

הזולת שבבית – החזזה: מפגש מוסרי עם אדם סמית

כנגד תפיסות הרואות בחיי החברה מקור למשטור ולזיוף, ניסח אדם סמית גישה שלפיה החברה היא המפתח למוסריות ולמצפון הפנימי. תובנותיו מן המאה ה-18 זוכות למשנה רלוונטיות בעידן הרשתות החברתיות

בתקופה האחרונה נדמה שהמפגשים בחיינו הולכים ומתמעטים. גם חצי פגישה כבר אינה מובטחת ואפילו המבט המהיר התקצר. במילה פגישה אינני מתכוון כמובן לאנשים החולפים זה על פני זה, מרכינים את ראשם וממשיכים בדרכם; מצב כזה הוא לא יותר מהצטלבות דרכים. ב"פגישה" אני מתכוון למצב שבו שתי ישויות נפרדות מתאחדות לרגע והדברים שנאמרים, העיניים המביטות זו על זו והשהות המשותפת חודרים אל נפש האדם. אלו משפיעים עליו ויוצרים, כמו במעין ריאקציה כימית, תגובה היוצאת מתוכו. במאמר זה אני רוצה להדגיש את חשיבותו המוסרית של המפגש, וזאת מתוך הגותו המוסרית של הפילוסוף והכלכלן אדם סמית.

סמית מציג הסבר פילוסופי מורכב על אודות ההשפעות ההדדיות הבאות לידי ביטוי במפגש האנושי – השפעות שלדעתו מכוננות את המוסר ומקרבות את האדם לאלוהים. לתיאוריה של סמית, שנוצרה מתוך שיחה פילוסופית חיה ותוססת במאה ה-18, יש השלכות גם לדיונים פילוסופיים אחרים, השלכות המרחיקות לכת עד לימינו אנו. כדי לעמוד על טיבן של השפעות אלו אתחיל בתיאור הדיון הפילוסופי בין סמית לבין ברנרד מנדוויל וז'אק רוסו, דיון שהשפיע עמוקות על סמית בניסוח

מאור כהן הוא תלמיד בתוכנית אמירים ותוכנית פכ"מ (פילוסופיה, כלכלה ומדע המדינה) באוניברסיטה העברית. עובד בעמותת בלנדר ובקונגרס הישראלי במיזמים שמטרתם יצירת הסכמות בין קבוצות שונות בחברה הישראלית. המאמר זכה במקום השני בתחרות סיעור הכתיבה של השילוח לשנת תשפ"ב.

התיאוריה שלו. מתוך דיון זה נגזרות שלוש תוצאות אפשריות של המפגש בין הפרט לזולת: ריסון, זיוף וכינון המוסר.¹

לאחר מכן אפגיש את התיאוריה של סמית עם הוגים עתירי השפעה במאה ה-20 – מישל פוקו, ז'אן פול סארטר ועמנואל לוינס – ואצביע על תובנות שהגותו של סמית יכולה להציע לנוכח מפגש עם דיון פילוסופי זה. בחלק האחרון של המאמר אראה כיצד התיאוריה של סמית רלוונטית לימינו: כיצד המנגנונים שהוא מתאר מסבירים את הסכנה הטמונה ברשתות חברתיות ואת העיוות המוסרי שהן יכולות לחולל. לבסוף אטען כי כתביו של סמית מהווים קריאה למפגש עם האחר ומדגישים את החשיבות הקריטית שלו לנפש האדם.

הפרט והחברה במאה ה-18

מקורה של ההגות המוסרית של סמית בדיון פילוסופי שהתנהל במאה ה-18 ונסוב סביב מערכת היחסים בין הפרט לחברה. ההגות המוסרית באותה תקופה הרבתה לעסוק בשאלות המקור למערכת המוסר, התועלת שבמערכת זו וההצדקה לנומרות המוסריות המקובלות. התהיות בנוגע לטיב מערכת היחסים בין הפרט לזולת ולחובות המוסריות הכלולות בה העסיקו הוגים רבים, ביניהם הוגה אנגלי ממוצא הולנדי ושמו ברנרד מנדוויל (1670–1733). כתביו של מנדוויל עסקו בתחומים רבים, ביניהם פילוסופיה, פוליטיקה וכלכלה; רבים מהם, ומפורסמים במיוחד, נכתבו בצורה סטירית.

כך לדוגמה בפואמה משנת 1705 *הכוורת הנרגנת*, או: *נוכלים שנעשו ישרים* (The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest), אולי הפואמה המפורסמת ביותר שכתב – שזכתה עתה לתרגום אמנותי ראשון לעברית, במיוחד לגיליון זה של השילוח – מציג מנדוויל בצורה הומוריסטית כוורת דבורים תוססת ואנושית במיוחד. הוא מתאר כיצד כל אחת מהדבורים מבצעת חטאים קטנים כדי לקדם את טובתה האישית. הדבורה-רופאה מתעדפת את התהילה שלה על חשבון בריאות מטופליה, הדבורה-עורכת-הדין מגנה לפרנסתה על עבירות שנעשו בזדון וכדומה. למרבה הפלא, אף שכל אחת מהדבורים חטאה בחטאים אישיים – הכוורת עצמה שגשגה. הדבורים חיו חיי רווחה, אויבי הכוורת פחדו מעוצמתה ולכן נמנעו מלפגוע בה ושמה הטוב של הכוורת נודע ברבים. מנדוויל מסכם את מצב הכוורת באמרת הכנף: "וְכֵן כָּל פְּנֵה נִמְצָא שֶׁם עֵשֶׂק, / אֶךְ הַמְּכַלּוֹל הָיָה הַיֵּכָל הָאֶשֶׁר".²

לאחר שמנדוויל מתאר את הכוורת הוא מספר על כך שלמרות השפע והרווחה המצויים בה, הדבורים עצמן נטו להתלונן על היעדר המוסר בחברה. עד שיום אחד התרחש מאורע מפתיע: האל נענה לתלונות הדבורים וגרם לכוורת לפעול אך ורק על פי המידות הטובות הנוצריות. במהרה הכוורת המשגשגת התחילה לאבד מגדולתה. תחילה רבים מענפי התעשייה שלה נעשו לא נחוצים: לא היה צורך בייצור מנעולים



Adam Smith

שישמרו על הבתים משום שלא היו גנבות. לא היה צורך בשופטים מכיוון שלא היו עברות וכן הלאה. הפעילות הכלכלית צנחה גם בשל ביטול יצרי הראוותנות, הפינוק, ההתחדשות האופנתית והגרגרנות. הכוורת שגדולתה נודעה ברבים הפכה להיות שם נרדף לחולשה ואויביה פלשו אליה. הכוורת אומנם ניצחה במלחמה אך ספגה אבדות רבות. סופה של הכוורת מגיע כאשר גם הנוחות הבסיסית ביותר נתפסת בה כחטא ולכן הדבורים עזבו אותה ועברו לחיות בגזע עץ אלון חלול ולהיזון מבלוטיו.

הפואמה על הכוורת הממורמרת כתובה אומנם באופן משעשע וקולח אך מעלה שאלות מוסריות נוקבות הנוגעות ליחסים בין הפרט לחברה. מהסיפור נראה שחברה מצליחה היא חברה שהפרטים בה חוטאים. יתרה מכך, נראה שהמידות הטובות של כנות, ביטול עצמי וצניעות לא רק שלא משפרות את הרווחה בחברה אלא אף מדרדרות את מצבה. לאור זאת נשאלת השאלה מה התכלית של המוסר? אם המידות הטובות אינן מובילות לרווחה מדוע הן נחשבות לטובות? והאם יש מקום למוסר אלטרואיסטי בחברה מסחרית?

את התשובות של מנדוויל ניתן למצוא בחיבור מאוחר יותר שלו, "חקירה על מקור הסגולות המוסריות" שמנדוויל כרך יחד עם הפואמה בספרו **משל הדבורים**, או: **חטאים פרטיים, תועלת ציבורית** (1714), ובו פרשנות פילוסופית לסיפור הכוורת הנרגנת. בחיבור זה דוחה מנדוויל את הרעיון של מוסר כדבר נעלה, וטוען שהחובות ההדדיות שאנו מבינים כמוסר אינן אלא אמצעי לריסון האדם כך שיותאם לחיי החברה. מנדוויל טוען שמקורו של המוסר אינו באמת מידות נאצלות או חובות הגלומים באנושיותנו. להפך, אליבא דמנדוויל את המוסר יש להבין רק כניסיונם של מנהיגים ומחוקקים נבונים לגרום לאדם, האנוכי מטבעו, לציית לסמכות ולהיות כשיר לחיים מתורבתים. האדם לפי מנדוויל רוצה רק בטובתו שלו ומונע רק מאינטרס אישי. לכן הדרך להפוך את האדם לצייתן היא לשכנע אותו שטובתו שלו קשורה לצורה שבה הוא נתפס על ידי האחר. הדרך לעשות זאת הייתה לגרום לאדם לרצות לזכות בכבוד מסביבתו. כלומר לחשוב שהכבוד הוא חלק מהאינטרס העצמי שלו:

כל החיות הלא תבוניות עסוקות בריצוי עצמי בלבד, ובאופן טבעי פועלות לאור נטיותיהן שלהן מבלי להתחשב בתועלת או בנוק שריצוי עצמי זה יגרום לאחרים. זאת הסיבה שבמצבו הפראי של הטבע היצורים הבנויים לחיות בשלווה אלה עם אלה הם היצורים שצורכיהם הדורשים סיפוק הם המועטים ביותר. לאור זאת, אין עוד חיה שהממשל חיוני לחייה הקבוצתיים כמו האדם. ... הדבר העיקרי שהמחוקקים ומייסדיה הנבונים של החברה פיתחו היה למשול באמונה שיעיל יותר לכלל לשלוט ביצרים מאשר לפעול על פיהם ... משהתגבבה החנופה ללב האדם, הוא התחיל להנחות את עצמו על פי העקרונות של בושה וכבוד, כשהאחד מסמן את הגרוע שברעות והשני את הטוב הנעלה ביותר שהמוסר יכול לשאוף אליו.³

המוסר אם כך הוא המערכת שמסבירה לאדם כיצד להשיג כבוד ולהימנע מגינוי. על

פי תפיסתו של מנדוויל, המניעים של האדם לפעול באופן מוסרי מתעצבים מתוך מניפולציה הקשורה לכבוד שבו יזכה בעקבות המעשה המוסרי. מדובר במעין קרב מבטים מעורר פלצות: האדם רואה עצמו רק דרך מבטיהם של האחרים, ומבטים אלה מסתירים מפניו את העובדה שאין שום סיבה נשגבת המצדיקה את הכפפת האינטרס העצמי שלו לכללי מוסר.

מנדוויל לא רואה ברצון לכבוד דבר רע באופן עקרוני. כמו הפילוסוף תומס הובס, מנדוויל האמין שבמצב הטבע, טרם התהוות החברה, חיי האדם היו פראיים וקשים, ושהחיים החברתיים מביאים תועלת. מסיבה זו הוא חושב שיש לרסן את הפרט כדי שיתאים לחיים כאלה. אולם, מתוך תפיסתו של מנדוויל ניתן להבין שהוא אינו מכיר בשום סוג של חובות בראשיתיות הקיימות בין העצמי לאחר. המוסר אינו אלא מבנה חברתי, ולכן הוא יחסי ולא מוחלט. מסיבה זו, אם מערכת המוסר אינה משרתת את הרווחה החברתית – כפי שאכן ניתן ללמוד ממשל הכוורת הממורמרת – ניתן ואף צריך לשנות אותה. בחברה המסחרית אין צורך במידות הטובות של העבר: צניעות, כנות וריסון של האינטרס העצמי רק פוגעים בתעשייה ובחברה, ולכן אין להם עוד שימוש.

בחיבור על המקור והיסודות של אי-השוויון בין בני האדם מתייחס הפילוסוף בן ז'נבה ז'אן-ז'אק רוסו (1712–1778) אל קו המחשבה של מנדוויל באשר ליחסי הפרט והחברה. רוסו גם הוא תופס את החברה כמושחתת מבחינה מוסרית. אך לעומת מנדוויל, שהחשיב את החיים החברתיים לטובים ונוחים יותר מהמצב הראשוני של האדם, רוסו רואה במצב הטבעי מצב אידיאלי. בחיבורו הוא מנסה להתחקות אחר התהליך ההיסטורי שהוביל למצבה המעוות של החברה בתקופתו, ולהבין כיצד נוצרו המעמדות בחברה וכיצד נותק האדם מהחופש שהיה לו במצבו הטבעי. לשם כך הוא מברר את המחויבויות ההדדיות של בני האדם.

רוסו חולק על אמירתו של מנדוויל לגבי חוסר קיומן של מידות מוסריות טבעיות, ומצביע על הרחמים כעל מידה מוסרית שאינה יחסית ואינה קשורה לשום מבנה חברתי. הוא אף טוען כי ניתן לזהות בכתביו של מנדוויל עצמו הכרה זו באופן משתמע, אף שלא הודה בכך במפורש:

בעונג רואים אנו את מחבר 'משל הדבורים' הנאלץ להכיר באדם כיצור חומל ורגיש – חורג, בעת שהוא מעלה את הדומה לרגשות אלה [רחמים], מסגנונו הקר והמחוכם.⁴

אולם קיומה של מידה מוסרית בראשיתית אינה מבטיחה חברת מופת ואין ביכולתה למנוע, לדעת רוסו, את הבעייתיות הקיימת ביחסים שבין הפרט לחברה. למעשה, את הצעד הראשון בהשחתת האדם ונטילת החופש הטבעי שלו מזהה רוסו עם נקודה בזמן שבה נרקמו יחסים נרחבים בין הפרט לבין הזולת:

אי-ש-איש החל מביט באחרים ומבקש לזכות במבטם שלהם, והערכת הציבור נעשית עניין חשוב ... היה זה הצעד הראשון לעבר אי-השוויון וכד-בבד לעבר ההשחחה; מן ההעדפות האלו נולדו מצד אחד היוהרה והבוז, ומצד שני הבושה והקנאה.⁵

רוסו מתייחס למערכת התלות שתיאר מנדוויל. שניהם רואים את החברה כמורכבת מפרטים העסוקים בלי הרף בשאלה כיצד הם נתפסים בעיני זולתם. רוסו מרחיק לכת וקובע שהאובססיה הזאת הפכה בסיס לתחושת הקיום של האדם החי בחברה: "האדם המחובר, השרוי תמיד מחוץ לעצמו, אינו מסוגל לחיות אלא בדעותיהם של אחרים; ומשיפוטם שלהם בלבד, אם ניתן לומר כך, הוא שואב את תחושת קיומו שלו".⁶

אם כך, הרצון לזכות בכבוד, גורם לאדם לחשוב איך הוא נתפס בעיני אחרים ולהתנתק ממצבו הטבעי. רוסו מתאר את התהליך ואת השלכותיו ההרסניות בקטע הבא: "להיות ולהיראות הפכו לשני דברים שונים בתכלית, ומהפרדה זו נבעו הראווה מנקרת העיניים, העורמה המוליכה שולל ושאר קלקלות המשמשות להללו בנות לווייה".⁷

הן מנדוויל הן רוסו טוענים טענות קשות הנוגעות ליחסים בין הפרט לבין הזולת. מנדוויל טוען שיחסים אלה הם הבסיס לריסון ולהגבלה לא מוצדקת של רצונותיו של הפרט. רוסו מוסיף לטענות אלו שמבטו של האחר מוביל לזיוף. תפיסות אלו מתייחסות אל החובות והנורמות של הפרט כלפי החברה באופן ציני: מעין "עלה תאנה" שנועד להסדיר ולהסתיר את העוולות הכרוכות בחיים משותפים.

הגותם של מנדוויל ושל רוסו השפיעה במידה רבה על אדם סמית (1723–1790) כאשר כתב את יצירתו תורת הרגשות המוסריים. ביצירה זו סמית מציע דרך אחרת להבין את מערכת היחסים בין הפרט לזולת ואת מהותו של המוסר בכלל. סמית עושה זאת מתוך היכרות מעמיקה עם תפיסותיהם של מנדוויל ושל רוסו. ניתן לראות זאת במכתב ששלח לכתב עת באדינבורו ב-1756, כשלוש שנים טרם כתיבת תורת הרגשות המוסריים, המשווה בין דעותיהם של מנדוויל ושל רוסו.⁸ גם בספר עצמו סמית מבקר את מסקנותיהם של מנדוויל ורוסו בכל הנוגע למוסר ומציע חלופה לתפיסותיהם.

קולו של אדם סמית: הזולת כמכונן המוסר עלי אדמות

אדם סמית נולד בסקוטלנד בשנת 1723. בגיל 14 נשלח ללמוד באוניברסיטת גלאזגו והצטיין בלימודיו. הצטיינות זו זיכתה אותו במלגה לאוקספורד, ושם הוא בילה שש שנים. בשנים אלו הכיר סמית את טובי הפילוסופים בבריטניה והתעמק בפילוסופיה קלאסית. לאחר לימודיו חזר לסקוטלנד והתמנה לפרופסור לפילוסופיה באוניברסיטה שבה למד כסטודנט. בימי חייו עסק סמית גם בפעילות ציבורית, והיה לאחראי על המכסים בסקוטלנד.⁹ כיום סמית נודע בעיקר בזכות ספרו עושר העמים, העוסק בחברה בכלל ובניהול כלכלת המדינה בפרט. לדעת רבים, בספר זה העמיד סמית את הבסיס לכלכלה המודרנית.

כל שיח על החברה נדרש להנחות בסיס על אודות טבע האדם. הנחות כאלו מופיעות בספר תורת הרגשות המוסריים, ספרו של סמית העוסק בטבע האדם ובמקורות השיפוטים המוסריים. ספר זה מוכר כיום פחות ממשנהו, אך זהו הספר הראשון שסמית פרסם, והוא הוסיף לערוך אותו ולתקנו במשך כל חייו, ואפשר משום כך לומר שיצירה זו ליוותה את כל עשייתו האינטלקטואלית. שש מהדורות של הספר הופיעו לאורך השנים, וזכו סמוך להופעתן להכרה נרחבת בקרב פילוסופים רבים מכל רחבי אירופה.

סמית עוסק בספר בנושאים מגוונים. אפשר למצוא בין דפיו עיסוק בפטריוטיות, באסתטיקה, בביקורת האומנות, באהבה וזוגיות, בהיסטוריה ועוד. אולם עיקרו של הספר עוסק בהסבר המנגנון הפסיכולוגי שעל פיו אנו שופטים אחרים ואת עצמנו. לשם כך סמית מנתח את אופן יצירת המצפון ואת מקורות המוסר. חלק נכבד מעיסוק זה חג סביב מערכת היחסים בין אדם לחברו. גישתו של אדם סמית לנושא יכולה להיראות מפתיעה ומרעננת עד היום, זאת משום שסמית תופס את המוסר לא רק כחוק המכתיב את היחסים בין אדם לחברו, אלא ככזה שהבנתו מתגבשת במפגש בין האדם לחברו, בין העצמי לזולת.

המענה של סמית לאתגר הפילוסופי של מנדוויל ורוסו יבוא לידי ביטוי בטענתו שרק דרך מערכות יחסים עם הזולת יכול האדם לחיות חיים ראויים. זאת משום שמערכת היחסים בין הפרט לחברה מכוננת את המוסר עלי אדמות ומאפשרת לאדם להתעלות מעל מגבלותיו ולהיות לאדם שלם יותר. הבנה מעמיקה של החלופה שהציע סמית לא רק מספקת מענה לשאלות הפילוסופיות שהציבו מנדוויל ורוסו, אלא מקנה נקודת מבט חשובה לשיחות שרווחו במאה ה-20 בדבר חוויית הקיום האנושי, ובכוחה לספק תובנות משמעותיות על דילמות המלוות את החברה המערבית כיום. כעת אפוא אעמיק בתיאור שיטתו של סמית.

סמית פותח את תורת הרגשות המוסריים בהבחנה חשובה:

כל כמה שנניח שהאדם הוא אנוכי, גלוי וברור כי יש בטבעו כמה עקרונות הגורמים לו שיתעניין בגורלם של אחרים ושיראה באושרם צורך לעצמו, גם אם אינו מפיק מזה מאומה מלבד ההנאה שבמראה אושר זה.¹⁰

האנוכיות שסמית מדבר עליה קשורה למושג הפרספקטיבה, כלומר לדרך שבה האדם מביט על העולם. בעיני סמית לכל אדם יש זווית ראייה ייחודית על העולם, שהוא עצמו עומד במרכזה.¹¹ תכונה זו באה לידי ביטוי באופן הבסיסי ביותר בדרך שבה החושים של האדם תופסים את העולם. סמית מדגים זאת על חוש הראיה: "במקום שבו אני שרוי כיום נראה כאילו נוף עצום של כרי-דשא ויערות והרים רחוקים מכסה בדוחק את החלון הקטן שלי ודואני כותב".¹²

אותה פרספקטיבה, כותב סמית, עשויה לגרום לאדם לתעדף את רווחתו שלו על פני רווחת האחר.

אשר לעינו של הגוף, עצמים נראים לה גדולים או קטנים לא דווקא לפי ממדיהם האמיתיים אלא לפי מידת הקירבה או הריחוק של מקומם; בדומה לזה גם נראים הם לעין שאפשר לכנותה עינה הגדולה של הרוח ... באותה צורה יציר-הלב האנוכיים והמקוריים של טבע האדם רואים כאילו הפסד או ריווח של אינטרס קטן מאד משלנו עולה בחשיבותו לאין ערוך על עניינו הגדול ביותר של איש אחר שאין לנו עימו שום קשר מיוחד, והוא מעורר שמחה או צער נלהבים יותר, תשוקה או רתיעה לזהות הרבה יותר.¹³

בנפרד מניתוח האנוכיות, סמית מייחס את עובדת ההנאה של האדם מרווחת האחר לתפיסה הגורסת שיש לאדם חובות מוסריות שאינן קשורות לרווחתו האישית אלא לאחריות שלו לטובתם של אחרים. סמית כותב את הדברים הבאים על החובות שיש לאדם כלפי הזולת וכלפי אלוהים:

יצור מוסרי הוא יצור הנושא באחריות. יצור הנושא באחריות, כמשתמע מן הביטוי, הוא יצור שחייב לתת דין-וחשבון על מעשיו לאיש אחר, ואשר על כן הוא חייב להתאימם לאשר ייטב בעיני האחר הזה. אדם נושא באחריות כלפי אלוהים ואחיו-לצלם. אבל אם גם אין ספק שהוא חייב דין-וחשבון בעיקר לאלוהים, הרי לפי סדר הזמן בהכרח עליו לראות עצמו חייב דין-וחשבון לאחיו בצלם קודם שיוכל לגבש לעצמו איזה מושג מן האלוהות.¹⁴

עד כאן ניתן לראות שסמית מניח שתי הנחות על האדם: הראשונה היא שהאדם אנוכי מטבעו; כלומר שהחוויה האנושית נחווית מתוך נקודת מבט מוטה הממוקדת באדם עצמו. ההנחה השנייה היא שהאדם פועל באופן שאינו מרוכז בעצמו; זאת אומרת שקיימת תפיסה שבה לאדם אחריות מוסרית כלפי אלוהים וכלפי כלל החברה האנושית. נראה שהנחות אלו אינן עולות בקנה אחד. אם הקיום האנושי שם את האדם הפרטי במרכז ההווה, כיצד יש לצפות ממנו לפתח מערכת יחסים עם אחר כלשהו המנותק מנקודת מבטו שלו? סמית ינסה לפתור את הבעיה הזאת על ידי טשטוש הגבולות בין האני לאחר, הנובע מתוך השפעה הדדית של הפרט והחברה. ראשיתה של השפעה הדדית זו מצויה במושג מרכזי בהגותו של סמית: הסימפטיה.

הפרק הראשון בתורת הרגשות המוסריים נקרא "על הסימפטיה". לא בכדי סמית בוחר לפתוח בתיאור של רגש זה. הסימפטיה על פי סמית היא רגש הטבוע באדם והצעד הראשון של הפרט בדרך אל האחר. חשוב לציין שסמית מגדיר את מושג הסימפטיה אחרת מכפי שנהוג להשתמש בו כיום: הסימפטיה אצלו אינה חיבה, אלא רגש המאפשר להבין את רגשות הזולת; פחות או יותר מה שאנו מכנים כיום אמפתיה. הצורך בסימפטיה עולה מתוך נקודת המבט המוטה של האדם על העולם. אין די בחושים. "אפילו יהיה אחינו ממותח על לוח-העיניים, כל עוד אנו עצמנו שרויים בנוח לעולם לא יגידו לנו חושינו מה עובר עליו. מעולם לא הוציאנו, ולעולם לא יוכלו להוציאנו, אל מעבר לאישיותנו שלנו".¹⁵ לכן הסימפטיה היא רגש שמקורו אינו

בחושים הפיזיים אלא בדמיון. באמצעות הדמיון האדם יכול לתאר את עצמו בתור הזולת, ולנסות לדמיין כיצד היה מרגיש במצב שזולת נתון בו.

מתוך כך, הסימפטיה היא מרכיב מרכזי ביכולתו של אדם לפתח שיפוט על מצבו של האחר. סמית מנתח את הדרך שאנו שופטים בה את הזולת כעשויה שני רכיבים: האחד הוא הסימפטיה; האחר הוא ההבחנה בתגובתו הממשית של האחר. השיפוט בבסיסו הוא מידת ההלימה בין הסימפטיה שלנו לבין רגשותיו הממשיים של האחר שאנו 'שופטים', המתבטאים בהתנהגותו. כאשר ההלימה רבה, כלומר הזולת הרגיש כפי אנו סבורים שהיינו אנו מרגישים, אנו מפיקים מכך הנאה ומאשרים את אופן התנהגותו.

הפעלת השיפוט המוסרי כלפי האחר מחייבת אותנו להשתמש בסימפטיה; יכולת זו היא הצעד הראשון המקרב בין העצמי לאחר. אך אם כך הוא, כיצד אנו מפעילים שיפוט מוסרי כלפי עצמנו? הרי כאשר מושא השיפוט הוא ה"עצמי" ולא "הזולת", לא יכול להיות הבדל בין הרגש הממשי שאני מרגיש לבין הסימפטיה, הרגש שהייתי מרגיש לו הייתי הזולת במצבו הנוכחי: הזולת ההוא הוא אני. מסיבה זאת הפעלת שיפוט מוסרי עצמי דורשת מנגנון מסוג שונה.

לפי סמית כאשר אדם רוצה לשפוט את ההתנהגות של עצמו, ראוי שישווה את הרגשות הממשיים שלו לרגשות שהיו מתעוררים באדם אחר לו היה במצבו שלו. מנגנון הזה הוא אם כן היפוך כיוונו של רגש הסימפטיה; אולם בניגוד לרגש הסימפטיה, הנחוה על ידי האדם שרוצה לשפוט את הזולת, "הסימפטיה ההפוכה" היא ניסוי מחשבתית: היא דורשת גישה למחשבתו, תודעתו ורגשותיו של הזולת, כדי לדמיין אותו מדמיין אותי.

איך אפשר לשער אילו רגשות היו מתעוררים בזולת לו היה נמצא במצבו אנו? תשובתו של סמית היא שתחילה אנו רואים כיצד אנשים סביבנו מגיבים לפעולותינו; והאישור או הדחייה שלהם משמשים לנו מדריך ראשוני להבנת הטוב והרע. ככל שאנחנו נחשפים ליותר אנשים אנו מבינים שהשיפוט של כל אחד מהם מוטה בהתאם לנקודת המבט שלו על העולם. לפעמים, על אותה התנהגות, נזכה לאישורו של אדם אחד – ונספוג גנאי מאדם אחר.¹⁶ ההבנה שהסובבים אותנו מוטים גורמת לנו לרצות בתגובתו של זר, עובר אורח שאינו קשור למצב ולכן אינו מוטה. כדי להבין מה תהיה תגובתו של זולת שאינו מוטה אנו יכולים, לפי סמית, להשתמש במצבור התגובות של אחרים – להכלילו ולפשט מתוכו זולת מדומיין. כאשר זולת זה מתפתח, הוא מתנתק מהקשר שלו עם אנשים ממשיים ונעשה 'חסר פניות'. התגובות שלו אינן מייצגות בהכרח את התגובות של הסובבים אותנו, אלא את הדרך שבה ראוי היה שהסובבים אותנו יגיבו אלמלא היו מוטים. באופן זה, הצופה המדומיין נחלץ מנקודת המבט הסובייקטיבית: התובנות שלו אינן סובבות סביב גוף ראשון מסוים, ועל כן הוא יכול לבחון מצב כלשהו בעיניים של 'זולת'.

הצופה חסר הפניות, אותו זולת אידיאלי, אינו נמצא מחוצה לי אלא הופך להיות חלק באישיותי – במידה כזו שאני יכול לדעת במדויק את תגובתו על מעשיי. סמית כותב על כך באחת הפסקאות החידתיות והמעניינות ביותר בתורת הרגשות המוסריים:

כשאני מנסה לבדוק את התנהגותי שלי, כשאני מנסה להוציא משפט עליה, לסמוך ידי עליה או לפסול אותה, ברור שבכל המקרים מסוג זה אני מתפצל כביכול לשניים ושאי, הבוחן והשופט, מייצג אופי שונה מאותו אני אחר, האדם שהתנהגותו נבחנת ונידונה. ראשון הוא הצופה, שאני משתדל להזדהות עם רגשותיו ביחס להתנהגותי, על-ידי שאני משים עצמי במקומו ועל-ידי שאני תוהה איך תיראה בעיני כאשר אביט בה מאותה נקודת-מבט מסוימת. השני הוא העושה, האדם שבדין אני קורא לו אני, ואשר כצופה מנסה הייתי לגבש לי איזו דעה על התנהגותו. הראשון הוא השופט, השני הוא הנשפט. אבל מן הנמנע הוא שמכל הבחינות יהיה השופט זהה עם הנשפט, כשם שמכל הבחינות מן הנמנע הוא שתהיה הסיבה זהה עם המסובב.¹⁷

המצב שסמית מציג אינו מנותק מהחיים עצמם, אלא מתאר תופעה שאנו חווים באופן יומיומי: סמית מתאר את היווצרותו של המצפון. הצופה חסר הפניות אשר קולו משמש לנו כמצפון, אותו "אני הבוחן והשופט", הוא אותו 'אחר', אותו 'זולת' שאינו רחוק מאיתנו אלא נמצא בתוכנו ומדריך אותנו. הוא מכוון על ידי מערכת היחסים בין העצמי לבין זולת ממשי. בינינו לבין ההורים שלנו, השכנים שלנו, השותפים שלנו בעבודה, חברינו לספסל הלימודים וכדומה.

היווצרותו של הצופה חסר הפניות מספקת מענה גם לבעיית הרלטביזם הקיימת במנגנון השיפוט של הסימפטיה. שיפוט מוסרי אומנם מתחיל מממד יחסי: אני משבח או מגנה מעשים לפי הרגשות שהם מעוררים בי, ואני מבין אם פעלתי נכון או לא באמצעות תגובות הסובבים אותי. אולם בהמשך, עם כינונו של הצופה חסר הפניות, המוסר מקבל ממד מוחלט: מתפתחת בתוכי נקודת מבט אובייקטיבית כלפי העולם, המתעלה מעל נקודת המבט האנוכית של בני האדם.

המנגנון של הצופה חסר הפניות מאפשר לסמית להפריד בין שני סוגי מבטים: מבט חברתי ומבט מוסרי.¹⁸ בעוד המבט החברתי מספק לאדם שבח וגנאי ממשיים, המבט המוסרי של הצופה חסר הפניות, זה שאינו כבול לנקודת מבט סובייקטיבית, מספק לאדם הבנה של הדברים הראויים לשבח והראויים לגנאי. כדברי סמית:

סמכות השיפוט של האדם שבחוץ מיוסדת כל-כולה על השאיפה לשבח ממש, ועל הרתיעה מגנאי של ממש. סמכות השיפוט של האדם אשר בפנים [הצופה חסר הפניות] כל-כולה מיוסדת על השאיפה להיות ראוי לשבח ועל הרתיעה מלהיות ראוי לגנאי.¹⁹

סמית מבאר את כוונתו ואומר שגם אם הסביבה משבחת אותנו על מעשה שמבחינה אובייקטיבית אינו ראוי לשבח, האיש שבפנים, הצופה חסר הפניות, יוקיע אותנו על מעשה זה ולא יאפשר הנאה מהשבח. באותה מידה הצופה חסר הפניות יגן עלינו

כאשר הסביבה מגנה אותנו על לא עוול בכפנו, וישמש עד מרכזי לחפותנו. עם זאת, נוכחות הצופה חסר הפניות אינה מבטיחה התנהלות מוסרית. לעיתים בחירותיו של האדם עלולות להשחית את הצופה חסר הפניות, שאותו מכנה סמית "הדייר הגדול בליבו פנימה". השחתה כזו מתרחשת, בין היתר, כאשר השבח והגנאי החיצוניים אינם תואמים לשיפוט האובייקטיבי של הצופה חסר הפניות והאדם בוחר לפעול לאור השבח והגנאי הממשיים על פני אלה הראויים.

עד כאן נוכחנו לראות שמצד אחד הצופה חסר הפניות מחלץ את האדם מטבעו האנוכי ומהווה קול בתוכו שמצליח לראות את העולם באופן אובייקטיבי יותר; מצד שני דייר זה של בית-החזה של האדם אינו חיצוני לו, אינו נפרד מאישיותו. במובן זה, התיאוריה של סמית מדגישה את תפקיד המצפון כמקום שבו מיטשטש הגבול בין ה"עצמי" לזולת. במילה "עצמי" הכוונה היא לנקודת המבט הסובייקטיבית, זו התופסת את העולם כגוף ראשון. המצפון, הצופה חסר הפניות, תופס את העולם במנותק מנקודת מבט זו. הרעיון הזה פותר את הפרדוקס שהקשה על סמית: האדם אנוכי, אך הצופה חסר הפניות לא. לכן, פעמים רבות האדם מוותר על האינטרס העצמי שלו לאור ההכרעה של השופט הפנימי.

אפשר לראות את פעולת המנגנון של סמית בצורה הטובה ביותר באחד הקטעים המצוטטים ביותר מספרו, שבו הוא מתאר רעידת אדמה מדומיינת בסין. ראוי קטע זה שנביאנו באריכות – וכמו קודמיו, בתרגומו של אהרן אמיר ז"ל – שכן שהוא מדגים את עיקר השיטה של סמית:

נניח שקיסרות סין הגדולה, על כל ריבוא רבבות תושביה, נבלעה פתאום ברעידת-אדמה, ונחשוב איך יושפע אדם בעל-נפש באירופה, שאין לו שום קשר לאותו חלק-תבל, עם קבלת ידיעות על האסון האיום הזה. אני משער בנפשי שקודם-כול יביע בתוקף רב את צערו על הפורענות שפקדה את העם האומלל ההוא, ישמיע הרבה הגיגים עצובים על חיי-אנוש התלויים בשערה ועל הבלותן של כל יגיעות אנוש, היכול להיכחד כך בן רגע. אולי, אם איש-הרהורים הוא, גם יפליג בהרבה מחשבות הנוגעות להשפעות שאולי תהיינה לפורענות הזאת על הסחר האירופי, ועל המסחר והעסקים בעולם בכללותו. ואחרי תום כל העיונים הפילוסופיים הדקים האלה, לאחר שיותן אחת-ועד ביטוי הוגן לכל הרגשות הרחומים האלה, ישוב אל עיסוקו או אל הנאותיו, ובאותה מידה של קלות ושלווה כאילו לא היו דברים מעולם יפרוש לו לנוח או להתבדר.

האסון המצער ביותר שיוכל לבוא עליו עצמו יגרום לו הפרעה ממשית יותר. אם עתיד הוא לאבד מחר את אצבעו הקטנה, לא יישן הלילה; אבל אם בסך-הכול רק לא יראה אותם לעולם, ינחר בביטחון עמוק מאין כמותו על חדלונם של מאה מיליונים מאחיו, וחורבנו של אותו המון-אדם כביר ייראה לו פשוט דבר מעניין פחות מן הפורענות הפעוטה הזאת שלו עצמו.

רווח, לצערי, המנהג לצטט עד כאן ולהתייחס לציטוט החלקי. אולם המשך הקטע מציג תמונות עולם שונה, הברורה יותר לאור התיאוריה הכללית של סמית:

כדי לחסוך אפוא מעצמו אסון מצער זה [האסון הנגיח של אובדן האצבע], כלום יהיה אדם בעל-נפש מוכן להקריב את חייהם של מאה מיליונים מאחיו אם אך לא יראה אותם לעולם? טבע האדם ניתר בחלחלה למהשבה הזאת, והעולם, בשיא שפלותו ושחיתותו, מעולם לא העמיד מתוכו נבל שיוכל לחשוב כזאת.

אבל מניין ההבדל הזה? כאשר כמעט תמיד רגשותינו הסבילים בזויים ואנוכיים כל-כך, איך זה נמצא שלעתים קרובות עקרונותינו הפעילים נדיבים ואציליים הם כל-כך? כאשר תמיד אנו מושפעים הרבה יותר מכל דבר הנוגע אלינו מאשר מדבר כלשהו הנוגע לאחרים, מהו הדבר הממריץ את הנדיבים, בכל הזדמנות, ואת השפלים והנקלים בהרבה הזדמנויות, להקריב את האינטרסים שלהם למען האינטרסים הגדולים יותר של אחרים? וכי אין זה כוחו הרך של הרגש האנושי? וכי אין זה אותו ניצוץ חלוש של גדלות-נפש שהצית הטבע בלב אנוש, המסוגל כך לפעול נגד הדחפים החזקים ביותר של האנוכיות?

זהו כוח חזק יותר, מניע נמרץ יותר, הבא לידי גילוי בשעות כאלו. הרי זו התבונה, העיקרון, המצפון, שוכן הלבבות, האדם שבפנים, השופט והפוסק הגדול באשר להתנהגותנו. הוא הקורא אלינו, כל אימת שעומדים אנו לעשות מעשה שישפיע על אושרם של אחרים, בקול המסוגל להדהים את היומריים ביותר ביצרי לבנו, לאמור שאין אנו כי אם אחד מתוך המון-אדם, אשר משום בחינה אינו עדיף על איש זולתנו בתוכו, וכי כשאנו מעדיפים את עצמנו על זולתנו בעיוורון כזה ובצורה מבישה שכזאת הרינו נעשים מושאים יאים לכעס, סלידה ותיעוב. רק הוא מעמיד אותנו על קטנותנו האמיתית שלנו ועל זו של כל הקשור בנו, ורק עינו של הצופה הזה חסר-הפניות יכולה לתקן את הסילופים הטבעיים של האנוכיות.

הוא המראה לנו מה-יאה הנדיבות ומה נעווה הוא אי-הצדק; מה-נאה הוא לוותר על האינטרסים הגדולים ביותר שלנו עצמנו בעבור האינטרסים הגדולים עוד יותר של אחרים, ומה-נעווה הוא לגרום פגיעה קלה-שבקלות לזולתנו כדי להשיג את מרב התועלת לנו עצמנו. לא האהבה לחברנו, לא אהבת הבריות, היא שבמקרים רבים תמריצנו לנהוג על פי אותן מידות תרומיות אלוהיות. אהבה גדולה יותר, כמירת-רגש אדירה יותר, היא המופיעה בדרך-כלל במקרים כאלה; האהבה למכובד ולנאצל, לשגב והכרת-הכבוד, ולעליונות של תכונותינו-אנו.²⁰

סמית מצליח לפתח תאוריה המהווה מענה לאתגר הפילוסופי של מנדוויל ושל רוסו. רוסו טען שהיחסים בין הפרט לחברה מובילים לזיוף משום שהאדם נוטש את ההווה שלו לטובת המראית שלו בעיני הזולת. סמית ישיב שהדרך שבה האדם נתפס בעיני זולתו מפתחת חלק מהווייתו האצילית. היא מפתחת בו את הצופה חסר הפניות שהופך להיות חלק מאישיותו.

מנדוויל טען שהמוסר הוא ייצור החברה, דרך לרסן את חשקיו את האדם, הונאה מחוכמת הרוחמת את רצונו של האדם לזכות בכבוד מצד הסובבים אותו. סמית ישיב שהרצון לזכות בכבוד, כל עוד הוא כבוד ראוי, הוא דרך שבה האדם מתחבר לצלם אלוהים שבו:

כדי שלעולם לא יישארו הבריות בלי כלל שלפיו ינהלו את התנהגותם, גם לא בלי שופט שמרותו כופה אותם לנהוג על-פיו, עשה אבי הטבע ובוראו את האדם שופט בלתי-אמצעי לאנושות, ומבחינה זו, כמו מעוד הרבה בחינות, ברא אותו כצלמו ומינה אותו בא-כוחו עלי אדמות למען יפקח על התנהגותם של אחיו.²¹

מתוך השיחה עם מנדוויל ורוסו התודענו לתאוריה המוסרית של סמית. בשיחה הזאת, התיאוריה של סמית הגנה על טיב היחסים בין הפרט לחברה והראתה כיצד המוסר נוצר מתוך יחסים אלה. כעת אבקש להראות כיצד יש בידי תאוריה זו לתרום לשיחה פילוסופית שהתרחשה במקום ובזמן אחר.

סמית במאה ה-20

שתי מלחמות העולם ושלוש המאות, כמעט, שעברו מאז הדיון בין מנדוויל, רוסו וסמית, עלולות לגרום לשיח זה על אודות הפרט והחברה להיראות לכל הפחות תמים, ולעורר תהיות מוצדקות כלפי הרלוונטיות של תאוריות אלו. דווקא בשל כך מעניין לראות שכמו במאה ה-18 גם במאה ה-20 מודגשות שלוש השפעות אפשריות של 'המבט', אותה פעולה המקשרת בין ה'עצמי' לזולת: משטור, הונאה עצמית ואתיקה. אלא שבעבור הוגי המאה ה-20 המבט הוא הרבה יותר מסתם פעולה אופטימית; הוא פעולה קיומית.²²

מישל פוקו (1926–1984), פילוסוף והיסטוריון צרפתי ואחד מנציגיה הבולטים של המחשבה הפוסט-סטרוקטורליסטית והפוסט-מודרניסטית הפך לשם שכמעט חייבים לאזכר בכל שיחה על יחסי כוחות. בספרו *לפקח ולהעניש* דן פוקו בהיסטוריה של בתי-הסוהר ובהתפתחות התהליכים החברתיים שמטרתם לייצר סובייקט ממושמע. בקטע מפורסם במיוחד בספר זה כותב פוקו על המודל המודרני של המשטור, ומשווה אותו לפנאופטיקון, מבנה שמקורו במאה ה-18. את הפנאופטיקון תכנן הפילוסוף והכלכלן ג'רמי בנתם שהיה ממכריו של אדם סמית וקיים עימו כמה תכתובות מפורסמות.²³ כך מתאר פוקו את המבנה של בנתם:

הפנאופטיקון של בנתם הוא התבנית הארכיטקטונית של מערך זה. העיקרון שלו מוכר: בהיקף בניין טבעתי; במרכז מגדל; במגדל קרועים חלונות רחבים הנפתחים אל פניה הפנימיים של הטבעת; הבניין ההיקפי מחולק לתאים שכל אחד מהם חוצה את עובי הבניין. ... המנגנון הפנאופטי מסדר יחידות מרחביות המאפשרות ראייה ללא הרף וזיהוי

מייד. בסיכום, הופכים את עקרון הצינוק ... האור המלא והמבט של המפקח משיגים יותר מן הצל, שבסופו של דבר מגן. הנראות היא מלכודת.²⁴

חויית הנראות, מסביר פוקו, היא זו היוצרת את הכליאה המודרנית, היא זו הממשטרת וממשמעת את הפרט. פוקו ממשיך ומסביר שהכליאה הפנאופטית איננה מתרחשת רק בכלא שתכנן בנתם:

אולם אין להבין את הפנאופטיקון כבניין חלום; הוא התרשים של מנגנון כוח מצומצם לצורתו האידיאלית: את תפקודו, מופשט מכל מכשול, התנגדות או חיכוך, אפשר בהחלט לתאר כשיטה ארכיטקטונית ואופטית טהורה: למעשה הוא תבנית של טכנולוגיה פוליטית שאפשר וצריך לנתק מכל שימוש ספציפי.²⁵

האדם הנמצא בפנאופטיקון מרגיש שצופים בו כל הזמן. הוא נראה אך אינו רואה, והוא נתון תמיד למנייה ולבקרה.²⁶ הפנאופטיקון אינו רק אמצעי ענישה. פוקו מגדיל ואומר ש"את הפנאופטיקון יש להבין כמודל ניתן להכללה של תפקוד; דרך להגדיר את יחסי הכוח עם חיי היום-יום של בני האדם".²⁷ החוויה הפנאופטית אינה אמורה להיות חוויה חריגה או מרסנת עבור המבנה החברתי. להפך: הסכמה הפנאופטית מתפשטת ומוכללת בחברה, ונעשית לאחד מתפקודיה. לפנאופטיקון

יש תפקיד של הגברה: אומנם הוא מארגן את הכוח, אומנם הוא מתכוון לעשותו חסכוני יותר ויעיל יותר, אבל לא למען הכוח עצמו הוא עושה זאת, וגם לא למען גאולתה המיידית של חברה מאוימת: מדובר בחיזוק הכוחות החברתיים – הגדלת הייצור, פיתוח הכלכלה, הפצת ההשכלה, העלאת רמת המוסר הציבורית; הגדלה וריבוי.²⁸

ניתן לראות קווי דמיון בין הדרך שבה פוקו תופס את פעולת המבט לבין הדרך שבה מנדוויל מציג את מסגרת היחסים בין הפרט לחברה. בשני המקרים, היראותו של הפרט בעיני זולתו מובילה לכך שהוא יציית, שלא בהכרח במודע, לקודים חברתיים. על פי שתי התפיסות, אם גם במינוח ההולם את פוקו בלבד, יחסי הכוח מקדמים את החברה בכללותה אך כובלים את היחיד למערכת הכוחות הממשטרת אותו.

הפילוסוף הצרפתי ז'אן פול סארטר (1905–1980) מציג אף הוא פרשנות למערכת הכוחות הגלום במבט. סארטר יוצא מנקודת ההנחה ששימשה את פוקו: "בכל רגע האחר מביט בי".²⁹ מתוך נקודה מעין זו בוחר סארטר, בפרק ושמו "המבט" מתוך ספרו הישות והאין, להדגיש נדבך אחר של המבט: שלילת החירות וחוסר האותנטיות. לפי סארטר, הסובייקטיביות של האדם היא היותו זה הנמצא במרכז עולמו, מביט ותופס את העולם. אולם מבטו של הזולת עליו הופך אותי מסובייקט חופשי בעולמי לאובייקט בעולמו שלו (של הזולת), ולכן גם מעניק לסובייקט ממשות אובייקטיבית. ממשות זו הנכפית על הסובייקט בידי הזולת שרויה במתח עם מהותו החופשית. סארטר רואה את המתח הזה כנקודה מכרעת בפילוסופיה שלו.

הבחירה של האדם להתמסר למבטו של הזולת ולחיות את חייו כאובייקט נתפס ומשולל חירות, ולא כסובייקט התופס את העולם, היא, לדעת סארטר, הונאה עצמית. בעיני סארטר זוהי הסכנה הגדולה ביותר הטמונה במבט: זיוף, שלילת החירות, חוסר אותנטיות. הסכנה שמציג סארטר דומה לאתגר שהציב רוסו.³⁰ שכן בשני המקרים המפגש עם הזולת יוצר שתי מהויות נפרדות. האחת קשורה לחופש, אותנטיות והווייה; השנייה לשעבוד, הונאה עצמית ונראות.

אף על פי שהאתגרים הפילוסופיים שפוקו וסארטר העלו מזכירים את אלו שהציבו מנדוויל ורוסו, נראה שהם מערימים על התיאוריה של סמית קשיים רבים יותר. הסיבה לכך היא שההגות של פוקו וסארטר חורגת מהממד הפוליטי אל הממד הקיומי. פוקו יכול לטעון לדוגמה שהצופה חסר הפניות הוא הפנמה של מגננוני הכוח: הללו מכוננים את הפרט כממושמע, ולכן הצופה חסר הפניות הוא פשוט הביטוי הפנימי של החוויה הפנאופטית. סארטר, בתורו, יוכל לטעון שהאחריות הקיומית, אותו רצון לממש את הסובייקטיביות של האדם, קודמת למפגש עם הזולת – ולכן ההסתמכות על שיפוטם חיצוניים כדי לגבש את הצופה חסר הפניות היא הונאה עצמית.

כיצד היה משיב סמית לטענות אלו ולטענות רבות אחרות שפוקו וסארטר היו יכולים להמשיך ולהעלות כנגדו? דומני כי כל תגובה הייתה נשענת על נקודה אחת המהווה הבדל מהותי בין סמית לבין פוקו וסארטר, והיא חיבורו של האדם עם אידאת האינסוף, כלומר הקשר של האדם עם האל.

לפי סמית, לו הייתה המערכת המוסרית המוחלטת של האל גלויה לבני האדם, בעלי התבונה המוגבלת, לא היה ביכולתם לתפקד באופן יומיומי. כך כתב:

מן הטעמים הנכוחים ביותר ראה שופטו הגדול של העולם לנכון להכניס, בין העין החלשה של תבונת האדם לבין כס-המלוכה של צדקתו הנצחית, מידה של ערפול ואפלה, שאם גם אינה מסתירה כליל את בית-הדין הגדול מעיני הבריות, בכל-זאת היא גורמת שיהיה רישומו רפה וחלוש לעומת מה שאפשר היה לצפות לו נוכח השגב והחשיבות של דבר אדיר שכזה. אילו היו אותם תגמולים ועונשים שאין להם סוף שהכין הכול-יכול לנשמעים לרצונו או למפיריו מצוינים באותה מידה של בהירות שבה אנו חוזים מראש את הנקמות קלות-הדעת והארעיות אשר להן נוכל לצפות איש מידי רעהו, כי אז שוב לא היתה חולשתו של טבע האדם, האחוזה תדהמה מעוצם העצמים הנשגבים עד כדי כך מבינתו, להתעסק בזוטות של העולם הזה; ובשום-פנים אי-אפשר היה להמשיך בענייניה של החברה אילו, במובן זה, היו כוונותיה של ההשגחה מתגלות גילוי שלם יותר מזה שכבר נגלה.³¹

פער זה בין תבונת האדם לתבונת האל מונע קשר ישיר וגלוי ביניהן. מה שעשוי להיכנס אל הפער הזה וליצור זיקה בין האלוהי לבין האנושי הוא אותו צופה חסר פניות, אם הוא מתפתח בצורה ראויה ולא מושחתת. אם כך קורה, והאדם מפתח

נקודת מבט מוסרית אובייקטיבית הדומה לזו של האל, הוא נהיה למעין נציגו עלי אדמות:

במקרים כגון אלה חצי-אל זה שבלבב פנימה נראה שהוא, בדומה לחצאי-האלים של הפייטנים, אם גם בחלקו הוא צאצאם של בני-אלמוות הרי בחלקו הוא גם צאצאם של בני-תמותה. כאשר החוש למה שראוי לשבח ולמה שראוי לגנאי מנחה את שיפוטיו בתוקף ובעקיבות, אור-אז נדמה כאילו הוא פועל בהתאם למוצאו האלוהי, אבל כשהוא ניאות להשתומם ולחוש מבוכה נוכח שיפוטיהם של אנשים בורים וחלשים הוא מגלה את הקשר שלו לבני-תמותה, ונראה כאילו אין הוא נוהג בהתאם לחלק האלוהי של מוצאו כי אם בהתאם לחלק האנושי.³²

פסקה זאת מאפיינת את הצופה חסר הפניות כציר מאונך המקשר בין הארצי לשמימי, שמרכזו בבית-החזה של האדם.

הקשר שסמית משרטט בין השיפוטים של הזולת לבין הצדק המוחלט אולי לא ישכנע את פוקו ואת סארטר, אך הוא מאפשר להבין מדוע סמית לא יראה באתגרים שהם מציבים בעיות משמעותיות. מערכת כוחות, אם היא מייצגת את אידאת האינסוף, היא מערכת כוחות שיש לפעול על פיה. הפנמה של "כוח" המקרב את האדם לאידאת האינסוף האלוהית איננה יכולה להוביל לזיוף. להפך, הקרבה אל האל היא החירות.

תשובה משוערת זו של סמית עלולה להיראות כלא מספקת, כמעין "דאוס אקס מכינה". לאור זאת מעניין להצביע על תפיסתו של הפילוסוף היהודי-צרפתי בן המאה ה-20 עמנואל לוינס (1906–1995), אשר קישר אף הוא בין המבט לבין אידיאת האינסוף. בספרו **הומניזם של האדם האחר** מסביר לוינס גם הוא, על פי דרכו, כיצד מערכת היחסים עם הזולת מכוננת את המוסר, באמצעות מושג ה'פנים'. לפי לוינס "התגלותו של האחר המוחלט היא פנים שבהן הזולת קורא לי, ומסמן לי סדר... נוכחותו היא שתובעת מענה".³³ הפנים תובעות מהאדם מענה; הן נכפות עליו, ובכך מאלצות אותו לבחור אם להיענות אליהן או לסרב לקריאתן.³⁴

באורח דומה לפוקו, לוינס מכיר בכפייה הנעשית בידי האחר – אך הוא תופס אותה ככפייה מסוג שונה. האחר אינו ממשטר אותי באמצעות מבטו. הוא אינו משמש כלי שרת בידי כוח חסר פנים המבקש להכפיף אותי למרותו. האחר בהתגלותו מולי, בפניו, מכונן אותי לא רק כסוכן מוסרי אלא כסוכן בכלל. בלעדי האחר, אין אני. הוא עושה זאת בכך שהוא כופה עליי לבחור אם לממש את האחריות שלי כלפיו:

להיות "אני" מסמן אפוא להיות חסר יכולת להתנער מן האחריות, כאילו כל בניין הבריאה מוטל על כתפי. ... אחדות ה"אני" היא העובדה שאיש אינו יכול לענות במקומי.³⁵

החירות הקיומית לפי לוינס נמצאת בבחירה להיענות לזולת, לפנים הדורשות את תגובתנו. שלא כמו אצל סארטר, היא אינה חירות פנימית, כי הרי האחר כופה עליי

את עצמו, בעצם נוכחותו, ואינו מאפשר לי להתחמק ממבטו; החירות אפוא נובעת מתוך אחריות לאחר ועל כן ניתן לומר שזאת משום חירות מוסרית. מערכת היחסים בין הפרט לזולת היא מערכת יחסים אתית וההיענות לאחר נעשית ללא כל ציפייה לגמול. גם אם יבחר האדם להיענות לקריאה של הפנים הן עדיין יישארו זרות לו, הן יהיו עדיין אחרות באופן מוחלט.

הפנים מגלמות בעבור לוינס ממד של אלוהות ושל קדושה. ההיענות לפנים היא אם כן קשר בין האדם לאין-סוף. שוב, אין לטעות – הקשר שנוצר בעיני לוינס אינו כזה המבהיר לאדם את האינסוף, או ההופך את הממד האלוהי של הפנים לדבר שהאדם יכול להכיר. הפנים תמיד נשארות זרות ואיתן גם האלוהים, הניצב לנצח באחרותו המוחלטת:

הפנים נוכחות בסירובן להיות מוכלות. במובן זה אי אפשר להשיג אותן, לחבוק אותן. ... הזולת נותר טרנסצנדנטי עד אינסוף, זר עד אינסוף, אך פניו, שבהן מתחוללת האפיפניה שלו ושקוראות לי, ניתקות מעולם שיכול היה להיות משותף לנו.³⁶

דווקא בשל הדמיון הרב בין סמית ללוינס, דווקא משום שהן סמית והן לוינס רואים את הקשר עם האחר כמכונן את המוסר, ודווקא משום ששני ההוגים הללו רואים ביחסים עם הזולת דרך לקשר עם האינסוף, מעניין להצביע על ההבדל ביניהם. בעוד לוינס רואה את האל כטרנסצנדנטי, כחיצוני לחלוטין, אדם סמית רואה חלק מהשיפוט האלוהי כדבר אימננטי, פנימי, המהווה עוד חלק מאישיותו של האדם. לוינס ממקם את האלוהים שלו ב"מקדש האחרות" אשר אין בו כוהנים ואין אדם יכול לבוא בשעריו; ולעומתו, התיאוריה של סמית היא מעין פרשנות של "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכְכֶם" (שמות כ"ה, ח). הקשר עם האלוהים לפי סמית אומנם דורש עבודה ואינו נתון מאליו, אך הוא קשר פנימי.

עד כה בחנו את התיאוריה של סמית בהקשרו של הדיון הפילוסופי מהמאה ה-18 שבה היא נכתבה, והצעדנו אותה כמאתיים שנים קדימה וראינו כיצד היא מתכתבת עם תפיסותיהם של הוגי המאה ה-20. כעת אבקש לצעוד צעד נוסף: להפגיש את התיאוריה של סמית עם אתגרי השעה הזאת, ולתהות מה היה המענה של סמית להם.

לשוחח עם אדם סמית:

הקשר בין בועות אפיסטמיות לעיוות מוסרי

המפגש הולך ונעלם מחיינו. לאחרונה נראה שאף כמעט ואין אנו מביטים זה בזה. המסכים תופסים את מקומו של המבט והרשתות החברתיות את מקומו של השיחה. האם, אם כן, התיאוריה של סמית עודה רלוונטית לימינו? ואם כן, כיצד? האם המנגנון של סמית יכול ללמד אותנו דבר-מה על החברה כיום? אבקש להציע שהתיאוריה של סמית תוכל לקשור בין תופעות של בועות אפיסטמיות ותיבות תהודה תקשורתיות

לתופעות של עיוות מוסרי. קשר זה יבהיר את חשיבותו האתית של המפגש.

ניתוחים מחקרניים מראים שהתוכן הנצרך באמצעות רשתות חברתיות מסונן ומכיל עמדות יותר ויותר אחידות.³⁷ בספרות המחקר נהוג להתייחס לשתי תופעות שונות הנוגעות לנושא זה: "בועות אפיסטמיות" (הכרתיות) ו"תיבות תהודה". המושג בועות אפיסטמיות מתייחס למבנים חברתיים המשמיטים, לאו דווקא בזדון, דעות מסוימות הקשורות לנושא מסוים. כך לדוגמה, הגיוני שחברים מרקע דומה זה לזה יהיו בעלי דעות דומות בכמה נושאים, או לחילופין שיהיה קל יותר לאנשים הדומים בעמדותיהם לפתח קשרי חברות. הגיוני גם שהללו ייחשפו לאותם מקורות מידע, וישתפו זה את זה באותן דעות. מצב זה מייצר מסנן הכרתי (אפיסטמי) שגורם לנו לא להכיר לעומק דעות שונות הקשורות לעניינים מרכזיים בחיינו.³⁸

בועות אפיסטמיות אינן תופעה חדשה. גילדות, כתבי עת וחוגי דיון סגורים התקיימו עוד הרבה לפני עידן הפייסבוק. אך היקף התופעה גדל עד מאוד מרגע שצרכני התוכן נעשו גם יצרניו. נוסף על כך, אנו עדים היום לאלגוריתמים מסננים הבנויים במכוון כדי להציג למשתמשים בפלטפורמות שונות תוכן שנבחר בשבילם באופן אישי ומתאים לתפיסת עולמם. לכאורה נראה שבועה אפיסטמית היא מבנה טבעי שקשור לחיים בקהילה – ושסופה של כל בועה כזאת להתפוצץ בעת מפגש עם דעות אחרות, מפגש שסביר שיתרחש מכורח המציאות במקדם או במאוחר. אלא שהדבר אינו מובטח כלל, שכן בועות אפיסטמיות עלולות להפוך לתיבות תהודה.

בניגוד לבועה אפיסטמית, תיבות תהודה הן מבנים אפיסטמיים שבהם דעות מסוימות מודרות מהשיח במכוון. אחד ההסברים להיווצרותן של תיבות תהודה מציג אותן כבועות אפיסטמיות שהחברים בהן חולקים אמונה משותפת האומרת שאין לקבל דעות מסוימות או לבטוח במקורות מידע הנמצאים מחוץ לבועה האפיסטמית. תיבות תהודה נפוצות יותר ממה שניתן לחשוב. זירה מובהקת שבה פועלות תיבות תהודה היא פוליטיקת הזהויות. בפוליטיקת הזהויות ניתן לזהות פעמים רבות חוסר-אמון בעמדות או במידע שמקורם בקבוצה אחרת. יתרה מזאת, ניכר כי בפוליטיקה מעין זו ישנה הדרה אפיסטמית של הזהויות האחרות. הדרה זו מתבטאת למשל בטענה הנשמעת יותר ויותר כי מי שאינו בן קבוצת-זהות פלונית לא יוכל להבין נושא פלוני ולכן לא ראוי שיביע דעה לגביו.

קל לראות כיצד תיבות תהודה גורמות לנוק אפיסטמי. כאשר פרספקטיבות שונות מודרות מהשיח, הסיכוי להגיע אל האמת קטן. זאת, בין אם אותה פרספקטיבה מקדמות דעה אמיתית ובין אם לאו. אם הדעה אכן אמיתית הדרתה מהשיח כמוה כהסתרת האמת; ואם היא שקרית, השתקתה מייטרת את הצורך להגן על העמדות הנכונות, לנמק אותן בתבונה, וממילא לשכלל אותן באופן המקדם את החתירה אל האמת.³⁹

את זאת כאמור קל לראות, אך המנגנון המוסרי שתיאר סמית חושף ומנהיר בעיה נוספת, סמויה יותר מן העין, הטמונה בתיבות תהודה. מעבר לנזק האפיסטמי, תיבות תהודה מחוללות גם נזק מוסרי חמור – שכן הן מעכבות, או אף מונעות, את התפתחותן של הצופה חסר הפניות, כלומר המצפון. הצופה חסר הפניות מתפתח מתוך התבוננות בשיפוטים של הזולת, בצופים ממשיים מגוונים בעלי נקודות מבט ייחודיות, ובכלל זה כאלה שאין להם זיקה למצב-הדברים שהם שופטים. האישור והגנאי של הזולת משמשים כמצפן שעל פיו אפשר לפלס את הדרך לנקודת מבט אובייקטיבית. אך מה קורה כאשר כל האנשים הסובבים אותי חולקים אותה נקודת מבט? סמית מתייחס למצב עניינים זה בהקשר של אומות המצויות במלחמה:

הגינותם של רגשותינו המוסריים מעולם אינה עשויה כל-כך להישחת כבשעה שהצופה הסלחני והמשוחד נמצא בהישג-יד ואילו האדיש וחסר-הפניות רחוק מרחק רב.

רק לאומים ניטרליים הם הצופים האדישים וחסרי-הפניות על התנהגותו של לאום אחד בלתי-תלוי כלפי משנהו. אבל המרחק בינם גדול עד כדי כך שהם בלתי-נראים כמעט. בנפול ריב בין שני לאומים אין האזרח של כל אחד משניהם נותן דעתו הרבה על הרגשות שאולי ירגישו לאומים זרים ביחס למנהגו. אין הוא מתאוה אלא שתהיה דעתם של אחיו האזרחים נוחה ממנו; ומאחר שאותם יצרי-לב עוינים המפעמים בו מפעמים גם בהם כולם, לעולם לא יוכל לרצותם כבשעה שיבעיר את חמת אויביהם ויעליבם. הצופה המשוחד מצוי בהישג-יד; חסר-הפניות נמצא במרחק רב.⁴⁰

כאשר המחסור בחשיפה לנקודות מבט שונות מגיע לנקודת קיצון, מגיעה שעתו של הצופה בעל הפניות – אויבו המר של הצופה חסר הפניות ומחולל ההשחתה של השיפוט המוסרי. הצופה בעל הפניות גורם לנו לפתח מערכת מוסרית מוטה שאינה תלויה בנקודת מבט אובייקטיבית-מחוללת אלא בנקודת מבט סובייקטיבית-קולקטיבית. כך נולד איש-המפלגה (Party-Man): אדם הלכוד בתודעה קולקטיבית אחידה. כיוון שהצופה-חסר הפניות מושחת בקרב אנשי-המפלגה, גם הקשר שלהם עם האל ועם המוחלט מנותק. כותב סמית:

איש-מפלגה אמיתי שונא את הכנות ובו לה ... לכן הצופה האמיתי, הנערץ וחסר-הפניות, לעולם אינו שרוי בריחוק רב יותר מאשר בהתגעש זעמן וחמתן של מפלגות מתנצחות. אפשר לומר שמבחינתן כמעט אין צופה כזה מצוי בשום מקום במלוא היקום. אפילו לשופטה הגדול של תבל מייחסים הם את כל המשפטים-הקדומים שלהם, ולעתים קרובות תולים הם באותה ישות אלוהית את כל יצרי-הלב הנוקמניים והנחושים שלהם. לכן תמיד הפלגנות והקנאות הן המשחיתות הגדולות ביותר של הרגשות המוסריים.⁴¹

תיבות תהודה מקיפות את הנמצאים בהן באנשים דומים להם, ומעניקים תוקף לשיפוטים המוסריים של הצופה בעל הפניות. באופן זה קבוצות שונות מפתחות מערכות מוסר שונות. הגישה לנקודת מבט מוסרית אובייקטיבית תלויה בחשיפה

לאחר השונה מאיתנו ובריחוק מתודעה קולקטיבית ספציפית. החשיפה אל האחר חשובה גם אם הוא בעל מוסר לקוי, שכן חשיפה להתנהגותו מחזקת את ההבנה על אודות הדברים הראויים לגנאי; אך זאת רק בהינתן שהתנהגותו של האחר היא רק אחת מני רבות מההתנהגויות שהאדם נחשף אליהן.

סמית אינו מציע דרך ברורה לתיקון העיוות המוסרי של תיבות התהודה, אך הוא מספק כמה עצות שימושיות.

בהיותנו לבדנו עשויים אנו לחוש יתר על המידה בכל הקשור בנו עצמנו; עשויים אנו להפריז בהערכת הטובות שאולי עשינו, והפגיעות שאולי נפגענו; מזלנו הטוב עשוי לרומם את רוחנו יותר מדי, ויכול שמזלנו הטוב ידכאנה יותר מדי. שיחתו של ידיד משרה עלינו מצב-רוח טוב, וזו של אדם זר משפרת אותו עוד יותר. לעתים קרובות יש לעורר את האדם שבלב פנימה, הוא הצופה המופשט והאידיאלי על רגשותינו ומנהגינו, ולהזכיר לו את חובתו על-ידי נוכחותו של הצופה האמיתי; ותמיד צפויים אנו ללמוד מאותו צופה, שפחות מכל יכולים אנו לצפות מצדו לשיתוף-רגש ולסלחנות, את הלקח השלם ביותר של שליטה-עצמית.

בצרה אתה שרוי? אל תאבל בחשכת הבדידות, אל תכוון את צערך לשיתוף-הרגש הסלחני של ידידיך הקרובים; מהר-נא ככל האפשר לשוב אל אור-היום של העולם והחברה. חיה עם זרים, עם אלה שאינם יודעים דבר על צרתך, או שלא יהלך מהם דבר בגללה; אף בחברתם של אויבים אל תמאס, אלא זכה את עצמך בהנאה שבדיכוי שמחתם הזדונית ותמחיש להם עד כמה אין ייסוריך משפיעים עליך ועד כמה אתה נעלה עליהם.

צלחה דרך ועשית חיל? אל תכלא את הנאת מזלך הטוב בביתך, בחברת ידידיך-אתה בלבד, אולי בחברת חנפניך, אלה המשתיתים על מזלך את התקוות לתיקון מזלם שלהם; הרבה תרבה להתרועע עם מי שאינם תלויים בך, עם אלה המסוגלים להוקירך רק בזכות אופייך ומנהגך ולא בזכות מזלך הטוב.⁴²

אפשר להבין עצות אלה כמעין "עצות טובות לחיים טובים" לאדם הרוצה לתקן את העיוות האפשרי באופיו המוסרי. בהקשר זה אפשר לראות בתורת הרגשות המוסריים קול חשוב בשיח המתקיים בימינו, מעין כתב הגנה על הפגישה במשמעותה העמוקה. למפגש יש השלכות חשובות על טבעו המוסרי של האדם, ולכן על האדם לתור באופן פעיל אחר אינטראקציה עם אנשים שונים ורחוקים ממנו מבחינה מוסרית ולהיחשף לשונות של הזולת.

כיום, כאשר כל אחד יכול ליצור תוכן ולפרסם אותו, התאוריה של סמית מדגישה יותר מתמיד לא רק את חשיבות הזולת ליכולת המוסרית שלנו אלא גם את חשיבותנו שלנו ליכולתו המוסרית של הזולת. לכל אדם יש אחריות מוסרית לבטא את נקודת המבט הייחודית שלו – ועל יד כך לאפשר לזולת לכוון את הצופה חסר הפניות שלו.

נפרדים מאדם סמית: המפגש עדיין לא תם

התיאוריה של אדם סמית התגבשה בתוך שיחה פילוסופית על היחסים בין הפרט לחברה. בניגוד למנדוויל ולרוסו, שטענו שתולדת היחסים בין הפרט לחברה הם ריסון או זיוף, סמית הצביע עליהם כמכוננים את המוסר ומקרבים את נקודת המבט של האדם אל המוחלט.

כמאתיים שנים אחרי שיחה זו התקיימה שיחה פילוסופית נוספת, קיומית יותר. גם בשיחה זו נדונו ההשלכות של היחסים בין העצמי לזולת, וגם בשיחה זו באו לידי ביטוי המשטור, הזיוף והמוסר הכרוכים בכך. נראה שצירוף קולו של סמית לשיחה זו יש בו כדי ללמד על הקשר בין ברה־החלוף לבין המוחלט; על החשיבות של האין־סוף, של האלוהי; על הדרך שבה אנו מבינים את חיינו; ועל טבע היחסים הקיימים בינינו לבין האל.

גם בימינו קולו של סמית ממשיך להיות נצרך. התיאוריה של סמית מצביעה על הבעיה העמוקה שבתיבות תהודה ובבועות אפיסטמיות, ומסבירה כיצד אלו מעוותות את המוסר באופן חמור. השיחה עם סמית לא תמה. בניגוד ל"יד הנעלמה", על קולו המוסרי של אדם סמית להיות גלוי וברור. שכן מעבר לדיונים על אודות הכלכלה והשוק החופשי, בכוחן של תפיסותיו להביא ברכה רבה גם לעולמנו הערכי.

1. Nigel Joseph, "The Impartial Spectator, amour-propre, and Consequences of the Secular Gaze: Rousseau's and Adam Smith's Responses to Mandeville", in *LUMEN* (30:2011).
2. Bernard Mandeville, "The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest", in *The Fable of the Bees* (Penguin Books, 1989), 24
התרגום העברי החדש ליצירה מופיע כאמור בגיליון זה של השילוח.
3. Bernard Mandeville, "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue", in *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits*, (Penguin Books, 1989), 37
4. בהמשך רוסו מייחס למנדוויל את ההכרה ברחמים כתכונה הקשורה גם לאירועים "שאין בהם כל אינטרס אישי". רוסו, שהכיר את כתביו של מנדוויל, כותב כך: "היטב חש מנדוויל כי עם כל מוסרם היו בני האדם מפלצות, אלמלא נתן להם הטבע את הרחמים כמשענת לתבונתם". ז'אן ז'אק רוסו, "על המקור והיסודות לאי־השוויון בין בני־האדם", בתוך רוסו, מאמרים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, 1993, עמ' 150.
5. שם, עמ' 169.
6. שם, עמ' 200.
7. שם, עמ' 175.
8. Adam Smith, "A Letter to the Authors of the *Edinburgh Review*", in Smith, *Essays in Philosophical Subjects*, Ed.: W.L.D. Wightman, Liberty Fund: 1982, 250
9. ג'רי מולר, *האינטלקטואלים והשוק*, מאנגלית: תומר זאב, תל־אביב, שיבולת: 2019, עמ' 77.
10. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Ed: D.D Rapheal and A.L MacFie, Liberty Fund, 1984, 9
תורת הרגשות המוסריים, מאנגלית: אהרן אמיר, בכתובים. המובאות מן הספר יבואו מתרגומו זה של אמיר, שטרם פורסם. לצידן נציין את מראה המקום במהדורה האנגלית, הזמינה לכל דורש.
11. Ibid, 83.
12. Ibid, 135.
13. Ibid, 134-135.

- .29 ז'אן פול סארטר, **המבט**, מצרפתית: אבנר להב, תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 42.
- .30 Joseph, "The Impartial Spectator", 42.
- .31 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 128.
- .32 Ibid, 131.
- .33 עמנואל לוינס, **הומניזם של האדם האחר**, מצרפתית: סמדר בוסתן, ירושלים: מוסד ביאליק, 2004, עמ' 71.
- .34 סמדר גונן, "אחריות כלפי עצמי ואחריות כלפי האחר ומה שביניהם", **דעת**, 40 (2010), עמ' 112.
- .35 לוינס, **הומניזם של האדם האחר**, 71.
- .36 עמנואל לוינס, **כוליות ואינסוף**, מצרפתית: רמה איילון, ירושלים: מאגנס, 2010, עמ' 159.
- .37 C. Thi Nguyen, "Echo Chambers and Epistemic Bubbles", *Episteme*, 17 (2020), 141.
- .38 Ibid., 142.
- .39 טיעון זה בדבר הסכנה שבהדרת דעות מהשיח מצוי כבר בהגותו של הפילוסוף ג'ון סטיוארט מיל. מיל, **על החירות**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם: 2006, עמ' 33.
- .40 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 154.
- .41 Ibid., 155.
- .42 Ibid., 153.
- .14 Ibid, 111.
- .15 Ibid, 9.
- .16 *Correspondence of Adam Smith*, Ed: E.G Mossner and J.S Ross, Liberty Fund, 1987, 54.
- .17 Ibid, 113.
- .18 Vivien Brown, "Dialogism, the Gaze, and the Emergence of Economic Discourse", *New Literary History*, 28:1997, 701.
- .19 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 131.
- .20 Ibid, 136.
- .21 Ibid., 130.
- .22 Joseph, "The Impartial Spectator" ההשוואה במאמר זה מתייחסת להשוואה הקיימת במאמרו של ג'וזף. כאשר לצד דמיון בהשוואת הוגי המאה ה-18 להוגי המאה ה-20 קיים הבדל מהותי במסקנות ההשוואה ובדרך שבה הגותו של לוינס מוצגת כמקבילה להגותו של סמית.
- .23 *Correspondence of Adam Smith*, 303.
- .24 מישל פוקו, **לפקח ולהעניש**, מצרפתית: דניאלה יואל, תל-אביב: רסלינג, 2015, עמ' 249.
- .25 שם, עמ' 255.
- .26 שם, עמ' 249.
- .27 שם, עמ' 254.
- .28 שם, עמ' 257.