

## הרהורים נוספים

### אוריאל פרוקצ'יה\*

אין הנחתום מעיד על עיסתו, ולטעמי אל לו להעיד גם על מי שמעיד על עיסתו. כך בדרך-כלל, וכך, מקל וחומר, כאשר העדים מקפידים לשבח את איכותה של העיסה. לכן אסתפק בכמה הערות כלליות שתכליתן להוסיף על מה שכתבו, ולא להתפלמס עם מה שכתבו. ידידי דוד הד קרא את ספרי כמעין תרועת ניצחון של תרבות המערב – עם ערכיה ההומניסטיים, האינדיווידואליסטיים ושוחרי החירות – על תרבותה של רוסיה: זו השקועה, כביכול, במעין חשכה, אשר לא סרה ממנה גם בעת החדשה. ראייה לכך היא "התקדמותו" של המערב לכל מה שמיוצג על-ידי החוזה: ערכי היעילות התועלתנית, מחד גיסא, וערכי המוסר הקנטיאני, מאידך גיסא, אשר שרויים יחדיו כאגד רעיוני במעטפת סמיכה של הומניזם ונאורות. לפי פרשנותו של הד, בחרתי להבליט את אורו הנוצץ של החוזה המערבי על רקע ההבדלים התהומיים בינו לבין תרבותה החומרית של רוסיה – תרבות אשר בזה לכל אלה, ואשר שיקעה את החוזה, את התאגיד ואת השוק החופשי אל הדיוטות התחתונות של סדר-היום הציבורי. לא לכך התכוונתי. אחלוק עמכם טפח מחיי האישיים. כמה מידידי הקרובים העירו לי כי במישור הפסיכואנליטי מסתתר בתוך ספרי יסוד אוטוביוגרפי ברור, הקשור לתולדות משפחתי, ובעיקר לשני הוריי: הוא איש פירנצה מדורי-דורות, שהיה קשור בנימי נפשו לתרבות הרנסנס, קשר שהוא כמעט בלתי-נמנע אצל כל איש רוח שכל גיחה שלו לרחובה של עיר זימנה לנגד עיניו, כחלק מן החיים, את שרידיה העשירים של אותה תרבות נהדרת שעודה מפעמת בה; והיא, שבית-גידולה היה במוסקבה של שנות המהפכה, ואשר ספגה בנעוריה לא רק את הרעב, המחסור והאימה של תור הדמים ההוא, אלא גם את הספרות, המוזיקה וערכי הרוח האחרים שגדשו – ועודם גודשים – את נפשו של הרוסי המשכיל. שני המטענים האלה הקסימו אותי עוד בילדותי באותה מידה או למצער באופן שאינו ניתן להשוואה ולדירוג: אין בהם רם ושפל.

\* פרופסור, המרכז הבינתחומי הרצליה. חבר המרכז לחקר הרציונליות, האוניברסיטה העברית בירושלים.

צודק הד בהערתו כי הגניוס הרוחני של עם שלם אינו ניתן לתמצות באבחת חרב דקה אחת. הוא הדין, לפי הד, גם באיקונה הרוסית, שאני מציע לבחון אותה כ"מייצגת" תרבות שלמה; שהרי אם לא כן תיהפך גם היא, האיקונה, ל"איקונה" של עצמה, כלומר, לפשטנית מדי ולסמל דל המחמיץ את המסומל, על כל העושר והגיוון שבו. מאחר שאני חושד בכמה מקוראיו של הד שטרם הזדמן להם לעיין בספרי ולהבין את הקשר בין תרבותה של רוסיה לבין האיקונין הדתי, שהוא היצירה הפלסטית האותנטית היחידה של העם הרוסי במהלך אלף שנים, אני מוצא לנכון להוסיף כמה מילות הבהרה.

אומנות הציור המערבית, וכמוה גם האיקונה הרוסית, ייצגו באופן מובהק שורה של אמונות ודעות שרווחו בכל אחת משתי החברות שבתוכן נוצרו. החל בתקופת התחייה במערב נהפכו ההבדלים בין האמונות והדעות הללו לדרמטיים. כך, למשל, בעוד שהציור הרנסנסני ביטא בבידור ערכים אנתרופוצנטריים והומניסטיים (למשל, בעליית קרנו של ציור הדיוקן האנושי), האיקונין הרוסי נותר שבוי בעולם תיאוצנטרי, שבו הדמויות האנושיות מסמלות תכונות, כגון טהרה או קדושה, אך מתנזרות מחשיפה של תכונות אנושיות המבדילות את המודל מן הפרוטוטיפ. בעוד שהציור הרנסנסני הדגיש הן את תכונותיו האינדיווידואליות של המודל והן את אלה של האומן, התיאולוגיה של האיקונין אסרה סטייה מן הפרוטוטיפ כעניין של עיקר אמונה, ולכן האיקונות לדורותיהן היו מנותקות מן התקופה והנסיבות של יצירתן. בצו הכנסייה הצטמצמה מלאכתו של אומן האיקונות להעתקת איקונות שנעשו על-ידי קודמיו ואשר קיבלו עקב כך מעמד קנוני; הוא, האומן, חויב להצפין את זהותו האישית, וגם להסתיר מעיני הצופים את מאפייניהם האישיים של מושאי עבודתו. הציור המערבי התיר לקלס את המותרות ואת ההנאה מן החיים, והגיע לשיא פריחתו בחצרות של נהנתנים עתירי ממון, בעוד שהאיקונה הרוסית נותרה, כעניין של עיקרון, סגפנית, רזה ומיוסרת. האומנים במערב תרו אחר ה"אמת" בכלים של ניסוי ותעייה, תוך הסתמכות מתמדת על התבונה האנושית, ואילו האיקונה כפרה ביכולתו של האדם לחשוף את המסתורין שבבריאה, ולכן השתמשה בניב אומנותי "המצייר את הנפש", ולא את גופי הדברים. הבחנה אידיאולוגית זו פרצה אל פני השטח ביחסה של האומנות אל העולם התלת-ממדי, שהוא העולם שאנו חווים בחושינו ובתבונתנו. בעוד שהציור המערבי הוקסם מפלאי הפרספקטיבה, האיקונות דבקו בייצוג דו-ממדי של העולם, ולעיתים, כדי להתריס, בחרו בטכניקות של "פרספקטיבה הפוכה" (שבה העצמים שבקדמת התמונה קטנים מאלה שברקע המרוחק). האיקונין מייצג תרבות שאינה אוריינית, אלא מבוססת על "תמונות" (images), בעוד שהעולם ממערב לדנובה חגג את נצחונה של תרבות המילה הכתובה והמודפסת. אך זה עוד לא הכל: בעוד שהאומנות המייצגת את תרבות המערב לבשה צורה ופשטה צורה חדשות לבקרים, וכל סגנון (למשל, אימפרסיוניזם או קוביזם) ייצג השקפת-עולם חדשה משלו, האיקונין הרוסי נותר קפוא על שמריו מיום חדירתו לרוסיה מן העולם ה"יווני" של ביוניץ ועד עצם היום הזה. קל יותר לייצג את התרבות הרוסית בשל הקיבעון הזה, המבדיל אותה בחדות מתרבויות המערב, שבהן הזמן הוא "ליניארי", כלומר, מתחדש ומחדש כמעט כל יום. האיקונה אינה על-כן סמל דל, שכתפיו דלות משאת את משאה הכבד של תרבות עשירה; האיקונה היא ספר פתוח, עב-כרס, מלא משמעויות ורמזים, שבו כל צבע, כל קו וכל קומפוזיציה אינם מקריים, והריהם מכוונים, כ"תנ"ך לעניים" (biblia pauperum),

לספק "שולחן ערוך" שלם לסדר חברתי, לתורת מוסר ולדמותו הראויה של האדם בעיני עצמו ובעיני בוראו.

\*\*\*

חברי ליאור ברשק מיקד את תגובתו באחד מפרקי הספר – זה הדין בסמכות או בסמכותיות (authority) – תוך שהוא מותח קו של הקבלה בין מושג הסמכותיות הפוליטית לבין גילוייה הארכיטקטוניים. גם אני מתחתי קו של הקבלה בין השניים, אך ברשק הולך בדרך חדשה, מקורית לגמרי, הראויה לדיון משלה. על-פי ברשק, המכשיר המשפטי אשר מגביל את השררה (כלומר, מעמיד את הסמכותיות במקום מוצנע כראוי לה) ועל-כן מותר מרחב מחיה לחירויות הפרט הוא החוקה. בכך אין אולי כל חדש, אך ברשק מציע לנו בכמה מכתביו, וגם בדברי תגובתו על ספרי, פירוש משלו למושג החוקה. כדי שתקיים את מידותיה ההגדרתיות, על החוקה להימצא "מחוץ לחברה", כמעין הד לתביעותיהם של אבותיה הקדומים (ancestral rules), ולא להיות "פנימית", אימננטית, המיוצרת יום-יום על-ידי מי שחיים בחברה ופועלים בה. אני מוצא חיזוק היסטורי להשקפתו של ברשק בדברי הימים של חוקות, עתיקות ומודרניות כאחד. כך, למשל, כאשר ביקש המלך יאשיהו להנהיג ביהודה מהפכה תיאולוגית ("לעשות את הישר בעיני ה'"), הוא ביים את "מציאתו" של הקוד הדברימי בהיכל, וייחס את מקורו להשגחה העליונה: לא הוא, מלך בשר-ודם, מקורו של החוק, אלא סמכות גבוהה ונסתרת. כך עשה גם משה על הר סיני, או לפחות כך גורס הנרטיב המייחס לו מעשים כאלה; וכך עשה, מאות שנים קודם לכן, גם המלך הגדול חמורבי, אשר הצטווה על-ידי האלים למסור לבני-התמותה את חוקיהם – לא את שלו, כי אם את שלהם. גם האתוס של החוקה האמריקאית הוא כי מקורה של החוקה הוא במישרין מן "העם", וכי מנסחיה לא היו אלא בעלי-מלאכה נאמנים שצייתו לרצונותיו. ריחוקה של החוקה מחיי האומה ה"פנימיים" גוזר עליה מידה של עמימות, המחייבת את מי שנוקק לה לאקטים חוזרים של פרשנות, שבלעדיהם אין לה – ולא יכול להיות לה – כל פשר. גם הצורך בפרשנות, המובלט על-ידי ברשק, מאושש יפה אם מתבוננים על כל חוקה חיה. שהרי מי חכם וידע בוודאות מהם "כבוד האדם וחירותו" או מהי "מידתיות" או מהו "due process of law"?

כך גם בארכיטקטורה. ארכיטקטורה של חברת שלטון חוק אינה מצייתת לכללים קבועים, והיא מפתיעה תמיד בגילוייה החדשניים, שהם פרי של פרשנויות שונות של הפואטיקה הארכיטקטונית המרחפת במחוזות נסתרים, בתוך מעין ערפל חוץ-חברתי. לעומת זאת, ארכיטקטורה של חברה סמכותית, שאינה מושתתת על חוקה, היא צפויה ו"ברורה", ואין בה התייחסות למימד החיצוני המחייב את הארכיטקט "לפרש" את מלאכתו. בהארתו זו של ברשק מצאתי חיזוק מעניין להשקפתי על האדריכלות של סנט-פטרסבורג – עיר של עריצים מוחלטים פחות או יותר, שיש בה חיקוי מתבטל של מוטיבים איטלקיים, צרפתיים וגרמניים, שכל-כולם צפויים ומשעממים (כמו כל רפרודוקציה; שהרי גם מי שמתפעל מן המונה ליזה מתפעל הרבה פחות מהעתקה המפארים כל פינה). אכן, בהעתקים האדריכליים של סנט-פטרסבורג אין כל השראה "חיצונית", שלא לדבר על חוון הומניסטי או אינדיודואליסטי.

אם תותר לי בכל־זאת הערה ספקנית קטנה באשר ל"חיצוניותה" של החוקה בחברת שלטון חוק, אבקש למקד את המבט באחת התופעות המעניינות של ההיסטוריה המשפטית הרוסית, והיא העדרו (עד לאחר הפרסטריוקה והגלסנוסט) של משפט מהותי וביסוסה של כל שיטת המשפט הרוסית על כללי פרוצדורה. משמעות הדבר הייתה שאזרח אשר חש כי נעשה לו עוול היה רשאי להביא את דברו לפני הערכאות ולעתור לצדק, אך שיטת המשפט נעדרה כללים מהותיים שהקצו לפרטים זכויות (entitlements) משלהם. האזרח היה רשאי לקוות לצדק, אך לא היה מצויד בזכויות מוקנות שבעזרתן היה יכול להתנבא מראש למה הוא יכול לצפות. ברור שתוצאות המשפט בשיטה כזו היו תלויות אך ורק בשיקול־דעתו של השופט, ובהעדר כללים מפורשים בשיטה עצמה, חייבה מלאכת השפטיה מאמץ פרשני מתמיד. על פני הדברים ההכרח התמידי להיוקק לפרשנות הנמצאת מחוץ לכללים עצמם אינו עולה בקנה אחד עם השקפתו של ברשק, המזהה את החברה המפרשת דווקא עם החברה החוקתית.

היש בתובנה זו כדי לבקוע בקיעים בהשקפתו של ברשק? מחד גיסא, ניתן לטעון להגנתו של ברשק כי שופטי רוסיה הפעילו אומנם שיקול־דעת פרשני, אולם בעשותם כן הם הכריעו בפלוגתות על־פי ערכיהם האישיים, שהם ערכים של פרטים החיים בחברה באותו זמן ובאותו מקום, ולכן הם אימננטיים לחברה, ואין הם נזקקים לשאיבה ממקורות טרנסצנדנטיים; מאידך גיסא, אפשר לסבור כי גם בשיטות המציגות נרטיב טרנסצנדנטי, דוגמת הקוד הדברימי של יאשיהו, אין לפרשניה של החוקה מאין לשאוב את תובנותיהם, המדריכות את שיקול־דעתם, אלא מנבכי נפשם פנימה, ולא, ככמעשה קסמים, מתוך ישות טרנסצנדנטית המרחפת בעולמות חיצוניים. דילמה זו ראויה לליבון נוסף. בשלב זה אני חש כי קל יותר לקבל את השקפתו של ברשק כי סמכותיותה של החוקה מצריכה נרטיב טרנסצנדנטי, וכי קשה יותר לקבל את הטעון כי מלאכת הפרשנות בחברות סמכותיות שונה במהותה ממלאכת הפרשנות בחברות ליברליות.

\*\*\*

חברתי ענת רוזנברג כתבה עבודת דוקטור נפלאה על ייצוגו של החוזה ברומן הוויקטוריאני במהלך המאה התשע־עשרה. בניגוד להשערה הרווחת, המשייכת את המאה התשע־עשרה לתור־הזהב החווי (או לקצהו העליון) – עידן שבו ייצג החוזה ערכים של אינדיווידואליזם קיצוני – רוזנברג מציגה לפני קוראיה תמונה מורכבת הרבה יותר, לפחות ככל שהדברים באים לידי ביטוי ביצירה הספרותית של אותה תקופה. הגיבורים הספרותיים שנבחנו על־ידי רוזנברג שבויים עדיין באופן חלקי בשרידי העולם הישן, שבו מקורן של הזכויות המשפטיות היה מעוגן בסטטוס יותר מאשר בחוזה. חשוב מכך, היא מראה כיצד התנהגותם החוזית של אותם גיבורים מווסתת תדיר על־פי מוסכמות החברה, כך שערכי החוזה מוכתבים לא רק על־פי רצונות אינדיווידואליסטיים, אלא גם על־פי תכתיבים קהילתיים. לא זו אף זו, עצם המושג "רצון אינדיווידואלי" הוא חסר פשר כאשר אנו עוקרים אותו מבית־הגידול החברתי שמתוכו הגן. בעבודה זו רוזנברג פורצת אל קדמת המחקר במשפט ותרבות, ועוד נכונות לה גדולות ונצורות.

על רקע עבודתה זו, בחרה רוזנברג להוסיף נופך משלה לפרק בספרי הדן באינדיוידואליזם, ועל כך אני מבקש להוסיף שתי הערות משלי. ההערה הראשונה חשובה פחות מזו שתבוא בעקבותיה. מבלי לגרוע מחשיבות עבודתה של רוזנברג, הממוקדת במאה התשע-עשרה, ראוי לזכור כי מאה זו אספה רק את עוללותיהם של הרעיונות המרכזיים שהולידו את החוזה מאות רבות של שנים קודם לכן. למעשה, מאה זו כבר בישרה את התפוררותם של רעיונות אלה, כאשר בעשוריה האחרונים, ובעשורים הראשונים של המאה העשרים, נהפכה תמונת-העולם ההרמונית של המאות הקודמות לגל של אפר. כך באומנות, עם עליית זרמים כגון הקוביזם, הסוריאליזם והאקספרסיוניזם של המחאה; כך במוזיקה, כאשר מלחינים כשיינברג וההולכים בדרכו מחקו באחת את הסגידה לטונליות נוסח רמו; כך בספרות, כאשר מחברים כג'ויס חיברו משפטים שיש בהם אלפי מילים ללא סימני פיסוק, ומרסל פרוסט ומעריציו קראו תיגר על עצם מימד הזמן; וכך, ללא סוף, בגילוייה האחרים של המודרנה. החוזה, לעומת כל אלה, נולד עם ההומניזם של שייקספיר וליאונרדו; עם האינדיוידואליזם של הרנסנס, שהוקצן אצל ההוגים האנגליים במאה השמונה-עשרה; עם התנועה הפרוטסטנטית, ובעיקר הקלוויניסטית בתחילת דרכה; ועם מהפכת הדפוס של גוטנברג. מי שחפץ להבין כיצד נולד החוזה צריך לקרוא את מונטיין, את מקיאבלי, את שני היריבים הגדולים במשרת הלורד צ'נסלור קוק ובייקון, או לכל-המאוחר את ג'ון לוק, את לייבניץ ואת קנט, ורק בשולי הדברים את דיקנס ואת האחיות ברונטה. לאחר שאמרתי את כל אלה נותרת בעינה השאלה כיצד ניתן בכל-זאת להסביר את המאה התשע-עשרה, שהייתה אמורה, גם אם ספחה רק עוללות מכל אלה, לתת להם ביטוי ברור יותר.

לצורך בירורה של שאלה זו נפנה להערתי השנייה, המשמעותית יותר. כפי שהדגשתי בספרי חזור והדגש, החוזה מבטא ערכים אינדיוידואליסטיים. על-מנת להיווכח בכך די להשוות את הנורמה החוזית לנורמות משפטיות שאינן חוזיות, כגון אלה שמקורן חקיקתי. החקיקה "מורידה" נורמות מלמעלה כלפי מטה: במרום שוכן הריבון, והרבדים ה"נמוכים" מאוכלסים על-ידי הנתינים; הוא הקובע והם המצייתים. הנורמה החוזית, לעומת זאת, "מרוממת" את הנורמות מלמטה כלפי מעלה: מקור הנורמה הוא באזרחי הקהילה, ואילו תפקידו של הריבון מצטמצם לגיוס כוח הכפייה המדינתי לצורכי אכיפתן של התניות החוזיות. אולם מושג האינדיוידואליזם המצוי בלב התופעה החוזית מצפין בתוכו יסודות חבויים. יש בו הרבה יותר מסתם ביטוי לרצונות או למאוויים. כפי שציינה רוזנברג בצדק, רצונות ומאוויים אלה הם חסרי כל פשר אם עוקרים אותם מבית-הגידול החברתי שבתוכו צמחו. זוהי טענה מורכבת, ותקצר היריעה מלפרוש אותה במלוא הדרה. לכן אסתפק בהארה היסטורית אחת, הכרוכה בשמו של נביא כלכלת השוק ופילוסוף הנאורות הסקוטי אדם סמית.

חוקרי תרבות שונים, בעיקר מן האסכולה הגרמנית, זיהו בכתביו של סמית פרדוקס מעניין, שאותו כינו "das Adam Smith Problem". כידוע, חיבורו המפורסם ביותר של סמית, עושר האומות (The Wealth of Nations), מהלל את כלכלת השוק, ורבים קושרים אותו למושג "היד הנעלמה", המופיע באחדים מכתביו. על-פי התפיסה המקובלת, "יד נעלמה" זו היא מנגנון השוק, אשר מבטיח כביכול שאם כל סוכן שוק יקפיד להשיא את

תועלתו האישית, בסופו של דבר תושא גם הרווחה המצרפית, לתועלתם המשותפת של כולם. על-פי פרשנות פשטנית של תורה זו, אל להם לפרטים להתחשב בזולתם, שהרי כל מה שנדרש לטוב הציבורי אינו אלא שקידה מתמדת על השאתן של תועלות פרטיות. אולם סמית כתב חיבור חשוב נוסף – התיאוריה של הרגשות המוסריים (The Theory of Moral Sentiments). בעוד דמות האדם בעושר האומות מכוונסת בתוך עצמה ומצוידת בגושפנקה מוסרית להתעלם מן הזולת, דמות האדם בתיאוריה של הרגשות המוסריים היא הפוכה לגמרי. בחיבור זה סמית עומד על כך שהואיל ואין אנו מסוגלים לחוות את תחושותיו של הזולת באורח ישיר, כלומר בעזרת מערכת העצבים של כל אחד מאיתנו, אין אנו מסוגלים לפענח את שעובר עליו אלא אם כן אנחנו מדמיינים את עצמנו בנעליו, וכך חווים את חוויותיו. השלכה הכרחית זו של ה"אני" אל תוך עורו של הזולת מחייבת אותנו לחוש "סימפתיה" (ביטוי של סמית) כלפי הזולת, כך שאיננו מסוגלים עוד להתנתק מחפצנו להרבות את הנאותיו ולמזער את סבלותיו. "חידת אדם סמית" צפונה אפוא בשאלה מיהו האדם שעמד לנגד עיניו של בעל "היד הנעלמה" – סוכן השוק האנוכי של עושר האומות או האלטרואיסט המופלג של התיאוריה של הרגשות המוסריים? שאלה זו מקבלת נופך נוסף לנוכח העובדה שסמית חזר וההדיר מהדורות חוזרות ונשנות של שני הספרים כל ימיו, ואף לא באחת מהן נסוג מן הדרך שבה פירש כביכול את אופי האדם. כפי שצינתי במקום אחר, איני רואה סתירה בין שתי הגרסות. סמית היה איש הגות מעמיק ששאב את תובנותיו המוסריות מתורת הסטואה הרומית, מן המוסר הכלכלי הנוצרי ומכמה מבני דורו שהיו נערצים עליו, כגון מורו פרנסיס הצי'סון וידידו הקרוב דייוויד יום. בעולמו הפנימי של סמית הייתה ההתנהגות המוסרית המתחשבת בזולת בבחינת מובן-מאליו שאין כל צורך להשחית עליו מלל מיותר. בלשונם של הכלכלנים, רווחתו של הזולת נתפסה בעיניו ככלולה בפונקציית-המטרה של כל סוכן שוק. לכן, כאשר סוכני שוק כאלה משיאים את תועלתם הפרטית, ממילא הם גם משיאים יעדים קהילתיים וערכים של התחשבות בזולת. מה שמכונה בימינו "קפיטליזם קיצוני" היה בראשית ימיו קפיטליזם עם נשמה, ורבות מן התופעות המגונות שאנו עדים להן בימינו, ואשר יש המצדיקים אותן כתואמות את האתוס הקפיטליסטי, אינן אלא השחתות וולגריות של תורת מוסר נאה.

כיצד כל זה מתחבר לתובנותיה של רוזנברג? מצד אחד, הדברים קשורים רק בקשר רופף, שהרי בעוד פתרונה של חידת אדם סמית מחדיר אל תוך שיקולי הפרטים טיעונים של מוסר ואהבת האדם, ההתניות הקהילתיות המופיעות בספרות הוויקטוריאנית רוויות דעות קדומות ושיקולים של כבוד ומעמד, ואין הן משקפות בהכרח מידות נאצלות מן הסוג שסמית העלה על נס בספרו התיאוריה של הרגשות המוסריים. אך מאידך גיסא, הקשר אמיץ מאין כמוהו, שהרי בשני המקרים אנו מבחינים בכך שהעדפות אינדיווידואליות לעולם אינן באות לעולם כשהן חפות מהקשרים חברתיים. הקשרים אלה צובעים את ההעדפות ומתנים אותן בכל צבעי הקשת של המערכת התרבותית שאל תוכה הן נולדו. לעיתים התניות אלה נושאות אופי מוסרי נעלה, כמו אצל סמית, ולעיתים הן מזמרות לחנים מסוגים אחרים. אולם בשני המקרים אין משמעות ואין פשר, כטענת רוזנברג, להעדפות "גולמיות" המשוחררות מהתניות חברתיות.