

ספרות כחינוך לדמוקרטיה

מרתה ק. נוסבאום: *צדק פואטי. הדמיון
הספרותי והחיים הציבוריים*¹.

התזה העיקרית של ספר זה היא שקריאה ביצירות ספרות. ובעיקר ברומאנים. מעצימה את רגישותם של הקוראים לבני אדם. מעוררת אותם להכיר אנשים לעומק. לתפוס את המורכבות והמיוחדות של חייהם. ומתור כד להזדהות איתם ולראות את העולם כפי שהיו אנשים אלה רואים אותו. כיוון שהספרות היפה פותחת את ליבו של האדם לזולתו. היא מביאה את הקורא להכיר בערכו הסגולי של הזולת. כל זולתו. ובאנושיותו שאינה ניתנת לצמצום. לכן מעצם טיבה מבססת הספרות. ובמיוחד הז'אנר של הרומאן הריאליסטי. תפיסת עולם דמוקרטית-שוויונית. קוראי רומאנים לומדים להביז ולהעריך את מיוחדותו ונבדלותו של כל אדם. מושאה של יצירת הספרות. ועל כן היצירה מביאה את קוראיה שלא לקבל הכללות סטטיסטיות של משנות חברתיות המתייחסות לבני האדם כפרטים חסרי ייחוד. שרצונותיהם הייחודיים ניתנים לכימות ולשקלול. דבר זה עושה הספרות על ידי כך שהיא מפתחת את דמיונם של קוראיה ומחדדת את רגישותם לחיי הרגש האנושיים. "אטעז". אומרת נוסבאום. "לקיומו של קשר עמוק בין 'דמיון' לבין שוויון דמוקרטי" (עמ' 24). פתיחות זו לחיי הרגש של בני האדם. ולכך שאנשים מעריכים הערכה רגשית את העומד בפניהם. אינה בלתי רציונאלית. אלא להפך. היא מאפשרת

¹ תרגם מאנגלית: מיכאל שקודניקוב. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה / ספרית מעריב. חיפה ואור יהודה תשס"ד / 2003.

תצפית חיה. מדויקת ובלתי־אמצעית. במה שבאמת חשוב לבני האדם. היא מאפשרת לקורא להביז את המבנה הערכי של העולם האנושי. המסקנה העולה מכל זה היא. שקריאה ברומאנים צריכה להיות חלק חשוב מחינוכם של אנשי ציבור. של ממונים על הציבור. ובעיקר של שופטים. אלה האמורים לדון בני אדם הבאים לפניהם. שופטים יבינו את המתדיינים לפניהם הבנה עמוקה ומלאה יותר מאשר זו הניתנת להם על ידי קריאת כתבי האישום וההגנה בלבד. אלה מפרטים עובדות בלבד. אך את משמעותן של העובדות לבני אדם מסבירה רק הספרות.

התזה של נוסבאום היא. על כזו. וריאציה על תזה ידועה מאד. התזה שהספרות מסייעת בחינוך חיי הרגש של האדם. נוסבאום מפתחת תזה זו בצורה רהוטה. עשירה. נאה ומשכנעת תוד שהיא מדגימה את דבריה. לאורד הספר. בעיקר בעזרת הרומאז של צ'רלס דיקנס "ימים קשים" (ולעתים נזקקת לשירתו של וולט ויטמן). השימוש שעושה נוסבאום ברומאז "ימים קשים" כפול. מצד אחד. רומאז זה משמש אותה כדי להראות כיצד רומאז ריאליסטי מסייע להביז בני אדם בעומקם ובמורכבותם הייחודית. מצד אחר. תוכנו של רומאז זה הוא התקפה על שיטות מחשבה תועלתניות־כלכליות. נוסבאום. התוקפת אף היא משנות פילוסופיות חברתיות אלה (ובמיוחד בגלגולן באסכולה בתימינו של משפט־וכלכלה. מיסודם של ריצ'ארד פוננר ואחרים) נסמכת על הצגת עליבותו ברומאז של דיקנס. רומאז זה משמש לה אפוא. מצד עצמו. דוגמא חיובית לערכה החינוכי של הספרות. ומצד תוכנו. תנא דמסייע ומדגים לכישלוננו וקוצר ידו של זרם פילוסופי מסוים. ברשימה זו אתייחס לשתי הנקודות הללו: לתפיסתה של נוסבאום את תפקיד הספרות בחיינו. ולביקורתה על תורת המוסר התועלתנית.

*

האם מציגה לנו נוסבאום תמונה נכונה של הספרות והשפעתה? נראה לי כי מה שנוסבאום אומרת הוא נכון במובן זה. שאמנם יכולה ספרות להשפיע גם באופן שהיא מתארת. אך האם אפקט זה של הספרות הוא

היחיד. או לפחות השכיח? כמדומה לי שהתשובה לשאלה זו היא לא. באלף רבתי. נוסבאום סבורה שהרומאז הוא כלב קטן ומחונן שהיא מכניסה לביתה. לאמיתו של דבר רומאנים הם זאבים פראים. אם נכניס אותם הביתה וניתז להם יד חופשית לנהוג על פי טבעם. כפי שרוצה נוסבאום. לא יישאר מביתנו היפה והמטופח. מן הדמוקרטיה המערבית. שריד ופליט.

אדגים את דברי בעזרת זיכרון אישי. כתלמיד בית-ספר דתי ידעתי. כמוכז. את שירת "האזינו" על-פה. אך לא שמתי לב לתוכנה. שיננתי אותה כמצוות אנשים מלומדה: כד אמרו לי לעשות וכד עשיתי. לחומר הלימודים לא הייתה משמעות אישית לי ולחיי. והנה יום אחד. הייתי אז כבן שתיים-עשרה. זמן מה לפני ברי-המצווה. נתקלתי בפסוקים האחרונים של "האזינו". ואני זוכר את התחושה שפקדה אותי אז: הייתה זו (בפעם הראשונה בחיי. כמדומני) התפעמות אסתטית. שנלוותה לה רתיעה מוסרית עזה. הפסוק אשר קראתי היה זה: "אשכיר חצי מדם / וחרבי תאכל בשר / מדם חלל ושביה / מראש פרעות אויב". לפתע קמה התמונה וחיתה לעיני. הדובר. אלוהים. אומר שהוא גורם לחיצוי שישתכרו מדם. ראיתי את החצים והם עופות טרף. המסתחררים במעופם מרוב שיכרון. הנה הם עטים על טרפם. נושכים בגופו. שותים את דמו בהנאה כאילו היה זה יין. ומשתכרים מזו הדם. ראיתי את החרב המתוארת בשיר. חיה טורפת מהירה כברק. היא נוצצת. פה פעור לה והיא אוכלת את בשרו של האדם הנטרף. הבנתי שזו תמונה של סעודה חגיגית בבשר וביין. אלא שכאז הסועדים אוכלים בשר אדם ושותים דם אדם. השורה השלישית. בהקבלה לוכסנית. מחזירה אותנו לחצים שותי הדם: היא אומרת שהדם השפוד הוא דמם של חללים ושל שבויים. הווה אומר שהדובר בשיר רוצח גם שבויים חסרי מגז (ואכן ידעתי ששמואל הנביא ציווה למלך שאול לטבוח את כל השבויים: זו הייתה ההפטרה לבר המצווה שלי. לפרשת זכור). השורה הרביעית שבה לחרב. החרב כורתת את ראשו פרוע-השיער של האויב. ואני רואה את הראש הזה. ששערות ארוכות לו. ניתז ומועף באבחת-החרב מעל הגוף. ומסביב לכל אלה בוקעת שירה של שמחה פראית. מחירדה: "הרנינו גויים עמו...". הרגשתי את הכוח שבדימויים הקניבאליים האלה וחשתי את

הפיתוי שבהם. הם קוראים לי לא רק ליהנות מהם אלא גם להזדהות אתם. להשתכר מהם. לשמוח בהם. לשיר אותם. שירה של מנצחים עזים ואכזריים. אך זאת לא יכולתי לעשות. ההתפעמות האסתטית פינתה את מקומה לחלחלה מוסרית. חשתי שאינני יכול להזדהות עם השירה הזו: האל הפרא הזה זר לי. בלשוני שהייתי נוקט היום אפשר לומר שהבנתי כמה נאיבית היא מרתה נוסבאום. ליברלית אמריקנית שוחרת-טוב. שאינה תופסת ספרות גדולה מהי: איז היא מעריכה נכז את כוחה של הספרות. הוברר לי שהספרות. למרות יופייה. מסוכנת. החלטתי שלא אתו לה ללוש אותי בצלמה וכדמותה. ספרות לחוד וחי לחוד.

מדוע התעוררתי דווקא אז לאפקט של שירת "האזינו"? נדמה לי שיש לכך קשר לספרים שקראתי מעט קודם לכן. היו אלה רומאנים של סנקביץ': "באש ובחרב". "בישימוז ובערבה". ואחרים. הם עשו עלי רושם עצום. עד עתה. לאחר חצי מאה שנים ויותר. אני זוכר את הנסיד קטז הקומה. גיבור המלחמה פאז וולודיובסקי. ואת רעו בעל השם המשונה. לונגינס פודבייניטה זרקויפאטור. שהתיז במכת-חרב אחת את ראשיהם של שלושה טורקים. רומאנים אלה הסמו לי כשם שקוסמים סרטי-פעולה עקובים מדם לנוער היום. מה היה המסר של רומאנים אלה (ושל אחרים כמוהם שקראתי לפני מלאת לי עשר שנים ועדיין אני זוכר אותם לפרטיהם. כגון "מיכאל סטרוגוב" של ז'ול ורוז) לקורא הממוצע. כלומר. לי? לא היה זה מסר הומניסטי. אך רומאנים אלה נקראו באלפיהם בשקיקה רבה באירופה ומחוצה לה. גם לפני היות הרומאז פארו שירים אפיים לרוב את מעללי הגבורה של לוחמים נוקשים ואמיצים. או של האל הגיבור הלוחם להם (וכבשירת "האזינו"). וכמדומני שגם עתה לא פג הסמם. יצירות אלה. רוב מניינה ובניינה של הספרות לדורותיה. רחוקות מערכי הדמוקרטיה כרחוק מזרח ממערב. יצירות מפוארות אלה. שיצרו כל העמים ובכל השפות. אינן מכשירות את קוראיהן להעריך ולאהוב אנשים. יהיו אשר יהיו. ולהכיר בערכם. המסר שלהם היה. הדר (המלה הנכונה היא צרפתית: gloire). האנשים נחלקים לטובים ולרעים: הטובים הם אנחנו. הרעים הם האחרים. האויב. אחרים אלה לא נועדו אלא לכך שנקטול אותם בהמוניהם. אנו הלוחמים עזי נפש

שאינם חתים מפני כל. מות אויב הוא סיבה לצהלה: מות הגיבורים. אף כי מעציב הוא. איננו נורא. שהרי נופלים אנחנו למען המולדת. ואיזו לד פאר גדול מזה: לתת את חייד למען המולדת תוד שאתה מרבה להפיל חללים באויב. נדמה לי שכו ישר מוביל משירת "האזינו". שכוחה הפיוטי נתחוויר לי אז. אל הרומאז האירופי. באופן אנאכרוניסטי אפשר לומר שזוהי תפיסה פשיסטית. שכו מפארת היא את הקרב. את הדר המוות. את הג'סטטה הגדולה והנאצלה. את הגיבור והמנהיג. ומזלזלת במשאלות-ליבם הקרתניות של אנשים קטנים. להם לומד הקורא אד לבוז. רק אחרי שתי מלחמות עולם למדנו לירוא את הרומאנטיקה. מכל מקום. הרומאז האירופי הרומאנטי לא הביא את קוראיו לתפיסה הדמוקרטיית-שיוונית שביקרה רוצה נוסבאום. ההיפד הוא הנכוז: קורא הרומאז הזה. כמו ז'ולייז סורל ב"האדרום והשחור" של סטנדל. רוצה להיות נפוליאוז או שלא להיות כלל. הוא רוצה להכניע את האויב ולזכות בתהילה. או למות מתור ג'סטטה מפוארת. שמא תאמרו שספרות זו שאני מדבר בה. אף שגדולה היא בכמותה. אינה גדולה באיכותה. נכוז. אמנם גם הרומאז של דיקנס איז מקומו בכותל המזרח של הספרות. אבל לו יהי כד: הבה נתבונו ברומאנים הגדולים באמת. רומאנים אלה קראתי מאוחר יותר. כשהייתי תלמיד בבית הספר התיכוז. אז קראתי את הרומאנים הרוסיים הגדולים. בעיקר את יצירותיהם של דוסטוייבסקי וטולסטוי. פסגת הספרות העולמית. קחו. למשל. את הרומאז "שדים" של דוסטוייבסקי. קונם עלי אם אי פעם נכתב רומאז טוב ממנו. רוחם של רומאנים אלה אכו הייתה מנוגדת לרוח הרומאנים הלוחמניים של אלכסנדר דימא (Dumas) וכיוצא בו. אחד הגדולים ברומאנים של כל הזמנים. "החטא ועונשו" של דוסטוייבסקי. מתמקד במפורש בהתקפה חזיתית על התפיסה ה"נפוליאונית" של החיים. האם רומאנים אלה מחנכים. אפוא. לתחושת חיים של שוויוז ודמוקרטיה. לראיית האדם כיצור חופשי. גאה. אוטונומי וכקובע ערכים. נוסח "שירת עצמי" של וויטמוז וכפי שהייתה רוצה מרתה נוסבאום? לא ולא. הרומאנים הללו יוצאים במפורש נגד התפיסה ה"מערכית" הזאת ורואים בה שורש כל חטא. מז הקריאה ב"שדים". ב"אידיוט" או ב"אחים קרמזוב" של דוסטוייבסקי לא נצא בתחושת ערד האדם. אלא נראה את האדם כמי

שאובד בפיתולי נפשו העקמומית והמיוסרת. מתחבט ללא מוצא בתאוותיו שאף הוא מכיר בחולניותו וזוועתו. יצרים אפלים שאינם ניתנים לשליטה. תחושה אחת שנוסבאום רוצה ביקרה אכז מפעמת ביצירות הללו. ובמרבית הרומאנים הרוסיים מתקופה זו. והיא החמלה. אכז מרחמים אנו על אנשים אומללים ואובדי דרך אלה. על האידיוט הנושא את נסטסיה פיליפובנה הסדיסטית אף שהוא יודע שהיא מוליכה אותו לאבדו. על מרמלדוב השותה לשוכרה ובוכה מרה. משום שהוא יודע שכסף זה שהוא מבזבז עתה. הכסף שנתנה לו סוניה בתו שיצאה לזנות כדי שיהיה למשפחה כמה לשלם שכר דירה. הוא האחרון. ולמחרת יזרקו אותם לרחוב. אנו לומדים לקבל את האדם כחולני. מעוות ומסולף מטבעו. שכל ניסיון להושיע אותו בדרך אנושית-ציבורית לא יצלח. החמלה אינה מובילה את קוראיהם של דוסטוייבסקי ושל טולסטוי לשאיפה לדמוקרטיה ולשוויון אזרחי. להיפך: הדרך האחת לישועה מהגיהנום הפנימי של האדם היא ענווה וכניעה גמורה. תוד ציפיה פסיבית לחסד אל. חסד שאנו מצד עצמנו. יצורים בזויים שכמונו. לא ראויים לו. על כד מדברים טולסטוי ב"התחייה" ודוסטוייבסקי ב"אחים קרמזוב". תפיסה זו נוגדת בתכלית את תפיסת העולם ה"נאורה". זו הרואה את האדם כפועל אוטונומי. שאותה מדמה נוסבאום למצוא ברומאז מעצם טבעו.

כמדומני שמאלפת במיוחד תהא ההשוואה בין הרומאז "ימים קשים" של דיקנס. שנוסבאום מתמקדת בו. לבין יצירה העולה עליו מאה מונים בערכה האסתטי. הנובלה "כתבים מז המחותרת" של דוסטוייבסקי. לשתי היצירות הללו נושא אחד. שתיהן מביעות מחאה נגד התפיסה התועלתנית-פוזיטיביסטית שנופצה באירופה באמצע המאה התשע עשרה. משנה אופטימיסטית וטרמיניסטית זו. הבנויה על אדני תורותיהם של אדם סמית. קונט (Comte) ודרוויז. הורתה שחוקי הפסיכולוגיה והכלכלה. הדוחפים כל פרט לשקוד על תקנתו האישית בלבד. יביאו בסופו של דבר. בהכרח. לחברה אוטופית בה תתגשמה משאלותיהם של רוב הפרטים. דיקנס דוחה תפיסה פוזיטיביסטית זו ובסופו של הרומאז אנו רואים את מפלתה. האדם היחיד ברומאז זה שהוא שלילי לגמרי. ביצר. הוא היחיד הממשיך להחזיק בפוזיטיביזם גם אחרי שמורהו בפוזיטיביזם. גראדגריינד. זנח

תורה זו. מרתה נוסבאום מוחאת כפיים להומניזם המנצח ב"ימים קשים". היאומז? הייתי רוצה להזכיר לה את מקבילו. יצירת המופת של דוסטוייבסקי. גיבורה של יצירה זו. כמו גיבורי "ימים קשים". יוצא בחמת-זעם. זעם נואש. מצחיק והיסטרי. נגד הפוזיטיביזם הדטרמיניסטי שגם דיקנס נאבק בו. אלא שמכאן ואילך הכול שונה: ההבדל בעמדתו של הסופר. ועל כן ברוח היצירה. הוא קוטבי. יצירתו של דוסטוייבסקי מתחילה במלים "אני אדם חולה. אני אדם רשע. אני אדם דוחה." וכך הוא באמת. הדובר ב"כתבים מז' המחותרת". המנסה בכל כוחו להגן על חרות האדם ועל הרצון החופשי נגד הכורח הכלכלי-פסיכולוגי האומר להפוך אותו לבורג. בורג מאושר. אמנם. במכונת-הטבע הוא יצור נבזה ומתועב. שלא כמו גיבוריו ההומניסטיים של דיקנס. ברור לנו שיצור דוחה זה המבקש להגן על חופש הרצון הוא איש מבחיל. מגוחך ומצחיק מאד. אנו מבינים לנפשו החולה: אנחנו גם מרחמים עליו. אנחנו חשים את חיבוטי-נפשו מבפנים. יותר מאשר נחוש אי-פעם אי-מי מז' הגיבורים של דיקנס: שום דיקנס אינו יכול להוליד אותנו עמוק כל כך בנפש האדם. ולהקנות לנו אמפתיה שלמה כל כך עם גיבורו. כפי שעושה זאת דוסטוייבסקי בנובלה זו. אבל ההזדהות מובילה לא לאהדה אלא לחלחלה ותיעוב. גיבורו זה של דוסטוייבסקי הוא חלאה גמורה. ואם נתקפנו גועל בראותנו את יחסו הבזוי לחבריו. הופכת סלידה זו לשנאה ממש כשאנו רואים כיצד הוא מתנהג אל הזונה שבאה אליו. לפי הזמנתו. כדי שיעזור לה. לא. אומר דוסטוייבסקי. בהיפוך הפתגם הידוע. להביז הכול פירושו לא לסלוח כלום. אנו מבינים את האיש המשוקץ הזה הרוצה להיות חופשי. אנו מרחמים עליו ושונאים אותו. איז לו תקנה – אלא. אולי. ברחמי שמיים. הנובלה של דוסטוייבסקי אינה הומניסטית ואיז היא מוליכה את קוראיה לאף אחת מהעמדות הפוליטיות התקינות שנוסבאום מבקשת למצוא ברומאזן כשלעצמו. אם יש ליצירה זו של דוסטוייבסקי השתמעות פוליטית הריהי זהה לזו של "שדים": שמרנות. דתיות. וייאוש מניסיונו של האדם להיות חופשי. האם יש לקרוא יצירה זו? כן. היא יצירה נפלאה. האם יש להניח לה לעצב את תפיסת עולמנו הציבורית והשיפוטית? חס וחלילה.

הרביתי לדבר ברומאז של המאה התשע עשרה כיוון שנוסבאום עושה זאת. קל היה לי יותר לצאת נגד התזה של נוסבאום לו הייתי מדבר על הרומאז של המאה העשרים. יכולתי להזכיר את הרומאז המלא שנאה של הנאצי סליז ("מסע אל קצה הלילה"). את "הבחילה" של סארטר, את הרומאז הפורנוגרפי המוצלח, אך המתועב מבחינה מוסרית. "סיפורה של O" שכתבה פוליו ריאז'ה. יכולתי להזכיר את הרומאנים האגוטיסטיים המצמררים. השטופים הזיות של אלימות מינית קיצונית. של בורוז. את יצירותיו של הסופר הדגול. אמו המלים הגאוני. אך שבשום פנים איז לחשוד בו בהומניזם. ולדימיר נבוקוב. וכו' את הרומאנים המצוינים. אך המקוממים כל ליבראל. של קנוט האמסון (שאף הוא נטה לנאציזם). ועוד הרבה. ברגע זה מונחים על שולחני שני רומאנים מעולים שעיינתי בהם היום. "נוירומאנסר" של ויליאם גיבסון ו"תינוק זפת" של טוני מוריסון. האם נרצה לחנך את שופטינו לנורמה של רדיפה אחר גירוים קיצוניים (גיבסון) או לייאוש של מוריסון מזו האהבה? אך לא נוכל להכחיש את ערכו האסתטי של יצירות אלה. נוסבאום סבורה "כי הז'אנר ושל הרומאזן עצמו. בזכות כמה מאפיינים כלליים של מבנהו. מעורר על פי רוב אמפתיה וחמלה בדרכים שהזו רלוואנטיות ביותר לאזרחות" (עמ' 29). אמפתיה וחמלה. כזו. אך הרלוואנטיות לאזרחות מפוקפקת. היחס ביז האתי לאסתטי מסוכן. מורכב ובעייתי הרבה יותר ממה שמורה הספר החביב והאופטימי. הכל כד אמריקני. הזה.

*

מה יש לנוסבאום נגד התועלתנות? נוסבאום טוענת נגד התועלתנות הקלאסית שהיא "תורה מוסרית תובענית ביותר ורביזיוניסטית. על פי תורה זו. בכל אחת מבחירותיי עלי להעדיף את טובת האנושות כמכלול. אם אני אדם אמיד מזו המעמד הבינוני, תורה זו תציב בפניי דרישות לזולתנות (אלטרואיזם) ולהקרבה עצמית שבוודאי תעלינה על אלו של כל תורה מוסרית ותרגום גרוע: צ"ל: תורת מוסרן אחרת. היא דורשת ממני להחשיב את עצמי ותרגום גרוע: צ"ל: להתייחס אל עצמי כאחד בלבד מקרב בני האדם בעולמנו ולא להעדיף את ידידי ומשפחתי. את יעדי ותוכניותיי" (עמ' 36).

זוהי קריקטורה של התועלתנות. כשלימדתי מבוא לאתיקה הייתי נוהג לקרוא לטיעון זה "הארגומנט של הזקנה בבית הבורע". משום שלפיו. אם אמר ועוד אישה זקנה נמצאות בבית בוער. התועלתו אינו מרשה לך להציל קודם כל את אמר מבין הלהבות. אך זו טענת שווא. התועלתו יכול בהחלט להצדיק יחס מעדיף לאנשים אהובים. חברה שאיזו בה אהבה היא חברה אומללה: התועלתו אינו ממליץ שהמיז האנושי יתנזר מקשרים אישיים. וקשר אישי בין אוהבים מחייב העדפה: לאהוב את א ולא את ב פירושו. בין השאר. להעדיף את א על פני ב. לאהוב יש גם זכות לצפות מאוהבו שיטפל בו באופן מסור יותר משיטפל באחר. התועלתו מכיר בכך שבחברה טובה צריכים להיות קשרים אישיים הדוקים כגון ידידות ואהבה. ועל כן צריך שיהיה בה אפשר לבטא העדפות בדרגות שונות בין אוהבים וידידים. קשר אישי יוצר ציפייה ליחס מעדיף ועל כן יוצר חובות מיוחדים: למשל. חובת הבן לאימו וחובת האם לבנה. התחייבויות מכוונות-האהבה שאיזו להם לגבי אנשים אחרים. כדי לאפשר מוסדות אלה של האנושות מכיר התועלתו בזכותו המוסרית של האדם הפועל. וגם בחובתו. להעדיף. בגבולות ידועים. את האהובים עליו על כל האחרים. אחרת נאלץ לעקר את עצמנו מכל רגש לזולת ולעקור מתוכנו את מוסדות האהבה והידידות. ומה התועלת בכך?

ומה לגבי העדפת עצמי? האם התועלתו יכול להצדיק את מאמצי לקדם את "יעדיי ותוכניותיי" דווקא. יותר מאשר את אלו של זולתי? כמובן. למשל. הרבה יותר יעיל שאני אצחצח את שיניי שלי ואתה תצחצח את שיניך שלך מאשר להפך. שאני אצחצח לך את שיניך ואתה תצחצח לי את שיניי. וכך בשאר הפעולות: חברה שבה אני מקדם את היעדים שלי ואתה מקדם את היעדים שלך יעילה יותר. יוצרת תועלת רבה יותר לכולם. מחברה שבה עלי להשתדל לקדם קודם-כל את יעדיך. וחובתך אתה לנסות לקדם קודם-כל את יעדיי אני. בחברה מטורפת כזאת שום אדם לא יאכל בעצמו. אלא אני אאכיל אותך ואתה תאכיל אותי. לכן מובן מאליו שעקרוז מיקסום התועלת הכללית דורש בבירור שכל פועל ידאג בראש וראשונה לקדם. בגבולות המותרים. את יעדיו הוא. טענה זו של נוסבאום נגד התועלתו איזו בה ממש.

נוסבאום מונה ארבעה קווי היכר בתפיסה התועלתנית של בחירה רציונאלית ואת כולם היא מגנה (עמ' 34–35). הקו הראשון הוא שקילות ותרגום גרוע ל-"commensurable": צ"ל "מדידות". תועלתו אינו טוען שכל הערכים שקולים. אלא שכולם מדידים באותו קנה מידה. נוסבאום ואחרים סבורים שאין זה נכון. לדעתם אי אפשר למדוד בכסף. למשל. ערכים שונים זה מזה כמו חינוך. בריאות. שימור הסביבה. עזרה לנזקקים וטיפוח האמנות. הללו פשוט אינם ניתנים להשוואה. אבל למה לא? הרי חברי עירייה. למשל. אמורים להחליט על תקציב אשר במסגרתו יש לדאוג לחינוך. לבריאות. לשימור הסביבה. לעזרה לנזקקים. לטיפוח האמנות. ועוד. האם על חברי העירייה להתיימשך ולומר שכיוון שערכים אלה שונים זה מזה וכולם מוחלטים. איז הם מדידים אהדדי ועל כן אי אפשר להחליט כמה כסף יוקצב לכל אחד מהם? אדם פועל חייב להחליט החלטות דומות. כדי להחליט באופן רציונאלי אם לוותר על מצרד או שירות א כדי להקבל מצרד או שירות ב חייב להיות מחיר במטבע משותף לשני סוגי הערד הללו. רק כך יכול אדם לבדוק האם מה שדורשים ממנו עבור כרטיס להונצרט. למשל. הוא סביר או לא. בלי מדידות הדדית של ערכים שונים אי אפשר להחליט שום החלטה רציונאלית. אדם פועל יכול לקדם ערד זה או ערד אחר: אך אם איז הוא יכול להשוות במה עולה לו קידומו של ערד אחד במונחי הערד האחר. איז לו בסיס לתקצב את פעולותיו ולכן איז הוא יכול לפעול מתוך שיקול דעת. הוכחה פשוטה למדידות ההדדית של הערכים היא שהמשפט "האם אתה מוכן לוותר על קידום כזה-וכזה של ערד א עבור קידום כזה-וכזה של ערד ב?" אינו חסר משמעות. כשענית על השאלה "מה אתה מוכן לתת כדי להקבל את ב?" קבעת שער-חליפין ביז-ערכי.

קו היכר שני של התועלתנות שנוסבאום מתנגדת לו הוא עקרון הצירוף והמתרגם קורא לכך "מצרפיות" של התועלות. היא אומרת (ונכון יותר. כך אומר המתרגם מר שקודניקוב בלשונו הסורסית. הדומה קצת לאנגלית. אבל עברית בוודאי איננה): "ממצא חברתי מושג באמצעות מיזוג הנתונים לגבי ומתוך חייהם של יחידים המהווים את המצרף מבלי להחשיב את הגבולות שבין חייהם כעקרוניים" ובתרגומי לעברית: "תוצאה חברתית מושגת על ידי

צירוף כל הנתונים על חייהם של אנשים פרטיים. ומתוך חיים אלה. בלי להתחשב התחשבות יתירה בגבולות שבין פרטים שונים".¹ ואמנם. כאבו של ראובן שונה באיכותו מכאבו של שמעון. ולשמחתה של לאה גוון שונה מזה שיש לתחושת הסיפוק של רחל. והבדלים אלה חשובים מאד ברומאז. אולם מדיניות ציבורית שתנסה להתחשב בהם אינה בגדר האפשר. בלי צירוף כל העמדות החיוביות של הפרטים לכללות אחת. וצירוף כל העמדות השליליות של הפרטים לכללות שנייה. והשוואת הכללויות האלה. לא תיתכן דמוקרטיה. בחירות דמוקרטיות אינן אלא יישום עקרוני הצירוף. כד הם גם כל עקרונות ההנהגה בחברה שאינה מונהגת בצו השליט. וכי איד נחליט החלטה הנוגעת לרבים. למשל. סלילת כביש? רק על ידי צירוף התועלות שתגרמנה לכל הפרטים השונים (משוקללות בעוצמתן היחסית) לסכום אחד. והשוואתו לסכום הנזקים שייגרמו לכל הפרטים (תוך שקלול בעוצמתם היחסית). כיצד ייתכן לפעול אחרת? שמא על ידי הגרלה? מי שטוען. כי משום שעמדת כל פרט היא בעלת גוון מיוחד העמדות של פרטים שונים אינן ניתנות לצירוף. שומט את הקרקע מתחת לדמוקרטיה. שהרי אם אי אפשר לצרף את העדפויות של אנשים שונים לסכום אחד. איז ברירה אלא להכריע לפי העדפותיו של אדם יחיד. זו שרירות. או עריצות.

כמובן שיש דרכים אויליות ליישם עיקרון זה. דרך אוילית אחת. המודגמת ברומאז "ימים קשים". היא על ידי חיבור אריתמטי של הכנסות כל הפרטים בחברה לסכום אחד. אכן צודק דיקנס בלעגו לדרך זו. וצודקת נוסבאום המצטרפת אליו. שהרי לפיה יוצא שמהילה של אלף איש. שלכל אחד מחבריה הכנסה של מאה אלף שקל. טובה מעט פחות ממהילה של אלף איש שלאחד מחבריה הכנסה של מאה מיליון שקל והכנסתו של כל אחד מהאחרים היא שקל אחד. אולם דרך מגוחכת זו היא איש של קש: שום תועלתו לא יחשב כד תועלתו. נוסבאום מכירה. כמובן. את עיקרון התועלת השולית הפוחתת: תועלתו של שקל לאדם שיש לו רק שקל אחד גדולה הרבה מתועלתו של שקל לאדם שיש לו מיליון שקל. לפיכך. תועלתם של מאה מיליון שקל המחולקים שווה בשווה ביז אלף חברי מההילה גדולה הרבה מתועלתו של סכום זה הניתן לאדם אחד. אגב. גם אם נחלק בכל שנה

מאה מיליון שקל ביו מאה מיליון אנשים נגיע לתועלת מינימאלית. שכן משקל אחד לשנה אי אפשר לחיות. השאלה. איזו חלוקה של המשאבים תיצור תועלת מקסימאלית היא שאלה רצינית שאי אפשר לפטור אותה במשיכת כתף מזלזלת. הניצחון של דיקנס ונוסבאום על עיקרון צירוף התועלות הוא אפוא ניצחון מדומה על יריב מדומה. עיקרון שלישי של התועלתנות הוא מיקסום: רציונאליות היא שאיפה למיקסום התועלת. והייתכן אחרת? היתכנו התנהגות רציונאלית המכוונת לגרום נזק. בלא כל תועלת? אפילו הסדיסט. הנהנה מגרימת נזק. מבקש להשיג תועלת כלשהי (ושמחה לאיד. למשל). התנהגות סתמית שאינה מכוונת להשיג שום תועלת שהיא. היא פרדיגמה לא־רציונאליות. נגד עיקרון זה טוענת נוסבאום שהוא מעורפל מדי ואינו מאפשר תחזית: "איזו בדינו אפשרות לתפוס לאשורו מה בני אדם מעריכים. ועל כן לא נוכל לחזות מה הם יבחרו בכל מקרה חדש. הבחירות הזו הקשריות ביותר. ומסיבה זו בחירה בהקשר נוכחי תהיה בסיס גרוע לבסס עליו תחזית להתנהגות עתידית" (עמ' 65). נוסבאום מסתמכת כאן על מחקר של סו. המראה שבחירה כנתון גולמי. בלא הבנת נימוקיה. אינה בסיס טוב לניבוי בחירות עתידיות של אותו פועל. יפה. אך למה סבורה נוסבאום שהתועלת. הסבור שההתנהגות חושפת את העדפות האדם הפועל. מנוע מלשער השערות על אודות המניעים לפעולותיו? התועלתו יכול לאמץ את מסקנותיו של סו כהנחיות מתודולוגיות למחקר. ואכן. כך נוהגים חוקרים במדעי החברה. בהינתן התנהגות הם משערים את מניעיה. ומתכננים ניסוי כדי לאשש או להפריך את השערתם. וכי כיצד תמצא נוסבאום את מניעי ההתנהגות הנתונה (תדע "מה בני האדם מעריכים") אם לא על ידי אינטרפולציה מהתנהגות זו ומהתנהגויות אחרות? אולי כל מה שמבקשת נוסבאום לומר הוא. שכדי לדעת מה הפועל מעריך לא די לצפות בבחירותיו. אלא ראוי גם לשאול אותו על טעמי פעולתו. אבל על כך כמעט כולי עלמא לא פליגי: איזו ספק שכך יש לנהוג כאשר מבקשים לדעת מה מעריכים בני האדם. אבל התנהגות מילולית אף היא התנהגות. וגם לגביה יש לנקוט מידה של כבדהו וחשדהו. הצהרת הפועל על מניעיו אינה תמיד הפוסק האחרון בייחוס מניעים לפועל. זו התנהגות. אמנם סוג חשוב מאד של

התנהגות. שיש להתחשב בו כאשר משערים מהי התועלת שביקש הפועל להפיק. לכן התועלתו יסכים שכדי לדעת מה רוצה האדם הפועל יש לא רק להתבונן בו אלא גם לשאול אותו. נפלאה ממני כיצד מסקנה טריביאלית-למדוי זו יכולה לסייע לנוסבאום בהתקפתה על התועלתנות.

קו ההיכר אחרון של התועלתנות אותו תוקפת נוסבאום הוא ראיית כל ההעדפות כנתונות לאיש הציבור מבחוי. זאת אומרת. עבור התועלתו (והכלכלו) העדפותיהם של בני האדם הז נתון מוגמר. שאת סיפוקו הוא מבקש למקסם. אך למעשה ההעדפות עצמן נוצרות בתהליכים חברתיים וכלכליים. למשל על ידי פרסומת ומבצעי-מכירה: הז ניתנות לשינוי (והייתי מוסיף. ולהערכה). על ביקורת זו איני חולה. לדעתי. כאז צודקת נוסבאום. אבל דווקא ביקורת זו זוכה למידה הפחותה ביותר של פיתוח בספר. על כד חבל. כי ביקורת זו. אף שאיז בה כדי לערער את התועלתנות ולהפילה. חושפת מגבלה חשובה של התועלתנות. מגבלה הזקוקה. וראויה. לטיפול פילוסופי נמרץ. טיפול שכזה לא נמצא בספר שלפנינו.

*

אעבור עתה לדון בתרגום הספר. ואפתח בדברי שבת. הפרק הרביעי. "משוררים כשופטים". מתורגם יפה. בתשומת לב ובקפדנות. המתרגם (או עורכיו: בשער הספר נזכרים שלושה: עורכת לשונית. יועץ מדעי למהדורה העברית. ועורך מדעי) מכיר את המינוח המשפטי האמריקאי ואת רקעו ההיסטורי ותרגם מונחים אלה היטב במינוח הישראלי המקביל. במקום שהדברים אינם מחוורים כל-צרכם לקורא הממוצע נוספו הערות מפורטות – יש שבע-עשרה הערות מבהירות כאלה לפרק הרביעי – המספקות רקע מתאים לקורא הישראלי. ועל כד ראוי המתרגם לשבח. ראו זה פלא. אפילו הלשון המגומגמת והמגושמת של הפרקים הקודמים זכתה בפרק זה לנשמה יתירה והיא נשמעת כעברית ממש. נראה שכאשר באים לחומר משפטי. יש עיז פקוחה ומבקרת הדואגת לצורתו התקינה של החיבור. אמנם גם בפרק זה חלו שגיאות: למשל. פסק הדיו הנזכר בהערה 21 אינו Brown v. Hardwick. כפי שנדפס. אלא Bowers v. Hardwick.

בעמ' 128 נדפס "יובנלטיאני" במקום שודאי התכוון המתרגם לכתוב "יובנליסאני" ומוטב. "יובנאלי"]. כלומר. בנוסח המשורר הרומי יובנאליס. גם כאז נראה שמר שקודניקוב אינו שולט בשפה העברית החיה. מדוע לתרגם את מילת-החירוף "cunt" במילה הערבית "שרמוטה" (זונה) כשבעברית מדוברת עכשווית יש מקבילה מדויקת. המילה "כוסית"? אד כל אלה פכים הטנים. בסיכומו של דבר תרגומו של פרק זה טוב.

לא כזו הדבר בפרקים הקודמים. מלאכת התרגום שם היא חרפה. המתרגם אינו מצוי בחומר הפילוסופי. אינו מביז את הנאמר. ומתרגם מילה במילה כמי שכפאו שד. השגיאה הגסה ביותר. החוזרת פעמים רבות ופוסלת את הספר כולו לקריאה. היא תרגום המונח (שמקורו לטיני) "agent" שפירושו "פועל". כלומר. מי שעושה את הפעולה ("agere" בלטינית פירושו לעשות. לפעול). המתרגם תירגם ביטוי זה. המרכזי לכל דיוז פילוסופי. "סוכז". ובכך העיד על עצמו שהוא בור גמור בפילוסופיה. סוכז נקרא בשפות אחדות "agent" כיוון שהוא פועל עבור שולחו. סוכז הוא agent של שולחו במובן זה. שפעולתו נחשבת פעולה של מישהו אחר: הריהו כעז ידו הארוכה של אותו אדם. שהסוכז פועל מכוחו ובשמו. אבל ההפך כמובן אינו נכון: לא כל פועל הוא סוכז של מישהו אחר. כשאני מזיז אצבע הנני פועל. agent. אבל אד איני חייב להיות סוכז של אדם אחר. כל אדם הוא agent. פועל, ועל כן הוא אחראי לפעולותיו. אד לא כל אדם הוא סוכז. תרגום פגום זה. ששלושת העורכים לא תיקנוהו. הוא מכשול לפני עיוור. מה יכול קורא עברי לחשוב בקוראו שהגברת גרדגריינד ויתרה על "סוכנותה המוסרית" (פעמיים. עמ' 48-49)? אולי היו באנגליה סוכנויות למכירת מוסר כפי שיש אצלנו סוכנויות למכירת כרטיסי פיס? ואולי ניהלה הגברת סוכנות אחרת. למשל. סוכנות ביטוח. באופן מוסרי? מכשלה זו עושה את הספר כולו בלתי קריא.

העברית שבפי המתרגם אינה טבעית ואינה תקינה. בכך נוכח הקורא על כל צעד ושעל. מספר דוגמאות כבר ראינו לעיל. והרי עוד כמה "פנינים" של תרגום של מילה-אחר-מילה. בלא לשים לב למבנה המשפט. בעמוד 16: "איז זאת שאמנם לא רצה לספר" המלה "שאמנם". התקועה במשפט זה כמוץ באליה. היא תרגומה של המלה

האנגלית "really". אלא שבאנגלית יפה לה למילה זו לבוא באמצע המשפט. מה שאיז כן בעברית. כיוצא בזה בעמוד הבא: "הנני נחושה מאי פעם בדעתי". אכן זהו סדר המלים באנגלית. בה תואר הפועל בא באמצע. אך לא כן בעברית. בה ראוי לומר "אני נחושה בדעתי יותר מאי פעם." עוד דוגמא אחת: "איננה רק הכרחית אלא אף מספקת כתנאי עבור רגש" (עמ' 84). דובר עברית יגיד. "אינה רק הכרחית לרגש. אלא היא גם תנאי מספיק עבורו". תרגומים משובשים כאלה. הבונים משפט עברי על פי סדר המלים באנגלית. מצויים בספר לרוב. יש שיבושים שהוכנסו לתרגום בכוונה. בהערה ארוכה מאד (חצי עמוד!) מסביר המתרגם מדוע החליט לתרגם את שמו של הפרק השני. "Fancy". לא כדיוקו ("דמיון") אלא דווקא "דמיון ושאר רוח". לדעתו של המתרגם המילה "דמיון" עשויה להוביל לאי הבנות. אינני סבור כד. אך אפילו כן הדבר. הרי המילה "Fancy" עשויה גם היא לגרום אי הבנות. ובכל זאת בחרה בה המחברת. תפקידו של מתרגם אינו לתקן את המחבר. מה גם שתיקונו אינו מבהיר דבר. המתרגם חשש שמא יבינו את המילה "דמיון" כתרגום המלה האנגלית "likeness". אך הוספת המלים "שאר רוח" אינה מונעת זאת. ומדוע לא חשש שמא יבינו את הביטוי "שאר רוח" שלא כהלכה (נניח. כהשארות הנפש) ולא הוסיף גם לה דברי פרשנות. וכן הלאה עד איז סוף?

שיבוש מכוון אחר הוא השימוש באות מוטה בשמות של ספרים. אכן באנגלית שם ספר יידפס באות "איטלקית" (*italics*). אך בשפות אחרות. ובעברית. איז מוסכמה כזו. אמנם בעידן המחשב ניתן להטות אותיות על צידו. אך הגופו "איטלקי" איננו אות מוטה סתם. הוא גופו מיוחד השונה מזו הגופו הרומי הרגיל (השוו. למשל את האות a הרומית לאות a ה"איטלקית"). בעברית. כמו בשפות אחרות. מקובל ששם ספר יופיע ביו מירכאות. אבל המתרגם כאז אינו מתחשב במוסכמה העברית ומחקה דווקא את הנוהג האנגלי. זה שימוש אומלל. לא רק משום שהוא סוטה מזו המקובל ועושה שבת לעצמו. אלא גם משום שאות עברית מוטה דומה מאד לאות הרגילה. וכך הקורא אינו יודע אם מדובר בימים קשים הבאים עלינו. חלילה. או בספר "ימים קשים".

סימוז ההיכר המובהק ביותר למתרגמים גרועים מאנגלית ומגרמנית הוא זה. שהם מרבים להשתמש בשם הפעולה: כד מתקבלים משפטים מסורבלים וזרים לעברית. הנה כמה דוגמאות. בעמ' 84: "הערכתו הנכונה את החשיבות שיש בחיינו לילדינו" (צ"ל: "הערכה נכונה של חשיבות ילדינו בחיינו" או טוב יותר. "מעריך נכוז כמה חשובים ילדינו בחיינו"). בעמ' 85: "טועז להיותו נעדר משוא פנים" (צ"ל: "טועז שהוא נעדר משוא פנים". וטוב יותר. "טועז שאינו נושא פנים"). בעמ' 76: "מועדפת עלי בהרבה השקפתם" (צ"ל: "אני מעדיפה בהרבה את השקפתם"). וכו הרבה. סימוז היכר אחר למתרגם גרוע הוא שימוש במלים שלא כדרכו. למשל. כשאנו קוראים בעמ' 62 שהביקורת "נכשלת לייצג את האמת" אנו שומעים את האנגלית. אלא שבאנגלית נכוז לומר "fail to". מה שאיז כז בעברית. בה יש לומר "אינה מצליחה לייצג את האמת" או (פחות טוב) "נכשלת בייצוג האמת". התרגום לא ניקה אף מאי־הבנות פשוטות של המקור. למשל. "The company we keep" איז פירושו "החברה שאנו מטפחים" (ועמ' 28) אלא "החברים שלנו". שם הפרק "Fancy and Wonder" תורגם "דמיון ותהייה" (עמ' 55). אך המילה "Wonder" בפרק זה קשורה לפלאי. לפנטאסטי. ולכו ראוי לתרגם "דמיון ופליאה".

לכסוף. אולי איז זה הוגז לפקוד על המתרגם הנוכחי את חטאיה של מתרגמת הספר "ימים קשים". אבל כיווז שספר זה מצוטט בהרחבה כה רבה. מז הראוי היה לתקז את תרגומה של כספי לפחות במקום בו אי־רגישותה המוחלטת ללשוז מסלפת את הכוונה. אביא שלוש דוגמאות. חשוב לדעת שמר סלירי לוקה בפגם־היגוי הקרוי באנגלית "lisp". הוא אומר. "people must be amused". בעברית איז זכר לליקוי זה של הדיבור: כספי מתרגמת סתם "מישהו צריד לכדר את העם" (עמ' 54). וזה מה שמצטט מר שקודניקוב ללא כל הערה. שנית. דיקנס מביא את הפזמוז Twinkle, twinkle, little star / how I wonder what you are" כדוגמה לדמיוז פשוט. תרגומה המליצי וחסר־הדמיוז של כספי הוא "נצנץ. נצנץ כוכב נאה: עד מה לטיכר אשתאה" (עמ' 55). תרגום אחר מתבקש כיווז שתרגום זה נוטל את כל הטעם מז הדוגמא – איז בו דמיוז ואיז בו פשטות. שלישית. נוסבאום מזכירה משפט ה"נעשה עליז יותר ויותר בחושניותו עד אשר משחקי הלשוז

משתלטים כליל". אך בתרגום העצי של כספי אנו קוראים: "אם אמנם התאוו ילדי גרדגריינד החמדנים למה בשם כל הקדושים יכולים היו להתאוות" (עמ' 59). כדי להביז על מה נוסבאום מדברת. יש להרוא משפט זה במקור: "If the greedy little Gradgrinds grasped at more than this, what was it for good gracious goodness sake that the greedy little Gradgrinds grasped at?" בתרגומה העברי של כספי עשוי לחשוב שבינתה של נוסבאום נסתתרה אם היא סבורה שהוא "עליז בחושניותו" ומלא משחקי לשון. כדי לשמור על האליטרציות שבמקור יש צורך בתרגום חדש או לפחות בהערה המצטטת את המקור. אולם כנראה שפרטים כאלה לא העסיקו את המתרגם ואת שלושת העורכים.

*

בסופו של הספר באים שלושה מאמרי הערכה וביקורת: של צחי זמיר, אמנון רייכמו, ושולמית אלמוג. מאמרו של צחי זמיר הוא קב ונקי: קצר, בהיר, ומאלף. זהו מועט המחזיק את המרובה. בראש מאמרו וכז בסוף המאמר מסביר זמיר את הבסיס האריסטוטלי לעמדתה של נוסבאום ומצביע על חולשות בתפיסה פרטנית זו. שאינה מבקשת עקרונות כלליים למוסר אלא שואפת לטפח מידות טובות. לפי גישה זו, אדם שמידותיו טובות, שניחז בשכל ישר, בידע מתאים ובעמדה של הזדהות וחמלה, יכריע כל מקרה קונקרטי לגופו. במרכז מאמרו מונה זמיר שלושה סוגי ביקורת שהוטחו נגד ספרה של נוסבאום: ביקורת אסתטית הטוענת שנוסבאום משטחת את הספרות ועושה אותה קרדום פוליטי לחפור בו: ביקורת פסיכולוגית המכחישה שקוראי ספרות יפה נעשים מתוד כד אנשים טובים יותר הפתוחים יותר לזולתם: וביקורת מוסרית הטוענת שהאפקט של הספרות שנוסבאום מתארת, כלומר ההזדהות והחמלה, מפריע במלאכת השיפוט יותר מאשר הוא מסייע לה. כיוון שהוא מוהל את הצדק בשיקולים שאינם ממיז העניין, זמיר משיב על טענות אלה בשמה של נוסבאום תשובות משכנעות פחות או יותר. שמחתי למצוא כי בנקודה אחת הוא דוחה את עמדתה של נוסבאום מכול וכול: איז

הוא מקבל את ביקורתה על התועלתנות. זמיר אף הוא אינו תועלתן. אד בנקודה זו אני תמים דעים איתו לחלוטין. המאמר השני של אמנוז רייכמו. ארוד כפליים ויותר ממאמרו של זמיר. אד אף הוא מעניין. מאלף ומעורר מחשבה. רייכמו מפתח תזה מקורית שאפשר לראות בה השלמה למשנתה של נוסבאום. הרעיון הוא. שספרות עשויה לתרום לאנשי המשפט בכד שהיא מרסנת את נטייתם הטבעית לחרוץ דין על נקלה ומתוד ראייה חלקית של העובדות. בני האדם מהירי־שיפוט הם. אומר רייכמו: אנו ממהרים להגיע למסקנות על סמך מדגמים פשטניים וחלקיים. נראה לי שרייכמו אומר כאז דבר נכוז וחשוב. מלחמת ההירשדות שבה נתונים כל החיים עלי אדמות מטפחת את הנטייה לא לדחות את הסקת המסקנות למועד בו לא תהייה אלה רלבאנטיות עוד. אלא לשפוט מייד ולפעול מייד. ספרות יפה. אומר רייכמו. היא סס־שכנגד לנטייה זו. העשויה. בהקשר שיפוטי. לגרום להוצאת משפט מעוקל. הרומאז אינו דורש מקוראו לפעול ומאפשר לו לצלול עמוק יותר בתוד הסבר הפסיכולוגי־חברתי המעמיד את הרומאז. "כאשר אנו קוראים ספרות." כותב רייכמו. "איז אנו עוסקים בשפיטה כי אם בלמידה. בידיעה. בהכרה ובהתחברות" (עמ' 170). הייתי מוסיף ואומר כי אפילו עסוקים אנו בשפיטת הדמויות בעת קראנו ברומאז. שפיטתנו זו טנטאטיבית היא. וברגיל שהיא מתהפכת אגב קריאה כמה פעמים. יתר על כז. שיפוטינו עומדים למבחז רצוף ומעומתים עם שיפוטם של אחרים. גיבורי היצירה ומחברה המובלע. ריבוי זה של נקודות מבט ואופני־הבנה של מכלולי עובדות מאלף הוא במיוחד עבור שופטים. נראה לי שבכד רייכמו צודק.

נושא אחר שרייכמו דז בו במאמרו הוא השאלה. מהו הפגם בגישה לפיה חינוך נפרד אד שווה בתנאיו לשחורים וללבנים אינו בגדר הפלייה גזעית. לדעת רייכמו הפגם איננו בפגיעה בזכות ההתאגדות של האזרחים (הלבז המונע מז השחור להתאגד עימו לצרכי חינוך פוגע בזכות ההתאגדות של השחור). אלא בפגיעה בזכות ההתאגדות החופשית של המדינה עם אזרחיה. המדינה המתאגדת עם אזרחיה לצורך חינוכם אינה רשאית לבסס התאגדות זו על העיקרון הזר. הלא־רלבאנטי. של גזעם. זוהי הצעה מעניינת אד אינני בטוח שניתז

להגז עליה. האומנם מתאגדת המדינה עם אזרחים לשם חינוך? האם מיז הורה-על היא המדינה. גם היא שולחת את ילדיה לבית הספר ועל כז רשאית גם היא לבחור באילו בתי ספר ילמדו? האם זה מה שרוצה רייכמו לומר? כמדומני שתפיסה כזו מסוכנת היא ורוב ההוגים הליבראליים ידחו אותה. הגזעז יכול לומר לרייכמו שגם לשיטתו. חופש ההתאגדות של המדינה עם אזרחיה אינו נפגע אם קבוצת אזרחים הומוגנית. המבקשת להתאגד עימה. אינה מונעת בעדה להתאגד בתנאים שווים עם קבוצות אחרות. ועוד: האם שיקולו של רייכמו אינו פוסל כל התאגדות הומוגנית. למשל. חד-מינית. באותה טענה שמינו של הלומד אינו רלבנטי ביותר לחינוכו? הנושא מזמין עיון נוסף.

מאמרה של אלמוג בהיר פחות משני האחרים ואינני בטוח שהבנתי בדיוק מה הטענה הנטענת בו. אם איני טועה. מבקשת אלמוג לומר שהיצירה הספרותית. כהפעלה חופשית של הדמיון האנושי. היא דגם ומופת לחופש האדם ולתודעתו היוצרת. הקשב שלנו לגיבורים המתוארים בספרות הוא דגם לקשב לכל זולת. להבנת הזולת כפועל חפשי בזכות עצמו. שיש לו נקודת מבט משלו ופנימיות משלו. בכך הספרות מבססת גם את תודעת האני כמקור ספונטאני של שיפוט ופעולה. אם אמנם זו התזה של אלמוג הרי היא מתאימה לתפיסתה של נוסבאום ועולה איתה בקנה אחד. אך כאמור אינני בטוח שהבנתי נכוז את הנאמר. אחד הדברים שהפריעו לי מאד בקריאת מאמרה של אלמוג הוא הריבוי העצום של ההערות: חמישים וארבע הערות במאמר של תשעה עמודים. איד אפשר לקרוא מאמר הגורם לד הפסיקה את הקריאה פעמיים-שלוש בכל שורה ולרוץ להערה (מיותרת. בדרך כלל) שבסופו? על חיבור המלא הערות-שוליים כאלה. עייז פה ועייז שם. היו חכמי ישראל בדורות שעברו אומרים שהוא מלא עיניים כמלאד המוות. מורי הפרופסור דוב סדז. איש חכם ומלומד מאד. אמר לי פעם: "אם תרבה לשלוח את הקורא שלד לסוף המאמר. הוא ילד לשם ולא יחזור." דברי חכמים תורה. וללמוד אנו צריכים.

עדי צמח. האוניברסיטה העברית. ירושלים