גם את הצורך והמחסור, כמו את התשוקה והתסכול, לסחורה שיש לה ערך שוק וחשיבות תפקודית בשוק. ובמקביל מתפתחת חוסר רגישות מוסרית מבנית, לכאורה לא-אידיאולוגית.<sup>112</sup> גם עקרונותיה של ה"אתיקה המקצועית" נגזרים מצורכי השוק ומהאפשרויות והעקרונות של הסדר הקיים. סדר זה, על הדיכוי ואי-הצדק השיטתי שבו, נותנים דין וחשבון אך ורק ל"דעת הקהל", לאופנות ולמאזני רווח והפסד. הם משעתקים את המובן-מאליו ואת הכוחות המעצבים אותו והופכים לבלתי-רלוונטיים או אף למגוחכים את הביקורת בשם ערכים מוסריים ועקרונות טרנסצנדנטיים ובלתי "מעשיים". בנסיבות אלה חשיבות עליונה יש לחינוך המנרמל, המסתייע בטכנולוגיות ייצור המוסר<sup>113</sup> המסייעות לביסוס, לשעתוק ולהצדקה של ייצור הסחורות, התשוקות, האפנות וייצוגי הזהות והמציאות המאפשרים את הצלחת הגלובליזציה הקפיטליסטית. במקביל, מלווה את הגלובליזציה הקפיטליסטית והצלחת חרושת התרבות קולוניאליזם תרבותי המשווק את הצרכים, התשוקות והערכים הקפיטליסטיים לתרבויות לא מערביות וממוסס תרבויות מקומיות וערכים מסורתיים.

מגמות אלה פוגעות גם ב"אחרים" שבתוך המרחב המערבי, כמו באפרו-אמריקאים, לדעת מולפי קטה אסנטה.<sup>114</sup> לצד שבחי הביקורת על הערכים והפרקטיקות של הקולוניאליזם המערבי (הפנימי והחיצוני), בהשפעת השיח הפוסטמודרניסטי, מראים הוגים פוסט-קולוניאליסטים כי אל נכון, גם בשיח הביקורתי ביקורת הערכים אינה אלא תרגיל אינטלקטואלי בין המדכאים לבין

עצמם, שיח מערבי פנימי שבו כלל לא נשמעים המדוכאים עצמם. "הקול" של "האחרים" עצמם מושק או נגאל בשיח יפי הנפש המתנהל במסגרת התרבות השליטה, כלליה ומסורותיה. האינטלקטואלים המערביים מתסרטים את עצמם באמצעות שליטתם בייצוג "הקול" של "המדוכאים" שאל נכון הם מנוכרים לשיח הזה במידה והם מתוודעים אליו.

הוגי הפדגוגיה הביקורתית הפוסטמודרניסטית מנסים לשלב תימות אלה בפרקטיקה ובתיאוריה הביקורתית הפוסטמודרניסטית העכשווית, מתוך תשומת לתנאים הכלכליים, הטכנולוגיים, התרבותיים והנפשיים שבסיטואציה ההיסטורית שבה הם מבקשים לממש את שליחותה המוסרית של הפדגוגיה שלהם. נוצר כאן מתח, שלא לומר סתירה, בין המגמות המודרניסטיות האוניברסליסטיות לבין המגמות המיקרוסקופיות שבהגותם. המתח הוא בין עצם גיבושה של תפיסת חינוך כללית, המחויבת לשחרור אנושי כללי, לבין מגמות מנוגדות, המטעימות את המקומיות, האקרעיות, והזמניות ומשבחות את ההיברידיות, חציית הגבולות וההתאפנות המתמדת של זהות הסובייקט הפוסט-מודרני; הן משבחות את המודעות להיעדר היסוד והמשמעות האוניברסלית שבערכים, בידע ובצרכים שבמסגרת הגלובליזציה הקפיטליסטית בת ימינו.<sup>115</sup>

תנאי הסגירות של הרציונליות האינסטרומנטלית והגלובליזציה הקפיטליסטית מאיימים על ההוגים הללו במסקנות פסימיות ובפסיביות פוליטית שאותם אין הם מוכנים לקבל.

הפרובלמטיקה שבתפיסת הפילוסופיה הביקורתית שלהם היא זו שדוחפת אותם למצוא פתרונות קלים בשיח הפוסטמודרניסטי, שיש בו ממדים עמוקים ביותר, אבל דווקא מהיבטים אלה (למשל בהגותם "הפסימיסטית" של פוקו, דרידה ובודריאר) הם בורחים כמו מאש. וכך, דווקא בגרסת "הרכות" של הפוסטמודרניזם הם מאתרים פוטנציאל משחרר. עניינם ביסודות דקונסטרוקטיביים המפרקים, סודקים ומערערים על סגירותה של המערכת מבחינה תרבותית, חברתית וכלכלית. בין אלה חשוב למנות את המציאות הרב-תרבותית ואת המאבק התרבותי המתלווה לה. כיום, אין להתעלם עוד מהאתגרים שהביקורת הפוסט-קולוניאליסטית, הרב-תרבותית והפמיניסטית מעמידים בפני התרבות המערבית, הקפיטליזם, והאתנוצנטריזם של הקבוצה ההגמונית, הנכפה על שאר הקבוצות בעזרת "חינוך ערכי" ישיר ועקיף, המתוסרט בידי חרושת התרבות המשקפת ומשעתקת את הגלובליזציה הקפיטליסטית והאלימות הסימבולית המקומית. ביקורת מעין זו עשויה להצביע על האופן שבו הלוקלי הופך לגלובלי והגלובלי, ללוקלי. באופן זה חוברים הפולקלור, הערכים והמיתוסים המקומיים לחרושת התרבות הכללית שבין סמליה החזקים ביותר

אפשר למנות את מ"קדונלדס", MTV, CNN, NBA, IBA, חברת "נייקס" והאינטרנט. באלטרנטיבות פוסטמודרניסטיות פמיניסטיות, פוסט-קולוניאליסטיות, רב-תרבותיות ובאפשרויות אחרות כמו הפוטנציאלים שבתוך השיטה עצמה, שהאינטרנט מהווה להם מופת, הופכת ביקורת החינוך הערכי הגלוקלי לכוח מוסרי ולפוטנציאל חינוכי ופוליטי; לסירוב לסדר הקיים ולבסיס לפעולת שחרור מההגמוניה הערכית ולכינון מציאות שבה יש מקום ולגיטימיות לשונות. במונחים מודרניסטיים ניתן לומר שזוהי מציאות פתוחה, שוויונית ועל כן גם צודקת יותר.

### מודרניות, פוסטמודרניות וחינוך ערכי בישראל

ננסה עתה להחיל את התפיסות הכלליות ששחזרנו בשיח החינוכי הפוסטמודרניסטי להקשרי החינוך הערכי שבישראל. בשל מחויבותו של המחבר לאשכול ערכים ולאינטרסים חברתיים הומניסטיים - שאינם רואים במצב ובשיח הפוסטמודרניסטי יסודות שאפשר או צריך להתעלם מהם - בשום אופן אין הדיון שלהלן מבקש להיות "אובייקטיבי".

בארצות המערב אין הדת מהווה אלטרנטיבה רוחנית המאיימת על התרבות ההגמונית ולשום איום לאומי, מעמדי או אחר אין לפי שעה כוח להכריע את הסדר הקיים. אפילו ההומניזם (בגרסתו הסוציאל-דמוקרטית והליברליזם הפוליטי) עדיין מסוגל להפיק התנגדות מוסרית ואלטרנטיבות ערכיות ופוליטיות לצווי הליברליזם הכלכלי ולחרושת התרבות השוררת. במערב הליברליזם הפוליטי אינו עומד בפני כיבוש בידי אלטרנטיבה רוחנית טוטלית המבקשת להתפרץ מבחוץ או לכבוש את מרכזי הכוח מן השוליים, אלא בהתפתחויות פנימיות, שבהן מבשילות מגמות מעין ההתפתחויות בבילוגיה ובחילופי המידע האלקטרוניים: כאן, יש הטוענים, מתבטאת פורענות-השיא של הקפיטליזם וחרושת התרבות שלו. כאן, טוענים אחרים, מתגלים ביטויי-השיא של הפתיחות, הפלואידיות, הרב-תרבותיות, השונויות, והפלורליזם הערכי באופן שמעמיד את האנושות בפני מציאויות חדשות שאליהן, כנראה, כיוונו מאז ומעולם האוטופיסטים ובעלי התקוות הנועזות ביותר. מכל הבחינות החשובות הללו המצב הישראלי ייחודי, ומכאן גם המגבלות, האפשרויות, והייעוד של החינוך-שכנגד שבמקומותינו.

דיוננו בסוגיית הערכים מקבל את משמעותו מהיסטוריות של המצב שבה הוא מתחולל, במסגרת מערכות עיצוב ושליטה על עולם סימבולים, זהויות, תשוקות, אינטרסים והתפתחויות כלכליות. אין לנתק דיון זה ממאבק בין אפשרויות מתחרות של ייצור תודעות בני-אדם, ייצוגם,

ומשטוקם כפעילים מוסריים וכמכונני קודים, אמות-מידה, אידאליים ומובן מאליו מוסרי, חברתי ואסתטי. בישראל של שלהי האלף השני מתגלה עניין זה במסגרת המתח שבין שלושה כוחות עיקריים: מודרניסטי, פוסטמודרניסטי ופרה-מודרניסטי<sup>116</sup> המתחרים ביניהם על הגמוניה. הכח המודרניסטי הוא שאיפשר את הרעיון הציוני, במסגרתו הוקמה מדינת ישראל, וממנו חולצו פרקטיקות ההגנה, ההרכבה והשכלול שלה. הגרסה המקומית של המודרניות היא שהביאה להצלחותיה הכלכליות, הפוליטיות, הטכנולוגיות והצבאיות. אולם הצלחה זו אפשרה גם ביטויים דרמטיים של משבר המודרניות על היבטיו החברתיים, הכלכליים, התרבותיים והנפשיים. במובן מה היה זה הכוח המודרניסטי עצמו שעיקל את האידאה המלכדת של הציונות החילונית ואפשר את התמוססות הערכים המכוננים והמיתוסים שלה. התפתחו שתי מגמות (מודרניסטיות) המתקיימות ביניהן דיאלקטיקה פורייה: האחת שעניינה התעלות לאומית והשנייה שעניינה קדמה קפיטליסטית, שכלול טכנולוגי ושעתוק חברתי אינסטרומנטליסטי-פונקציונליסטי. ממגמה זו נובטות בימים אלה האלטרנטיבות הפוסט-מודרניסטית מזה והאנטי-מודרניסטית הפונדמנטליסטית מזה.

### חינוך מנרמל, ערכים והתעלות לאומית

המאבק על ההתעלות הלאומית התממש בפרקטיקה תוקפנית שכבשה לציונות מקום, שליטה על ייצוג המציאות וכוח לשנותה: להעלים את הנרטיב של ה"אחר" הפנימי והחיצוני, ולנכס את המרחב שלו, אפשרויותיו לנסח ב"קול" שלו את זיכרונותיו, צרכיו ואפשרויותיו.<sup>117</sup> לחינוך הציוני תפקיד מכריע בהצלחת הפרויקט הזה והוא פרנס את האלימות האידיאולוגית, הכלכלית והצבאית בערכים שאפשרו את הצלחת הפרויקט. כאן מתגלה חיכוך בין שתי מגמות סותרות ומזינות זו את זו. במסגרת המגמה האחת יוצרו ערכים של הקרבה עצמית של היחיד למען הקולקטיב, גבורה, חריצות, נאמנות, הסתפקות במועט ושליטת ה"אחר" במסגרת אתנוצנטריסטית אלימה. פרויקט חינוכי זה של בניין חילוני של אומה היה מימוש תיאולוגיה פוליטית שנתחלנה. עניין זה טבע זרע של סתירה פנימית במפעל שהתנהל במסגרת אידיאולוגית מודרנית מערבית של שחרור לאומי, והיה קשור לא רק למסורת הרומנטיקה אלא גם למסורת הנאורות ולערכים אוניברסליים, ליברליים וסוציאליסטיים (גם אם מכילי שני, לאחר שעבר את הכור המצרף של מזרח אירופה והאנטי-ליברליזם המסורתי שלה). לאורך כל דרכו נכחה בפרויקט הציוני גם מחויבות כלפי ערכים אוניברסליים כמו, זכויות האדם, כבוד ל"אחר" ולזכויות הטבעיות, דמוקרטיה, חירות המחשבה

ודיאלוג פתוח. המתח שבין שני אשכולות הערכים עשוי להתנסח במסגרת ההבדל שבין פרויקט שחרור אנושי כללי לבין פרויקט שחרור לאומי אתנוצנטריסטי. אבל באופן מתון הוא עשוי להסתבר גם במתח שבין שתי מגמות ערכיות ולא רק מגמות פוליטיות שונות. זאב שטרנהל היטיב לנסח זאת בתיחום בין מגמת בניין האומה לבין מגמת תיקון החברה.<sup>118</sup> כיום כבר תש כוחם של שני אשכולות הערכים היריבים. הערכים ההומניסטיים, במיוחד בהקשריהם הסוציאליסטיים, נעלמו כמעט לחלוטין מנוף החינוך בישראל וכיום שיור להם רק ב"שמורות טבע" נידחות ביותר. את הערכים הללו ואת מבנה הנפש והפרקטיקות הפוליטיות המתלווים להם ירשו ערכים אחרים, שהתפתחו מסחרחורת הצלחתו של הפרויקט הציוני ומחויבותו להתעלות לאומית הכוללת את החיסול, הכיבוש, ההגליה והשליטה על ה"אחר" הפנימי והחיצוני. בניגוד לערכים ששעתק החינוך הלאומי ביססה המגמה הקפיטליסטית ערכים עוינים, או אדישים לסולידריות קולקטיבית, למחויבות לאידאליים עליונים ולגאולת הארץ והקולקטיב. מכאן אין משתמע שלא ידעה לעשות בהם שימוש לצרכיה ולעשות חיל ברטוריקה פטריוטית. לעיתים קרובות, במיוחד בשלבי ההתבססות רתמה את עצמה למטרות הפרויקט הלאומי ולא רק לרטוריקה שלו. וזאת מכיוון שהצלחת הפרויקט הלאומי היוותה תנאי לשגשוג הקפיטליזם הישראלי. יש הטוענים שיש לראות תהליך זה באופן מנוגד, ולפיו מלכתחילה מהווה הפרויקט הציוני גרסה קולוניאליסטית ושכמקובל במודרניזם המערבי בן הזמן שירת המימד הלאומי את המימד הקפיטליסטי או אף היה איבר מאיבריו. בין כך ובין כך היווה הפרויקט הלאומי חלק מתהליך קפיטליסטי כללי יותר. בשתי המגמות, התיאוקרטית הפוליטת שחולנה והקפיטליסטית הצליח החינוך המנרמל במקומותינו לממש בעילות ערכים קולוניאליסטים של שליטה, דיכוי וכיבוש. לא רק "האויב" נכבש - נכבשה גם האדמה, נכבשה עבודת האדמה ונכבשה הלשון המאפשרת חינוך לכיבושים. ניצחונות אלה מותנים היו בשלילת המקום ל"אחר" הפנימי והחיצוני ועם ניצחון הערכים הלוחמניים הללו לא נותר לאחורנו של ה"אחר" קיום לגיטימי.

### **חינוך מנרמל וערכים על רקע ניצחון המגמה האינסטרומנטליסטית-פונקציונליסטית**

דווקא התבססות הפרויקט הציוני, התפשטותה של מדינת ישראל ושגשוגה אפשרו הטעמה הולכת וגוברת של המגמה (המודרניסטית) האינסטרומנטלית, התכליתית, הקפיטליסטית, על היבטיה הטכנולוגיים, הכלכליים, התרבותיים, הנפשיים והאחרים. במסגרת מגמה זו מתפתחת גישה אינסטרומנטליסטית-פונקציונליסטית שמקבלת את חיזוקיה מהצלחת הליברליזם הכלכלי המקומי

ומייצוגי האפנות של הגלובליזציה הקפיטליסטית וחרושת התרבות המערבית. הערכים העולים מתוך תהליכים אלה הם של "הצלחה" פרטית, וכוחנות יעילה הנבחנת במרחב שבין מדונה ומרדונה וביטויה העליון הוא בתעשיית ההיי-טק. הרטוריקה החינוכית הרשמית המלווה התפתחות זו היא של "מצוינות" "הצלחה", ו"יעילות". אין בה מקום לטרנסצנדנסיה, לאידאליזם, לענווה, ולהקרבה למען הקולקטיב, ערכים שהכפיפות להם היא שאפשרה את הצלחת הפרויקט הציוני. כאמור, על אף היריבות שביניהן אין המדובר באי-השקה בין שתי מגמות מודרניסטיות אלה. אפילו כיום המגמה האינסטרומנטלית-פונקציונליסטית עשויה בהחלט לשתף פעולה עם הרטוריקה הציונית החילונית המסורתית ועם ערכיה - עד כמה שהן משרתות את הביזנס ואת הערכים החדשים. עניין זה בא לידי ביטוי, דרך משל, בפרויקט החינוכי של סטף ורטהיימר ובהצלחה המסחררת של תכניות החינוך של התאחדות התעשיינים. בהגדרת מטרות התכנית "יזמות וחשיבה תעשייתית" עומד העניין הערכי בראש.<sup>19</sup> מגמות אלה של הפרטת הידע, הזהות, השירותים החברתיים והפעילות הכלכלית והכפפתם המוחלטת לכוחות השוק יורשת באזורי השפע הישראלי את הכוח הסוגסטיבי של החינוך הציוני החילוני. כיום שמור מקום לערכי החינוך המודרניסטי הלאומי החילוני רק עד כמה שהוא משתלב בצרכים ובאפשרויות שמעמיד לפניו ההיבט האינסטרומנטלי-פונקציונליסטי של המודרניות. כך, דרך משל, הערכים של "עבודה עברית", "כיבוש האדמה" ו"גבורה" נוכסו על ידי המגמה המטעימה כעת את ה"מצוינות", ה"תכליתיות" וה"יעילות", המתאימים למשטר העבודה היאפי ולערכיו האינדיבידואליסטיים. מעמדם של ערכים אלה שונה מאלה המסורתיים, בהיעדר אופק טרנסצנדנטי, ממד אידאליסטי ויומרה לבסיס "אמיתי". ברם יש כאן תחליפים שלעתים מקשים להבחין בהבדל. החוויה שברכישה של מודל חדש של מרצדס-בנס או זכייה ב"לוטו" או בילוי סוף שבוע עם "הנערה המסובבת את גלגל המזל", השתתפות במסיבת אסיד מוצלחת בוולות של הסלבריטיז שבשכונות היוקרה וכיו"ב מקבלים נראות בתקשורת ובכך ניתנים להם חיים של ממש. מבחינת רמות האנרגיה ייצוג זה מאפשר אשליית התעלות שאינה נופלת בעוצמתה מאשליית ההתעלות שבגילויי הגבורה העילאית בשדה הקרב, החוויה המיסטית או הטרנסצנדנסיה שמעניקה התפילה לאל עליון במסגרת הדת העממית. בישראל של שנות השבעים החל להבנות דו-קיום רטורי בין ערכים מודרניסטים לאומיים וקפיטליסטיים. מאז שנות השמונים מתבטא קיום זה באופן מבני בין הכוח המודרניסטי לבין הכוח הפוסט-מודרני העולה מתוכו; המעבר מהפיאודליזם לקפיטליזם, או מ"המשטר הישן" למציאות שלאחר המהפכה הצרפתית היה כרוך בקריסה מוחלטת של המערכת שהולידה את המציאות החדשה. לא אלה הם היחסים בין האלטרנטיבה הפוסט-מודרנית למגמה

האינסטרומנטליסטית-פונקציונליסטית שמתוכה נולדה. המערכת הפוסט-מודרנית לא מחקה את המודרניות ואת המגמה האינסטרומנטליסטית-פונקציונליסטית, גם אם לעיתים קרובות דחקה אותה לשוליים או אף חיסלה רבים מביטוייה. בעיקרו של דבר נוצר דו-קיום בין שתי המגמות הללו, שיש לו ביטויים רטוריים, חברתיים, כלכליים וטכנולוגיים.

### המצב הפוסט-מודרני והערכים המודרניים בישראל

המצב הפוסט-מודרני מתפתח מתוך הצלחות המגמה המודרנית האינסטרומנטלית-פונקציונליסטית, שהקפיטליזם הישראלי מהווה אחד מביטויי שגשוגה. המצב הפוסט-מודרני ניכר בישראל בעיקר במרכזי השפע אבל במידה פחותה גם בשוליים. תעשיות האפנה, הפרסום, הקולנוע, האמנות, המדיה - מנוכחות ה-MTV ועד לאינטרנט וה-virtual reality, בארכיטקטורה כמו זו של הכניסה החדשה לאוניברסיטת תל-אביב, ברלטיוויזציה של הידע והזהות העצמית, ובשליטה על ייצוגי המציאות ובערכם של הערכים של תרבות "פחוסה", נעדרת "עומק" ו"שגב" הנשענת על גלובליזציה קפיטליסטית חודרת-כול.

השיח בבתי הספר ותוכניות הלימודים בחינוך הממלכתי לא זו בלבד שנתנו לגיטימציה לתהליך, אלא שאף נשאבו לתוכו. מאז שנות התשעים בתי הספר מתחרים ביניהם על האפשרות למכור לתלמידים אטרקציות אופנתיות ומלהיבות כאיבר נוסף של השוק החופשי של ערכים, תשוקות, ידע וסחורות אחרות. במציאות זו גם ערכים יאפיים כמו "מצוינות" ו"יעילות" נוטים להיחפז לפחות-רלבנטיים עד כמה שהם כרוכים במוסר עבודה, באתיקה מקצועית ובאחריות הנובעת מליברליזם פוליטי. בישראל החילונית חסר הבסיס להצדקתם של ערכים - אפילו אלה שבשירות הליברליזם הכלכלי, וביטוי-העל של הישראליות החילונית: חמדנות טהורה. כפי שאנו תופסים אותה הישראליות מחייבת שלילתו הטוטלית של ה"אחר". המארג בין המודרניות לפוסט-מודרניות ניכר במוכנותה לשתף פעולה עם רטוריקה אתנוצנטריסטית מסוגים שונים אך תסרב להיכבל לסולידריות שבאופן מסורתי היוותה חלק ממנה. "לא להיות פריאר" והתחמנות מהווים יכין ובוועז של האלימות המכוננת את הזהות הישראלית ואת ערכיה. ביטויים ישירים וקונקרטיים של ערכים אלה ניכרים ביחס לחינוך, לידע ולטקט. ערכים אלה מנכיחים עצמם בתנועה בכבישים, בתפקודם של המקדשים המכונים "קניונים", ביחס לעובדים הזרים, לפלסטינים, לנכים, לנשים, להומוסקסואלים ולאחרים.

במרחביה של מציאות רב-תרבותית מפריטה הגלובליזציה הקפיטליסטית גם את הערכים את הזהויות הקולקטיביות ואת ייצוגיהם. לנוכח מגמה זו כבר אין מקום לחינוך ערכי ריכוזי פורמלי יעיל משום סוג שהוא, גם לא לזה של הקפיטליזם היצרני. ביטוי-שיא יש למגמה זו ב-cyberspace.

במסגרת הפוסטמודרניזם "הקשה", ההתאפנתות המתמדת של המציאות וההבניה ההיסטורית-תמידית, חסרת האופקים, של הזהות והידע מפיקים פוסט-רלטיביזם מוסרי. מטעמים פרגמטיים דוחה רלטיביזם זה ערכים ופרקטיקות "מסוכנות" או "בלתי-צודקות" כלפי "אחרים" שזעמם עשוי להטריד את נינוחות ההשתקעות בסתמיותו של הסדר הקיים. בישראל של היום מתפתח במהירות מקומה של האידאולוגיה של הזהות ההיברידית, המשתנה ללא הרף, ללא מקור, ללא יעד, ללא "אותנטיות" או משמעות. התפתחות זו יש לראות על רקע ממשי של ריבוי ערוצי התקשורת, חליפין סימבוליים אינטנסיביים תוך רפרור, קפיצה ודילוג מאוריינטציה לאוריינטציה ומאידאולוגיה ליריבתה ורה-קונטקסטואליזציה מתמדת. השינוי המתמיד והתחוף, ההיסטוריות והאלימות כמצב יסוד המכונן-מחדש את התודעה והרגש באינטנסיביות וללא מוקד, אופק או תכלית, מהווים צורך בסיסי לייצור בקלקלת הסימבולים הקפיטליסטית ולאופני רכישתם של מוצרים שעיקר חשיבותם היא בעצם החידוש שבהם וברכישתם במסגרתה של התאפנתות מתמדת בידי המון היחידים המתפקדים כצרכנים/יצרנים ושאל נכון הם מיוצרים על ידי אותה הלוגיקה המייצרת את הסחורות ואופנות הצריכה שמכוחן הם מכוננים את זהותם.<sup>120</sup> עניין זה בא לידי ביטוי מובהק בתרבות הנוער של אזורי השפע הישראלי. מדובר בתופעה מצומצמת בהיקפה ובכול זאת יש במקומותינו להיברידיות של הזהות הפוסט-מודרנית חשיבות רבה. וזאת, כיוון שבסוגיית הערכים, הפוסטמודרניזם "הקשה" מציג את האלטרנטיבה הערכית העדכנית ביותר לישראליות הן בהופעתה כאידאל ה"לא להיות פראיר" וביצירתיותו של התחמן בתור לקולנועת, ביצירתיות הנדרשת בחברות ההיי-טק, ובהופעתה כאלטרנטיבה רוחנית פונדמנטליסטית. לנוכח מגמות אלה אופוזיציה מוסרית הומניסטית נעשית למנותקת מהמציאות הכלכלית, הטכנולוגית והמושגית וכרגיל היא מופיעה כקריאה מופשטת, ולא כנה. בשיא תמימותה היא מהווה לכל היותר מחווה גרוטסקי לעולם האפשרויות של האתמול.

למעשה, בגרסתו האינדיבידואליסטית, גם אם בחוסר נחת מסוים, הופך הפוסט-מודרניזם "הקשה" לבן-ברית לכוחות החינוך, השליטה והדיכוי האנטי-הומניסטיים המודרניסטיים והאנטי-מודרניסטיים שבישראל. מול האיחוד של האינסטרומנטליות הקפיטליסטית, הלאומנות

והפונדמנטליזם שבישראל אין פוסט-מודרניזם זה מסוגל להציג רוחניות אלטרנטיבית, אף לא סירוב מעורר כבוד. אל נכון הוא משתלב יפה במציאות זו; הביקורת בשם הערכים ההומניסטיים בישראל ניזונה מכמה מקורות: מהשפע שהדיכוי מאפשר, מההיברידיזם, מההפרטה ומזרימתן הלכאורה-חופשית של אינפורמציה, אפנות ותשוקות פוסט-מודרניות. כל אלה משתבצים יפה באי-השוויון החברתי, המעמדי, הלאומי, האתני, המינני, והתרבותי המובנה במרחב מושגי, מוסרי, כלכלי ופוליטי שהפוסטמודרניזם אינו מאפשר לאתגרו. הוא מתפרנס דווקא מהפלורליזם הכוזב שהליברליזם הכלכלי וחרושת התרבות הישראלית משעתקים. "פלורליזם" זה כוזב בשני מובנים. במובן זה שאינו משקף גיוון המבוסס על הכרעה אנושית חופשית, אלא את שלילתה השיטתית ובמובן זה שבסופו של דבר הוא מייצג לוגיקה אחת - זו של השוק הקפיטליסטי. אין בו מקום להקטנת הפער הכלכלי, למאבק נגד א-סימטרייה בין-זולתית המובנית בשיטה ואין בו הכרה בחשיבות שונות שאינה פונקציונלית מבחינתה של חרושת התרבות. ב"פלורליזם" זה אין מקום לביקורת ולטרנסצנדנסיה. קל וחומר שאין בו אפשרויות סיוע לחינוך-שכנגד, שעניינו לא רק הכרה בלגיטימיות של האחרות של ה"אחר" אלא באחריות כלפי אחרותו,<sup>121</sup> אחריות המתרגמת למאבק על כניסה לדיאלוג ביקורתי ולחריגה מתפיסת החיים גרידא כתכלית החיים. ב"פלורליזם" הכוזב ה"סובייקט" נעשה לדבר מה, למשהו, ואינו מתעלה לכלל מישהו או מישהי.

עם התמוססות המטאפיסיקה המערבית והנרטיב הציוני בעולם הייצוגים המוקרנים לצרכני האפנות שבמרחב החילוני הישראלי לא מסוגל עוד החינוך המנרמל להתמיד בשעתוק ההיררכיה הערכית המסורתית. כעת נעדרת ממנה אמת-מידה לביקורת המכוונת לסימבולים, לזהויות, לפרקטיקות ולערכים שונים. כעת כל מה שהצרכן/היצרן היעיל יכול לקוות לו כישראלי הוא לתיחמון יעיל ולפירות נפלאים ממימוש אידיאל ה"לא להיות פרייאר", כדי שיוכל להפיק מהם חוויות, רווחים סימבוליים וחיידושים שאולי יהפכו לאפנה חדשה. כוחה של האופנה החדשה בכך שתפיק אנרגיות יצירתיות שישקיטו וישכיחו עוד את הדרךשות האדם להיענות לקריאה שמחוץ ליומיומיות ולמשחקי הכוח השוררים בה, הקריאה שמעבר לחולין, זו שיש כרוכה בה אחריות הקודמת להבנה, זו שמכוחה הופך האדם לסובייקט שעה שהוא נכנס לדיאלוג עם ה"אחר" בתור מישהו או מישהי שלה החיים הם ייעוד שאינו נתון.

מארג החילופין הסימבוליים הפוסט-מודרניים והמודרניים מפרנסים כאן ציניות פורייה ותשוקה לאקסטזה השוררת עד לרגע הגדול של ההבלעות במיתוס. הציניות מבטיחה שאפשר יהיה להשתמש לא רק בכל אדם, בכל "הזדמנות" אלא שניתן יהיה להשתמש "ביצירתיות" גם בכל ערך, פיסת מסורת או תודעת אי-צדק לשכלול האקסטזה של המציאות הפוליפונית כקליפ מתמשך. זהו

חינוך ערכי עמוק מאוד שבישראל האלטרנטיבה ההומניסטית המסורתית לא יכולה כיום לעמוד בפניו. אחת הסיבות לכך היא שבישראל הציבור החילוני נעקר משורש ההומניזם בה במקביל לאיבוד הקשר החי למסורת היהודית בלא שנוצרה מסורת תרבותית אלטרנטיבית בת קיימא. הניסיון הגדול ליצור במקביל מיתוסים שיכוננו "ישראליות" וציבוריות חופשית ופתוחה, "ממלכתיות" (ליהודים בלבד, כמובן), היה של תנועת העבודה.<sup>122</sup> הניסיון להפיק מ"כור ההיתוך" קולקטיב יהודי חדש ולנרמלו נכשל כשלון חרוץ, ולעניין זה השפעות חשובות הן על גלות הדתיות ההומניסטית והן על תגובות-הנגד שמתפרנסות מהצלחת הביורוקרטיזציה של הרוח הצינוני ומשגשוגו של הקפיטליזם המקומי.

המצב הפוסט-מודרני המתחולל מתוך הצלחתה של הצינונות והיעלמות רוחו מפיק חינוך מנרמל שאינו אלים פחות מהחינוך הצינוני המודרניסטי האידאולוגי והקולקטיביסטי שעניינו היה בניין אומה. החינוך המנרמל בגרסתו הפוסט-מודרנית הוא אלים במובן זה שהוא מעצב את מכלול החיים האנושיים של המשוקעים במצב הפוסט-מודרני עד לעמקי האקזיסטנציה ואינו מותיר שיוור לאף ממד של אחרות של האני. הוא מנסה לעצב את האני ולחסל את אחרותו, את הפוטנציאל שלו לתבוע לדין וחשבון את המובן מאליו ואת הארוס הנאבק על חריגה מהסדר הקיים ומסתמיותה של התאפנות חד-ממדית מתמדת. האני מתכונן כריבוי הירידי תזזיתי של אפנות, תשוקות, זהויות ויחסים שהופכים את האני ממישהו למשהו. האני הופך להיבט, לשיקוף ולסוכן של המערכת והטוטליות שבה. חינוך זה הוא אלים במובן זה שהוא מכוון לחיסול אחרותו או ייחודו של האני בה בעת שהוא שואף שלא להותיר אלטרנטיבה חינוכית "מבחוץ". הפוליפוניות התרבותית וההיברידיות של הזהויות מהווים שיא לחגיגת הניצחון של המיתזציה של המציאות: בעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית והאינטרנט משתררת טוטליות חד-ממדית, שבעבר יכולים היו לקוות לזכות בה רק מיסטיקונים ברגעי השיא של ההתאחדות עם האל, החווים שגב האמנות האורטית (aura), או המשתתפים באורגיה מוצלחת שבה הושגה התרוקנות מוחלטת מהתודעה העצמית ומהאני האתי.<sup>123</sup>

במובן זה מהווה הפוסטמודרניזם "הקשה" בישראל אתגר לפונדמנטליזם ולערכים שרוחניות חדשה-ישנה זו מבשרת. זאת באשר מדובר כאן בשתי מערכות שונות של חינוך מנרמל, שכל אחת מהן מחויבת לבלוע או לחסל את השנייה. בכל אחת משתי המערכות החילופין הסימבוליים משתמשים בבני-האדם כבסוכני ייצוג וכאמצעי מלחמה ב"אחר".

התאמתו המושלמת של החינוך הפוסט-מודרני "הקשה" למצב הפוסט-מודרני הישראלי אינה מחייבת שיהיה לו יתרון על פוטנציאל הנרמול של החינוך הפונדמנטליסטי ועל הערכים האתנוצנטריסטיים המקומיים. אל נכון התאמה זו כלל אינה מחייבת התייצבות חד משמעית של השיח הפוסטמודרניסטי כנגד האתנוצנטריזם של "החינוך הערכי" במערכת החינוך הממלכתי ונגד שאר ביטויי הקולוניאליזם הישראלי על היבטיו הפנימיים והחיצוניים. הוא משתלב מצוין במצב הקיים בישראל כיוון שגם בערכים האתנוצנטריסטיים הפוסטמודרניזם הוא רואה אופנה ככול האפנות, אפשרות, או יצירתיות שעיקר חשיבותה בכושרה להוליד חוויות עזות. עיקור הסובייקטים מאחריותם כלפי אחרותם, מפוטנציאל האוטונומיה שלהם ומאחריותם לחריגה מהמובן-מאליו יוצר נרמול, סטנדרטיזציה ו"פלורליזם" מזויף בקהל הצרכנים/יצרנים. מפגש זה מועשר במפגש שבין החינוך הלא-רשמי בחרושת התרבות החילונית - שעניינו ייצור, שיווק וצריכה של "חוויות" עזות וריגושים יצירתיים - לבין הערכים והידע הבלתי-רלוונטיים, המשווקים במערכת החינוך הממלכתי. הסטנדרטיזציה או הנרמול של בני האדם והפיכתם לצרכנים/יצרנים יעילים במקביל לשכלול הריבוי והגיוון הסתמיים, משרתים את חרושת התרבות והם תנאי להמשך שכלול הגלוקליזציה<sup>124</sup> (העולמקומיות) הקפיטליסטית הישראלית.

מנקודת המבט הפוסטמודרניסטי "הקשה" המפגש עם אידאולוגיה אתנוצנטריסטית וכוחנית עשוי דווקא לתרום להתפתחות גיוונו של קולאז' מסעיר ואינו זקוק ל"הצדקה" מטאפיסטית - אף אינו יכול להציע או לסבול הצדקה שכזו. וזאת, עד כמה שאינו מאיים על התפתחות הקפיטליזם. כדי להיכנס ל"התנסות" הפוסטמודרניסט, בעיקרון, יכול ללא היסוס להיכנס לאחת הגרסות המאכלסות את הפוליפוניות התרבותית הזו כ"חוזר בתשובה". לגביו התנסות זו עשויה להיות לביטוי של התאפנתות וחציית-גבולות, או כביטוי לתשוקה לעוד חוויות אקזוטיות בעולם שאיבד את האפשרות להצדיק שיפטים, לעגן ערכים, לבסס זהויות ראויות, או לחנך לייעוד ולטרנסצנדנציה. ועם זאת הפוסטמודרניסט בעל הזהות ההיברידי המושלמת בהכרח יכנס לחינוך הערכי כתייר. תייר לא מודרני, כלומר חסר זהות מסויימת, תייר שהוא מצלמה גרידא, הנכנס לחוויה החדשה כדי לחצות ולהיחצות ללא הרף על ידי שדות מוסריים, אפיסטמולוגיים, אסתטיים או פסיכיים חדשים. תייר שכזה הוא ציניקן שלעולם יישאר ללא רבב: בלתי-מחויב, הנמנע מהדררות לנאיביות או למחויבות שבה יש מקום לרצינות ביחס לאדם, לזולת, ולעולם - ולאחריות כלפי מה שמעל להם. מבטו אינו כבול באזיקים העשויים סיגי קריטריונים של צדק-עוול, אמיתי-שקרי, חופשי-משועבד, טוב-רע או יפה-מכוער. האדם ההיברידי הפוסטמודרניסטי הוא מייצג וסוכן של מציאות כהתאפנתות מתמדת שאין לו או לה "עמדה" ביחס אליה והוא

מהווה שיקוף גרידא שלה, היבט מהיבטיה. "סובייקט" שכזה אינו חזון לאחרית הימים, על פי כמה מהפוסטמודרניזסטים. הוא כבר כאן, כסייבורג (cyborg) הגולש באתרי האינטרנט, משתיל בעצמו איברי חיות, חלקי גוף מכניים, או מתחבר ל- virtual reality או אחד מהביטויים האחרים לחמיקתו מהתיחום שבין אדם למכונה, טבע ותרבות, גבר ואשה<sup>125</sup> - חופשי לחלוטין, עד כמה שהיעדר מהות ומשמעות יכולים לאפשר להנכחת כל-יכולתה של המערכת היורשת את התפקוד המסורתי של האלוהים.<sup>126</sup> ב- cyberspace המערכת היא טוטאלית, מעבר לה אין קיום לשום יסוד טרנסצנדנטי. היא מהווה כל-יכולת פעילה שאין לפענח באופן ממצה את משמעותה או למרוד בה. היא, מצידה, מעצבת בלא גבול אין-סופיות נעדרת גבולות שבין אופקיה המתחלפים ה"סובייקט" אינו מכיל אלא מה שקיבל ממנה.

שאלת הערכים מקבלת כאן משמעות חדשה, משום שלא רק ערכי תורת האמת, האומה, מהות האדם או הקפיטליזם נעשים כאן חסרי רלוונטיות (בלא להימחק). בנסיבות אלה המסורת אינה נמחקת אלא נעשית לבלתי-מחייבת או אף לבלתי-רלוונטית, אלא בהופעתה כאובייקט לציטוט ולפירוק. אין בשחרור זה התגברות על החינוך המנרמל ועל אלימותו אלא דווקא שכלול-שיא שלהם. כבר אין מקום אפילו לאימת רוצח האלוהים למול אפשרויות החירות, כמו "לוחות הברית החדשים" שניטשה ביקש. פורק היסוד למאבק על היענות לקריאת הישות שהיידגר הצביע על השכחתה בהיסטוריה של המטאפיזיקה המערבית עד להתגלמותה העכשווית כ"טכנולוגיה". החינוך הפוסטמודרניסטי "הקשה" בגרסתו האינדיבידואליסטית כבר קורן במקומותינו והוא שופע חיוניות במקביל לשגשוג הכלכלי ומתוך חיוכה הריק של חרושת התרבות הישראלית. במרחב הישראלי החילוני אין עקיב ויעיל מחינוך ערכי זה, גם אם על פי טבעו, כצאצאו של העושר, לביטוי טהור הוא זוכה בין יחידים ובקרב קבוצות מצומצמות למדי.

הפוסטמודרניזם "הרך", על גרסתיו השונות, עשוי להציג אלטרנטיבה של ממש למציאות המוסרית, התרבותית, החברתית, הכלכלית והטכנולוגית, או למצער להציב פרספקטיבות אלטרנטיביות להתמודדות עם המצב-הפוסטמודרני. בישראל נמצא המצב הפוסט-מודרני במפלס אחד עם שדות תרבותיים ומצבים חברתיים, כלכליים וטכנולוגיים מודרניסטיים ופרה-מודרניסטיים (שמבחינה חינוכית הם גם אנטי-מודרניסטיים וגם אנטי-פוסטמודרניסטיים) מובהקים. אלטרנטיבה זו עשויה להתבטא הן מתוך אוריינטציה רורטיאנית, כביקורת על החינוך הערכי בישראל (בגרסתו הרשמית-פורמלית ובגרסתו האפקטיבית יותר, הסמויה) והן מתוך אוריינטציה פוקויאנית-ביקורתית, בגרסה פמיניסטית, רב-תרבותית, פוסט-קולוניאליסטית, או

אחרת. אלטרנטיבה חינוכית פוסטמודרניסטית "רכה" בישראל אינה חייבת להיעצר בביקורת דרכי הייצור של הסובייקט הציוני, נרמולו ומשטורו, או בביקורת פרקטיקות הכוח הדכאני שמופעל עליו. היא יכולה להמשיך ולשחזר את מנגנוני הדיכוי שמפעילים המנורמלים שבמרכז המערכת כלפי ה"אחרים" וכנגד עצמם. וזאת, בהקשר לאומי ובהקשר כלכלי, ברובד קולקטיבי וברובד אינדיבידואלי, כפי שהם מתבטאים באופני הייצור של הישראלי כסובייקט מוסרי, תרבותי, פוליטי, כלכלי ומיני. אולם בסוגיית הערכים האלטרנטיבה החינוכית הפוסטמודרניסטית אינה חייבת להיות שלילית גרידא.

ההיבט החיובי של האלטרנטיבה החינוכית הפוסטמודרניסטית יכול לבוא לידי ביטוי במסגרות שונות: למשל במסגרת פמיניסטית, רב-תרבותית או פוסט-קולוניאליסטית. מתוך פרספקטיבות פוסטמודרניסטיות שום גורם ריכוזי אחר אינו יכול להתקבל עוד כגורם שיכול להצדיק את המחויבות להחלה של ערכים, זיכרון קולקטיבי, ידע, זהות או אינטרסים של קבוצה אחת או מתוך פרספקטיבה אחת, מקומית וזמנית, על קולקטיב אחר. תפיסת הערכים בחברה רב-תרבותית כעניין הנתון למשא ומתן, למאבקים סימבוליים, פסיכיים, פוליטיים וכלכליים עשויה ליהפך לבסיס למאבק על דמוקרטיזציה של החינוך המוסרי ולמאבק על אפשרותו של דיאלוג ביקורתי המאכלס פלורליזם ערכי שאיננו זהה עם ניהיליזם, אבל גם מתרחק מדוגמטיות.<sup>127</sup>

חינוך במסגרת רב-תרבותית מתוך הבנת המצב הפוסט-מודרני, לאור תובנות פוסטמודרניסטיות עשוי יחד עם השחזור הביקורתי של הקולוניאליזם התרבותי להפיק גם פעילות חיובית שעניינה דמוקרטיזציה של החינוך. דמוקרטיה שכזו כוללת את החינוך במובנים הרחב והמצומצם ולפיכך היא כרוכה בשינוי חברתי-תרבותי כולל. היא מחייבת מאבק למתן לגיטימציה והעצמה למגוון של מערכות ערכיות שונות, המתאימות לקבוצות שונות ומשתנות כמו נשים, חרדים, מזרחיים, פלסטינים, הומניסטים, הומוסקסואלים ואחרים.

פירושו של דבר ארגון מחודש של החינוך בישראל תוך בחירה באחת משתי גרסות. באחת, מדובר בפירוק החינוך הממלכתי ובגיבושה של רשת חינוכית מגוונת ופתוחה לכל על בסיסים שונים כמו אמונה דתית, אתניות, אוריינטציה אידיאולוגית הומניסטית, פמיניסטית וכיו"ב. השניה, פירוק המסגרות הסתגרניות הקיימות ופתיחת השער לפלורליזם חינוכי במסגרתו של חינוך דמוקרטי רדיקלי. כך יהיה מקום לגיטימי לביטוי תפיסות ידע שונות, לערכים שונים, לזהויות שונות, תוך כדי דיאלוג בין השונויות על בסיס של שיוויון ערך בין השונויות.<sup>128</sup> מנקודת מבט פוסטמודרניסטית התובעת פלורליזם ערכי ודיאלוג בין שונויות מוסריות כערך עליון שממנו אפשרית העצמתם של בני-אדם המקרה הישראלי קשה במיוחד. מול הרציונליות

האינסטרומנטלית, הפרטה של הזהויות והסטנדרטיזציה של התודעה בישראל עומדת מחויבות ערכית שלה שותפים גם יריביה המרים ביותר: מחויבות לשלילה טוטלית של אחרותו של ה"אחר". שלילה זו, בחלקה, דתית-לאומנית ומחויבת לכפות אשכול ערכים, נרטיבים, זיכרונות ואמיתות באופן אוניברסלי על המרחב החילוני כולו.

בישראל המצב הפוסט-מודרני ניכר בכך שמתקיימות בו זו לצד זו ולעיתים זו בתוך זו מציאויות חברתיות, תרבותיות, פוליטיות וכלכליות מודרניות, פוסט-מודרניות ופכה-מודרניות. בעניין זה אין כל חידוש ביחס לארצות המערב שבהן השיח הפוסטמודרניסטי פותח אפשרויות חינוכיות חדשות. ייחודו של ההקשר הישראלי בכך שכאן ל"שוליים" יש סיכוי ממשי לכבוש את המרכז באמצעים פוסט-מודרניים מובהקים. סוגיית "הקול" של קבוצות השוליים, האינטרסים שלהם, אפשרויות ההעצמה שלהם ולגיטימציה של ערכיהם ותרבותם בכללה מקבלת כאן מעמד מיוחד כשאין כל בסיס למרחב ציבורי משותף: לא חוקה מוסכמת, לא מסורת משותפת ואף לא פתיחות לשינוי ערכי ולפלורליזם כערכים המוסכמים על הכוחות המרכזיים בחברה.<sup>129</sup> שתי קבוצות עיקריות מתחרות ביניהן על כיבוש המרכז המעין-חילוני-דמוקרטי בישראל: הדתיים-לאומנים והחרדים-לאומנים היהודיים, מזה, והלאומנים הפלסטינים והפונדמנטליסטים המוסלמים, מזה. שתי הקבוצות מאוחדות בתביעתן לתאוקרטיה, שתשליט הומוגניות ערכית. הן שותפות לאלטרנטיבה מוסרית ופוליטית שתחליף הן את החינוך ההומניסטי המודרניסטי והמבנה הפוליטי שבו הוא מתפקד והן את החינוך הפוסטמודרניסטי והמציאות הפוליטית שבה הוא משגשג. לפי שעה חרושת התרבות הגלוקלית והקדמה הקפיטליסטית אינם נפגעים מאלטרנטיבות חינוכיות אלה, והן מתקיימות במידה רבה בזכות האמצעים והאפשרויות הנפשיות, המושגיות, הטכנולוגיות והכלכליות שמעמידה כאן לרשותם הקואליציה שבין הפוסט-מודרניזם והמודרניזם.

### **האלטרנטיבה הפונדמנטליסטית וחינוך ערכי במצב פוסט-מודרני**

הריקנות הערכית שבמצב הפוסט-מודרני והאפנות המתחפשות לערכים בחרושת התרבות הנשלטת על ידי הרציונליות האינסטרומנטלית והגלובליזציה הקפיטליסטית תובעים אלטרנטיבה. בארצות המערב האלטרנטיבה עדיין לא קרמה עור וגידים, הערכים החדשים עדיין לא קיבלו שפה והמילים החדשות, התשוקות החדשות והצרכים החדשים עדיין לא נוסחו. במקביל הליברליזם הפוליטי עדיין מהווה אתגר ואף המסורת ההומניסטית הביקורתית עדיין רלבנטית מאוד. את אחד מביטוייה אפשר למצוא, דרך משל, בפדגוגיה הביקורתית. בישראל, לעומת זאת, הולכת ומתגבשת

אלטרנטיבה אתנוצנטריסטית, פונדמנטליסטית העולה בסערה מן השוליים לכבוש את המרכז. בשם הקבוצות המדוכאות היא משתמשת באדמיניסטרציה הממלכתית וברטוריקה הדמוקרטית כדי לכבוש את המרכז ולהחיל ערכים המנוגדים לפלורליזם, לשיוויון ולדיאלוג חופשי בין שונות. המטרה הסופית האידאלית, של החרדים ושל הקבוצה הדתית-לאומנית היא תאוקרטיה יהודית, מדינת הלכה בגרסה זו או אחרת. אין זאת אומרת שבאורתודוקסיה היהודית אין פועלים הוגים ותיאולוגים פתוחים, ספקנים ואפילו פלורליסטים ערכיים, כמו אבי שגיא ואליעזר גולדמן. כך גם אין לדעתנו להתעלם מהתארגנויות תרבותיות ופוליטיות אנטי-אתנוצנטריות ואנטי-כוחניות מובהקות, כמו תנועת מימד ופמיניסטיות יהודיות אורתודוקסיות. ברם, אנו טוענים, עיקר ההגות המשפיעה - ובמיוחד במצבים משבריים - מחויבת להגמוניה ערכית, למונולוגיות מוסרית ולתאוקרטיה, כפי שאפשר היה לראות מההתייצבות הכמעט כללית של רבני היהדות הדתית-לאומנית לצד החרדים שביטאו באופן ישיר וציבורי את מחויבותם העקרונית שלא להשלים עם היסוד המטאפיזי והפוליטי לפסיקות בית המשפט העליון, ערכי החוק הנוהג והדמוקרטיה. באותה מידה חשוב גם שלא להתעלם מאי-התייצבותם של רבים מחניכי הציונות הדתית להפגנות נגד שלטון החוק בישראל.

הן בגרסתה היהודית והן בגרסתה המוסלמית האלטרנטיבה הרוחנית הפונדמנטליסטית שוללת את תפיסת הערכים שבשיח הפוסטמודרניסטי. זה מחויב לפתיחות, לקבלת ה"אחר" ולהשתנות יחד איתו, להיעדר יומרה לביסוס הערכים ולהחלתם האוניברסלית, לשלילת הקולוניאליזם התרבותי ולהכרה בשיוויון הערך של ה"אחר" כבסיס לבין-זולתיות נאותה יותר. עם זאת יש לתת את הדעת לכך שממדים מרכזיים במצב-הפוסטמודרני אינם נשללים, עקרונית, על ידי האלטרנטיבה הרוחנית הפונדמנטליסטית. השלילה של חרושת התרבות והמגמה האינסטרומנטליסטית-פונקציונליסטית אינה כרוכה בשלילת הקפיטליזם, הגיון השליטה והחינוך המנרמל. ולפיכך הקואליציה בין הימין הלאומני שהליברליזם הכלכלי שלו מתפרנס מהמצב הפוסט-מודרני לבין הימין הדתי-לאומי והחרדי אינו תאונה מצערת, אלא ביטוי של הלוגיקה הפנימית של המערכת הישראלית.

ניצחון האלטרנטיבה הפונדמנטליסטית, זו היהודית בשלב ראשון, וזו המוסלמית בשלב שני, אינה אפשרות יחידה אך היא בהחלט אפשרות ריאלית.<sup>130</sup> כפי שמראה הדוגמה האירנית, ניתן לפשר בין הערכים שלהם מחויב החינוך הפונדמנטליסטי לבין הקפיטליזם והמגמות האינסטרומנטליסטיות שבכלכלה, באקדמיה ובאדמיניסטרציה המודרניים. ייתכן מאוד והניסיון הישראלי יראה שאפשר אף לשלב בין ערכיה של תאוקרטיה ספרטנית יהודית כמושה בנשק גרעיני

לבין פעילות קפיטליסטית וניהול פוסט-מודרני של הכלכלה, הצבא והמנהל. כבר כעת, לאור הצלחות מדיניות ההפרטה של הימין ופירוקה השטתי של מדינת הרווחה, אפשר לזקוף חלק חשוב מההצלחה של הכוחות הפונדמנטליסטים בישראל לזכות השימוש שעושים מטיפים וקוסמים במבנה הנפש, ההתפרקות החברתית, ייצור/ייצוג הידע בעזרת האינטרנט, לוויינים וידאו ושידורים בכבלים המביאים את המניפולציות הסימבוליות לדרגת יעילות שלא נודעה כמותה בעבר. אולם אלה הם רק צעדים חינוכיים ראשוניים שבאמצעים עתיקים וחדשים פונים בעיקר לציבורים שמרניים ומנוחשלים שהודרו לשולי החברה.

במידה ותתבסס כאן התאוקרטיה היהודית היא תוכל להישען לא רק על תעשיית היי-טק מפותחת ועל פצצות גרעין המאיימות על המרחב והעולם כולו, אלא גם על אפשרויות חינוכיות חדשות, שאל נכון מממשות את מהותו הדכאנית של החינוך המנרמל על כל גרסתיו. השלמת הקולוניזציה הפנימית בחינוך הפונדמנטליסטי היהודי תוכל בעתיד להישען על אפשרויות טכנולוגיות, נפשיות וסימבוליות שמחולל המצב הפוסט-מודרני.

רבים טולים תקוות בדינמיקות שבמרחב החליפין של המידע האלקטרוני ומקווים להישגים לימודיים וחינוכיים מדור אזרחי ה-cyberspace. האופטימיסטים מתחלקים כאן לשתי קבוצות, שמרנית ורדיקלית. האופטימיסטים השמרנים מקווים שההתחברות ההמונית לאינטרנט תאפשר רישות יעיל יותר של הגיון השוק, התפוררות מוחלטת של "החברה" ומדינת הרווחה, התאמה מושלמת יותר לצרכים הטכנולוגיים המשתנים ויתר גמישות ערכית ויצרנית-צרכנית. חינוך שכזה, ריק מצנזורות, נעדר מחויבות למוסדות כגון המדינה נראה להם חינוך משחרר, דמוקרטי, ריק ממניפולציות ומחזיר לאדם את כבודו.<sup>131</sup> הרדיקלים האופטימיסטים נוטים לראות בהתחברות לאינטרנט כניסה למרחבי ידע נעדרי צנזורות, היררכיות ומניפולציות כצעד ראשון לדיאלוג ביקורתי שמעמיד אפשרויות חדשות לשינוי החברה לקראת יתר פתיחות ושיוויון שיתן ביטוי גם לקבוצות שהודרו לשוליים.<sup>132</sup> הם מדגישים סוגיות כגון היעדר טריבונלים וועדות פיקוח תוך פתיחות ושקיפות מוחלטת של המידע המבטאת פלורליזם, שיוויון, ריבוי לוגיקות, גיוון ערכי וקומוניקציה לא קווית, לא היררכית, לא "גברית" ולא אתנוצנטריסטית.<sup>133</sup>

אל נכון שתי התפיסות מהוות דגמים שונים של החינוך המנרמל. הראשונה מבטאת התאמה הדוקה יותר של האדם למערכת ואת גמוד אנושיותו כמוקד של מאבק על פתיחות ואחרות, רפלקסיה וטרנסצנדנציה. השניה מסוכנת לא פחות: היעדר ההיררכיה הערכית של רשת האינטרנט ו"שקיפותה" המוחלטת, נעדרת המשמעות והיעוד של המציאות הפוסטמודרנית עשויים לתרום

להצלחתו המקומית של חינוך ערכי טוטליסטי, החודר לכל רובדי האישיות ולכל ממדי הקיום הפרטי והציבורי. המפגש של תפיסת מוסר בעלת יומרה לאמת, לערכים מוחלטים, לחיסולם, לחינוכם או לגאולתם של אויבים, של "תינוקות שנשבו" ושל אחרים, עם האפשרויות הטכנולוגיות, המושגיות, הנפשיות והפוליטיות שבפוסטמודרניזם עשוי לאפשר את התגשמות של חזון "1984" או התאוקרטיה מושלמת. טכנולוגיית ה virtual reality כמשל, עשויה לבצע קולוניזציה טוטאלית של הנפש והרגש ולממש ללא כל התנגדות את עקרון השליטה הצרכני, דרשות הרבנים שבאורתודוקסיה הקיימת, את בשורתה של כנסייה חדשה או אלטרנטיבה רוחנית עתידית שתתגבש באופנים שיבטיחו הומוגניות (או "פלורליות") ערכית וסדר נפשי, חברתי וכלכלי מושלם, או על כל פנים בלתי-חדיר לביקורת ונעדר אפשרויות שלילה וטרנסצנדנציה. עם שכלול הטכנולוגיות הקיימות ובעיקר עם הפעלתם של ביו-מחשבים שבהם מועבר המידע בדרך של ריאקציות חימיות ולא באופן אלקטרוני האפשרויות לחדור באופן בלתי-מתווך על ידי רפלקסיה של הסובייקט או מנגנוני בקרה חברתיים ישירות למעמקי הפנימיות ולעצב את הנפש והתודעה עשויה להגיע לשיאים שהאנושות עוד לא ידעה כמותם. במילים אחרות, במצב פוסט-מודרני ניהליזם רגשי ומוסרי, פלורליזם תרבותי וליברליזם פוליטי כלל אינם בגדר אפשרויות יחידות העומדות על הפרק.

בעידן פוסט-מודרני אפשר להעלות על הדעת "לוחות ברית חדשים" מנוגדים לאלה שניטשה בישר עליהם כעל יורשי לוחות הברית הישנים. בין תפיסת הערכים המסורתית שביסודה האלוהים, אמיתותיו וציוויו לבין תפיסת הערכים של ניטשה בדבר האפשרויות המתגלעות עם מות האלוהים לא קיימות רק האפשרויות שעליהן הצביע היידגר, שעניינן ביטול סוגיית הערכים כפי שנידונה במטאפיסיקה ובתפיסות המוסר הדתית המסורתיות. בין האפשרויות החדשות שעולות אפשר להעלות על הדעת חינוך מנרמל מושלם שאינו זקוק לתיווך ולסוכנים כמו מורים, ספרי לימוד ובתי-ספר. החיים עצמם, הנורמליות המובנת מאליה, יזרמו ישירות לתודעתם של הצרכנים-יצרנים. כבר כעת מתפתח תהליך זה עצמו, אולם בינתיים הוא מתנהל ברובד של השפעות הגלובליזציה הקפיטליסטית והשינויים הרגשיים והמושגיים שהוא מחולל בחברות השונות. אנו חווים חינוך מנרמל בדמות הוליוודיזציה של המציאות שבה מתממש טוטליטריזם ללא מדכא. השאלה שעומדת על הפרק היא אפשרות ההתפתחות המקומית של אזורים ברשת הגלובלית שחיבורם לקפיטליזם העולמי ולרשת העברת האינפורמציה במסגרת של הפרטה כוללת

יאפשר להם "ייחודיות" לגיטימית (כלומר רווחית) מעין זו של תאוקרטיה יהודית, מוסלמית או אחרת.

לגבי המשתמשים ברשת שיכנסו לאתר זה "מבחוץ" יהיה זה עוד אתר אקזוטי לגיטימי במסגרת ה"פלורליזם" שבו "הכול הולך" עד כמה שמרגש-רווחי לגלוש אליו לרגע ולצטט ממנו דבר מה. במרחבי האתר עצמו עשויה לשרור טוטליות מוסרית והרמוניה ערכית, רגשית ופוליטית. תהיה זו תאוקרטיה מושלמת, ללא אויבים חיצוניים, ללא יריבים פנימיים, וללא תודעת הדיכוי של המנורמלים. לא יהיה בה מקום לחינוך ביקורתי לפי שחיבור (לא פיזי כמובן) למחשב הראשי (או ללוגיקה של המערכת) של האתר יבטיח הרמוניה וביקורות בגבולות נסבלים. אפשרות קיומן של קהילות וירטואליות אינה מונעת התגבשות של טוטליות שיש לה גם בסיס גיאוגרפי, אדמיניסטרטיבי, כלכלי ומדיני. אין זו אפשרות העומדת או נופלת לנוכח האפשרויות הטכנולוגיות. היא נפרשת מתוך הלוגיקה הפנימית של המצב הפוסט-מודרני, שאפשר שבמקרה הישראלי עוד יחולל התפתחויות חינוכיות בלתי-צפויות במפגש בין ציבורים דתיים מסוימים לבין הכוח החודר-כל של הפוסטמודרניות וטכנולוגיות עיצוב האני שהיא מולידה.

המצב הפוסט-מודרני עשוי לאפשר גם התפתחות אחרות, חלקן מנוגדות. אפשר להעלות על הדעת שבמפגש בין עוצמות העיצוב "הנייטרליות" שכיום רק נרמזות על ידי האינטרנט וטכנולוגיות ה-virtual reality תתמוסס האנרגיה המחנכת של הערכים, האמיתות, הדחפים והטעמים של ציבורים גדולים בישראל שכיום מוגדרים כ"דתיים" או "מסורתיים". לנוכח איבוד הטרנסצנדנציה, היעלמות הארוס האוטופי והניכור כלפי העולם הבלתי-נגאל עשויים להשתנות גם מעמד הידע האלוהי וגם השתמעויותיו הפרקטיות. נפתח הפתח לשינוי ערכים גם בלא עזיבת הדת. אל נכון מדובר בפוטנציאל של עזיבת הדתיות (religizitaet) יותר מאשר בפתח לשחרור או נטישה של הדת הממוסדת, הטקסים והפרוצדורות שבשליטת קוסמים וקדושים עממיים, כהני הדת והרבנים.

אפשר להעלות על הדעת שאלה שביקשו מחסה מפני אתגרי המצב הפוסט-מודרני יוכרחו להצטרף אל הפיתרון מעין זה של נטורי קרתא, ולהתבודד במרחבים מסוגרים מבחינה תרבותית, חברתית פוליטית וטכנולוגית, תוך וויתור על כניסה והתערבות בהיסטוריה עד לבוא המשיח. לגבי ציבורים אחרים אפשר שיחול היסט של התפיסות הדתיות-לאומיות בעקבות מפגש עם העצמה "הרוחנית" של הוירטואל ריאליטי. כבר כעת יש בישראל אחיזה במציאות לכל ההתפתחויות הללו.

לחינוך המנרמל בגרסתו החדשה והמשוכללת ביותר יש עתיד מבטיח המסתמך על שימוש בטכנולוגיות החדשות ובאפשרויות שמעמידה כלכלת הסימבולים הפוסט-מודרנית באופן שישאב את הממדים התרבותיים והפוליטיים של האתנוצנטריות הישראלית למשמעת הסימולקרה שעליה מדבר בודריאר. במקרה כזה אנו עומדים להשתתף בתהליך שינוי מוחלט של "המסורת", שינוי בזהויותינו העכשוויות, שינוי במשמעות מושג הערך ובביטויי המוסריות האנושית, אפשרויותיה ומגבלותיה. אין לדעת ידה של מי מהאפשרויות תהיה על העליונה; שאולי בינתיים תתפרץ אלטרנטיבה חינוכית חדשה שאוזנינו עדיין אינן קולטות את פעמיה שתשיט אשכולות ערכים חדשים ואפשרויות אנושיות (או אנטי-אנושיות) שלא שערנום. עצם אפשרויותה העקרונית, עצם הפתיחות הזו של הישות, מכריעה היא לגבי אפשרותו של חינוך-שכנגד ולגבי ההתמודדות עם אסטרטגיות הנרמול השונות של החינוך הערכי שבימינו.

<sup>1</sup> עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: נאורות מהי?" בתוך עזמי בשארה (עורך), *הנאורות - פרויקט שלא נשלם*, תל-אביב 1997, עמ' 45 (ההדגשות במקור).

<sup>2</sup> Ilan Gur-Ze'ev, "Toward a nonrepressive Critical pedagogy", *Educational Theory*, 48, 4 (Fall 1998), pp. 463-486.

<sup>3</sup> Ilan Gur-Ze'ev, "A reply to my critics", *Educational Theory*, 49, 1 (Winter 1999), pp. 140-141.

<sup>4</sup> כוחו של כלל זה יפה גם לגבי תפיסות דתיות שאינן מניחות את תורת הגזירה מראש.

<sup>5</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford 1996, p. 5.

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *Life in Fragments; Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995, p. 4.

<sup>7</sup> קארל מרקס, "לביקורת הכלכלה המדינית", בתוך קארל מרקס ופרידריך אנגלס, *כתבים נבחרים*, I, תרגם י. רוזנצווייג, מרחביה 1955, עמ' 253.

<sup>8</sup> קארל מארקס, *הקאפיטל*, I, תרגם צבי וויסלבסקי, תל-אביב 1953, עמ' 121.

<sup>9</sup> שם, עמ' 122.

<sup>10</sup> שם, עמ' 61.

<sup>11</sup> Bauman, *ibid.*

<sup>12</sup> Max Horkheimer, *Eclipse of Knowledge*, New York 1974, 201-197.

<sup>13</sup> ישעיהו ברלין, *נגד הזרם*, תרגם אהרון אמיר, תל-אביב 1986, עמ' 251.

- <sup>14</sup> פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, I, תרגם ישראל אלדד, תל-אביב 1978, עמ' 9 (ההדגשות במקור).
- <sup>15</sup> פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע לגנאולוגיה של המוסר, תרגם ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב 1967, עמ' 226 (ההדגשות במקור).
- <sup>16</sup> פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, עמ' 13
- <sup>17</sup> ש.ש. עמ' 22.
- <sup>18</sup> פרידריך ניטשה, הגנאולוגיה של המוסר, פרק 2 מ' 11.
- <sup>19</sup> פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, עמ' 14.
- <sup>20</sup> Jeffrey Minson, *Genealogies of Morals; Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, London 1985, p. 63.
- <sup>21</sup> פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע לגנאולוגיה של המוסר, תרגם ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב 1967, עמ' 223.
- <sup>22</sup> פרידריך ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, עמ' 10.
- <sup>23</sup> ש.ש. עמ' 11.
- <sup>24</sup> פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, I, עמ' 10.
- <sup>25</sup> James S. Hans, *The Question of Value; Thinking Trough Nietzsche, Heidegger, and Freud*, Carbondale and Edwardsville 1989, p. 73.
- <sup>26</sup> פרידריך ניטשה, לגנאולוגיה של המוסר, עמ' 301.
- <sup>27</sup> Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, translated by Michael Heim, Bloomington 1984, p. 157.
- <sup>28</sup> רן סיגד, אכזיסטנציאליזם; המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים 1981, עמ' 179.
- <sup>29</sup> Kenneth W. Stickers, "Value as ontological difference", in James G. Hart and Lester Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Boston and London, 1997, p. 139.
- <sup>30</sup> ש.ש. עמ' 165.
- <sup>31</sup> Frank Schalow, "The temporality of an original ethics", *International Studies in Philosophy*, XXV., 1., (1993), p. 58.
- <sup>32</sup> Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. by David Farrell Krell, New York 1977, p. 228.
- <sup>33</sup> Luk Bouckaert, "Ontology and ethics: reflections on Levinas' critique of Heidegger", *International Philosophical Journal* X., (1970), p. 405.

<sup>34</sup> לגבי פוקו חשוב לחזור על ההערה שהועלתה כבר קודם: צד מסוים בהגותו מתכיל במסגרת הפוסטמודרניזם "הרד" וצד אחר מתכיל בקלות למסגרת הפוסטמודרניזם "הקשה". בשלב זה נציג את החלקים בהגותו המאפשרים את מיונו במסגרת הפוסטמודרניזם "הרד", ולשם כך, כמובן, אשתמש בפרשנות מתאימה שלא תקשה על מבצע זה, שכאמור, הצדקתו העיקרית היא דיסקטית.

<sup>35</sup> מישל פוקו, "הנאורות מהי?", בתוך עזמי בישארה (עורך), *הנאורות - פרויקט שלא נשלם? תל-אביב 1997*, עמ' 92.

<sup>36</sup> שם, עמ' 92-93.

<sup>37</sup> Michel Foucault, "The ethic of care for the self as a practice of freedom", Translated by J. D. Gauthier, *Philosophy & Social Criticism* 12, (1987), p. 115.

<sup>38</sup> בסוגיית האוטופיזם הנגיבי ר' אילן גור-זאב, *אסכולת פרנקפורט וההיסטוריה של הפסימיזם*, ירושלים 1996, עמ' 218-256.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York, 1980, p. 132.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

<sup>44</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, I.*, New York 1991, p. 22.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>46</sup> Richard Rorty, "From logic to language to play", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (June 1986), pp. 752-753, in Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Massachusetts 1992, p. 240.

<sup>47</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 29.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>49</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, p.

<sup>50</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 29.

<sup>51</sup> Richard Rorty, *Op. cit.*, p. xv.

<sup>52</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 46.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 189.

- 
- <sup>54</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, p. 40.
- <sup>55</sup> Richard Rorty, “The dangers of over-philosophication. Reply to Archilla and Nicholson”, *Educational Theory* 40: 1, (1990), p. 41.
- <sup>56</sup> Richard Bernstein, *ibid.*, p. 245.
- <sup>57</sup> Richard Bernstein, "Response to Ernesto Laclau", in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York 1996, p. 75.
- <sup>58</sup> Richard Rorty, "Response to Simon Critchley", in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York 1996, p. 42.
- <sup>59</sup> Richard Rorty, “The social responsibility of intellectuals”, *The Journal of Philosophy*, 80 (1983), p. 585-586.
- <sup>60</sup> Richard Rorty, “Moral identity and private autonomy”, in *Michel Foucault Philosopher*, London 1992, p. 331.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 333.
- <sup>62</sup> Michel Foucault, “The ethic of care for the self as a practice of freedom”, Translated by J. D. Gauthier, *Philosophy and Social Criticism*, 12 (1987), p. 115.
- <sup>63</sup> Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Translated by A. M. Sheridan Smith, London 1995, p. 210-211.
- <sup>64</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge*, p. 114.
- <sup>65</sup> Zigmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995, p. 2.
- <sup>66</sup> Zigmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford 1996, p. 3.
- <sup>67</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York 1980, p. 117.
- <sup>68</sup> Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, translated by Sheridan Smith, London 1995, p. 210.
- <sup>69</sup> Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, p. 209.
- <sup>70</sup> עדי אופיר, "ניזק, סבל וגבולות השיח המוסרי", עיני מ"ה (ניסן תשנ"ו), עמ' 150.
- <sup>71</sup> על גבולות מושג הגינוסיד ראה באמנת האו"ם בדבר פשע השמדת-העם בתוך יאיר אורון (עורך), רגישות לסבל בעולם: השמדת-עם במאה העשרים, תל-אביב 1994, עמ' 8.
- <sup>72</sup> Ilan Gur-Ze'ev, “The morality of acknowledging/not acknowledging the other’s Holocaust/genocide”, *Journal of Moral Education*, 27, 2, (1998), p. 171.

<sup>73</sup> Jan Baudrillard, "consumer society". in Mark Poster (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford 1988, p. 37.

<sup>74</sup> Jan Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, translated by James Benedict, London and New York 1993, p. 5.

<sup>75</sup> Jan Baudrillard, "Symbolic Exchange and Death", in Mark Poster, (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford 1988, p. 127.

<sup>76</sup> Jan Baudrillard, "Simulacra and simulation", in *Selected Writing*, p. 170.

<sup>77</sup> Jan Baudrillard, *The Transparency of Evil*, p. 5-4.

<sup>78</sup> Henry Giroux, *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*, London 1983, p. 19.

<sup>79</sup> אילן גור-זאב, "הנרי גירו - פדגוגיה ביקורתית?", בתוך אילן גור-זאב (עורך), *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, ירושלים 1996, עמ' 65-66.

<sup>80</sup> Peter McLaren, "Schooling the postmodern body: critical pedagogy and the politics of enfleshment", *Journal of Education* 70: 3 (1988), p. 67.

הנרי גירו, "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם/פוסטמודרניזם", בתוך אילן גור-זאב (עורך), *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, עמ' 50-51.

<sup>81</sup> הנרי גירו, "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם/פוסטמודרניזם", בתוך: אילן גור-זאב (עורך), *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, עמ' 51.

<sup>82</sup> Peter McLaren, "Schooling the postmodern body: critical pedagogy and the politics of enfleshment", *Journal of Education* 170: 3 (1988), p. 57.

<sup>83</sup> אילן גור-זאב, "הנרי גירו - פדגוגיה ביקורתית?" בתוך אילן גור זאב (עורך), *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, ירושלים 1996, עמ' 66.

<sup>84</sup> Henry Giroux, Colin Lankshear, Peter McLaren and Michael Peters, *Counternarratives: Cultural Studies and Critical Pedagogies in Postmodern Spaces*, New York 1996.

<sup>85</sup> גירו, שם. עמ' 44.

<sup>86</sup> Henry Giroux, "Introduction", in Henry Giroux (ed.), *Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics*, New York 1991, p. 20.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

<sup>89</sup> Walter Feinberg, "Liberalism and the aims of multicultural education", *Journal of Philosophy of Education* 29: 2 (1995), pp. 203-206.

---

<sup>90</sup> Henry Giroux, *Living Dangerously: Multiculturalism and the Politics of Difference*, New York 1996, p. 61.

<sup>91</sup> אילן גור-זאב, "בעיות היסוד של החינוך הביקורתי בימינו", *עינים בחינוך* 2 : 2 (1997) עמ' 52-9.

<sup>92</sup> Jennifer M, Gore, *The Struggle for Pedagogies: Critical and Feminist Discourses as Regimes of Truth*, New York and London 1993, p. xv.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>94</sup> Kathleen Weiler, "Freire and feminist pedagogy of difference", *Harvard Educational Review* 61: 4 (1991), p. 450.

<sup>95</sup> Michel Foucault, "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", in L. Dreyfus and P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983, p. 237.

<sup>96</sup> Jennifer Gore, *ibid.*, p. 129.

<sup>97</sup> bell hooks, *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, New York 1994, p. 27.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>99</sup> Elizabeth Ellsworth, "Educational films against critical pedagogy", *Journal of Education*, 169: 3 (1987), p. 34.

<sup>100</sup> Carmen Luke, "Feminist pedagogy theory: reflections on power and authority", *Educational Theory*, 46: 3 (Summer 1996), p. 284.

<sup>101</sup> Elizabeth Ellsworth, "Why doesn't this feel empowering? working through the repressive myths of critical pedagogy", *Harvard Educational Review* 59: 3 (1989), p. 315.

<sup>102</sup> Henry Giroux, *Teachers as Intellectuals: Toward a Critical Pedagogy of Learning*, New York 1988, pp. 203-206.

<sup>103</sup> Henry Giroux, *Living Dangerously: Multiculturalism and the Politics of Difference*, New York 1993, p. 74.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>105</sup> Peter McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture*, New York and London 1995, p. 9.

<sup>106</sup> Peter McLaren, "White terror and oppositional agency", in David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford 1994, p. 67.

<sup>107</sup> הנרי ג'ירר, "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם/פוסטמודרניזם", עמ' 50.

- <sup>108</sup> Peter McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture*, p. 83.
- <sup>109</sup> Peter McLaren, *Che Guevara and Education* (in press).
- <sup>110</sup> Peter McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture*, p. 24.
- <sup>111</sup> Stanley Aronowitz and Henry Giroux, *Postmodern Education: Politics, Culture and Social Criticism*, Minneapolis and London 1993, p. 22.
- <sup>112</sup> Zigmunt Bauman, *Life in Fragments*, p. 262.
- <sup>113</sup> Peter McLaren, *Critical Theory and Predatory Culture*, p. 72.
- <sup>114</sup> Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia 1987, p. 126.
- <sup>115</sup> אילן גור-זאב, "הנרי ג'ירו - פדגוגיה ביקורתית?" בתוך אילן גור-זאב (עורך) *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, ירושלים 1996, עמ' 65-88.
- <sup>116</sup> אילן גור-זאב, "פתח-דבר", בתוך אילן גור-זאב (עורך), *חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי*, ירושלים 1996, עמ' 7-11.
- <sup>117</sup> Ilan Gur-Ze'ev, "Total quality management and power/knowledge dialectics in the Israeli army", *Journal of Thought* 32, 1 (Spring 1997), p. 11
- <sup>118</sup> זאב שטרנהל, *בנין אומה או תיקון חברה? לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1940-1995*, תל-אביב 1995.
- <sup>119</sup> שמואל ויס, יפה גאון וחווה אפלבוים, *יזמות וחשיבה תעשייתית*, תל-אביב 1996, עמ' 5.
- <sup>120</sup> משה צוקרמן, *פרקים בסוציולוגיה של האמנות*, תל-אביב 1996.
- <sup>121</sup> Emmanuel Levinas, "God and philosophy", *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis, Lancaster 1987, p. 165.
- <sup>122</sup> גדי יציב, *החברה הסקטוריאליטית*, ירושלים 1999, עמ' 80.
- <sup>123</sup> אילן גור-זאב, *פילוסופיה, פוליטיקה וחינוך בישראל* (בדפוס).
- <sup>124</sup> אורי רם ואורן יפתחאל, "אתנוקרטיה" ו"עולמקומיות": גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל, באר-שבע 1999.
- <sup>125</sup> Sadie Plant, *Zeros + Ones; Digital Women + The New Technoculture*, New York 1997, p. 210.
- <sup>126</sup> Donna Haraway, *Simias, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, p. 149.
- <sup>127</sup> Peter McLatren, *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Oxford 1997, pp. 294-301.

---

<sup>128</sup> אילן גור-זאב, "מודרניות, פוסטמודרניות וחינוך (מבוא)", אילן גור-זאב (עורך) *מודרניות, פוסטמודרניות וחינוך*, תל-אביב (בדפוס).  
<sup>129</sup> גדי יציב, *החברה הסקטוריאלית*, ירושלים 1999, עמ' 121.

<sup>130</sup> אילן גור-זאב, "לפני שנהיה ספרטה בקפוטות" *פנים* 4 : 1 (פברואר 1998), עמ' 73-80.

<sup>131</sup> Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, Alvin Toffler, "Cyberspace and the American dream: a Magna Carta for the knowledge age",  
<http://www.townhall.com/pff/position.html>

<sup>132</sup> Michael Peters and Colin Lankshear, "Critical literacy and digital texts", *Education Theory* 46, 1 (Winter 1996), p. 60.

<sup>133</sup> Colin Lankshear, Michael Peters, and Michele Knobel, "Critical Pedagogy and Cyberspace", in *Counternarratives: Cultural Studies and Critical Pedagogies in Postmodern Spaces*, p. 161.