

הערות על ה"פוליטי" וה"פרופסיונלי": בין הובס לקאנט

ראיף זרייק

Georgetown Law School

ברצוני להתחיל את החקירה הזאת בשאלה נכבדה הקשורה לצורך שלנו או לרצון שלנו לחפש אחר הפוליטי: מדוע מחפשים אנו אחר הפוליטי? מה מקווים אנו למצוא בבקשנו את הפוליטי? וממה מנסים אנו להימלט? כדי לענות על השאלה הזאת אצא לסיכוב היסטורי קצר ואציב זו לצד זו שתי דמויות היסטוריות חשובות, תומס הובס ועמנואל קאנט. אתחקה אחר התמודדותם של שני ההוגים עם שאלת הסדר והאי־סדר, ועם יחסה לדיכטומיה בין הפוליטי למקצועי. הסיפור שאני עומד לספר נסב על אודות עלייתו, ירידתו, ועלייתו בשנית של הפוליטי.

במצב של אי־סדר או כאוס יש שתי דרכים לכוון סדר. במילים אחרות, יש שני סוגים של אי־סדר ושני סוגים של סדר התואמים אותם. סוג אחד של אי־סדר אנו פוגשים בקוראנו מאמר מבלבל, או בעומדנו לפני מערכת כללים חסרת קוהרנטיות, או פרקטיקה שאין בה היגיון פנימי. כעת השוו את הסוג הזה של אי־סדר עם המצב בכיתת בית ספר יסודי, כשהמורה מאחרת וכל התלמידים מחליפים כסאות זה עם זה, או עם מצב העניינים בגוף משטרי שבו חלק מהקצינים אינם מצייתים לממונה עליהם, עם הפגנה ההופכת להפרת סדר, ועם מצב קיצוני יותר כמלחמת אזרחים.

ראשית נבחן את צורת האי־סדר השנייה. אנו מצפים שהרשות או הריבון יצרו סדר, אבל במצב של אי־סדר מסוג זה אנו חווים חוסר של כוח אוכף או חוסר של סופיות, כלומר הכרעה סופית הנובעת מרצונו של ריבון המסוגל לאכוף את החלטותיו, ושיש בה להביא לסיומה כל מחלוקת. הובס ניסח פרדיגמה של צורת אי־סדר/סדר זו, ותפקידו של ה"לווייתן" שלו ליצור סדר כזה. הובס טען שלתבונה (reason) תפקיד אינסטרומנטלי בלבד ושאין לה כל תפקיד מעשי. התבונה, לפי הובס, משועבדת לתשוקות (Hobbes 2001).¹ היא אינה יכולה להוביל אותנו או לסייע לנו לקבוע את מטרותינו, אלא רק לבחור את האמצעים המתאימים למטרה שבחרנו בלי עזרתה. משום כך התבונה לא תועיל לקבוע ולהבחין בין טוב לרע: אין כלל אחד שעל פיו נוכל לחרוץ משפט בעניין זה. כל קביעה מוסרית היא דעה ותו

¹ ראו גם Hobbes 2001, פרק 5 ובייחוד עמ' 32, 53. הציטוטים בעברית לאורך המאמר לקוחים מתוך הובס תשכ"ב.

לא, לכל אדם דעות משלו בענייני מוסר ואין כל דרך לשפוט בין הדעות השונות.² אם כן, התבונה כה מוגבלת בכוחה עד כי רעיון ה"רצון" – בבחינת יכולת רציונלית – כמעט נעלם, קורס והופך לתאווה ותיאבון פשוטים.³ רעיון הרלטיביזם הזה הגיע לשיאו בשלילת כל ערך אובייקטיבי.⁴

הובס טען שהמצב הטבעי אינו רק מצב של אי-סדר פוליטי אלא גם מצב משולל צדק וערכים אובייקטיביים.⁵ טענה זו שקולה להכחשת קיומו של מוסר אובייקטיבי הקיים במציאות ואינו תלוי בתודעתנו (moral realism), והיא שקולה גם לקביעה כי שורש כל המחלוקות הערכיות הוא התנגשות בין דעות לאמונות פרטיות – כמו אי-הסכמה על טעם. אין אפוא דרך ברורה, קבועה ואובייקטיבית ליישב את המחלוקות האלה, וטיפשי לחשוב שאפשר לנצח בוויכוחים מן הסוג הזה באמצעות התבונה והשכל הישר. על כולנו לוותר על זכותנו לחרוץ דעות פרטיות בענייני מוסר. תחת זאת עלינו לבחור ריבון ולקבל את דעותיו כאילו היו שלנו. רק כך נוכל להימלט מן המצב הטבעי, שהוא מצב מלחמה בין דעות פרטיות.⁶ אמנם יש איזה רמז בלזוייתן שהריבון "כפוף" לחוק הטבע,⁷ אך אף על פי כן, לפי הובס תפקידו העיקרי של הריבון הוא להחליט, להכריע הכרעה סופית שתביא לידי גמר את הקונפליקט בין מאוייהם הסותרים של האזרחים. כאמור, מבחינה נורמטיבית הלווייתן פועל בתוך ריק. התנועה מן הרבים אל האחד, מן המלחמה אל השלום ומן השוני אל האחדות נעשית הודות להכרעות הריבון. הריבון אינו רק מבטיח את התממשותו של סדר מושגי ומוסרי החבוי במצב הטבעי, הממתיך להתפרש מתוכו, ממתין שישתמשו בו וישמרוהו – כפי שסברו לוק וקאנט (בתקופתו המאוחרת), בדרכיהם השונות. הריבון גם יוצר את הסדר המושגי בעצם

² "כי מלות אלו – טוב, רע, נקלה – לעולם משמשות מתוך יחס אל המשתמש בהן; לפי שאין לך דבר שיהא כך בפשיטות ובמוחלט, ואין אמת מידה כללית לטוב ולרע שתהא שאובה ממהותם של המושאים עצמם. אמת מידה כזו יכולה להיות שאובה רק מאישיותו של האדם... או... מן האישיות המייצגת אותה; או מאיזה בורר או שופט, שהחלוקים בדעותיהם יסכימו למנותו ולקבל את פסק דינו כאמת מידה לאלה" (הובס תשכ"ב, 47–48).

³ "הגדרת הרצון הניתנת ברגיל באסכולות, והאומרת שהרצון הוא תשוקה שכלית, לא תצלה... הרצון הוא אפוא התשוקה האחרונה בשיקול הדעת" (הובס תשכ"ב, 56).

⁴ "הערך – ערכו של אדם, כערכו של כל דבר אחר, הוא מחירו, כלומר מה שהבריות נכונים לתת תמורת השימוש בכוחו; ולפיכך אינו מוחלט, אלא תלוי בצורך של הזולת ובשיפוטו" (הובס תשכ"ב, 80).

⁵ "מלחמה זו של הכול בכול, תוצאה נוספת לה: שום דבר אי-אפשר שיהא בגדר אי-צדק. המושגים של מעשים כשרים ופסולים, של צדק ועוול, אין להם מקום שם. במקום שאין כוח משותף, אין חוק; במקום שאין חוק, אין אי-צדק" (הובס תשכ"ב, 118).

⁶ כאן אני מאמץ את קריאתו של ריצ'רד טאק (Richard Tuck), שכן היא משכנעת מאוד לדעתי. ראו את הקדמתו ללזוייתן (Hobbes 2001), בעיקר עמ' xxv (על חוסר האפשרות של אתיקה מציאותית); עמ' xxvii (על היותם של העימותים חילוקי דעות פרטיות ביסודם); ועמ' xxxiii (על תפקידו של הריבון להחליף את דעותינו הפרטיות בדעותיו שלו ועל קבלתנו את דעותיו כדעותינו).

⁷ ידוע לי שסוגיה זו נדונה בספרות ואין לראותה כמובנת מאליה.

החלטתו השרירותית, מתוך היותו חופשי מכבלים של נורמות ומושגים. רצונו (will) של הריבון מופיע במלוא מערומיו בהיותו רצון שרירותי גרידא, ולא כתחליף לקול התבונה בלבד, או כשומע בקולה וממלא אחר תביעותיה. לפי הובס, הסדר נאכף מבחוץ על מאווייהם החומריים, השונים זה מזה, של האזרחים. הסדר מתהווה מבחוץ ולא מבפנים, הוא חיצוני לפועל (agent) וחיצוני לתבונה. אפשר להביא את המחלוקת לידי גמר רק באמצעות הגורם החיצוני: הריבון. התבונה כשלעצמה אין בה די כדי לעשות זאת.⁸

צדו האפל של התיאור הזה ברור – אנו מושלכים אל הלווייתן. ואולם, כוחה של הגישה הזו בכך שהיא משחררת אותנו מכל שמץ של טלאולוגיה אריסטוטלית ומכל רושם של טבעיות. אנו יודעים בבירור שהמצב אינו נתון טבעי אלא תוצר מלאכותי (ארטיפקט), ושכל ההחלטות וההסדרים במצב נעשו בידי אדם, ואינם תואמים לשום סדר א-פריורי – אם סדר אלוהי ואם טבעי. שלנו הוא, ובמובן מסוים, כולו פוליטי.

לעומת זאת, האי-סדר מן הסוג הראשון הוא אי-סדר מושגי. הוא עשוי להיות גם אי-סדר נורמטיבי או מוסרי. במצב הזה אנו חשים דיסאוריינטציה או חוסר יכולת לחרוץ דעה מוצקה, להחיל אמות מידה אוניברסליות על מצב ממשי או להבחין בין מקרה אחד למקרה אחר בדרך רציונלית. במקרים אלה אויביו של הסדר הם הבלבול והספקנות, ואף יותר מהם – השרירותיות והיעדר היגיון או קוהרנטיות בדרך הצגת הדברים, בצורת הרכבתם זה לזה, ובאופן ההתמודדות שלנו עמם.

הפתרון לסוג זה של אי-סדר הוא התבונה. לתבונה כוח ליצור קטגוריות וסיווגים, לחבר בין דברים דומים, להבדילם מדברים אחרים ולהתייחס אליהם אחרת, וכך להשליט היגיון בדברים ולצור צורה ומבנה לחומר חסר צורה, כאוטי ובלתי מובחן. עונשים שונים ניתנים גמול על פשעים שונים, על פי אמות מידה שנקבעו כדי להשוות ביניהם ולסווגם. אמות המידה האלה הן ה"סיבה" שעברות מסוימות גוררות עונש חמור יותר מאחרות. לפיכך לא מפתיע שהמודל הזה משתמש במילה האנגלית reason בשתי הוראותיה: תבונה וסיבה. במילים אחרות, להבחנות שאנו עושים ולסדר שאנו יוצרים יש סיבה ואפשר לגלותה על ידי התבונה. כעת ברצוני לקשר את המודל הזה לקאנט.

חוקרים אחדים הבחינו שבתיאוריה הפילוסופית של קאנט טמונים רמזים לאי-אלו היבטים פוליטיים ולכמה מתובנותיו המאוחרות על הפוליטיקה, ושהומולוגיה מסוימת מתקיימת בין תפקיד הריבון אצל הובס לבין תפקיד התבונה/הצורה אצל קאנט. לשונו המטאפיזית של קאנט פוליטית ושיפוטית מראשיתה, כבר בכתביו הלא פוליטיים כמו ביקורת התבונה הטהורה (קאנט [1781] 1983), והיא שופעת בדימויים כגון "בית משפט", "פסק דין", "סמכות" ו"ריבונות". סאנר טען ש"רעיונותיו הפוליטיים של קאנט מובלעים איך שהוא

⁸ למעשה, בקריאה צמודה של לוייתן מתברר שמחמת הזהירות הובס מניח שכדי שרצונו של הריבון יהפוך לחוק הוא חייב להחיל על עצמו מגבלות מסוימות, מעין מוסריות פנימית של החוק. הריבון חייב להשליט את רצונו במסגרת של מגבלות אם ברצונו לעשות את פקודתו לחוק. ראו את דיונו של פולר על מוסריות החוק (Fuller 1969).

בכתביו המוקדמים" (Saner 1967, 4). לפי קריאתו של סאנר, הפילוסופיה של קאנט, הן בכתביו המטאפיזיים המוקדמים והן בתיאוריה הפוליטית שלו, סובבת סביב שאלת המעבר מן הריבוי אל האחידות, מן הרבים אל האחד, וממצב מלחמה אל מצב של שלום (שם, 26). התנועה הזאת מכוונת למטרות של פילוסופיה ושל פוליטיקה כאחת: המטאפיזיקה מטרתה לרסן מחלוקות של חשיבה באמצעות הפיכתן לשקופות-לעצמן, ובפוליטיקה עושה זאת הריבון, המושל מתוקף מושג ה"זכות" (right). אם כן, מבנה הפוליטיקה של קאנט מרומז כבר בפילוסופיה התיאורטית שלו.

כבר בפילוסופיה התיאורטית של קאנט יש הבחנה בין הצורה לחומר, וההבחנה הזאת עוברת כחוט השני ממש מראשיתה של הפילוסופיה התיאורטית שלו. בכיקורת התבונה הטהורה, בפרק הנקרא "האסתטיקה הטנסצנדנטלית" ישנה חלוקת עבודה והפרדה בין המשימות השונות, ובאופן סכמטי וכללי למדי אפשר לומר שזו חלוקה בין רשמי החושים לבין הקטגוריות של התבונה. תפיסת הדברים באינטואיציה מחולקת בין ההיבט האפריורי הפורמלי של המרחב והזמן מזה לבין ההיבט האמפירי של החושים והחומר מזה; האחד נובע מן הטהור, הפורמלי והפנימי והאחר מגיע מן החיצוני, האמפירי, החומרי והתלוי בדבר. משימתה של האסתטיקה הטנסצנדנטלית להראות לנו כיצד האינטואיציה אפשרית, כיצד הדברים נתפסים במחשבה, ואילו משימתו של ההיגיון הטנסצנדנטלי להראות לנו כיצד הדברים עולים במחשבה. כאן האינטואיציה זקוקה לשיתוף פעולה של המושגים. "אחרי" שהחושים קיבלו את החומרים החיצוניים צריך למיין את החומרים האלה, לסווגם ולתת להם צורה וסדר, כדי שיוכלו להניב חשיבה. האינטואיציה לבדה נותנת לנו רק זרימה כאוטית של רשמי חושים חומריים נפרדים שאין בהם כל סדר; ותפקידם של המושגים להפוך את רשמי החושים ואת האינטואיציה למשהו שאפשר לחשוב עליו. אנו זקוקים לצורות הפורמליות של המושגים כדי להשליט סדר בחומרים הבלתי ממוינים, בדומה לסיווג הנעשה לפי היגיון פורמלי פנימי. תפקיד ה"ספיקה של השכל" (the faculty of understanding) הוא לתרום את מושגיה וליצור סדר ברשמי החושים. התהליך הזה אפשרי באמצעות יכולת השיפוט, ויכולת השיפוט אפשרית רק הודות לעובדה שההבנה מתרחשת על פי כללים פנימיים מסוימים, המגדירים את עצמם ומספקים את עצמם, ואינם שאולים מבחוץ אלא נובעים מבפנים.⁹

כללים אלה, המוקלים על עצמים, נעשים ערכים לטהרה, למוחלטותה ולאחדותה של התבונה, ואשר על כן אין לה "שיקול דעת" בנוגע לאופן פעולתה. להניח שקיים בתוכה "שיקול דעת" או פער כלשהו או מרחב שלא חל עליו חוק ברור, הרי זה כמו להזמין גורמים "חיצוניים" אחרים למלא את הפער "מבחוץ" — דבר שמאיים בעת ובעונה אחת על טוהרה, על עצמאותה ועל אחדותה של ההבנה. אולי נוכל לטעון שהיחס בין כללים לבין חופש כבר משתמע מכתביו של קאנט, ועל כן דחיתו את המשפט המקובל (common law)

⁹ שימוש זה במילה "אחרי" עשוי להטעות. אין שום קדימות בזמן בין הצורה לבין החומר אצל קאנט. המילה "אחרי" באה רק ללמדנו שיש צורך בעבודה נוספת.

¹⁰ על היחס בין דעה שיפוטית לבין כללים ראו Kant 1965, עמ' 59, 47, 69 ו-72.

ואת רעיון דיני הצדק והיושר (equity) צפויה למדי. רעיון מרכזיותם של הכללים מופיע כבר בביקורת התבונה הטהורה ועוד לפני שכתב את הפילוסופיה הפוליטית שלו. בהקדמות קאנט אף מרחיק לכת מזה (במהלך שאינו חף מבעיות) ולמעשה הוא מחיל את הטיעון בדבר טבעה של התבונה הטהורה על תחומי ידע רבים, כאילו לכל תחום יש "תבונה טהורה" משלו, כלומר חלק טהור משלו הפועל לפי כללים נפרדים. הוא אומר: מי שרוצה לתאר הכרה כמדע, צריך לקבוע תחילה בדיוק מה מבדיל אותה משאר ההכרות, מה שאינו משותף לה ולשום הכרה אחרת ועל כן מה שמיוחד לה; ואם לאו מיטשטשים התחומים בין כל המדעים ואי־אפשר לעסוק באופן יסודי אפילו בטבעו של אחד מהם. ... הרי [על המיוחד הזה] מתבססת ... האידיאה של מדע אפשרי ותחמומו (קאנט תשי"ז, 17).

ובכן, אם נקבל את הרעיון שתחומי ידע שונים (לדוגמה משפטים, אתיקה, חינוך, סוציולוגיה, פסיכולוגיה) הם בעלי צורות פורמליות שונות, או נאמר בעלי מתודולוגיות שונות, יוצא שאפשר ללמוד כל תחום לחוד, ומשימת המטא־תיאוריה של כל תחום תהיה לשמור על התחום ועל טוהר צורתיו הפורמליות מפני "זיהום" מתחומים אחרים.¹¹ זאת אפשר לעשות באמצעות גילוי הצורות הייחודיות של כל תחום, המבדילות אותו מן התחומים האחרים. יש לשים לב שהמונח דיסציפלינה (discipline; ואחת מהוראותיו באנגלית היא משמעת), בבחינת תחום נפרד של מחקר תיאורטי, הוא אותו מונח שקאנט משתמש בו לתאר את פעולת התבונה כמושלט בעצמה וקובעת את גבולות עצמה, ומשמעת את עצמה בעצמה בלי כל עזרה חיצונית. דומני שכאן, לפחות מבחינה פילוסופית, נמצא אחד מביטויי ההבחנה בין תחומים והאוטונומיה של כל תחום ידע בבחינת דיסציפלינה נפרדת. למשל, כדי שתורת המשפט תהיה מה שהיא — מדע נפרד ואוטונומי — עליה להניח מראש את מושג הזכות (המשפטית). את המושג הזה יש להסיק/להניח בתור תנאי לאפשרות קיומו של מדע המשפט. וכן גם באשר לתחומים האחרים: האסתטיקה עוסקת ביפה והכלכלה עוסקת בשאלת היעיל, וכשאנו עוסקים בזה או בזה אנו משהים ושמים בסוגריים את התחומים האחרים ואת ההיגיון הייחודי שלהם.

הצורות הפורמליות הנבדלות נותנות לכל תחום את נקודת העוגן שלו, את אחדותו בתורת תחום יחיד ומיוחד ואת מהותו. אם כן, כאשר שואלים אותנו "מהו משפט?" אנו מוצאים כי אי־אפשר שלא להידרש למושג הזכות ואי־אפשר שלא להסתייע בו. אין זאת שאי־אפשר לנו לחיות בלעדיו, אלא שבעת שאנו הוגים את מחשבתנו נחוה חוסר מסוים בלעדיו, ובלעדיו ייותר התחום חסר הגדרה נאותה. מושג הנכון והישר אינו טפיל למושגים כגון יעילות או טוב מוסרי אלא עומד בפני עצמו, בבחינת כוח לתת הצדקה.

¹¹ כתבה מרי גרגור: "בעיני קאנט, האפריורי ורעיון הטוטליות השיטתית במדע קרובים מאוד זה לזה; שכן הוא גורס שמדע אינו יכול להגיע למעמד של שיטה כל עוד לא נתפוס את הרעיון בה"א הידיעה של מדע זה וכך נהיה במצב המאפשר לתת, על יסוד רעיון זה ותו לא וכלי שום גישה נוספת לניסיון, דיווח ממצה על היקפו ומחלקותיו של אותו מדע" (Gregor 1963, 15).

אפשר לטעון שזוהי בדיוק כוונתו של קאנט בהדגישו את חשיבות השיטור העצמי של התבונה וידיעתה את גבולותיה שלה. ההגבלה העצמית והמשמעת העצמית של התבונה הן גרעין הרעיון של קאנט בדבר האוטונומיה. דומה שמושג האוטונומיה בבחינת אוטונומוס – קובע חוק לעצמו, כלומר מגביל את עצמו – אינו רק הבסיס לתיאוריה המוסרית של קאנט, כידוע, אלא גם עומד ביסוד המטאפיזיקה שלו.

רעיון המשמעת-דיסציפלינה – על שני מובניו: בתור פרקטיקה של הגבלה עצמית על פי כללים פנימיים, ובתור תחום מחקר הפועל על פי מרכז כובד נפרד וייחודי – הוא זה שברצוני להדגיש אצל קאנט. רעיון הדיסציפלינה הוא המקור לעליית אידיאל המקצועיות, ובכיוון ההפוך – המקצועיות של כל דיסציפלינה מפרידה אותה מדיסציפלינות אחרות. ההפרדה הזאת חיונית כדי לקיים חופש. לכל תחום אוטונומיה משלו והיגיון פנימי שאינו תואם לתחומים אחרים, ועל כן אי-אפשר לעבור מתחום אחד לאחר, ואין היררכיה בין התחומים, וכך נמנעת האפשרות שתחום כלשהו ישתרר על חברו. הנפרדות והאוטונומיה של התחומים נשמרות הודות לעובדה שכל תחום יכול לסרטט את גבולותיו על-פי קריטריונים וכללים פנימיים. כך נוצרים תחומים נפרדים כמו כלכלה, משפט ואסתטיקה, שפועלים לפי היגיון פנימי ואינם מקבלים הוראות מבחוץ: מהמדינה או הממשלה. ההיגיון הפנימי הזה אמור לבטא מעין "התנגדות" לגחמות ולרצונות השרירותיים של הריבון, החברה ורשויות הדת, וליצור מובלעת חופשית בשביל האזרח, שבה הוא נשפט רק על פי הכללים הנובעים מטבעה של הפרקטיקה.

החומות שגודרות כל תחום נועדו לשחרר אותו מהשפעת המתרחש מחוצה לו. שאלות של תבונה תיאורטית שונות בטבען משאלות של תבונה מעשית, המוסר נפרד מן האושר, והחוק נפרד מן האתיקה. אין זאת שהתחומים אינם קשורים כלל, אלא שאנו שמים בסוגריים את התחום האחר לפי שעה ושופטים את הפעולה בתוך התחום שבו אנו עוסקים לא על פי השפעותיה (מה שהיא עושה), אלא על פי מהותה. יש דרך מסוימת להסיק מסקנות תבוניות באשר לחוק, שאינה כפופה לגחמות הפוליטיקאים. כשאנו מופיעים לפני השופט הליברלי האידיאלי, כל השתייכות שלנו לגזע, לדת, לזרם פוליטי וכו' אמורה להישאר מחוץ לעניין, והוא אמור לשפוט אותנו על פי העובדות המשפטיות ולהסיק את המסקנות התבוניות המשפטיות. וכאשר אנו אומרים, לדוגמה, להעריך יצירת אמנות, אין הכרח שנתחשב במישרין בשאלות של מוסר או בשאלות של יעילות או מטרות פוליטיות. נחזור לשאלתנו: מנין הצורך או הרצון להחזיר את הפוליטי? לפי הדימוי של קאנט, המקצועיות היא מעין חופש והקירות התוחמים נועדו להגן עלינו. ואולם, אותם קירות עצמם יכולים להפוך לחומות כלא, וכאן, אני מניח, מופיע הרצון להחזיר את הפוליטיקה לתמונה. פעמים רבות אנו רוצים לפרוץ מן החומות האלה. הן מגבילות אותנו ומוציאות אותנו מן ההקשר ומן ההיסטוריה. במקום להותיר את ההקשר מחוץ לתחום המקצוע היינו רוצים להכניס אותו פנימה, ולספור סיפור שמשתרע מעבר למה שהשפה המקצועית מרשה לנו לספור. פעמים רבות אנו אכן רוצים לדעת מה דבר עושה, לא רק מהו. לפעמים נדמה לנו

שהדרישה לצדק ולחופש היא שקרית, ואנו מחברים בין תחומים והורסים את החומות על ידי התייחסות לדבר כאל שלמות אחת. החומות מקיימות ומפעילות עלינו אלימות מושגית מסוימת, ובולמות את הדמיון שלנו. הן מבטאות מידת מה של ניכור בהשוואה למצב הטבעי שתיאר הובס, כיוון שנדמה כאילו הכללים והסיווגים אמורים לעשות את העבודה במקומנו. הסדרים רבים נראים לנו כאילו הם אינם מעשה ידינו אלא רק משקפים את קולם של הטבע או התבונה. זה כשלעצמו הוא מעין ניכור, אשר מטעה אותנו לחשוב את המלאכותי, העשוי בידי אדם, לטבעי, ואשר יוצר דימוי ותחושה של צורך בשעה שאין צורך כלל (רוברטו אוונגר כינה זאת "צורך כוזב"; Unger 1987). כללי התבונה הופכים להיות מגבילים במקום משחררים, וכך בעודנו נמלטים מזוועת הלווייתן, אנו ניצבים אל מול זוועת המכונה המנהלת את עצמה בכוחות עצמה. המקצועיות הופכת ללווייתן חדש.

נוכח הלווייתן החדש אנו חשים דחף להימלט מן הכללים הנוקשים ומן המקצועיות, ולהשיב לעצמנו תחושה מסוימת של יכולת לפעול פעולה שחורגת מעבר לציות לכללים. אנו רוצים להיווכח ולשים את לבנו לכך שהעולם שבו אנו חיים הוא פרי יצירתנו. הוא תוצר מלאכותי שיצרנו יחד ובתור שכזה הוא נתון לשליטתנו ולדמיון שלנו, ואין לעשות לו פטישיזציה או לאבן אותו. תחושת שחרור טמונה בראיית הסדר שבעולם כמשהו "פתוח לשינויים", סדר שהוא פרי כפינו ועל כן אנו יכולים לבנותו מחדש או לעצבו מחדש כך שיתאים לצרכינו.

אולם אסור שהדחף המשחרר הזה יעוור אותנו מלראות את סכנותיו, ואף אסור שיסמא אותנו מלראות את הישגי הפרויקט הקאנטיאני-ליברלי. האיום על החירות ועל היכולת לפעול עלול לבוא משני הצדדים: מן המקצועיות אולם גם מן הלווייתן שבו הכול פוליטי. וכמו כל דבר אחר, יש צורך בחוש שיפוט טוב כדי לשלב את השניים במפעל חכם ובר קיימא.

ביבליוגרפיה

הובס, תומס, תשכ"ב. *לווייתן*, בתרגום יוסף אור, ירושלים: מאגנס.
קאנט, עמנואל, תשי"ז. *הקדמות לכל מטאפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע*, בתרגום אברהם יערי ובעריכת ש"ה ברגמן, ירושלים: מאגנס.

———, [1781] 1983. *ביקורת התבונה הטהורה*, ירושלים: מוסד ביאליק.

Kant, Emmanuel, 1965. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: St. Martin.

Fuller, Lon, 1969. *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press.

Gregor, Mary, 1963. *Laws of Freedom*, Oxford: Barnes and Noble.

Hobbes, Thomas, 2001. *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge and New York: Cambridge University Press.

- O'Neill, Onora, 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge UK and New York: Cambridge University Press.
- Saner, Hans, 1967. *Kant's Political Thought: Its Origin and Development*, trans. E.B. Ashton, Chicago: University of Chicago Press.
- Unger, Roberto, 1987. *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in The Service of Radical Democracy*, Cambridge: Cambridge Universtiy Press.