

חירות, תבונה ומסורת

פרידריך האייך

תרגום מאנגלית: דוד בן-נחום

פרידריך אוגוסט פון־האייך (1899–1992), כלכלן והוגה דעות יליד אוסטריה, הוא מרבי־ההשפעה שבפילוסופים הפוליטיים של המאה האחרונה. המאמר המובא כאן, במלאת מאה שנה להולדתו של האייך, הוא פרק מחוקת החירות, שהוא אולי החשוב שבספריו, העוסק בעוול שבהושבת הליברליזם הקלאסי, המסורתי, בכפיפה אחת עם הליברליזם המהפכני, האנטי־מסורתי, ניגודו המוחלט. האייך רואה בליברליזם הקלאסי ביטוי מובהק של המסורת התרבותית המערבית – גישה ששותפים לה אישים כאדמנד בֶּרֶק, אדם סמית ואלקסיס דה־טוקוויל, והיא מבקשת לשלב את מורשת העבר בתיקוני ההווה; הליברליזם המודרני, לעומת זאת, הוא גישה רדיקלית ביחס לאדם ולחברה, גישתם של אישים כתומס הובס, ז'אן ז'אק רוסו, ג'רמי בנתאם, ויליאם גודווין ותומס ג'פרסון, המבקשת לברוא מחדש את החברה והאדם באמצעות אירוע מהפכני. האייך ראה עצמו במפורש כממשיך דרכם של סמית וברק; אין פלא, אם כן, שהגותו מוצאת לה היום בית בעיקר בקרב החוגים השמרניים במקומות כמו בריטניה וארצות־הברית, המשלבות את הנאמנות למורשת מבית מדרשו של אדמנד ברק עם תפישות השוק החופשי מבית מדרשו של אדם סמית. שהרי עיקר טענתו הוא, כדברי האייך כאן, כי לא רק שאין ממש בתפישה שלפיה יש ניגוד בין מסורת לחירות, אלא שלמעשה, ללא מסורת אין חירות.

אין דבר המוליד פלאים יותר מן האמנות להיות חופשי, אבל אין דבר קשה יותר מלמידת אמנות זו של החירות... החירות, לעומת זאת, ראשיתה על פי רוב חוך סערה, התבססותה קשה ומלווה מריבות אורחיות, ואין להכיר את חסדיה אלא כשהיא מגיעה לזקנה.

אלקסיס דה־טוקוויל

למרות שהחירות אינה מצב טבעי אלא מוצר של התרבות, היא איננה פרי תכנון. מוסדות החירות, וכך גם כל מה שיצרה החירות, לא נוסדו משום שבני־אדם צפו מראש את התועלת שיביאו. אך משהוכרו יתרונותיה, החלו אנשים לשכלל ולהרחיב את שלטונה של החירות ואף לחקור, לשם כך, כיצד פועלת חברה חופשית. פיתוח זה של תורת החירות התרחש בעיקר במאה השמונה־עשרה. הוא החל בשתי ארצות, אנגליה וצרפת, שהראשונה שבהן ידעה כבר חירות אך לא כן השנייה.

כתוצאה מכך היו לנו עד היום שתי מסורות שונות בתורת החירות:¹ האחת בלתי־שיטתית ונסמכת על הניסיון והשנייה רציונליסטית ונסמכת על השערות;² האחת מבוססת על פרשנות למסורות ומוסדות שצמחו באופן ספונטני ואף לא הובנו עד תום ואילו השנייה מכוונת לבנייתה של אוטופיה, דבר שנוסה פעמים רבות אך מעולם לא זכה להצלחה. אף על פי כן, דווקא הטיעון הרציונליסטי, המסתבר וההגיוני לכאורה מן המסורת הצרפתית, על הנחותיו המחמיאות בדבר יכולותיה הבלתי־מוגבלות של התבונה האנושית, הוא שהגביר את השפעתו בהדרגה, בעוד מסורת החירות האנגלית, המפורשת ומוצהרת פחות, נחלשה והלכה.

על הבחנה זו מאפילות הן העובדה שמה שכינינו מסורת החירות הצרפתית צמחה ברובה מן הניסיון לפרש מוסדות בריטיים, והן העובדה שהתפישות שגיבשו מדינות אחרות לגבי מוסדות אלה התבססו בעיקר על תיאורם בידי מחברים צרפתים. ההבחנה בין שתי המסורות ניטשטשה סופית כשהן התמזגו בתנועה הליברלית של המאה התשע־עשרה, וכשאפילו ליברלים בריטיים בולטים שאבו מן המסורת הצרפתית לא פחות מאשר מזו הבריטית.³ בסופו של דבר, באנגליה, ניצחונם של המחזיקים בפילוסופיה הרדיקלית – חסידי בנתאם – על הוויגים,

הוא שהסווה את ההבדל הבסיסי ששב ועלה לאחר מכן בדמות הניגוד שבין הדמוקרטיה הליברלית ובין הדמוקרטיה ה"חברתית" או הטוטליטרית.⁴ הבדל זה הובן לפני מאה שנה יותר מאשר היום. בשנות המהפכות האירופיות, השנה שבה התמזגו שתי המסורות, הניגוד שבין חירות "אנגליקנית" ובין חירות "גאליקנית" תואר עדיין בבהירות על ידי הוגה מדיני אמריקני-גרמני ידוע. "את החירות הגאליקנית", כתב פרנסיס ליבר בשנת 1848, "מחפשים בממשל, אך מנקודת מבט אנגליקנית, אין זה המקום הנכון לחפשה בו, כי לא שם תוכל להימצא. התוצאה הבלתי־נמנעת של ההשקפה הגאליקנית היא שהצרפתים מבקשים למצוא את הדרגה הגבוהה ביותר של תרבות פוליטית בארגון, כלומר, במקום שבו מידת התערבותו של הכוח הציבורי היא הרבה ביותר. השאלה אם התערבות זו היא בגדר עריצות או בגדר חירות מוכרעת אך ורק על פי עובדה אחת – מיהו המתערב ולטובת איזה מעמד נעשית ההתערבות. לעומת זאת, על פי ההשקפה האנגליקנית, התערבות זו היא בהכרח רודנות או שלטון האצולה, ורודנותם הנוכחית של הפועלים נראית לנו אריסטוקרטיה חסרת פשרות של הפועלים".⁵

מאז נכתבו דברים אלה דחקה המסורת הצרפתית בהדרגה, בכל מקום, את גליה של זו האנגלית. כדי להתיר את שתי המסורות זו מזו מן ההכרח להתבונן בהן בצורתן הטהורה, יחסית, שבה הופיעו במאה השמונה־עשרה. זו שכינינו "המסורת הבריטית" נוסחה בבהירות והופצה ברבים בעיקר בידי קבוצה של פילוסופים סקוטים שעסקו בתחום המוסר והבולטים שביניהם היו דוד יום, אדם סמית ואדם פרגוסון,⁶ ולצדם בני דורם האנגלים יאשיה טָקֶר, אדמנד בֶּרֶק וויליאם פיילי. הם הסתמכו, במידה רבה, על מסורת מושרשת בתורת המשפט המקובל.⁷ כנגדם ניצבה מסורת הנאורות הצרפתית, שהייתה ספוגה עמוקות ברציונליזם הקרטזיאני. האנציקלופדיסטים ורוסו, הפיזיקרטים וקונדורסֶה – הם היו נציגיה הידועים ביותר. החלוקה, כמובן, אינה תואמת באופן מלא גבולות לאומיים. קרוב לוודאי שצרפתים כמונטסקיֶה, ואחריהם בנימין קונסטן, ומעל כולם, כמובן, אלקסיס דה־טוקוויל, קרובים יותר למה שכינינו בשם המסורת הבריטית מאשר לזו הצרפתית.⁸ מצד שני, בריטניה היא מולדתו של לפחות אחד ממייסדי המסורת הרציונליסטית, תומס הובס, גם מבלי להזכיר את כל הדור של מעריצי המהפכה הצרפתית, כגון גודווין, פריסטלי, פרייס ופִּין (כמו גם ג'פרסון, לאחר ששהה בצרפת),⁹ השייכים לחלוטין למסורת זו.

ב

אף שכיום מקובל לגבב שתי קבוצות אלה יחד כאבותיו של הליברליזם המודרני, קשה לתאר ניגוד גדול יותר מזה שבין תפישותיהן לגבי התפתחותו ותפקודו של סדר חברתי ולגבי התפקיד שהחירות ממלאת בו. שוני זה נובע במישורין משלטונה של השקפת עולם המבוססת על הניסיון באנגליה לעומת שלטונה של גישה רציונליסטית בצרפת. הניגוד העיקרי בין המסקנות המעשיות שאליהן הובילו גישות אלה נוסח לאחרונה היטב כדלקמן: "האחת רואה את מהותה של החירות בספונטניות ובהעדר כפייה; האחרת מאמינה כי זו מתגשמת רק בחתירה לקראת מטרה משותפת אבסולוטית ובהשגתה".¹⁰ וכן "האחת דוגלת בצמיחה טבעית, איטית ומודעת למחצה, האחרת בהכוונה נוקשה על פי עקרונות; האחת בהליך של ניסוי וטעייה, האחרת בתבנית כפויה, בעלת תקפות בלעדית".¹¹ ההשקפה השנייה, כפי שהראה יעקב טלמון בספר חשוב שממנו נלקח תיאור זה, היא זו שהייתה למקור הדמוקרטיה הטוטליטרית.

קרוב לוודאי שהצלחתן הסוחפת של הדוקטרינות המדיניות שמקורן במסורת הצרפתית נובעת מפנייתן המודגשת לגאווה ולשאפתנות האנושית. אך אל לנו לשכוח שמסקנותיהן המדיניות של שתי האסכולות נובעות מתפישות שונות בדבר דרך פעולתה של החברה. מבחינה זו, הפילוסופים הבריטים הניחו את היסודות לתיאוריה מעמיקה ותקפה בעיקרה, ואילו האסכולה הרציונליסטית שגתה באופן ברור ומוחלט.

הוגים בריטים אלה נתנו בידינו פירוש לצמיחתה של התרבות, שהוא עדיין הבסיס החיוני לטיעון בעד החירות. לדעתם, מוסדות אינם פרי המצאה או תכנון, אלא תוצאת הישרדותם של המצליחים. השקפתם מתבטאת במושגי "כיצד נקרים על דרכן של האומות ממסדים שאכן נוצרו כתוצאה מפעולה אנושית אך לא כהוצאה לפועל של תכנון אנושי".¹² היא מדגישה שמה שאנו מכנים הסדר המדיני הוא תוצר שכלנו המסדיר הרבה פחות מכפי שמקובל להניח. בעיני ממשיכיהם הישירים, מה שעשו אדם סמית ובני דורו היה "להסביר כמעט כל מה שיוחס למיסוד מכון כביטוי להתפתחות הטבעית, שאין לעמוד בפניה, של עקרונות מסוימים וברורים – ולהראות כמה מעט כושר המצאה וחכמה פוליטית

נדרשים כדי להקים את המערכות המדיניות המסובכות ביותר והמלאכותיות לכאורה".¹³

אותה "תובנה אנטי־רציונליסטית של ההתרחשויות ההיסטוריות שחולק אדם סמית עם יום, אדם פרגוסון ואחרים"¹⁴ אפשרה להם להבין, בפעם הראשונה, כיצד התפתחו המוסדות והמוסר, הלשון והחוק, בתהליך של צמיחה מצטברת, וכי רק באמצעות מסגרת זו ובתוכה יכלה התבונה האנושית לצמוח ולפעול בהצלחה. טיעונם מכוון כולו נגד התפישה הקרטזיאנית שלפיה תבונה אנושית עצמאית, הקיימת מראש, היא שהמציאה מוסדות אלה, ונגד ההנחה האומרת שהחברה האזרחית נוצרה בידי איזה מחוקק קדמון וחכם או באמצעות "אמנה חברתית" מקורית.¹⁵ רעיון אחרון זה, שלפיו התאספו אנשים נבונים בצוותא כדי לשקול ולהחליט כיצד לברוא את העולם מחדש, הוא, אולי, התוצאה האופיינית ביותר של תיאוריות התכנון האלה. הוא מצא את ביטוי המושלם בדבריו של אב המנזר סיאֶה, התיאורטיקן המוביל של המהפכה הצרפתית, שהפציר באסיפה המהפכנית "לנהוג כאנשים המגיחים זה עתה מן המצב הטבעי ומתכנסים יחדיו כדי לחתום על אמנה חברתית".¹⁶

הקדמונים הבינו את תנאי החירות טוב יותר. קיקרו מצטט את דבריו של קאטו על כך שהחוקה הרומית עדיפה על אלה של מדינות אחרות משום שהיא "מבוססת על כשרונם של אנשים רבים ולא על זה של אדם אחד; היא לא נוסדה בדור אחד אלא במשך תקופה ארוכה של כמה מאות שנים ודורות רבים של בני־אדם. כי מעולם, כך אמר, לא חי אדם שגאוניותו רבה עד כדי כך שדבר לא יחמוק ממנו, וגם כוחותיהם המשותפים של כל האנשים החיים בזמן מסוים אינם מספיקים כדי להתקין את כל שיידרש בעתיד ללא סיוע הניסיון המוחשי ומבחן הזמן".¹⁷ לא רומא הרפובליקנית ולא אתונה – שתי האומות החופשיות של העולם העתיק – יכלו, משום כך, לשמש דוגמה לרציונליסטים. בעיני דקרט, המעיין שממנו נבעה המסורת הרציונליסטית, ספרטה היא שהייתה הדגם לחיקוי; כי גדולתה נבעה "לא מפני שכל אחד ואחד מחוקיה היה טוב בפני עצמו... אלא מפני שהיו כולם פרי רוחו של אדם אחד, ועל כן מכוונים היו כולם לתכלית אחת".¹⁸ ואכן ספרטה היא שהפכה לאידיאל החירות של רוסו, כמו גם של רובספייר וסן־ז'יסט ושל רוב חסידיה המאוחרים יותר של הדמוקרטיה ה"חברתית" או הטוטליטרית.¹⁹

כמו אלה של העת העתיקה, התפישות הבריטיות המודרניות של החירות צמחו על רקע הבנה, שעורכי הדין השיגוה לפני כל האחרים, בעניין דרך

התפתחותם של מוסדות. "ישנם דברים רבים, בייחוד בחוקים ובממשלות", כתב השופט העליון הייל במאה השבע־עשרה בביקורת על הובס, "שבדיעבד, לאורך זמן, ובהתאם לתוצאות, מן ההיגיון להסכים להם, למרות שהסבירות שבטיעונים איננה גלויה או מיידית וברורה... ניסיון ממושך מגלה דברים רבים יותר הנוגעים ליתרונותיהם ולחסרונותיהם של חוקים – רבים מאלה שתוכל לצפות מראש גם החכמה שבמועצות בני־האדם. וכן, שאותם תיקונים ותוספות אשר הוכנסו לחוק כלשהו בעקבות ניסיונם המגוון של אנשים חכמים ויודעי דבר, מתאימים לתועלתם של החוקים יותר מן ההמצאה הטובה ביותר של השכל הפורה ביותר שלא נעזר בהיקף כזה ובעומק כזה של ניסיון... דבר זה מגביר את הקושי שבהבנת היגיונם של חוקים בהווה, משום שהם תוצר של ניסיון ממושך ופתלתול. הניסיון, אף שמקובל לכנותו מזרם של השוטים, הוא ללא ספק האמצעי המחוכם ביותר שבידי האנושות, והוא מגלה אותם פגמים וחסרונות אשר פיקחותו של שום אדם לא תוכל לצפותם מראש או לתקנם כהלכה... אין זה הכרחי שהסיבות לקיומו של דבר שמוסד יהיו נהירות לנו. די בכך שהללו עוגנו בחוקים המקנים לנו ביטחון, ויש היגיון בציות להם, גם אם סיבתו המיוחדת של המוסד נעלמת מאיתנו".²⁰

ג

מתפישות אלה צמח בהדרגה מכלול של תיאוריה חברתית שהראתה כיצד, ביחסים שבין בני־אדם, יכולים להתפתח מוסדות מורכבים ומסודרים ואף תכליתיים באופן מובהק שלא חבו דבר לתכנון, שלא הומצאו אלא קמו ועלו מתוך פעולותיהם הנפרדות של אנשים רבים שלא ידעו מה הם עושים. הוכחה זו לכך שדבר מה גדול יותר מרוחו של הפרט עשוי לצמוח ממאמצייהם המגשישים של בני־האדם הייתה לכל תיאוריות התכנון, מבחינות מסוימות, אתגר גדול אפילו מתורת האבולוציה הביולוגית, המאוחרת יותר. בפעם הראשונה התברר שאין כל הכרח לייחס את קיומו של סדר נראה לעין שאינו פרי תכנונו של השכל האנושי לפעולתה המכוונת של ישות שכלית גבוהה יותר, על־טבעית, מאחר שקיימת אפשרות שלישית – הופעתו של הסדר כתוצאה מהתפתחות המבוססת על התאמה.²¹

מאחר שהדגש שאנו חייבים לשים על התפקיד שממלאת הברירה בתהליך ההתפתחות החברתית, עלול ליצור את הרושם שאנו שואלים את הרעיון מן הביולוגיה, מן הראוי לציין שלמעשה, ההפך הוא הנכון. קרוב לוודאי שדרוין ובני דורו שאבו את ההשראה לרעיונותיהם מתיאוריות ההתפתחות החברתית.²² יתר על כן, אחד מאותם פילוסופים סקוטים שפיתחו את הרעיונות האלה לראשונה הקדים את דרוין גם בתחום הביולוגי,²³ והשימוש המאוחר יותר בתפישות אלה על ידי "האסכולות ההיסטוריות" השונות במשפט ובלשון הפך את הרעיון שדמיון מבני עשוי להעיד על מקור משותף²⁴ לדרך שגורה בחקירת תופעות חברתיות זמן רב לפני שיושם בתחום הביולוגיה. חבל שלאחר מכן, במקום להמשיך ולהתקדם הלאה מן ההתחלות האלה בתחומם שלהם, ייבאו מדעי החברה חזרה אחדים מן הרעיונות האלה מן הביולוגיה ויחד עימם הביאו תפישות כגון "ברירה טבעית", "מלחמת הקיום" ו"הישרדותם של המתאימים ביותר", שאינן הולמות את התחום החברתי. כי בהתפתחות החברתית הגורם המכריע אינו ברירת תכונותיהם הפיזיות המורשות של היחידים, אלא הבחירה, בדרך החיקוי, במוסדות ובהרגלים שזכו להצלחה. למרות שתהליך הברירה פועל גם באמצעות הצלחתם של בודדים וקבוצות, התוצאה איננה תכונה מורשת של יחידים אלא רעיונות ומיומנויות – קיצורו של דבר, המורשת התרבותית כולה, המועברת הלאה באמצעות למידה וחיקוי.

ד

השוואה מפורטת בין שתי המסורות תדרוש ספר נפרד; כאן נוכל רק לבווד כמה מן הנקודות המכריעות שבהן הן נבדלות זו מזו.

בעוד המסורת הרציונליסטית מניחה שהאדם ניחן מראשית ימיו הן בסגולות האינטלקטואליות והן בסגולות המוסריות שאפשרו לו לעצב את התרבות באופן מכוון, האבולוציוניסטים מבהירים שהתרבות היא התוצאה המצטברת, המושגת בדי עמל, של ניסוי וטעייה, שהיא סיכומו של ניסיון שחלק ממנו מועבר מדור לדור כידע מפורש, אך רובו מתגלם בכלים ובמוסדות שהוכיחו את עליונותם במרוצת השנים. אלו הם מוסדות שאת חשיבותם אנו יכולים לגלות בדרך של ניתוח, אך הם משרתים את בני־האדם גם מבלי שיובנו על ידיהם. התיאורטיקנים

הסקוטים היו ערים עד מאוד לפגיעותו של אותו מבנה מלאכותי של התרבות, הנשען על כך שדחפיו הפראיים והפרימיטיביים יותר של האדם מבויתים ונבלמים באמצעות מוסדות שלא תכנן והוא אף אינו שולט בהם. הם היו רחוקים מאוד מהשקפות נאיביות שהונחו לפתחו של הליברליזם שלהם מאוחר יותר, ללא הצדקה, כגון "טבעו הטוב של האדם", קיומה של "הרמוניה טבעית של אינטרסים" או השפעותיה המיטיבות של "החירות הטבעית" (למרות שלעיתים הם אכן השתמשו בביטוי זה). הם ידעו שפעילותם של המוסדות והמסורות דרושה כדי ליישב את ניגודי האינטרסים. הבעיה שהעסיקה אותם הייתה כיצד "יכוון המניע האוניברסלי של טבע האדם, האהבה העצמית, במקרה זה כבכל האחרים, כך שיקדם את האינטרס הציבורי באמצעות המאמצים שישקיע למען ענייניו שלו".²⁵ לא "החירות הטבעית", בכל מובן מילולי של מושג זה, אלא המוסדות שהתפתחו כדי להבטיח "חיים, חירות ורכוש", הם שהפכו את המאמצים האישיים למביאי תועלת.²⁶ לא לוק, לא יום, לא סמית ואף לא בָּרַק יכלו אי פעם לטעון, כפי שטען בנתאם, כי "כל חוק הוא עוול, כי כל חוק הוא הפרת החירות".²⁷ הם לא העלו מעולם טיעון של "לִסָּה פֶּר" מוחלט, אשר כפי שמוכיחה לשונו של הביטוי גם הוא חלק מן המסורת הרציונליסטית הצרפתית, ובמובנו המילולי לא נתמך מעולם על ידי איש מן הכלכלנים האנגליים הקלסיים.²⁸ הם ידעו טוב יותר ממרבית מבקריהם המאוחרים שאין מדובר במין מעשה קסם אלא בהתפתחות הדרגתית של "מוסדות בנויים כהלכה", שבהם ניתן ליישב "את החוקים והעקרונות של אינטרסים מתחרים ושל יתרונות שהתפשרו עליהם",²⁹ התפתחות שתיעלה בהצלחה מאמצים אישיים ליעדים מועילים לחברה. למעשה, הטיעון שלהם לא היה מעולם אנרכיסטי או מתנגד למדינה כשלעצמה – התוצאה ההגיונית של דוקטרינת ה"לִסָּה פֶּר" הרציונליסטית. זה היה טיעון שהביא בחשבון הן את תפקודיה הראויים של המדינה והן את מגבלותיה של הפעולה המדינית.

השוני בין שתי שיטות המחשבה בולט במיוחד בהנחותיהן לגבי טבעו האנושי של הפרט. תיאוריות התכנון הרציונליסטיות התבססו בהכרח על ההנחה בדבר נטייתו של האדם לפעול בתבונה ובדבר שכלו וטוב לבו הטבעי. בניגוד לכך, התיאוריה ההתפתחותית הראתה כיצד הסדרים מוסדיים מסוימים יכולים להביא את האדם להשתמש בשכלו כדי להגיע לתוצאה הטובה ביותר וכיצד ניתן לעצב את המוסדות כך שאנשים רעים יגרמו נזק מועט ככל האפשר.³⁰ המסורת האנטי-רציונליסטית קרובה כאן יותר למסורת הנוצרית בדבר נטייתו של האדם למעוד ולחטוא, ואילו השאיפה הרציונליסטית לשלמות מתעמתת עימה באופן שאין

ליישבו. אפילו המצאה כה מהוללת כמו "האדם הכלכלי" לא הייתה חלק מן המסורת ההתפתחותית הבריטית במקורה. לא נגזים הרבה אם נאמר כי, על פי השקפתם של הוגים בריטים אלה, האדם הוא מטבעו עצלן והולך בטל, קל דעת ובזבזן, ושרק בכוח הנסיבות ניתן היה להביאו לכך שינהג בחסכנות או שילמד להתאים בקפדנות את אמצעיו למטרותיו. ה"הומו אקונומיקוס" הוצג במפורש, יחד עם דברים רבים אחרים השייכים למסורת הרציונליסטית יותר מאשר לזו ההתפתחותית, רק על ידי מיל הצעיר.³¹

ה

אף על פי כן, ההבדל הגדול ביותר בין שתי ההשקפות הוא ביחסן השונה לתפקידה של המסורת ולערכם של כל התוצרים האחרים של הצמיחה הבלתי־מודעת המתרחשת במהלך הדורות.³² לא יהיה זה בלתי־צודק לומר שהגישה הרציונליסטית מנוגדת כאן כמעט לכל מה שהוא תוצרה המובהק של החירות, כל מה שנותן לחירות את ערכה. אלה המאמינים שכל המוסדות המועילים הם המצאות מכוונות ואינם יכולים להעלות בדעתם שום דבר המשרת מטרה אנושית שלא תוכנן ביודעין, הם כמעט בהכרח אויביה של החירות. עבורם חירות משמעה תוהו ובוהו.

מאידך גיסא, במסורת ההתפתחותית, המבוססת על הניסיון, ערכה של החירות הוא בעיקר ההזדמנות שהיא מעניקה לצמיחה הבלתי־מתוכננת, ותפקודה המועיל של חברה בת־חורין נשען, במידה רבה, על קיומם של מוסדות כאלה, שצמחו באופן חופשי. קרוב לוודאי שמעולם לא התקיימה אמונה אמיתית בחירות, ובוודאי לא היה כל ניסיון מוצלח להפעיל חברה בת־חורין, ללא הוקרה אמיתית למוסדות שצמחו מלמטה, למנהגים ולהרגלים ול"כל אותם ביטחונות לחירות הנובעים מהסדרתם של נהגים מושרשים ושל דרכים עתיקות יומין".³³ אמת היא, ככל הנראה, גם אם הדבר נשמע כסתירה, שחברה חופשית מצליחה תהיה תמיד, במידה רבה, חברה מחויבת למסורת.³⁴

הערכה זו למסורת ולמנהג, למוסדות שצמחו מלמטה ולכללים שאת מקורם ואת טעמם איננו יודעים, אין משמעה, כמובן – כפי שסבר תומס ג'פרסון מתוך תפישה מוטעית האופיינית לדוגלים ברציונליזם – שאנו "מייחסים לאנשי דורות

קודמים חכמה על-אנושית... ומניחים כי מעשיהם אינם צריכים תיקון".³⁵ ההשקפה ההתפתחותית רחוקה מאוד מן ההנחה שיוצריהם של המוסדות היו חכמים מאיתנו, והיא מבוססת, תחת זאת, על התובנה שתוצאת התנסויותיהם של דורות רבים עשויה לגלם ניסיון רב יותר מזה העומד לרשותו של אדם יחיד כלשהו.

ן

בחנו כבר את המוסדות ואת ההרגלים, את מגוון שיטות הביצוע ואת הכלים השונים שעלו מתוך התהליך הזה ומהווים את תרבותנו המורשת. אך עדיין עלינו לתת את דעתנו לאותם כללי התנהגות שצמחו כחלק ממנו, שהם בה בעת תוצרי החירות והתנאי לקיומה. מבין המוסכמות והמנהגים האלה של יחסי אנוש, חוקי המוסר הם החשובים ביותר, אך בשום אופן לא היחידים שיש להם משמעות. אנו מבינים איש את רעהו ומוצאים שפה משותפת, אנו מסוגלים לפעול בהצלחה כדי לממש את תכניותינו, מאחר שהשותפים לתרבותנו פועלים, בדרך כלל, על פי תבניות התנהגות בלתי-מודעות, ומציגים בהתנהגותם סדירות שאינה נובעת מפקודות או מכפייה, ולעתים קרובות אף לא מדבקות בידועין בחוקים מפורשים, אלא ממסורות והרגלים מושרשים. השמירה הכללית על מוסכמות אלה היא תנאי הכרחי לתפקודו המסודר של העולם שאנו חיים בו, ליכולתנו למצוא בו את דרכנו, למרות שאיננו יודעים את משמעותו ואף איננו בהכרח מודעים לקיומן כלל ועיקר. במקרים מסוימים עלול להיווצר הכרח, למען פעולתה התקינה של החברה, להבטיח אחידות כזאת בעזרת כפייה, אם המוסכמות או הכללים מופרים לעתים קרובות. כפייה, אם כן, נמנעת, לעתים, רק משום שמתקיימת רמה גבוהה של ציות מרצון, ומשמעות הדבר היא שייתכן כי ציות מרצון הוא תנאי לכך שהחירות תפעל באופן מועיל. אכן, אמת היא, וכל מבשריה הגדולים של החירות מחוץ לאסכולה הרציונליסטית לא נלאו מעולם מלהדישה, שהחירות מעולם לא נחלה הצלחה ללא אמונות מוסריות שנחקקו עמוקות, ושאפשר להפחית את הכפייה עד למינימום רק היכן שניתן לצפות מפרטים, ככלל, לציית מרצונם לעקרונות מסוימים.³⁶

יש יתרון בציות לכללים כאלה שאינם נובע מכפייה, לא רק משום שהכפייה כשלעצמה היא דבר רע, אלא מפני שלעתים קרובות רצוי שהכללים יישמרו רק

במרבית המקרים, ושהפרט יהיה מסוגל להפר אותם אם ימצא ערך שלמענו ראוי לסבול את הגינוי הכרוך בכך. חשוב גם שעוצמתו של הלחץ החברתי וכוחו של ההרגל המבטיחים את קיומם של כללים יהיו נתונים לשינויים. (גמישות זו של הכללים הרצוניים היא המאפשרת, בתחום המוסר, התפתחות הדרגתית וצמיחה טבעית, שבעקבותיהן יכול הניסיון המצטבר להוביל לשינויים ולשיפורים.) התפתחות כזאת אפשרית רק לגבי כללים שאינם כפויים ואינם נקבעים באורח מכוון – כללים שאף כי שמירתם נחשבת לערך, והרוב, אכן, מצית להם, יכולים להיות מופרים בידי יחידים החשים שיש להם סיבות טובות דיין להתייבב מול ביקורתם השלילית של חבריהם. שלא כמו כללים הנאכפים במכוון ובאמצעי כפייה, שניתן לשנותם רק במקוטע ורק עבור הציבור כולו בבת אחת, כללים מסוג זה ניתנים לשינוי הדרגתי, הנעשה תוך כדי התנסות. מציאותם של יחידים וקבוצות המקיימים בִּרְצוֹנִית כללים שונים זה מזה במידת מה מעניקה הזדמנות לברור את הכללים היעילים ביותר.

כניעה זו למוסכמות ולכללים לא־מתוכננים שהבנת משמעותם וחשיבותם נעלמת מאיתנו במידה רבה, יראת כבוד זו בפני המסורת, היא המעוררת בנפש הרציונליסטית תחושה עזה כל כך של אי־נעימות, למרות חיוניותה לפעולתה של חברה חופשית. יסודה הוא התובנה שהדגיש דוד יום, תובנה בעלת חשיבות מכרעת במסורת ההתפתחותית, האנטי־רציונליסטית – דהיינו ש"חוקי המוסר אינם מסקנותיה של תבונתנו".³⁷ עקרונותינו המוסריים, ככל הערכים האחרים, אינם תוצריה של התבונה אלא הנחות היסוד שלה, חלק מן היעדים שפִּלְינו השכליים פותחו כדי לשרתם. בכל שלב ושלב בהתפתחותנו מספקת מערכת הערכים שלתוכה אנו נולדים את המטרות שעל תבונתנו לשרת. ממצב נתון זה של המסגרת הערכית משתמע כי למרות שעלינו לשאוף תמיד לשיפורם של מוסדותינו, איננו יכולים לעולם לחתור להקמתם המחודשת מבראשית, ושבמאמצינו לשפרם עלינו לקבל כמובנים מאליהם דברים רבים שאיננו מבינים. עלינו לפעול תמיד בתוך מסגרת, של ערכים ומוסדות כאחד, שאיננה מעשה ידינו. בייחוד איננו יכולים לעולם להקים באופן מלאכותי מערך חדש של חוקי מוסר, או להתנות את ציותנו לכללים הידועים בהבנת השלכותיו של הציות במקרה מסוים.

הגישה הרציונליסטית לבעיות אלה מתבטאת בצורה הטובה ביותר בעמדותיה לגבי מה שהיא מכנה אמונה טפלה.³⁸ אינני רוצה להמעיט בערכו של המאבק העקבי וחסר הפשרות שהתנהל במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה נגד אמונות שניתן להוכיח כי הן כוזבות.³⁹ אך עלינו לזכור שהרחבת מושג האמונה הטפלה לכל האמונות שלא ניתן להוכיח את אמיתותן אין לה הצדקה דומה, ולעתים קרובות היא אף עלולה להזיק. גם אם מן הראוי שלא נאמין בשום דבר שהוכח כי הוא כוזב, אין משמע מכך שעלינו להאמין רק במה שאמיתותו הוכחה בעליל. יש סיבות טובות לכך שכל אדם הרוצה לחיות ולפעול בהצלחה בחברה צריך לקבל אמונות רווחות רבות, אם כי ערכן של סיבות אלה קשור אך מעט לאמיתותן המוכחת.⁴⁰ אמונות כאלה מבוססות אמנם גם על ניסיון כלשהו מן העבר, אך לא על ניסיון שמישהו יכול להעיד עליו. כשהמדען מתבקש לקבל הכללה כלשהי בתחומו הוא רשאי, כמובן, לבקש את הראיות שעליהן היא מבוססת. רבות מן האמונות שביטאו בעבר את ניסיונו המצטבר של המין האנושי הופרכו בדרך זו. אף על פי כן, אין משמעות הדבר שביכולתנו להגיע לשלב שבו נוכל לוותר על כל האמונות שאין להן עדות מדעית. הניסיון מגיע אל האדם באופנים רבים הרבה יותר מאלה המופרים בדרך כלל לחוקר המקצועי או לשוחרי הידיעה הברורה. אם נדחה בבזז הסתמכות על דרכי פעולה שהתפתחו בתהליך של ניסוי וטעייה רק משום שקודמינו לא מסרו לנו את הסיבה לאימוצן, נהרוס את יסודותיה של פעילות מוצלחת רבה. התנהגותנו ההולמת אינה תלויה בהכרח בידענותנו מדוע היא אכן כזו. הבנה כזאת היא דרך אחת להביא לכך שנתנהג בצורה הולמת, אך אין היא הדרך היחידה. עולם אמונות סטירלי, שטוהר מכל יסוד שלא ניתן להוכיח בעליל את ערכו, יהיה, מן הסתם, קטלני לא פחות ממצב דומה בתחום הביולוגי.

אף כי דבר זה נכון לגבי כל ערכינו, חשיבותו רבה מתמיד כשמדובר בכללי ההתנהגות המוסרית. לצד הלשון הם, אולי, הדוגמה החשובה ביותר של צמיחה בלתי-מתוכננת, של מערכת כללים השולטים בחיינו למרות שאין ביכולתנו לומר מדוע הם כפי שהם או כיצד הם משפיעים עלינו. אין אנו יודעים מה הן תוצאות שמירתם עבורנו, כיחידים וכקבוצה. נגד הדרישה להיכנע לכללים כאלה מתמרדת

הנפש הרציונליסטית ללא הרף. היא מתעקשת להחיל עליהם את העיקרון שקבע דקרט: "להשליך כדבר כוזב בהחלט כל מה שאוכל להטיל בו את הספק הקל שבקלים".⁴¹ הרציונליסט השתוקק תמיד למערכת כללי מוסר מלאכותית ובנויה באופן מכוון, למערכת שבה, כפי שאמר אדמנד פֶּרְק, "מילוי כל חובות המוסר, ויסודות החברה, נשענו על סיבותיהם שהובהרו בריש גלי לכל פרט ופרט".⁴² הרציונליסטים של המאה השמונה־עשרה אכן טענו במפורש כי מאחר שידעו את טבע האדם הם "יכלו למצוא בנקל את כללי המוסר המתאימים לו".⁴³ הם לא הבינו שהדבר שכינו "טבע האדם" הוא, במידה רבה מאוד, התוצאה של אותן תפישות מוסריות שכל פרט לומד יחד עם הלשון והחשיבה.

ח

סמפטום מעניין להשפעתה הגוברת של תפישה רציונליסטית זו הוא השימוש ההולך ורב, בכל הלשונות הידועות לי, במילה "חברתי" במקום המילה "מוסרי" או פשוט "טוב". מאלף לבחון בקצרה את משמעות הדבר.⁴⁴ כשאנשים מדברים על "מצפון חברתי" במקום על "מצפון" סתם הכוונה היא, מן הסתם, למודעות להשפעותיהן המיוחדות של פעולותינו על אחרים, למאמץ לכוון את התנהגותנו לא על פי כללי מסורת גרידא אלא על סמך בחינה מפורשת של תוצאותיה המסוימות של הפעולה שבה מדובר. הדוגלים בכך אומרים, למעשה, כי מן הראוי שאת פעולתנו תנחה הבנה מלאה של תפקוד התהליך החברתי ושמטרתנו צריכה להיות לייצר, באמצעות הערכה מודעת של נתוניו המוחשיים של המצב, תוצאה צפויה, שאותה הם מכנים "טובת החברה".

המזרז הוא, שפנייה זו אל ה"חברתי" כרוכה, למעשה, בדרישה כי שכלו של הפרט הוא שינחה את פעולותיו, ולא הכללים שפותחו על ידי החברה – שבני האדם יוותרו על השימוש במה שניתן לראותו כ"חברתי" באמת (במובן של היותו תוצר התהליך הבלתי־אישי המתרחש בחברה) ויסתמכו על שיקול דעתם האישי בכל מקרה ומקרה. העדפתם של "שיקולים חברתיים" על פני הדבקות בכללי מוסר נובעת, על כן, בסופו של דבר, מבזל לדבר שהוא תופעה חברתית אמיתית ומאמונה בעליונות כוחה של תבונתו האנושית של היחיד.

התשובה לדרישות רציונליסטיות אלה היא, כמובן, שהן מחייבות ידע שהוא מעבר ליכולתו של המוח האנושי היחיד, ושביסוסן להיענות להן ייעשו רוב האנשים חברים פחות מועילים בחברה מכפי שהם בעת שהם חותרים ליעדיהם שלהם במסגרת הגבולות שקבעו כללי החוק והמוסר.

הטיעון הרציונליסטי מתעלם כאן מכך שבאופן כללי ההסתמכות על כללים מופשטים היא מכשיר שלמדנו להשתמש בו מאחר שתבונתנו איננה מספקת כדי לשלוט בכל רזי המציאות הסבוכה.⁴⁵ דבר זה נכון באותה מידה כשאנו מנסחים במכוון כלל מופשט שינחה אותנו באופן אישי וכשאנו מקבלים עלינו את עולם של כללי הפעולה המקובלים שהתפתחו בתהליך חברתי.

כולנו יודעים שכאשר אנו חותרים למטרותינו האישיות, אין סיכוי רב שנצליח אם לא נקבע לעצמנו כמה כללים מקיפים ונדבק בהם מבלי לחזור ולבדוק את הצדקתם בכל מקרה ומקרה. כשאנו מנהלים את סדר יומנו, כשאנו מבצעים ללא דיחוי מטלות לא נעימות אך הכרחיות, כשאנו נמנעים מאמצעי גירוי מסוימים, או כשאנו כובשים יצרים מסוימים, נמצא לעתים קרובות כי הכרחי להפוך נהגים אלה להרגלים בלתי-מודעים, משום שאנו יודעים שאם לא כן כוחן של הסיבות השכלתניות ההופכות התנהגות כזאת לרצויה לא יספיק כדי לאזן תשוקות חולפות וכדי להביאנו לכך שננהג כפי שהיינו רוצים לנהוג בראייה לטווח ארוך. למרות שיישמע כסתירה לומר שכדי להביא את עצמנו לפעול בהיגיון אנו רואים לעתים קרובות הכרח לעצמנו להיות מונחים על ידי ההרגל ולא על ידי החשיבה, או לומר שכדי למנוע מעצמנו לקבל החלטות שגויות עלינו לצמצם במכוון את טווח האפשרויות העומד לבחירתנו – כולנו יודעים שלעתים קרובות יש הכרח בדבר אם ברצוננו להשיג את מטרותינו לטווח הארוך.

אותם שיקולים תקפים אף יותר כאשר התנהגותנו משפיעה במישרין לא עלינו אלא על אחרים, ועל כן עיקר מעיינינו נתונים להתאמת פעולותינו לפעולותיהם ולציפיותיהם של אחרים, כך שנימנע מלגרום להם רעה שלא לצורך. אין זה סביר שיחיד כלשהו יצליח ליצור כאן באופן רציונלי כללים שיהיו יפים יותר למטרתם מאלה שהתפתחו בהדרגה. ואפילו יצליח בכך, הם לא יוכלו לשרת את המטרה כראוי אם לא יישמרו על ידי הכל. אין לנו כל ברירה, אפוא, אלא לקבל את עולם של כללים שלעתים קרובות איננו יודעים את טעמם, ועלינו לעשות זאת בין אם אנו רואים, במקרה מסוים, ששמירתם משרתת מטרה חשובה כלשהי, ובין אם לאו. כללי המוסר מביאים תועלת במובן זה שהם מסייעים בעיקר בהשגתם של ערכים אנושיים אחרים. אף על פי כן, מאחר שרק לעתים

נדירות אנו יכולים לדעת מה נובע משמירתם במקרה נתון, יש לראות שמירה זו כערך בפני עצמו, מין יעד ביניים שעלינו לחתור אליו מבלי להטיל ספק בצדקתו במקרה המסוים שבו מדובר.

ט

שיקולים אלה אינם מוכיחים, כמובן, שכל מערכות האמונות המוסריות שצמחו בחברה כלשהי יביאו תועלת. ממש כשם שיתכן כי קבוצה מסוימת תהיה חייבת את הצלחתה לכללי המוסר שחבריה מצייתים להם, וכתוצאה מכך ערכיה יהיו, בסופו של דבר, לנחלת כל האומה שאותה קבוצה מצליחה הפכה למנהיגותה, כך ייתכן גם שקבוצה או אומה יהרסו את עצמן באמצעות האמונות המוסריות שבהן הן דבקות. רק בדיעבד תוכלנה התוצאות להראות האם האידיאלים המנחים קבוצה מסוימת הם מועילים או הרסניים. העובדה שחברה הגיעה למסקנה שתורתם של אנשים מסוימים היא התגלמות הטוב אינה הוכחה לכך שיישום כללי של עקרונות אלה אינו יכול להביא לחורבנה של החברה. אומה יכולה בהחלט להרוס את עצמה על ידי הליכה בעקבות אלה שהיא רואה בהם את הטובים שבבניה ואולי אף צדיקים וטהורים, שללא כל ספק האידיאלים הבלתי־אנוכיים ביותר עומדים לנגד עיניהם. סכנה כזאת מועטת בחברה שמרכיביה עדיין חופשיים להחליט כיצד לנהל את חיי היום־יום שלהם, כי בחברה כזאת יתוקנו נטיות כאלה מאלה. רק קבוצות שמנחים אותן אידיאלים "בלתי־מעשיים" יתדרדרו, ואחרות, פחות מוסריות על פי קני המידה המקובלים, יתפסו את מקומן. אך זה יכול להתרחש רק בחברה חופשית, שאידיאלים כאלה אינם נאכפים בה על הכל. כשכופים על הכל לשרת אותם אידיאלים וכשאלה המערערים עליהם אינם רשאים לשרת אידיאלים אחרים, נזקם של הכללים יכול להתברר רק בעקבות שקיעתה של כל האומה שנהגה על פיהם.

השאלה החשובה המתעוררת כאן היא האם הסכמתו של רוב על כלל מוסרי היא הצדקה מספקת לכפייתו על מיעוט המתנגד לו, או שמא יש להגביל סמכות זו בכללים רחבים יותר – במילים אחרות, האם יש להגביל חקיקה רגילה על ידי עקרונות כלליים, כשם שכללי המוסר של ההתנהגות הפרטית מונעים אופני פעולה מסוימים, תהא כוונתם טובה ככל שתהא. כללי מוסר נחוצים בפעילות

הפוליטית לא פחות מאשר בהתנהגות האישית, ותוצאותיהן של החלטות משותפות רצופות, כמו אלה של החלטות אישיות, תהיינה לתועלת רק אם תתאמנה כולן לעקרונות משותפים.

כללים מוסריים כאלה לפעולה משותפת אינם מתפתחים אלא בקושי ובאטיות, אך יש לראות זאת כאות לערכם הרב. החשוב ביותר מבין העקרונות המעטים מסוג זה שפיתחנו הוא החירות האישית, שהאופן ההולם ביותר לראותה הוא כעיקרון מוסרי של הפעולה הפוליטית. ככל העקרונות המוסריים, היא דורשת שיקבלוה כערך בפני עצמו, כעיקרון שיש לכבדו מבלי שנשאל האם התוצאות במקרה המסוים יהיו לתועלת. אם לא נקבלו כעיקר אמונה או כהנחה כה חזקה עד שאין להרשות לשום שיקולים תועלתיים להגבילה, לא נשיג את התוצאות שאנו חפצים בהן.

הטיעון בעד החירות הוא, בסופו של דבר, טיעון בעד עקרונות ונגד תועלתיות בתחום הפעולה המשותפת,⁴⁶ אשר כפי שנראה, כמוהו כאמירה שרק השופט ראשי להורות על כפייה, ואיש המינהל אינו רשאי. כאשר אחד מן המנהיגים האינטלקטואליים של הליברליזם במאה התשע־עשרה, בנימין קונסטן, הגדיר את הליברליזם כ"סיסטם דה פרנסיפ"⁴⁷ (מערכת של עקרונות), הוא הצביע על לבו של העניין. לא זו בלבד שהחירות היא שיטה שלפיה כל פעילותו של הממשל מונחית על ידי עקרונות, היא גם אידיאל שלא ישתמר אם לא יתקבל בעצמו כעיקרון עליון שיש להתחשב בו בכל פעולת חקיקה. כשאין נצמדים בעקשנות לכלל יסודי כזה כאל אידיאל מוחלט שאין להתפשר עליו למען יתרונות חומריים – כאל אידיאל שגם אם יש להפר אותו באופן זמני בעת מצב חירום חולף, עליו להיות הבסיס לכל ההסדרים הקבועים – קרוב לוודאי שהחירות תיהרס, על ידי כרסומים חוזרים ונשנים. שהרי בכל מקרה ומקרה אפשר יהיה להבטיח יתרונות ממשיים ומוחשיים כתוצאה מצמצום החירות, בעוד שהתועלות שיוקרבו לשם כך תהיינה מטבען תמיד בלתי ידועות ובלתי־ברורות. אם לא תזכה החירות ליחס הראוי לה כעיקרון עליון, אזי העובדה שהבטחותיה של חברה בת־חורין יכולות להיות תמיד רק סיכויים ולא ודאויות, רק הזדמנויות ולא מתנות ממשיות לאנשים מסוימים, תתגלה, באופן בלתי־נמנע, כחולשה קטלנית, ותביא על החירות שחיקה אטית.

הקורא כבר תמה, בוודאי, איזה תפקיד נשאר לתבונה למלא בניהול העניינים החברתיים, אם מדיניות של חירות דורשת הימנעות כה רבה משליטה מכוונת, נכונות רבה כל כך לקבל צמיחה טבעית ובלתי־מונחית. התשובה הראשונה היא כי מאחר שנוצר הכרח לבקש גבולות הולמים לשימוש בתבונה, עצם איתורם של הגבולות האלה הוא הפעלה רבת־קושי וחשובה מאין כמוה של התבונה. יתר על כן, גם אם הדגשנו כאן, מטבע הדברים, את הגבולות, בוודאי לא הייתה הכוונה שיובן מכך כי לתבונה אין תפקיד חשוב וחיובי למלא. (התבונה היא, ללא ספק, הנכס היקר ביותר של האדם.) טיעון זה נועד רק להראות שהיא איננה כל־יכולה, ושהאמונה שהיא יכולה להפוך אדון לעצמה ולשלט בהתפתחותה שלה עלולה עוד להחריבה. מה שניסינו לעשות הוא להגן על התבונה מפני השימוש בה לרעה על ידי אלה שאינם מבינים את התנאים הנחוצים לתפקודה היעיל ולצמיחתה הרצופה. זוהי פנייה לבני־האדם שייווכחו כי עלינו להשתמש בתבונתנו בשום שכל, וכי כדי לעשות זאת עלינו לשמר אותה רקמה חיונית של הבלתי־נשלט, שאינו כפוף להיגיון, שהיא הסביבה היחידה שבה יכולה התבונה לצמוח ולפעול כהלכה.

אין לבלבל בין העמדה האנטי־רציונליסטית שננקטה לעיל ובין גישה מיסטית או חסרת היגיון.⁴⁸ מה שהוצע כאן אינו ויתור על התבונה אלא בחינה רציונלית של התחום שבו מן הראוי להשליט אותה. חלק מן הטיעון הזה הוא ששימוש מושכל כזה בתבונה אין משמעו שימוש בתבונה מכוונת במספר רב ככל האפשר של מקרים. בניגוד לרציונליזם הנאיבי המתייחס לתבונה שבידינו היום כאל דבר מוחלט, עלינו להמשיך במאמצים שדוד יום החל בהם כאשר "הפנה אל הנאורות את כלי נשקה שלה" ונטל על עצמו "לקצץ את תביעותיה של התבונה באמצעות השימוש בניתוח רציונלי".⁴⁹

התנאי הראשון לשימוש נבון כזה בתבונה בהסדרת ענייניהם של בני־האדם הוא שנלמד להבין איזה תפקיד היא ממלאת למעשה ויכולה למלא בפעולתה של כל חברה המבוססת על שיתוף פעולה בין נפשות רבות ונפרדות. פירוש הדבר הוא שלפני שננסה לעצב מחדש את החברה באופן נבון עלינו להבין כיצד היא פועלת. עלינו להיות מודעים לכך שגם כאשר אנו סבורים שאנו מבינים זאת,

אפשר שטעות בידינו. הדבר שעלינו ללמוד להבין הוא שלתרבות האנושית יש חיים משלה, שכל מאמצינו לשיפורם של דברים נעשים בתוך מערכת קיימת שאיננו יכולים לשלוט בה לחלוטין, ושלכל היותר אנו יכולים לקוות לסייע לכוחות הפועלים בה ולקדם, ככל שאנו מבינים אותם. גישתנו צריכה להיות דומה לזו של הרופא כלפי גוף חי: כמוהו, עלינו לטפל בישות המקיימת את עצמה ומונעת בידי כוחות שאיננו יכולים למלא את מקומם, ועל כן עלינו להשתמש בהם בכל שאנו מנסים להשיג. מה שניתן לעשות כדי לשפר את מצבו של הגוף הזה מן ההכרח שייעשה בשיתוף עם הכוחות האלה ולא כנגדם. בכל מאמצי השיפור שלנו עלינו לפעול תמיד בתוך מרקם נתון זה, להשתדל לבנות בהדרגה ולא מן המסד עד הטפחות,⁵⁰ להשתמש בכל שלב ושלב בנתונים ההיסטוריים שבידינו ולשפר בפרטים צעד אחר צעד, במקום לנסות לעצב מחדש את המכלול.

אף אחת מן המסקנות האלה איננה נימוק נגד השימוש בתבונה, אלא רק נגד שימושים כאלה המחייבים להעניק סמכות בלעדית וכוח כפייה לממשל; אין הן טיעונים נגד התנסויות, אלא טיעונים נגד כל סמכות בלעדית ומונופוליסטית לערוך ניסויים בתחום מסוים – סמכות שאיננה סובלת כל חלופה וטוענת כי החכמה העליונה היא נחלתה – ונגד הנובע מכך: פסילה של פתרונות טובים יותר מאלה שבעלי הסמכות מחויבים להם.

הערות

ההערות הן הערותי המקוריות של המחבר, כפי שהופיעו במקור.

הציטוט בראש המאמר לקוח מתוך Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Knopf, 1945), trans. Henry Reeve, ed. Philips Bradley, Vol. I, chap. xiv, pp. 246f; השווה גם Vol. II, chap. ii, p. 96: "הטובות שהחירות מולידה אינן מתגלות אלא בקרב הימים, וקל תמיד לטעות בסיבה שגרמה להן". [הגרסה העברית של הציטוט שבראש המאמר לקוחה מתוך אלקסיס דה-טוקוויל, הדימוקראטיה באמריקה, תרגמו מצרפתית יוחנן טברסקי וישראל מרגלית (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ל), עמ' 66. הציטוט הקצר שבהערה זו לקוח מאותו התרגום, עמ' 197].

1. טוקוויל מעיר במקום אחר: "מן המאה השמונה-עשרה ומן המהפכה נבעו שני זרמים: האחד הוביל את בני-האדם ליצירת מוסדות המבטיחים את חירותם, ואילו האחר הביא ליצירת

השלטון האבסולוטי". השווה הערתו של מיי, Sir Thomas E. May, *Democracy in Europe* (London, 1877), II, 334, "תולדותיה של האחת [צרפת], בתקופה המודרנית, הן תולדותיה של הדמוקרטיה, לא של החירות, ואילו תולדותיה של השנייה [אנגליה] הן תולדותיה של החירות ולא של הדמוקרטיה". ראה גם G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trans. R.G. Collingwood (Oxford: Oxford University Press, 1927), esp. pp. 12, 71 and 81. על העדרה של מסורת ליברלית אמיתית בצרפת ראה E. Faguet, *Le Libéralisme* (Paris, 1902), esp. p. 307.

2. השימוש במונחים "רציונליזם" ו"רציונליסטי" במאמר זה הוא על פי האופן שבו הוגדר על ידי ב' גרטהויסן בתוך B. Groethuysen, "Rationalism," *E.S.S.*, XIII, 113, כנטייה "להסדיר את חיי הפרט והחברה בהתאם לעקרונות התבונה ולסלק ככל האפשר, או להפוך לשולי, כל דבר המנוגד להיגיון". השווה גם M. Oakeshott, "Rationalism in Politics," *Cambridge Journal*, Vol. I (1947) [המאמר הופיע בעברית בחכנח 1, אביב התשנ"ו/1996].

3. ראה E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (London: Macmillan, 1928), p. 17.

4. השווה J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Praeger, 1952). למרות שטלמון אינו מזהה את הדמוקרטיה ה"חברתית" עם זו ה"טוטליטרית", אינני יכול שלא להסכים עם ה' קלסן 2 LXVI, Part 2, *Ethics*, (H. Kelsen, "The Foundations of Democracy," [1955], 95 n.) שאמר: "הניגוד שטלמון מתאר כמתח בין דמוקרטיה ליברלית לטוטליטרית הוא, לאמיתו של דבר, הניגוד שבין ליברליזם לסוציאליזם ולא בין שני סוגים של דמוקרטיה".

5. Francis Lieber, "Anglican and Gallican Liberty," *Miscellaneous Writings* (Philadelphia, 1881), והודפס מחדש בתוך, 1849, בשנת 282 p. ראה גם בעמ' 385: "העובדה שהחירות הגאליקנית משליכה את יהבה באופן מוחלט על האדון ואילו החירות האנגליקנית נוטה לעבר ההתפחחות, מסבירה מדוע אנו רואים בצרפת כה מעט שיפור והתרחבות של המוסדות; אך כאשר מנסים לשפר, מתרחש ביטול מוחלט של מצב הדברים הקודם – התחלה מבראשית – דיון מחדש בעקרונות היסוד הראשונים".

6. סיכום הולם של פילוסופיית הצמיחה הזאת, שיצרה בסיס רעיוני למדיניות החירות, עדיין לא נכתב, ולא ננסה לעשות זאת כאן. להערכה מקיפה יותר של השיטה הסקוטית-אנגלית ושל ההבדלים שבינה ובין המסורת הרציונליסטית הצרפתית ראה D. Forbes, "Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar," *Cambridge Journal*, Vol. VII (1954) וכן הרצאתי *Individualism and True and False* (Dublin, 1945), שהודפסה מחדש בתוך *Economic Order* (London and Chicago, 1948) (בייחוד ראה במאמר זה את התפקיד שמילא ב' מנדלוויל במסורת זו – תפקיד שפסחתי עליו כאן). עוד על כך ראה בגרסה המוקדמת של המאמר בכתב העת אתיקס, כרך LXVIII (1958).

7. ראה במיוחד את כתביו של סר מתיו הייל, הערה 20 להלן.

8. מונטסקיה, קונסטן וטוקוויל נחשבו לעתים קרובות בעיני בני-ארצם כמעריצייה של אנגליה. קונסטן רכש חלק מהשכלתו בסקוטלנד וטוקוויל יכול היה לומר על עצמו ש"אני חולק כה רבים מרגשותיי וממחשבותיי עם האנגלים, עד שאנגליה הפכה למולדתי הרוחנית השנייה" (A. de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, ed. J.P. Mayer [New Haven: Yale University Press, 1958], p. 13). רשימה מלאה יותר של הוגים צרפתים בולטים שהשתייכו למסורת ההתפתחותית ה"בריטית" יותר מאשר לזו הרציונליסטית ה"צרפתית" תצטרך לכלול גם את טורגו הצעיר ואת א"ב דה-קונדיאק.

9. על המעבר של ג'פרסון מן המסורת ה"בריטית" לזו ה"צרפתית" כתוצאה משהותו בצרפת
ראה את ספרו החשוב של א' פוסלר: O. Vossler, *Die Amerikanischen Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen* (Munich, 1929).

10. טלמון, עמ' 2.

11. שם, עמ' 71. השווה גם L. Mumford, *Faith for Living* (New York, 1940), pp. 64-66, שם מוצג ניגוד בין "ליברליזם אידיאלי" ובין "ליברליזם פרגמטי", וכן ראה W.M. McGovern and D.S. Collier, *Radicals and Conservatives* (Chicago, 1958), שבו מופיעה הבחנה בין "ליברלים שמרניים" ובין "ליברלים רדיקליים".

12. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767), p. 187.

13. [Francis Jeffrey], "Craig's Life of Millar," *Edinburgh Review*, IX (1807), 84. בדומה לכך דיבר פ"ו מייטלנד, זמן רב לאחר מכן, על "מעידתנו קדימה בדרךנו האמפירית, בגישושינו אל החכמה".

14. פורבס, עמ' 645. חשיבותם של הפילוסופים הסקוטים שעסקו בתחום המוסר כמבשריה של האנתרופולוגיה התרבותית הוכרה במלוא הכבוד הראוי על ידי אוונס-פריצ'רד: E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (London, 1951), pp. 23-25.

15. פון-מיסס כותב בקשר לאמנה החברתית: "הרציונליזם לא יכול היה למצוא שום הסבר חלופי אפשרי, לאחר שנפטר מן האמונה רבת-השנים שסברה כי המוסדות החברתיים נובעים ממקורות שמימיים או, לפחות, מן ההארה שהאדם זכה לה בהשראה שמימית. מאחר שהתפתחות החיים החברתיים הובילה לתנאים הנוכחיים, אנשים ראו אותה כתכליתית ורציונלית לחלוטין. איך, אם כן, יכלה התפתחות זו להתרחש שלא בדרך של בחירה מודעת, אם נביא בחשבון את העובדה שהייתה תכליתית ורציונלית?". L. von Mises, *Socialism* (new ed.; New Haven: Yale University Press, 1951), p. 43.

16. מצוטט אצל טלמון, עמ' 73.

17. M. Tullius Cicero, *De re publica* ii. 1, 2; השווה גם 21. ii. נָרְטִיוֹס, משפטן רומי מאוחר יותר המצוטט בתוך קורפוס יוריס ציביליס, אף הרחיק לכת והוכיח את עורכי הדין: "רטיונס אָאורום קואָא קונסטטוטאונטור אינקואירי נון אופורטט, אליקואין מולטר קואָא קרטה סונט סובורטונטור" ("עלינו להימנע מלחקור את סיבת קיומם של מוסדותינו, אחת רבים העומדים על מכונם יופלו ארצה"). למרות שמבחינה זו היוונים היו מעט יותר רציונליסטים, תפישה דומה של צמיחת החוק בהחלט אינה נעדרת אצלם. ראה, למשל, the Attic Orator Antiphon, *On the Choroetes* par 2. (*Minor Attic Orators*, ed. K.J. Maidment [Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941)], I, 247), שם הוא מדבר על חוקים שיש להם "ייחוד, בהיותם הקדומים ביותר במדינה... וזהו הסימן המובהק ביותר לחוקים טובים, שהרי הזמן והניסיון מראים למין האנושי מה פגום".

18. R. Descartes, *A Discourse on Method* (Everyman ed.), Part II, p. 11. [הגרסה העברית של הציטוט לקוחה מתוך רנה דיקרט, מאמר על המיחודה (תרגום יוסף אור. ירושלים, תשכ"ח), חלק ב, עמ' 15-16].

19. השווה טלמון, עמ' 142. על השפעת האידיאל הספרטני על הפילוסופיה היוונית ובייחוד על אפלטון ואריסטו ראה F. Ollier, *Le Mirage spartiate* (Paris, 1933), וגם K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London, 1945).

20. "Sir Matthew Hale's Criticism on Hobbes Dialogue on the Common Law", מודפס מחדש כנספח בתוך W.S. Holdsworth, *A History of English Law*, Vol. V (London, 1924), 504-505 (הכתיב עודכן). הולדסוורת מצביע בצדק על דמיונם של כמה מהטיעונים לאלה של אדמנד בֶּרְק. כמובן שהם מהווים, למעשה, ניסיון להרחיב את רעיונותיו של סר אדוארד קוק (שאותו ביקר הובס), בייחוד את תפישתו הידועה בדבר "התבונה המלאכותית" שאותה הוא מסביר כדלקמן (IX, 6) [London, 1826], eds. I.H. Thomas and I.F. Fraser (*Seventh Report*): "מינו על פני האדמה אינם אלא צל אל מול הימים העתיקים, הקדומים, וזמנים עברו, שבהם היו החוקים פרי חכמתם של האנשים המצוינים ביותר, שהשתבחה והתעדנה בניסיון ממושך ורצוף (מבחן האור והאמת) במשך דורות רבים, זה אחר זה, ושום אדם יחיד (שמשך חייו כה קצר) ואפילו אם חכמתו כשל כל יושבי תבל, לא יוכל אי פעם להגיע אליה או להשיגה בימי חלדו" השווה גם לפתגם המשפטי: "פר ואירוס אוסוס אקספריאנטיה לגם פקיט" ("מאירועים רבים יוצר הניסיון חוקים").

21. הדיון הטוב ביותר המוכר לי העוסק בטבעו של תהליך זה של צמיחה חברתית הוא C. Menger, *Untersuchungen*, Book III and Appendix VIII, esp. pp. 163-165, 203-204n., עדיין 208. and השווה גם לדיון בספר A. Macbeath, *Experiments in Living* (London, 1952), p. 120. לגבי "העיקרון שנקבע על ידי פרייזר [Fraser, *Psyche's Task*, p. 4] ונתמך על ידי מלניובסקי ואנתרופולוגים אחרים, ששום מוסד לא ימשיך לשרוד אם לא ימלא תפקיד מועיל כלשהו" בתוספת הערת השוליים: "אך התפקיד שהוא ממלא בזמן מסוים עשוי להיות אחר מזה שלמענו הוקם מלכתחילה"; ולקטע הבא, שבו מראה לורד אקטון כיצד היה ממשיך את רישומיו הקצרים, שבהם תיאר את החירות בימי קדם ובנצרות (*History of Freedom*, p. 58): "הייתי רוצה... לספר על ידי מי ובאיזה הקשר הוכר החוק האמיתי בדבר יצירתן של מדינות חופשיות וכיצד תגלית זו, הקרובה מאוד לאלה שהעניקו, תחת השמות התפתחות, אבולוציה והמשכיות, שיטה חדשה ועמוקה יותר למדעים אחרים, פתרה את הבעיה העתיקה של הניגוד בין יציבות לשינוי וקבעה את סמכותה של המסורת בהתקדמותה של המחשבה; כיצד תיאוריה זו, שסר ג'יימס מקינטוש ביטא באמרו שחוקות אינן נוצרות אלא צומחות; התיאוריה שהמנהג והתכונות הלאומיות של הנשלטים, ולא רצונה של הממשלה, הם יוצרי החוק".

22. אינני מתכוון כאן לחבותו של דרווין, שהוא עצמו הכיר בה, לתיאוריית גידול האוכלוסין של מלתוס (ובאמצעותו, לאלה של ר' קנטיון), אלא לאווירה הכללית של פילוסופיה התפתחותית ששלטה בחשיבה על עניינים חברתיים במאה התשע-עשרה. למרות שהשפעה זו הוכרה פה ושם (ראה, למשל, H.F. Osborn, *From the Greeks to Darwin* [New York, 1894], p. 87), היא לא נבחנה מעולם באופן שיטתי. מחקר כזה יראה, לדעתי, שחלקה הגדול של המערכת המושגית שדרווין השתמש בה היה כבר מוכן לשימוש, בהישג ידו. אחד האנשים שדרכם הגיעה ההגות ההתפתחותית הסקוטית אל דרווין היה, כנראה, הגיאולוג הסקוטי ג'יימס האטון.

23. ראה A.O. Lovejoy, "Monboddoo and Rousseau" (1933), reprinted in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948).

24. יש, אולי, משמעות לכך שהראשון שראה זאת בבהירות בתחום הבלשנות, סר ויליאם ג'ונס, היה עורך דין בהכשרתו וויגי ידוע על פי השקפתו. השווה להצהרתו המפורסמת ב"שיח

יום השנה השלישי" בשניים בפברואר 1786, שפורסמה בתוך אסיאטיק רסרצ'ס I, 422, ונדפסה מחדש במהדורת כתביו (לונדון, 1807), III, 34: "ללשון הסנסקריט, תהיה עתיקותה אשר תהיה, מבנה נפלא. היא מושלמת יותר מן היוונית, עשירה יותר מן הרומית, מעודנת ומשוכללת יותר מכל אחת מהן, אך קרבתה לשתייהן, הן בשורשי הפעלים והן בתבניות הדקדוק, עצומה מכפי שיכולה הייתה להיווצר ביד המקרה. אכן, כה חזקה היא עד ששום פילולוג לא יוכל לבחון את שלושותן מבלי לחשוב שנבעו ממקור משותף כלשהו שאולי כבר איננו קיים". הקשר שבין התבוננות בלשון ובין בחינתם של מוסדות פוליטיים מתנסח באופן מרשים באחד הביטויים השלמים ביותר, אם כי גם מאוחרים במידת מה, של התורה הוויגית: דוגאלד סטיוארט, הרצאות בכלכלה מדיניות (הרצאות שנישאו בשנים 1809–1810) שנדפסו בתוך *The Collected Works of Dugald Stewart* (Edinburgh, 1856), IX, 422–424, וצוטטו באריכות בהערה לגרסה המוקדמת של מאמר זה בתוך אחיקס, כרך LXVIII (1958). יש לכך חשיבות מיוחדת בגלל השפעתו של סטיוארט על קבוצת הוויגים האחרונה, חוג אדינבורו רווי. האם זהו מקרה שפילוסוף החירות הגדול ביותר בגרמניה, וילהלם פון-הומבולט, היה גם אחד מגדולי התיאורטיקנים שלה בתחום תורת הלשון?

25. Josiah Tucker, *The Elements of Commerce* (1755) in *Josiah Tucker: A Selection*, ed. R.L. Schuyler (New York: Columbia University Press, 1931), p. 92.

26. אין ספק שבייחוד עבור אדם סמית, פעולתה המועילה של המערכת הכלכלית לא הייתה תלויה ב"חירות הטבעית" במובן מילולי כלשהו, אלא בחירות על פי החוק, כפי שביטא בבהירות בספרו עושר העמים, ספר IV, פרק v, II, 42–43: "ביטחון זה שהחוקים בבריטניה הגדולה מעניקים לכל אדם, כדי שיהנה מפרי עמלו, די בו לבדו להביא לפריחתה של כל ארץ שהיא, למרות תקנות מסחר חסרות היגיון אלה ועוד עשרים כמותן. ביטחון זה שוכלל על ידי המהפכה, באותו זמן בקירוב שבו נקבע התגמול. המאמץ הטבעי של כל פרט להיטיב את מצבו האישי, כשמניחים לו לחזק את עצמו בחירות ובביטחון, הוא עיקרון רבי-עוצמה כל כך, עד שהוא לבדו, ללא סיוע, מסוגל לא רק להוביל את החברה לעושר ולרווחה, אלא גם להתגבר על מאה מכשולים צדדיים שאווילותם של החוקים האנושיים מכבידה בהם לעתים קרובות מדי על פעולתה". השווה *Law Quarterly Review*, LI, 328 (1935): "ניתן לראות את תורת הכלכלה המדינית העולה מעושר העמים כתיאוריה עקבית של חוק וחקיקה... הקטע המפורסם על היד הבלתי-נראית מתבלט כמהות השקפתו של אדם סמית על החוק"; וכן הדיון המעניין בתוך J. Cropsey, *Polity and Economy* (The Hague, 1957). יש עניין מסוים בכך שהטיעון הכללי של סמית בדבר "היד הבלתי-נראית, המוליכה את האדם לקידום מטרה שלא הייתה חלק מכוונתו", מופיע כבר אצל מונטסקייה בתוך *Spirit of the Laws*, I, 25, שם הוא אומר ש"כך תורם כל פרט לטובת הציבור בשעה שמעייניו נתונים רק לקידום ענייניו שלו".

27. J. Bentham, *Theory of Legislation*, 5th ed. (London, 1887), p. 48.

28. D.H. MacGregor, *Economic Thought and Policy* (Oxford: Oxford University Press, 1949), pp. 54–82; וכן Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy* (London, 1952), pp. 42–46.

29. E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, in *Works*, VII, 398.

30. השווה, למשל, את הניגוד שבין D. Hume, *Essays*, Book I, vi, p. 117: "סופרים פוליטיים קבעו זאת ככלל, שבתכנון שיטת ממשל כלשהי ובקביעת כמה וכמה בלמים ואמצעי בקרה

חוקתיים, יש לראות כל אדם כנבל, שאין לו בכל מעשיו כל יעד אחר מלבד עניינו הפרטי" (הכוונה, כנראה, לדברי מקיאולי, שיחות על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס, I, 3: "על המחוקק להניח כי, לצורך עניינו, כל בני־האדם רעים הם"), לבין R. Price, *Two Tracts on* Civil Liberty (London, 1778), p. 11: "רצונו של כל אדם, אם ייתן לו חופש מלא מכל רסן, יובילו תמיד ליושר ולמידות טובות". ראה גם בחיבורי *Individualism and Economic Order* (London and Chicago, 1948), pp. 11-12.

31. J.S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (London, 1844), Essay V.

32. ארנסט רנאן, במאמר חשוב על עקרונותיה ונטיותיה של האסכולה הליברלית, שיצא לאור בשנת 1858 ומאוחר יותר נכלל בספרו מאמרים במוסר ובקורות (עתה בתוך, *Oeuvres complètes*, ed. H. Psichari, II [Paris, 1947], 45f.) אומר: "הליברליזם, מתוך שהוא מוצא לנכון להסתמך אך ורק על עקרונות התבונה, סבור בדרך כלל שאין לו צורך במסורת. וכאן [נעוצה] טעותו... טעותה של האסכולה הליברלית היא בכך שהרחיקה לכת בסברתה שנקל ליצור את החירות באמצעות החשיבה, ובכך שלא ראתה נכוחה שמסגרת מוסדית איננה יציבה אלא כאשר יש לה שורשים היסטוריים... האסכולה הליברלית לא ראתה נכוחה שכל המאמצים אינם יכולים להניב אלא ניהול מוצלח [של החיים המדיניים] אך לעולם לא את החירות, משום שהחירות היא ילידת זכות קודמת למדינה ונעלה עליה, ולא תוצאת הכרזה מאולתרת או טיעון פילוסופי שפותח באופן הגיוני פחות או יותר". השווה גם להערותו של ר"ב מקאלום בהקדמתו למהדורה בהוצאתו, של J.S. Mill, *On Liberty* (Oxford, 1946), p. 15: "גם אם מיל מודה בכוחו הרב של המנהג, ובשימושי, בגבולות מסוימים, הוא נכון לבקר את כל אותם חוקים התלויים בו ואינם נתמכים על ידי התבונה. הוא אומר: 'אנשים רגילים לחשוב, ואחדים השואפים למידתם של פילוסופים עודדו אותם במחשבתם זו, שרגשותיהם בנושאים ממין זה טובים יותר מנימוקים והופכים את הנימוקים למיותרים'. זוהי העמדה שמיל, כרציונליסט תועלתן, לא יכול היה לקבל בשום אופן. עקרון האהדה־דחיה הוא העיקרון שבנתאם ראה בו את הבסיס לשיטותיהן של כל התפישות, פרט לזו הרציונליסטית. טענתו העיקרית של מיל כהוגה פוליטי היא שכל ההנחות האלה, שלא הועמדו במבחן ההגיון, צריכות להישקל ולהיבחן באמצעות שיקול דעתם המאוזן והמעמיק של אנשים חושבים".

33. Joseph Butler, *Works*, ed. W.E. Gladstone (Oxford, 1896), II, 329.

34. אפילו פרופסור ה' בטרפילד, המבין זאת טוב יותר ממרבית האנשים, רואה כ"אחד הפרדוקסים של ההיסטוריה" ש"שמה של אנגליה נקשר באופן כה אמיץ לחירות מחד גיסא ולמסורת מאידך גיסא" (*Liberty in the Modern World* [Toronto, 1952], p. 21).

35. T. Jefferson, *Works*, ed. P.L. Ford, XII (New York, 1905), 111.

36. ראה, למשל, E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, in *Works*, VI, 64: "בני־האדם כשירים לחירות אזרחית בדיוק במידת נכונותם לשים אזיקי מוסר על תיאבונם; במידה שאהבתם לצדק גוברת על חמסנותם; במידה שהחוסן וצלילות הדעת של הבנתם גוברים על יהירותם ועל גסות רוחם; במידה שיטו אozנם לעצתם של טובים וחכמים ועדיפו אותה על פני חנופתם של נוכלים". וכן ג'יימס מדיסון (in *The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution, etc.*, ed. J. Elliot [Philadelphia, 1863], III, 537) בזמן הוועידה המאשרת של וירג'יניה, ב־20 ביוני, 1788: "ההנחה שצורת ממשל כלשהי תבטיח חירות או אושר ללא כל מידות טובות אצל בני־האדם, היא רעיון תעתועים". וגם טוקוויל,

הדמוקרטיה I, 12: "נצחון החירות לא ייתכן בלא תכונות מוסריות ואי־אפשר לתכונות אלו בלא האמונה"; וגם II, 235: "קהילות חופשיות לא התקיימו מעולם ללא מוסר".

37. Hume, *Treatise*, Book III, Part I, sec. I (II, 235), הפסקה שכותרתה "הבחנות מוסריות שאינן מתבססות על התבונה": "כללי המוסר, על כן, אינם מסקנות של תבונתנו". אותו רעיון משתמע כבר מן האמרה הסכולסטית "רטיו אסט אינסטרומנטום, נון אסט יודקס" ("התבונה היא מכשיר, לא שופט"). לגבי השקפתו ההתפתחותית של יום על המוסר, אני שמח על כך שאני יכול לצטט אמירה שאני עצמי הייתי חושש לבטאה, פן אֶמְצא מפרש את יום שלא כהלכה, אך היא באה מפי מחבר שלדעתי אינו מביט על עבודתו של יום מנקודת השקפתי שלי. בתוך 33, p. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958), *The Structure of Freedom*, כתב ק' ביי: "קני מידה של מוסר ושל צדק הם מה שיום מכנה 'תוצרים'. הם אינם ציוויים שמיימים, לא חלק בלתי־נפרד מטבע האדם כמות שהוא ואף לא פירות התבונה הטוהרה. הם תוצאת הניסיון המעשי של האנושות והשיקול היחיד במבחנו האטי של הזמן הוא התועלת שכל כלל מוסרי יכול להראות שהוא מביא לקידום הרווחה האנושית. ניתן לכנות את יום מבשרו של דרווין בתחום האתיקה. הוא הכריז, למעשה, על תורת הישרדות המתאימות ביותר שבין המוסכמות האנושיות – המתאימות ביותר לא בגלל שיניהן הטובות אלא בזכות תועלתן המרבית לחברה.

38. השווה H.B. Acton, "Prejudice," *Revue internationale de philosophie*, Vol. XXI (1952) עם ההמחשה המעניינת של הדמיון בהשקפותיהם של יום ושל בָּרֶק; וכן הרצאתו של אותו מחבר, "Tradition and Some Other Forms of Order," *Proc. Arist. Soc.*, 1952-1953, בייחוד ההערה בהתחלה ש"הליברלים והקולקטיביסטים מתאחדים נגד המסורת כשיש איזו 'אמונה טפלה' להתקפה". ראה גם Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy* (London, 1952), p. 196n.

39. ייתכן שאף זה ניסוח חריף מדי. הנחה יכולה להיות מוטעית בעליל, ובכל זאת, אם נובעות ממנה מסקנות חדשות המתבררות כנכונות היא עדיפה על הימנעות מהנחה כלשהי. תשובות ניסיוניות ושגויות־בחלקן כאלה לשאלות חשובות יכולות להיות בעלות חשיבות גדולה ביותר מבחינה מעשית, למרות שהמדען סולד מהן מאחר שהן עלולות לעכב את הקדמה.

40. השווה Edward Sapir, *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, ed. D.G. Mandelbaum (Berkeley: University of California Press, 1949), p. 558: "לעתים יש הכרח להתוודע לתבניות ההתנהגות החברתית כדי ליצור התאמה הולמת יותר לתנאים שהשתנו. אך אני סבור שניתן לקבוע כעיקרון בעל תחולה מרחיקת לכת שבמהלך החיים הרגיל אין זה מועיל לפרט כלל וכלל, ואולי אף מסב לו נזק, לשאת עימו את הניתוח המודע של דפוסיו התרבותיים לכל אשר יפנה. יש להשאיר זאת לסטודנט, שעיסוקו הוא להבין דפוסים אלה. אי־מודעות בריאה לתבניות ההתנהגות החברתית שאנו כפופים להן נחוצה לחברה ממש כמו בורותה של הנפש, או אולי מוטב לומר אי־מודעותה לאופן תרומתם של הקרביים לבריאותו של הגוף". ראה גם בעמ' 26.

41. דקרט, שם, חלק IV, עמ' 26 [הגרסה העברית מתוך דיקרט, מאמר על המיתודה, חלק ד, עמ' 38].

42. E. Burke, *A Vindication of Natural Society*, Preface, in *Works*, I, 7.

43. P.H.T. Baron d'Holbach, *Système social* (London, 1773), I, 55, מצוטט בתוך טלמון, שם, עמ' 273. לא קשה למצוא התבטאויות נאיביות דומות בכתביהם של פסיכולוגים בני

זמננו. ב"פ סקינר, למשל, בספרו *Walden Two* (New York, 1948), p. 85, שם בפי גיבור האוטופיה שלו את הטיעון הבא: "מדוע לא לנסות? השאלות פשוטות למדי. מהי ההתנהגות הטובה ביותר ליחיד ככל שהדבר נוגע לקבוצה? וכיצד ניתן להביא את היחיד לכך שינהג כך? מדוע לא נחקור שאלות אלה ברוח מדעית? את זה בדיוק יכולנו לעשות ב'ולדן שתיים'. כבר פיתחנו קוד התנהגות – כפוף, כמובן, לשינויים ניסיוניים. הקוד יבטיח שהכל יתנהל למישרין אם הכל יפעלו על פיו. תפקידנו היה לוודא שהכל אכן ינהגו כך".

44. השווה למאמרי "Was ist und was heisst 'sozial'?" in *Masse und Demokratie*, ed. A. Hunold (Zurich, 1957) H. Jahrreis, *Freiheit und Sozialstaat* בתוך *הרעיון להגן על הרעיון* (Kölner Universitätsreden, No. 17 [Krefeld, 1957]). נדפס עתה מחדש בספרו של אותו מחבר *Mensch und Staat* (Cologne and Berlin, 1957).

45. השווה לדגש ששם טוקוויל על העובדה ש"רעיונות כלליים אינם הוכחה לכוחו של השכל האנושי אלא להפך, לכך שאיננו מספיק כשלעצמו" (הדמוקרטיה, II, 13).

46. לעתים קרובות מטילים כיום ספק בכך שהעקביות היא מעלה בפעולה חברתית. השאיפה לעקביות אף מוצגת, לעתים, כדעה קדומה רציונליסטית, והדיון בכל מקרה ומקרה בנפרד – כהליך האמפירי או הניסויי האמיתי. האמת היא ההפך הגמור. השאיפה לעקביות נובעת מההכרה בכך שתבונתנו איננה מספקת כדי להבין במפורש את כל השלכותיו של המקרה הנידון, בעוד שההליך הנחשב פרגמטי מבוסס על הטענה שאנו יכולים להעריך כראוי את כל ההשלכות מבלי להסתמך על אותם עקרונות האומרים לנו אילו עובדות מסוימות עלינו להביא בחשבון.

47. B. Constant, "De l'arbitraire," in *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, ed. C. Louandre (Paris, 1874), pp. 91-92.

48. יש להודות שלאחר שהמסורת שנידונה נמסרה הלאה על ידי בָּרֶק לריאקציונרים הצרפתים ולרומנטיקנים הגרמנים היא הפכה מעמדה אנטי-רציונליסטית לאמונה בלתי-רציונלית, ושחלק גדול ממנה שרד כמעט רק בלבוש זה. אך אין להתיר לשימוש לרעה זה, שֶׁבָּרֶק אחראי לו באופן חלקי, ליצור ספק לגבי חלקה בעל הערך של המסורת, או להביא לכך שנשכח "עד כמה היה (בָּרֶק) ויגי מוחלט עד לרגע האחרון", כפי שהדגיש בצדק פ"ו מייטלנד, בתוך *Collected Papers*, I (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), p. 67.

49. S.S. Wolin, "Hume and Conservatism," *American Political Science Review*, XLVIII (1954), 1001; השווה גם E.C. Mossner, *Life of David Hume* (London, 1954), p. 125: "בעידן התבונה, התבדל יום כאנטי-רציונליסט שיטתי".

50. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London, 1945), *Passim* השווה.