

לאן נעלים הכבוד?

חברת ההמונים המודרנית, והשחרור ממוסדות חברתיים שנחשבו דכאניים, מחקו את מושג הכבוד שרווח בחברות המסורתיות ופיתחו תחתיו את המושג של 'כבוד האדם' הכללי - זה שיש לו זכויות אך אין לו זהות. ועדיין יש לשאול, האומנם העירום שמתחת למסכות, לבגדים ולתפקיד הוא העצמי האמתי*?

למונח "כבוד" שמור בימינו מקום דומה לזה השמור למונח "צניעות". אדם התובע את כבודו אינו מעורר הערכה רבה, ומי שטוען שאיבד את כבודו מעורר גיחוך יותר מכפי שהוא מעורר הזדהות. באתוס המודרני יש לשני המושגים הללו מעמד מיושן מובהק. כך הוא במיוחד בקרב האינטלקטואלים, האוונגרד של המודרנה מעצם הגדרתם: הסיכוי לתפוס אותם מדברים על כבוד נמוך ממש כמו הסיכוי לגלות שהם צנועים. במקרה הטוב נתפסים הכבוד והצניעות כשרידים אידיאולוגיים שנתרו בתודעתם של מעמדות מיושנים כגון קציני צבא או סבתות מקבוצות אתניות מסורתיות.

התיישנותו של מושג הכבוד מתגלה בבהירות באי-יכולתם של רוב בני זמננו להבין את העלבון; שכן עלבון במהותו הוא פגיעה בכבוד. בעניין זה, לפחות באמריקה, יש הקבלה גמורה בין התודעה המודרנית לבין המשפט המודרני. למניעים של כבוד

* מתורגם לעברית בידי צור ארליך. מאמר קלאסי זה ראה אור לראשונה ב-1970, תחת הכותרת *On the Obsolescence of the Concept of Honor* ("על התיישנותו של מושג הכבוד"), בכתב העת האירופי לסוציולוגיה: *European Journal of Sociology*, 11 (2), pp. 338-347. הוא מפורסם כאן ברשות בית ההוצאה רנדום האוס, מחלקה של פינגוויין רנדום האוס בע"מ, מתוך ספרו של ברגר *The Homeless Mind* משנת 1973, שהזכויות לו שמורות לפיטר ברגר, בריג'ט ברגר והנספריד קלנר.

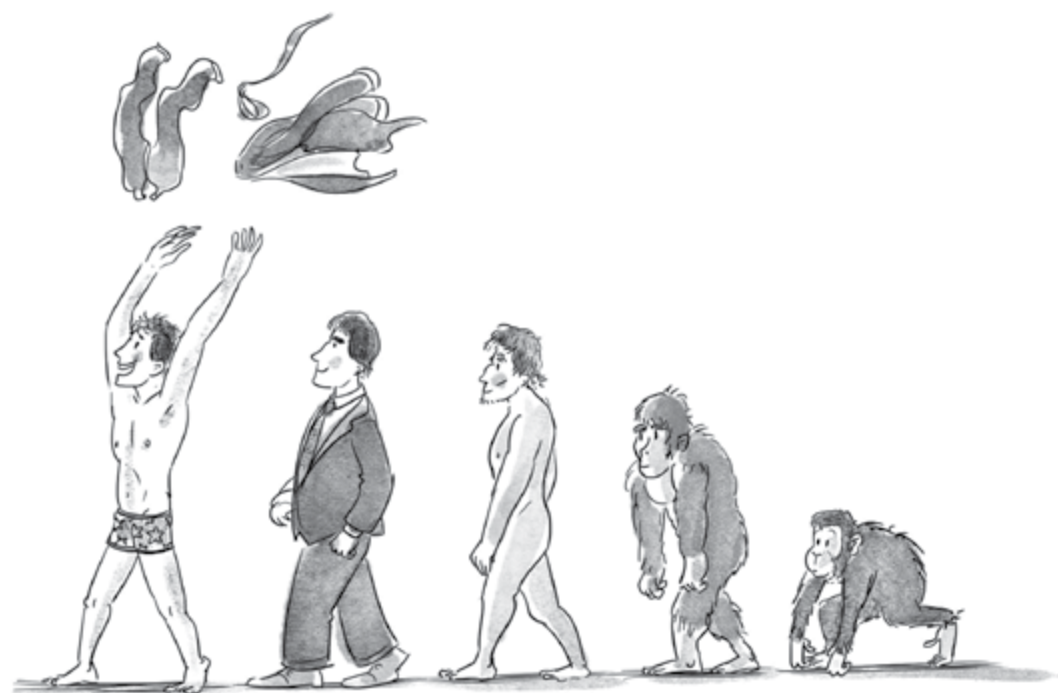
פיטר ברגר הוא סוציולוג ותיאולוג אמריקני, יליד אוסטרליה (1929). ברגר נודע במיוחד בספרו *ההבניה החברתית של המציאות* (*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*), שכתב עם תומס לוקמן, ספר הנחשב לאחד המשפיעים ביותר בסוציולוגיה של המאה העשרים. בשנים האחרונות מרבה ברגר לעסוק במקומה של הדת בחברה של המאה ה-21.

אין מעמד משפטי בארצות הברית, ומערכות משפט שעדיין מכירות בהם, כגון אלו שבכמה מדינות בדרום אירופה, נתפסות כארכאיות. במודעות המודרנית, כמו גם במשפט האמריקני (שעוצב בראש ובראשונה בידי סוכן המודרנה העיקרי, הלא הוא הקפיטליזם), עלבון כשלעצמו איננו בר-תביעה, איננו מוכר כנוק ממש. הצד הנעלב צריך להוכיח שנגרם לו נזק חומרי. אמנם יש מקרים שנוק נפשי נחשב בסיס קביל לתביעה משפטית, אך רב המרחק בין נזק נפשי לבין פגיעה בכבוד.

האתוס של חיי היומיום נאמן להגדרות המשפטיות של המציאות. אם אדם נעלב, וכתוצאה מכך נפגעים הקריירה או כושר ההשתכרות שלו, הוא עשוי לבקש סעד בבית המשפט ובאחדות חבריו. החברים, ובמקרים מסוימים גם בית המשפט, יבואו לעזרתו אם, למשל, העלבון ערער אותו כל כך שהוא איבד את הערכתו העצמית או עצביו התמוטטו. אך אם לא אירעה פגיעה כגון זו, עורכי הדין וחבריו כאחד יעצו לו מן הסתם לשכוח את העניין. במילים אחרות, הממשות של העלבון תוכחש. אם הנעלב יתקש לשמר את העלבון הוא יתויג לשלילה, בדרך כלל במונחים פסיכיאטריים (כגון "ניורוטי", "בעל רגישות יתר" וכדומה), וכאשר הדבר מתאים, במונחים של פער תרבותי ("מקרה אבוד של אירופי", למשל, או קורבן של "מנטליות קרתנית").

הכחשת ממשותם של הכבוד ושל הפגיעה בו כה מושרשת בתפיסת עולמנו כיום, שאפילו כדי להבין את הבעייתיות שבכך נדרש מאמץ מכוון. מאמץ זה כדאי, מפני שהוא עשוי להניב כמה תובנות חדשות, מפתיעות אולי, על מבנה התודעה המודרנית.

בעיית התיישנותו של מושג הכבוד תתבהר אולי יותר אם נשווה מושג זה למושג עדכני מאוד, כבוד-האדם.² את מותו של הכבוד, לכשעצמו, אפשר לפרש כחלק מתהליך של התחפסות מוסרית, של קיטון כבוד³ הבריות, של דה-הומיניזציה אפילו. ואכן, כך בדיוק נראה הדבר בעיניים שמרניות בתחילת העת החדשה – למשל, בעיניו של המשורר הצרפתי בן המאה ה-15 אַסְטַאש דְּשָׁאן: "יְמִים הַמּוֹלִיכִים אֶל קֶץ / עֵדֵן מְלֵא זְנוּעוֹת, שׁוֹגָה בְּפֶל, / יְמִים שֶׁל שֶׁקֶר, גְּאֹוָה, צְרוּת-הַעֵין, / עֵדֵן לְלֵא פְּבוֹד, לְלֵא שְׁפוּט הוֹגֵן".⁴ אולם בדיעבד ברור שהערכה פסימית זו הייתה, אם לומר בעדינות, חד-צדדית מאוד. העידן שחזה בשקיעת הכבוד חזה גם בזריחתם של מוסריות חדשה והומניזם חדש, ובייחוד בתקומתה של התעניינות חסרת תקדים בכבוד הפרט ובזכויותיו. אותם בני אדם מודרניים המתקשים בהבנת ענייני הכבוד מקבלים ברצון את הדרישה למתן כבוד-אדם וזכויות שוות לכל קבוצה חדשה התובעת אותם – מיעוטים גזעיים או דתיים, מעמדות מנוצלים, עניים, חריגים וכן הלאה. לא יהיה זה הוגן לערער על כנותם של אנשים אלה. ברור אפוא שפסימיזם מוסרי לא יפטור אותנו מהתמודדות עם התיישנותו של הכבוד. עלינו לשאול על אודות היסודות: מהו כבוד? מהו כבוד-אדם? מה אפשר ללמוד על התודעה המודרנית מהתיישנותו של הראשון ומהצלחתו המסחררת של השני?



שקיעתם של קודי הכבוד

מקובל לראות את הכבוד כמושג אריסטוקרטי, או לפחות כמושג הקשור לחברה היררכית. אכן, אמת היא שמושגי הכבוד המערביים הושפעו עמוקות מקודי האבירות של ימי הביניים, ושהללו היו מושרשים במבנים החברתיים הפיאודליים. אמת היא גם שאנוס הכבוד היטיב במיוחד לשרוד בעידן המודרני בקרב קבוצות ששמרו על תפיסה היררכית של החברה, כגון האצולה, אנשי הצבא, ומקצועות הנשענים על מסורת כגון משפט ורפואה. בקבוצות כאלו, הכבוד הוא ביטוי ישיר למעמד, מקור לסולידריות בין בעלי מעמד שווה, וקו מתחם מפני בעלי מעמד נחות. אמנם הכבוד גם מכתב תקני התנהגות מסוימים כלפי פחותי מעמד, אך קוד הכבוד המלא חל רק בקרב בעלי מעמד שווה בהיררכיה. בחברה היררכית, קוד הנימוס של חיי היומיום עשוי עסקאות-חליפין מתמשכות של כבוד, וקבוצות שונות מתייחסות לתהליך זה באופנים שונים, על פי העיקרון "איש איש ומקומו". אולם תהיה זו טעות להבין את הכבוד רק במונחים של ההיררכיה והתנוניות. אם לנקוט את הדוגמה המתבקשת ביותר: בחברות מסורתיות רבות, הנשים מפוזרות בסולם המעמדי – אך עיקרון "כבוד האישה" חל באופן דומה על הנשים בנות כל המעמדות.

מבהיר זאת היטב ג'ק קמפבל, במחקרו על התרבות הכפרית בת זמננו ביוון.⁵ יש שוני בין חובות הכבוד ("טימי") של יחידים בני קטגוריות שונות, בפרט בין חובות הכבוד של גברים לבין אלו של נשים; אולם כל אדם בקהילה חי בתוך אותה מערכת חובות-כול של כבוד. לבעלי המעמד הגבוה בקהילה יש חובות-כבוד מסוימות, אבל אפילו בין בעלי המעמד הנחות יש אבחנה בין כבוד לחרפה. מגברים מצופה להפגין גבריות, ומנשים מצופה להפגין בושה, אבל בכל המקרים אדם שלא יעמוד במה שמצופה ממנו ימיט חרפה על ראשו, על משפחתו, ובמקרים מסוימים על הקהילה כולה. התכונות הראויות לכבוד מספקות ביחד את החיבור לא רק בין העצמי לבין הקהילה, אלא גם בין העצמי לבין הנורמות שהקהילה מציבה כאידיאלים: "הכבוד הנחשב לנחלתם של גברים ונשים בעלי תכונות אלו הוא הניסיון לקשור את הקיום לתבניות התנהגות ארכיטיפיות מסוימות".⁶ וכך גם היפוכו של דבר: החרפה פירושה נפילה לבירא עמיקתא מכל בחינה. אובדן המקום בקהילה, אך גם אובדן העצמי וניתוק מן הנורמות הבסיסיות שחיי האדם מתנהלים על פיהן.

אפשר להחשיב קהילה כזו כקדם-מודרנית במהותה, אך באותה מידה נכון יהיה גם לצפות שתישחק תחת גלגלי המודרניזציה. ההיסטוריה מלמדת שזהו תהליך בן כמה שלבים. שקיעתם של קודי הכבוד מימי הביניים לא הובילה היישר למצב העכשווי, שבו הכבוד הוא מושג כמעט חסר-משמעות. תחילה באה ההתברגנות של הכבוד, שנורברט אליאס הגדיר כ"תהליך הציוויליזציה" או "תהליך התרבות", תהליך מרחיב ומרכז כאחד.⁷ התכנים השתנו, אבל בעידן זה של ניצחון הבורגנות עדיין יש מושג של כבוד. ובכל זאת, עידן זה של עליית הבורגנות – בפרט כפי שהצטייר בתודעת

האינטלקטואלים הביקורתיים שלו – לא רק חשף את פרצופו של "המשטר הישן" ויסודותיו ההיררכיים, אלא גם הוליד הבנה חדשה של האדם והחברה, שעתידה הייתה לחסל לימים כל מושג של כבוד שהוא.

וכך, "דון-קיוטה" של סרוונטס הוא הטרגי-קומדיה של מיושנות מסוימת, זו של אביר-משוטט בתקופה שהאבירות הייתה בה לרטוריקה ריקה מתוכן. אולם גדולתו של הספר מצויה למעלה ממלאכת השיפת-פרצוף תלוית-זמן זו שהוא עשה. הספר מסיר את המסכה לא מן ה"שיגעונית" של האבירות, אלא, על דרך ההרחבה, מן השיגעון שבכל הזדהות של העצמי עם "תבניות התנהגות ארכיטיפיות". במילים אחרות, לא קל יהיה לעצור את ה"קוסמים" של דון-קיוטה משהחלו במשימתם הנוראה (אף כי, לגודל הפרדוקס, משימתם זו היא דווקא מה שמקס ובר כינה לימים "הסרת הקסם"). כדברי דון-קיוטה לסנשו באחת מדרשותיו שלא תיספרנה מרוב: "הייתכן שכתום כל הזמן הזה שאתה מתלווה אליי, טרם שמת לב שכל ענייני האבירים הנודדים דומים לחלומות, למעשי שטות ולהבלים, וכולם הפוכים, עליונים למטה ותחתונים למעלה? ולא מפני שכך הדבר באמת, אלא מפני שמתהלכת בינינו תדיר כת של קוסמים המהפכים ומשנים את הכול לטעמם ועל-פי נטיות לבם, אם להטות לנו חסד ואם להכחידנו. לכן, מה שנראה בעיניך כקערת גלבים נראה בעיניי כקובעו של ממפרינו ובעיני פלוני ידמה למשהו אחר".⁸

האדם המודרני הוא דון-קיוטה על ערש דוויי, מופשט מכל הצעיפים הססגוניים שעטפו קודם לכן את העצמי, ומתגלה כרק אדם, ולא שום דבר אחר: "הייתי מושגע ועתה אני צלול בדעתי, הייתי דון קיוטה דה לה מאנצ'ה ועתה, כמו שאמרתי, אני אלונסו קיחאנו הטוב".⁹ אותו עצמי, נטול מיסטיפיקציות הכבוד, או אם תרצו משוחרר מהן, מהולל בפיו של פלסטף, מדמויותיו של שייקספיר: "מוחל אני על הכבוד. כמוהו כשלט גיבורים המפאר טקס של קבורה".¹⁰ התודעה המודרנית היא החושפת אותו ככזה; היא ה"מכשפת" אותו או "מסירה ממנו את הקסם" (תלוי בנקודת המבט) עד שהוא מתגלה כלא יותר ממוצר צבוע. מאחורי אותו "שלט גיבורים" גרידא נמצאים פניו של האדם המודרני – האדם שנלקחה ממנו נחמת הפרוטוטיפים, האדם לבדו.

חשוב להבין שהעצמי הבודד הזה הוא-הוא העצמי שהתודעה המודרנית תפסה כבעל כבוד-האדם וזכויות-האדם שאינן-ניתנות-להעברה. הגילוי המודרני של כבוד-האדם אירע על חורבות המושגים חשופי-הפרצוף של הכבוד. אמנם, תהיה זו טעות לייחס לתודעה המודרנית לבדה את גילוי כבוד-האדם היסודי העומד בתשתיתן של כל המסכות החברתיות האפשריות. את הגילוי הזה עצמו אפשר למצוא כבר בתנ"ך, בעימות בין נתן לדוד ("אתָה הָאִישׁ"); אצל סופוקלס, בעימות בין אנטיגונה וקריאון; ובצורה אחרת גם במשל של מנציוס על הפושע המציל ילד מנפילה לבאר. ההבנה שמאחורי התפקידים והנורמות שהחברה כופה, או מתחת להם, נמצאת אנושיות, ושבאנושיות זו יש אצילות מהותית, איננה פטנט מודרני. הייחודי למודרנה הוא האופן

שבו מציאות זו של האנושיות הפנימית נקשרת למציאויות החברתיות.

כבוד-האדם, להבדיל מכבוד סתם, נקשר תמיד באנושיות המהותית, זו שאינה נגועה בשום חוקים או נורמות שהחברה כופה. הוא משתייך לעצמי ככזה; הוא משתייך לפרט בלי כל תלות במעמדו בחברה. עיקרון זה מובהר היטב בניסוחים הקלאסיים של זכויות האדם, מהמבוא להכרזת העצמאות האמריקנית עד "ההצהרה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" של האו"ם. זכויות אלו משתייכות לפרט "ללא הבדלי גזע, צבע או אמונה" – או גם מין, גיל, מצב גופני וכל תיוג חברתי שאפשר להעלות על הדעת. מובלעות כאן תפיסות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות מסוימות: תפיסה סוציולוגית שלפיה כל האבחנות הביולוגיות וההיסטוריות בין בני אדם הן חסרות ממשות או שאינן רלבנטיות למהות – ותפיסה אנתרופולוגית הממקמת את העצמי האמתי מעל ומעבר לכל האבחנות הללו.

בלי תפקיד, בלי זהות

עתה נוכל להבין את מושגי הכבוד וכבוד-האדם ביתר בהירות. שני המושגים הללו מגשרים בין העצמי לבין החברה. שניהם משתייכים לפרט באופן אישי מאוד, ובכל זאת שניהם תלויים ביחסיו של הפרט עם האחרים: יחסים אלה הם שבכוחם לתת ליחיד את כבודו ואת כבוד-האדם שלו, להמירם, לשמרם או לאיים עליהם. שניהם דורשים לקיומם מאמץ מכון של כוח הרצון: האדם צריך לשאוף להם, לעתים בניגוד לדעתם הזדונית של אחרים – ובכך נעשים שני המושגים הללו ליעדים של מיזם מוסרי. לאובדנם, שתמיד הוא בגדר אפשרות, יש השלכות מרחיקות לכת על העצמי. ולבסוף, הן לכבוד הן לכבוד האדם יש איכות מידבקת המתפשטת מעבר לישותו המוסרית של היחיד. נגועים בהם גופו של היחיד ("מראהו אומר כבוד"), החפצים העוטפים אותו (כגון מלבושיו ורהיטי ביתו), ויחידים אחרים הקרובים אליו ("הוא הביא כבוד לכל המשפחה"). מהו, אם כן, ההבדל בין שני מושגים אלה של העצמי החברתי? או, אם להשתמש במונח עכשווי יותר כדי לחמוק מהאסוציאציות המטפיזיות של המונח "עצמי": במה נבדלים זה מזה שני מושגים אלה של זהות?

מושג הכבוד מרמז שהזהות קשורה במהותה לתפקידים מוסדיים, או לכל הפחות שהם רכיב חשוב בה. לעומת זאת, המושג המודרני כבוד-האדם מרמז שהזהות היא במהותה בלתי-תלויה בתפקידים מוסדיים. אם לחזור לדימוי של פלסטף, בעולם של כבוד, האדם הוא הסמלים החברתיים המעטרים את שלט-הגיבורים שלו. העצמי האמתי של האביר מתגלה כאשר הוא רוכב על סוסו אל הקרב, עטוי בשריונו ובמחלצות האצולה שלו; לעומת זאת, בהימצאו עירום כמיטה עם אישה, מצבו באותו רגע מבטא את העצמי שלו במידה פחותה. בעולם של כבוד-האדם, במונח המודרני, הסמליות החברתית המושלת במגעו ובמשאו של אדם עם הבריות היא תחפושת. שלטי-הגיבורים מסתירים את העצמי האמתי. דווקא בעירומו, ועוד יותר מכך בעירומו

שעה שהוא מבטא את מיניותו, מייצג האדם את עצמו ביתר נאמנות. משום כך, שני העולמות הללו תופסים באופנים הפוכים את הגילוי העצמי ואת המיסטיפקציה העצמית. בעולם של כבוד, הפרט מגלה את זהותו האמתית בתפקידו, והשתמטות מהתפקידים היא השתמטות מן העצמי – השתמטות מתוך תודעה כוזבת, מפתה להוסיף כאן. בעולם של כבוד-האדם, הפרט יכול לגלות את זהותו האמתית רק כשהוא משתחרר מהתפקידים שהחברה מטילה עליו, כיוון שאלו הן מסכות הלוכדות אותו באשליה, ב"ניכור" וב"רמייה עצמית".

מכאן נובע שלכל אחד משני העולמות הללו, עולם הכבוד ועולם כבוד-האדם, יש זיקה אחרת להיסטוריה. הפרט משתתף בהיסטוריה על ידי כך שהוא מבצע את תפקידו המוסדי; הדבר נכון לא רק באשר להיסטוריה של אותו מוסד מסוים, אלא גם להיסטוריה של החברה בכללותה. זו הסיבה לכך שהתודעה המודרנית, מתוך תפיסת העצמי שלה, נוטה לאמץ א-היסטוריות מסקרנות. בעולם של כבוד, הזוהות קשורה בעבותות אל העבר, באמצעות ביצוע חוזר ונשנה של פעולות פרוטופיות. בעולם של כבוד-האדם, ההיסטוריה נתפסת כשרשרת מיסטיפיקציות מתמשכת שהפרט חייב להשתחרר ממנה כדי להגיע ל"אותנטיות".

בל ניסחף כאן לחשוב שעם תחילת המודרנה אירע שבר בהווה האנושית, ב"קבועים האנתרופולוגיים" אם תרצו. האדם בן העת החדשה איננו חידוש גמור ואינו מוטציה. לאדם החדש ולאדם הישן, בכל הגרסאות ההיסטוריות המתועדות, משותפות הן החברתיות הטבועה בהם, הן תהליך הגומלין שבין האדם לבין החברה המעצב את זהותיו של האדם, מקיים אותן ומשנה אותן. למרות זאת, בתוך הפרמטרים של ההווה הקבועה הזו, לאדם יש מרחב תמרון רב להבנות את העולמות שהוא חי בהם, לפרקם ולהרכיבם מחדש. כל עוד אנו מניחים שהזוהות היא תמיד חלק מעולם רחב יותר, שהוא גם עולם מובנה בידי אדם, יש הבדלים מרחיקי לכת בדרכים שהזוהות נתפסת בהן ובעקבות זאת נחויות בהן. הגדרותיה של הזוהות משתנות בהתאם להגדרות הכוללות של המציאות. אולם כל הגדרה כזו היא כוח מחולל-מציאות: אנשים לא רק מגדירים את עצמם, אלא גם מממשים הגדרות אלו בחוויה מציאותית – הם חיים אותן.

נראה ששום תיאוריה חד-סיבתית לא תסביר כראוי את התמורה שהתרחשה. קרוב מאוד לוודאי שרוב הגורמים שמקובל להזכיר בהקשר הזה אכן מילאו תפקיד בתהליך: הטכנולוגיה והתיעוש, הבירוקרטיה, העיור וגידול האוכלוסייה, הזינוק באפשרויות התקשורת בין קבוצות מכל הסוגים, הניעות החברתית, התגוונות העולמות החברתיים ושידוד המערכות העמוק שחל בהקשרים שילדים מגודלים בהם. יהיו הסיבות אשר יהיו, את המצב שנוצר על ידן היטיב לתאר ארנולד ג'הן בעזרת המונחים "דה-מיסוד" ו"סובייקטיביזציה". הראשון מציין את ההיחלשות הגלובלית בכוח האחיזה של המוסדות בפרט. המארג המוסדי, שתפקידו הבסיסי היה תמיד לספק לפרט משמעות

ויציבות, נעשה מפורר ומקוטע, ומתוך כך איבד עוד ועוד מקבילותו. על כן, המוסדות מתייחסים לפרט כאל ישות נזילה ובלתי-אמינה, ובמקרים קיצוניים בלתי ממשית. הפרט מושלך מתוך כך בחזרה אל עצמו, אל הסובייקטיביות שלו, ומשם עליו לחלץ את המשמעות והיציבות ההכרחיות לו. אך בגלל החברתיות הטבועה באדם, זהו מצב בלתי-מספק עד מאוד. זהויות יציבות (שפירושן גם זהויות שיהיה להן תוקף סובייקטיבי) יכולות להיווצר רק מתוך יחסי גומלין עם הקשרים חברתיים יציבים (שפירושם גם הקשרים המובנים על ידי מוסדות יציבים). מכאן חוסר-הוודאות העמוק באשר לזהות העכשווית. במילים אחרות, המצב המודרני טומן בחובו, מעצם טיבו, משבר זהות.

לא כך ולא כך

על רקע זה אפשר להתחיל להבין את התפיסה הסוציולוגית ואת התפיסה האנתרופולוגית שכאמור מובלעות באתוס "כבוד-האדם". שתיהן מושרשות בחוויה הממשית של העולם המודרני. ניסוחיו של מצב זה בספרות, בפילוסופיה ואפילו במדעי החברה הם ניסיונות שלאחר-מעשה להשלים עם החוויה הזו. אשר לספרות, גהלן הראה יפה כיצד הרומאן המודרני הוא הצורה הספרותית המשקפת את הסובייקטיביזם החדש באופן המלא ביותר. אולם ההמשגות של האדם והחברה במרקסיזם, למשל, או באקזיסטנציאליזם, מושרשות בחוויה זו לא פחות. ה"ניכור" וה"תודעה הכוזבת" של מרקס, ה"אותנטיות" של היידגר וה"רמייה העצמית" של סארטר, כמו גם רעיונות סוציולוגיים עכשוויים כגון "מוכוונות אל האחר"¹¹ של דיוויד רייזמן או "ניהול הרושם" של אירווינג גופמן,¹² כל אלה יכולים לעלות ולטעון למהימנות רק בעולם שבו כוחם מגדיר-הזהות של המוסדות נחלש מאוד.

עתה נוכל להבין את התיישנות מושג הכבוד בהקשרה הרחב. המיקום החברתי של הכבוד נמצא בעולם של מוסדות יציבים ושלמים יחסית, עולם שהפרטים החיים בו יכולים לחבר את זהותם, מתוך ודאות פנימית, לתפקידים המוסדיים שהחברה מקצה להם. התפוררותו של עולם זה, בלחץ כוחות המודרנה, לא רק רוקנה בהדרגה את מושג הכבוד ממשמעות, אלא גם שימשה הזדמנות להגדרה מחודשת של הזהות ושל כבודה המהותי – הגדרה שאינה תלויה עוד בתפקידים המוסדיים שהפרט מבטא בהם את עצמו בחברה, ולעתים אף מנוגדת להם. יחסי הגומלין שבין הפרט והחברה, בין הזהות הסובייקטיבית לבין ההזדהות האובייקטיבית באמצעות תפקידים, החלו כך להיחוות כמין מאבק. המוסדות חדלו להיות "ביתו" של העצמי – ונעשו מציאויות מדכאות המעוותות את העצמי ומנפרות אותו. התפקידים החברתיים כבר אינם מממשים את העצמי, אלא משמשים רעלה המסתירה את העצמי מעיני הזולת ואפילו מעיני תודעתו שלו.

רק באזורי החיץ שהמוסדות מותירים פנויים (כגון מה שמכונה הספרה הפרטית של

החיים החברתיים) יש לפרט תקווה לגלות, או להגדיר, את עצמו. הזהות מפסיקה להיות עובדה נתונה אובייקטיבית וסובייקטיבית, ונעשית ליעדו של מסע חיפושים עיקש ותכופות גם פתלתל. האדם המודרני מצוי בחיפוש עצמי מתמיד וכמדומה גם כמעט בלתי-נמנע. כשמבינים זאת ברור גם מדוע תחושת ה"ניכור" ומשבר הזהות הנלווה אליה חריפים כל כך בקרב הצעירים כיום. ה"נעורים" עצמם, שהם קטגוריה חברתית יותר משהם עובדה ביולוגית, נתפסים כאזור חיץ שנחלץ מהישג ידם של המבנים החברתיים הכבירים של החברה המודרנית. משום כך הנעורים הם, בעת ובעונה אחת, זמנן של חוויות הניכור העצמי הקשות ביותר, וזמנו של החיפוש הנמרץ ביותר אחר זהות בטוחה.

האם המעבר מכבוד לכבוד-האדם הוא שינוי עגום או מהפך מבורך? התשובה תלויה בהנחות היסוד שלנו לגבי האדם. מה שבעיני אחד מאתנו הוא אובדן נורא, בעיני חברו הוא אירוע משחרר. בקרב האינטלקטואלים כיום, התפיסה השנייה היא כמובן השלטת, והיא מניחה תשתית אנתרופולוגית לרוח-הזמן ה"שמאלית" בעיקרה. החשש מפני תהו-ובוהו חברתי ונפשי, המקנן תמיד לנוכח התפוררותם של מוסדות, ייפטר מנקודת מבט זו כשלב הכרחי בדרך לזינוק האדיר אל החופש שעתיד לבוא. אבל אפשר גם, בעיניים שמרניות, לראות את התהליך הזה כסיבת מחלתה של העת החדשה, כאובדן הרה-אסון של המבנים המאפשרים לבני האדם להיות חופשיים ולהיות הם-עצמם. פסימיות זה זוכה לביטוי משכנע, אם גם עצבני משהו, בספרו האחרון של גהלן: מניפסט שמרני שהמודרנה מצטיירת בו כמגפה מְכַלֶּת-כול.¹³

דומה ששתי נקודות המבט – מיתוס השחרור של ה"שמאל" והנוסטלגיה של ה"ימין" לעולם הרמוני – עושות עוול לממד האנתרופולוגי של הבעיה, ואפילו לממד האתי שלה. ההתלהבות שלוחתת הַרְסֵן משחרורו המוחלט של העצמי מ"דיכוי" המוסדות מתעלמת מצרכים יסודיים של האדם, ובייחוד מהצורך בסדר, אותו סדר ממסדי של החברה שבלעדיו ישקעו הפרט והכלל כאחד בתוהו ובוהו משחית. לשון אחר, מותו של הכבוד הוא מחיר גבוה מאוד שהאדם המודרני שילם על שחרורים אלה ואחרים שאולי השיג. מנגד, ההוקעה הגורפת של מערך המוסדות והזהויות העכשווי מתעלמת מההישגים המוסריים הכבירים שמערך זה אפשר: גילוי הפרט האוטונומי, וכבוד-האדם שגילוי זה האציל על עצם ישותו של הפרט מעבר לכל זיהוי חברתי. כל מי שמגדף את העולם המודרני כשלעצמו צריך לעצור ולשאול אם הוא אכן רוצה לכלול בגידופים אלה את תגליותיה הבלעדיות של המודרנה – כבוד האדם וזכויות האדם. האמונה שאפילו לחלשים ביותר בחברה יש זכות מולדת לביטחון ולכבוד; ביטול העבדות לכל צורותיה והדיכוי הגזעי והאתני; גילויים המטלטל של כבוד הילד וזכויות הילד; הרגישות החדשה לאכזריות, רגישות המתבטאת בסלידה מעינויים ובהגדרת רצח-עם כפשע פלילי ובכל מה שביניהם, רגישות שניתן לה הד פוליטי בזעם על מעשי האכזריות במלחמה בווייטנאם; ההכרה החדשה באחריות הפרט לכל מעשיו,

אפילו למעשים שהוא מבצע במסגרת תפקידו המוסדי, הכרה שהייתה התשתית למשפטי נירנברג – כל אלה ואחרים הם הישגים מוסריים שלא היו עולים על הדעת אלמלא מערכו הרעיוניים הייחודיים של העולם המודרני. דחייתם תהיה בלתי נסבלת מבחינה אתית; ועל אותה דרך, גם אי אפשר לייחסם להשקפה אנתרופולוגית כוזבת.

לא כך ולא כך, אפוא. המשימה הניצבת בפנינו היא להבין את התהליכים האמפיריים שגרמו לאדם המודרני להדיח את הכבוד מפני כבוד-האדם, ולשקול את ההשלכות האנתרופולוגיות והאתיות של הדבר. מובן שהערותינו אלה הן רק אתחלתא של הצבעה על ממדים מסוימים של הבעיה. אולם אפשר כבר לשער שגילוי מחודש של הכבוד, במסגרת התפתחותה העתידית של החברה המודרנית, אפשרי מבחינה אמפירית ורצוי מבחינה מוסרית. הוא לא יתבטא, מן הסתם, בשחזור גרסיבי של קודי התנהגות מסורתיים. אולם, כפי שרומזו אנטון זיינדרפלד, לא נראה שמצב הרוח העכשווי המתנגד למוסדות יימשך לנצח.¹⁴ טבעו היסודי של האדם יגרום לו לשוב ולבנות מוסדות שיקנו לו מציאות מוסדרת. השיבה אל המוסדות תהיה מינייה וביה שיבה אל הכבוד. לכשתבוא יוכלו שוב הפרטים להזדהות עם שלטי-הגיבורים של תפקידיהם המוסדיים. הללו יִחוו לא כרודנויות המנכרות את העצמי, אלא ככלים למימוש עצמי שנבחרו מרצון. השאלה האתית היא כמובן איך ייראו מוסדות אלה. ויותר מכול, מבחנם האתי של כל מוסד עתידי ושל כל קוד כבוד שיקום עמו יהיה מידת הצלחתם לגלם ולקיים את תגליות כבוד האדם, שהן ההישג העיקרי של האדם המודרני.

1. במקור: honor. הוראתו של מונח זה מצומצמת מזו של "כבוד" העברי; שכן "כבוד" משמעו גם dignity (כגון "כבוד האדם") ו-respect (כגון "כבוד החוק"), ואילו honor עניינו יוקרה, כגון בביטויים "כבוד השופט", "כבוד המשפחה" ו"למי יש יותר כבוד". הערת המתרגם.
2. במקור: dignity. להלן במאמר תידון האבחנה בין הכבוד ה"ישן", כבוד סתם, לבין כבוד-האדם – במקור dignity לעומת honor. הערת המתרגם.
3. במקור: respect. הערת המתרגם.
4. מובא אצל יוהאן האוינחה, סתיו ימי הביניים, מהולנדית: קלרה פרלשטיין, ירושלים: כרמל, 2008, פרק ראשון, עמ' 84. הדגשת השורה האחרונה – מעשה ידי מחבר מאמר זה.
5. J. K. Campbell, *Honor, Family and Patronage*, Oxford: 1964.
6. שם, עמ' 271 ואילך.
7. Norbert Elias, *Der Prozess der Zivilisation*, .Bern: Francke, 1969.
8. מיגל דה-סרואנטס, דון קישוטה, מספרדית: ביאטריס סקרויסקי-לנדאו ולואיס לנדאו, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994, כרך ראשון, חלק שלישי, פרק כה, עמ' 183.
9. שם, כרך שני, פרק עד, עמ' 414.
10. שייקספיר, "הנרי הרביעי: חלק ראשון", בתוך ויליאם שכספיר, *מתוות*, כרך שביעי: מחזות היסטוריים, מאנגלית: רפאל אליעז, הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, 1963. מערכה חמישית, עמ' 296.
11. other-directedness – מונח שטבע הסוציולוג היהודי-אמריקני הנודע דייוויד רייזמן (Riesman), כהנגדה למכוונות פנימית או מוכוונות אל המסורת. הערת המתרגם.
12. Impression Management – מונח שהינו חלק ממה שמכונה "התיאוריה הדרמטורגית" של הסוציולוג היהודי-אמריקני אירווינג גופמן. הערת המתרגם.
13. Arnold Gehlen, *Moral and Hypermoral*, Frankfurt: Athenäum, 1969.
14. Anton Zijderveld, *Abstract Society*, New York: Doubleday, 1970.