

גרשון ויילר: על הפרשנות

אם שותקות המוזות בעת מלחמה הרי פרשנים מדיניים אינם זקוקים להן. כמות המלים הנאמרות והנכתבות בכל כלי התקשורת השונים יש בה כשלעצמה כדי ליאש כל מי שמנסה לעקוב אחר המאורעות בעזרת דברי פרשנות. לא בתוכן הדברים מדובר אלא בכמותם, כי כמות זו כשלעצמה מיאשת: אם אמנם כה מסובכים הדברים עד שהבנתם מצריכה את כל ההסברים האלה הרי הדעת נותנת שיחשוב לו אדם מן היישוב כי הם נעלים על השגתו מכל-וכל.

והנה לפנינו מיד דבר-והיפוכו. אמרנו שעצם ריבויים של דברי פרשנות מפריע להשגת אותה מטרה אשר לה נועדה הפרשנות, כלומר הבנת המאורעות. מצד שני, ברור שחיבור פרשנות וצריכתה מספקים צרכים נפשיים עמוקים, מעין שיגיושי רגשי (pathic communion), שעליו דיבר מאלינובסקי. וזאת היתה כוונתו: החלפת דברי-ברכה בין איש לרעהו, או שיחת-סתם בין בריות שנקלעו יחד באקראי, משמי שות למטרה של זיהוי הדדי, לקביעה של עובדת ההשתייכות לאותה קבוצה חברתית. לא התוכן חשוב כאן כי אם העובדה הסתמית של חילופי מלים. לפי זה נוכל לומר שאין זה חשוב כלל מה הפרשן אומר כל עוד שומעיו יכולים להיתלות בדבריו בבחינת דבריו של בן-קבוצה. הפרשן רגיל להתבטא בפומבי וצורך לו לשמוע את קול עצמו ובכך הוא מספק את צרכם של שומעיו לשמוע קול מן הקבוצה. מבחינה זו הפרשנות היא פונקציונלית מאד—ממש כשריקתו של אדם נפחד בחושך.

עד כאן הגישה הפסיכרו-סוציולוגית. גישה זו מטבעה היא מוגבלת, ולענייננו אף מטעה. הטעות טמונה בכך שדיון במונחים של פונקציה ודיספונקציה מתעלם עקרונית מתוכן הדברים שמיחסים להם ערך פונקציונלי כלשהו. שהרי בסופו של דבר פרשנות, ככל עשייה אינטלקטואלית, נבחנת לפי האמת שבה. ואף אם קשה לקבוע מה היחס בין פונקציה חברתית-פסיכולוגית לבין אמת, אסתכן ואמר שככל שהענין נראה דחוף בה-במידה פוחתים-והולכים הסיכויים שתהיה הפרשנות באותו ענין נכונה ואמיתית. כבר העיר הרמב"ם שאין אדם עשוי להגיע למחשבה צלולה כשהוא גמלט מפני אויביו. אין צורך בראיות כדי להוכיח כי לחץ נפשי מביא למסקנות מוגזמות ואף בלתי-נכונות לגמרי.

איך אפשר אפוא לבחון את אמיתותה של פרשנות? הדעה הפשוטה ביותר אפשר לכנותה—בפישוט מסוים—דעה אפלטונית. אפלטון הבחין בין דעה לבין דעת וסבר שהבחנה זו כוחה יפה במידה שווה בכל תחום מתחומי הדיון האפשריים. תפיסה זו מבוססת על ראיית המדע כמישטח אחד שאין בו תחומי-גבול פנימיים. כמו שבמתימטיקה לכל שאלה תשובה אחת נכונה לעומת כל התשובות האחרות שאין נכונות. כך הדבר, לפי התיאוריה, במדעי-הטבע, בתורת-המידות, וגם בתורת-

המדינה. חשוב להעיר כאן שבין סוגי הדיון שאפלטון ייחד עליהם את הדיבור נעדר מקומה של ההיסטוריה, כי ליקוי זה חשיבות רבה לו לענייננו. בעולם בלתי-ההיסטורי של אפלטון, אם אדם עושה מה שאין טוב לו שיעשהו הריהו טועה טעות ממש כמו שטועה מי שסבור ש- $2+2=5$. כדי שתהיה אמרה כלשהי בגדר דעת ולא דעה בלבד אין די בכך שתהיה נכונה כשלעצמה אלא הכרח שהאומר אותה יידע גם שהיא נכונה, כלומר יידע את הוכחתה. הצודק במקרה, כלומר מי שאינו יודע את ההוכחה, אינו בעל-דעת אלא בעל-דעה סתם.

די לנו לנסח אפילו בקיצור כזה את הדעה האפלטונית כדי שנעמוד מיד על זרותה לדרך המחשבה המודרנית. שהרי זו מבוססת, דווקא מתוך דחייה מודעת של התורה האפלטונית, על ההבחנה בין עובדות וערכים—לשון אחרת: בין אמיתות ומטרות. כל העולם יודע שאין מיתודה שבעזרתה אפשר להוכיח מה על האדם לעשות ובאיזה מטרות עליו לדבוק, כמו שיש מיתודה של הוכחה במדעי-הטבע ומכל שכן במתימטיקה. שכן המחשבה המודרנית ניפרת, בתוך השאר, בהפרתה הברורה במעמדו העצמאי של הרצון. אפילו קאנט, שהרחיק לכת יותר מכל הוגה-דעות אחר בכיוון הראציונליזציה של הרצון, לא העלה בדעתו שאפשר להוכיח את חובותיו המוגדרות של האדם. ואף שהכריז על ערפיותו המוחלטת של האדם כמטרה בפני עצמה, נשארה הכרזה זו בגדר הכרזה בלבד וללא הוכחה. (כך הורתה ד"ר פפיטה האזרחי המנוחה).

הפרשנות המדינית מעורבים בה יסודות שונים בתכלית. יש בה עובדות—או, ליתר דיוק, תיאורי עובדות—ויש בה גם ביטוי לרצון, שהרי איכפת לו לפרשן איך יפול דבר. הפרשן ודאי שהוא בעל דעה ומבוקשו של צרכן-הפרשנות שיהיה הפרשן בעל דעה נכונה. שאלתנו, אפוא, איך נבחין בין הדעה הנכונה יותר לבין הדעה הנכונה פחות. שאלה זו אפשר לחלקה לכמה שאלות-משנה שאחת מהן היא: באיזה סוג של מומחיות חייב אדם הבא לעסוק בפרשנות? אוקש'ט, שייחד את הדיבור בנושא זה, גרס כי המומחיות העיקרית הנדרשת מן הפוליטיקאי—ובמידה שאין הפרשן חסר-אחריות דינו כדין פוליטיקאי—היא ידיעת ההיסטוריה הפוליטית, כלומר ידיעת תולדותיהם של מעשים פוליטיים.

כאן מתיצבת לפנינו בעיה שהיא אולי המרכזית ביותר בכל הסוגיה הזאת. אין אנו יכולים לשאוב דעת מן ההיסטוריה הפוליטית אלא אם כן יש בידינו כמה מושגים אשר ישמשו מונחי-היסוד של הדיון. בלי מושגים כאלה אין לנו אלא מכשיר הניתוח הרעוע הקרוי אנאלוגיה. חולשתו של מושג זה מן המפורסמות היא, לפחות מאז דוד יום. לא זו בלבד שאין האנאלוגיה מוליכה אל דעת אלא לעולם יש ספק אפילו בנכונות הדעה שנקבעה בעזרת אנאלוגיה. הקושי המרכזי טמון באותו היעדר של מונחי-יסוד שעתה-זה הזכרנוהו. על סמך איזה נתונים רשאים אנו לומר שמצב אחד דומה למשנהו? איזה גורמים עלינו לקבל כבסיסיים? למשל, מקובל לחשוב שבעניינים מדיניים המושג היסודי הוא זה של כוח או עצמה, ואין זו מחשבה טפלה כל-עיקר. ובכל-זאת נזקקים אנו למושגים אחרים שבלעדיהם חשיבה על כוח בלבד תישאר פרימיטיבית. כך הייבים אנו להעריך לא רק את הכוחות הפועלים והקיימים

אלא גם את כשרם של בעלי-הכוח להפעיל את כוחם ביעילות מסוימת. כן נדרשים אנו בפרשנות למעין ניבוי ביחס לכוונותיהן של הנפשות הפועלות. ואפשר עוד להמשיך בהדגמות. העיקר הוא שבכל אחת מן הפעולות המחשבתיות הללו אין לנו ברירה אלא להזדקק לאנאלוגיה. היוצא מזה שתחת שנוכל לומר "הואיל וכוך שפך-וכך סוגו וגדלו ניצב מול כוח כזה-וכזה, הרי...", אין לנו ברירה אלא לומר משהו מסוג: "במקרים בעבר (וכאן מקור לטעות בבחירת המקרים שבעבר), כאשר כוח הדומה בגדלו לכוח כך-וכך היה ניצב מול כוח הדומה לכוח כזה-וכזה, אז... קרו דברים מן הסוג..." ועדיין אין זו אנאלוגיה שלמה כי חסרה כאן, למשל, השוואת כוונותיהן של הנפשות הפועלות. לאמיתו של דבר, חסרים הרבה מאוד חישובים שיכולים להיות רלבנטיים למסקנה נכונה. העובדה העיקרית היא שמצב על כל פרטיו מופיע רק פעם אחת בהיסטוריה, וכל השוואה בין שני מצבים מבוססת על סלקציה של תכונות המצבים המשווים.

בימי מלחמת-אוקטובר הירבו לומר כי טעות היא לחשוב על מלחמה זו כאילו היתה מלחמת-67. מצד שני, היו שטענו שמלחמה זו דומה למלחמת-48. היו גם שסברו כי לא במלחמות ישראל יש לחפש דוגמות היסטוריות. והיו גם שאמרו על מלחמה זו: ראה זה חדש שאין לו אח ודוגמה בהיסטוריה. כל הדעות הללו מחזירות אותנו לשאלה שכבר נתקלנו בה, היא השאלה של מונחי הדיון. באין מונחים מוסכמים, מי יצילנו משרירות-הלב?

גשוב אפוא אל בעיית המונחים. שמא נוכל "להסתדר" בלי מערכת-מושגים מוסכמת? בהקשר זה נודעת חשיבות גדולה למושג של אופן-הראיה (פרצפציה). מאז קאנט מקובל עקרון הסובייקטיביות כאחד הנתונים המכריעים בכל דיון אינטלקטואלי, אך דומה שעדיין לא מצינו את כל המסקנות התיאורטיות הטמונות במושג זה. אחד משימושי החשובים של עקרון זה, והוא חשוב מאד לענייננו, הוא קביעתו של הסוציולוג תומאס שמצב הנראה ממשי נעשה על-ידי כך ממשי. התיזה של תומאס קובעת כי השאלה איך מצב נראה בעיני הרואה יש לה תפקיד קונסטרוטיבי לגבי אותו מצב. כמובן, אין המדובר בראייה פרטית החורגת מן המקובל אלא בראייה המתקבלת על ציבור. אמור מכאן שאם ציבור שלם מקבל תיאור מסוים של מצב מסוים כתיאורו הנכון של אותו מצב או אז—במיגבלות שמיד נדון בהן—התיאור האמור הופך להיות נכון.

יש ציור החביב מאד על פילוסופים מאז הביאו ויטגנשטיין לתשומת-לבם. בציור זה מופיע מין יצור שמנקודת-מבט אחת הוא נראה אווה ואילו מנקודת-מבט אחרת הוא נראה שפן. נשאל אפוא: האם המציאות, או לפחות המציאות החברתית-המדינית, היא מעין אווה-שפן כזה? הדעת נותנת שמהו אינו כשורה כאן. יהיה בזה משום טירוף-הדעת לומר שהמציאות החברתית-המדינית תלויה כל-כולה באופן הראייה, שברצותך היא אווה וברצותך היא שפן. העקרון החזותי אין כוחו יפה כאן שהרי אם כן הוא נהיה שוגים באשליה שהמציאות תלויה ברצוננו. אך מי יעז לומר שאשליה זו אין לה מהלכים? ואין זה קשה כלל להבין איך אפשר להיתפס לאשליה

זו. איש איש וקבוצתו החברתית, וכן קבוצה וקבוצה ואופן-ראייתה המיוחד לה. ככל שהאיש מסוגר בתוך קבוצתו והקבוצה מסוגרת בתוך עצמה כך ייקל לקבל את נקודת-מבטה של הקבוצה כנכונה, וזאת מתוך התעלמות מנקודת-מבטן של קבוצות אחרות ועוינות מכל שכן. וברור שהמציאות מורכבת רצונות ואפני-ראייה של כל הקבוצות, ולכן כל הסבור שמנקודת-המבט המיוחדת לו או לקבוצתו המציאות נראית כהווייתה בהכרח לא יהיה אלא טועה. אין לך דוגמה טובה יותר לכך מן הסיכסוך בין ישראל לערבים בכלל, ומלחמת-אוקטובר בפרט.

עלינו לומר אפוא שעל אף עקרון הסובייקטיביות, ועל אף הקושי הגלוי במציאת מיתודה נאותה לתיאוריה יש ויש מציאות מדינית.

הפרשנות מקומה באותו קו דק-שבדקים המפריד בין עובדה לדמיון. כבר אמר שפינוזה על הגדולים שבפרשני המציאות בישראל הקדמון, הלא הם הנביאים, שהם הצטיינו בכוח דמיונם אך לא בשכלם. כידוע, אמר שפינוזה דברים אלה בהקשר של בקורת כללית על תורת הנבואה של הרמב"ם, לפיה נתברכו הנביאים במירב החכמה התיאורטית. טענותיו של הרמב"ם מופלאות ואין זה ברור לגמרי אם האמין בהן כלל, שהרי טענותיו בנושא זה פרצו פירצה גדולה במערכת המושגים שלו עצמו בהיותן מבוססות על ההנחה שכאשר מדובר בעם-ישראל יש להשתמש במונחי-יסוד סגוליים. לכך לעג שפינוזה באמרו שלפי מחשבה כזאת הנהיג אלוהים שתי מערכות של חוקי-טבע, אחת לעם-ישראל ותברתה לכל הגויים. יש להודות שעדיין לא נגמלו אצלנו מדרך-חשיבה זו.

נסכם סיכום-ביניים. בפרשנות אין אמת מדעית בת-השגה. יכולים אנו לשאוף, לכל היותר, לדעה נכונה פחות או יותר. הדרך אל הדעה הנכונה מצריכה את לימוד ההיסטוריה והבנתה בתוספת כשרון לראות אנאלוגיות ולהשתמש בהן. מצד שני, האנאלוגיה פותחת פתח לסובייקטיביות וגם לשרירות-הלב. כל עוד הפרשן רצון ושאילות לו בענין שהוא מפרשו יש יסוד נוסף לסובייקטיביות. נמצאנו למדים שהפרשנות היא סוג ספרות שרכיביה הם הרצון והכשרון ההיסטורי, אך בשינוי-מה, כי חסרה כאן הפרספקטיבה ההיסטורית. ובכל-זאת: על אף היסודות התיאורטיים הרעועים הללו, ברור מעל לכל ספק כי יש פרשנות טובה ויש גרועה.

במה אפוא זו נבדלת מזו? מן האמור עד כה יוצא בעליל שאין מלאכת הפרשנות מסוג המלאכות הנעשות לפי כללים קבועים מראש. המהלכים המותרים בשחמט נקבעים לפי כללים קבועים-ועומדים ואילו האסטרטגיה הדרושה לנצחון במשחק אינה ענין לכללים כאלה. בכללו של דבר, מדובר כאן במין יכולת או כשרון המופרים לכולנו אף אם הגדרתם קשה עלינו. אריסטו קרא לכשרון זה סגולת החכם ואילו קאנט כינהו בכינוי כוח-השיפוט. ברור שמצוי כשרון כזה וברור גם שאצל יחידי-סגולה הוא מצוי במידה גדושה. כאשר נאמר שהחכם רואה את הנולד היתה הפוונה זהה עם זו של אריסטו כשקבע שהחכם ניכר בעיניו המיטיבות לראות דברים כהווייתם. מה טיבה של סגולה זו? לא במקרה משייך קאנט את כוח השיפוט

לאסתטיקה. ראיית דבר כשלם ומושלם בתוך עצמו מצריכה כשרון המשלב חשיבה ודמיון. היכולת לקשר בין דברים שלכאורה הם רחוקים זה מזה מקורה בדמיון. התיאור המתבסס על קישור כזה יכול להיות מאיר-עיניים ויש בו משום הבאח הקורא או השומע אל נקודת-מבט חדשה. לוק קרא לכשרון הזה בשם wit ואמר שזהו כשרון ליצור קשרים מושגיים בקפיצות כביכול, ממש כמו שנעשה הדבר בבדיחה טובה.

הפרשנות הפוליטית נראית אולי רחוקה מן ההתעסקות האסתטית, אך חשוב הוא שנפיר בה את היסוד האסתטי ונהיה ערים לעובדה ששתי הפעולות זונות מאותו כשרון, הוא ה-wit. אחת התכונות החשובות הן בעבודת פרשנות הן בנייתוח אסתטי היא התכונה האסתטית עצמה. בשני התחומים נדמה לנו שלפנינו מערכת מושגים שלמה ומושלמת הבנויה נדבך על גבי נדבך בתיכנון כה מצוין עד שדומה כאילו אין להזיז דבר בלי להפיל את המערכת כולה. תיאור של אובייקט אסתטי או עשייה בפרשנות, כאשר נעשתה המלאכה כהלכה, יש בהם יופי משלהם. ואף רגילים אנו לבוא בדרישה כזאת אל הפרשן מתוך ציפייה לכך שישב על מערכת שלמה של שאלות. נאמר שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח-שטות, והיה מי שפירש ואמר: אל תקרא שטות אלא שיטות. ואכן במידה רבה אפשר ליחס את כוח-משיכתה של פרשנות למראית-העין של שיטתיות. מערכת-מושגים שיטתית יש סיפוק נפשי גדול בצדה. מצד שני, סיפוק זה עצמו עלול להיות מכשול להבנה.

השיטתיות בעניינים מדיניים לעולם היא בגדר מראית-עין מן הטעם הפשוט שאין סייג אחר לשאלות אפשרויות מלבד הכשרון לשאול שאלות: אין לדבר כלל על הסבר הנותן תשובה לכל השאלות האפשריות. קריאת פרשנות, ובעיקר חילוקי-דעות בין פרשנים, מלמדים שתמיד אפשר לשאול שאלה נוספת: "אבל מה אם...?" ובכל-זאת חייבות השאלות להיגמר באיזה מקום. חשבון ההסתברות נותן שפכל שמתרבים הנעלמים בחישוב כך גדלה גם אי-הוודאות של המסקנה. היכן אפוא חייבות השאלות להיגמר? שוב ניצב לפנינו השביל הצר של החכמה: לא לשאול פחות מדי אך גם לא יותר מדי שאלות, והחכם הוא אך הוא, יידע פשר דבר.

לאור מצב מיתודולוגי עגום זה, מה אפוא צריך הפרשן לעשות? מן הסתם עליו לנהוג בזהירות הראויה לענין, עליו לבדוק את הנתונים ככל האפשר, ועליו לחשוב בהגינות בטרם יוציא מסקנותיו. דין גם שיהיה ער לסכנותיה של השיטתיות, ועליו להתגבר על הפיתוי להסוות במלים על קשיים הידועים לו; וחשוב מכל: אסור שיחשוב עצמו חכם מכולם. אי-הוודאות שבמפעל הפרשני אינה צריכה לסתום את פיו של הפרשן, אבל חובה עליו לזכור שכאשר יטעה הוא מטעה גם את הבריות. לעניות-דעתי, חלק ניכר מן הפרשנות שנתפרסמה בארץ מאז ראשית המלחמה, שלא לדבר על המוסכמות הפרשניות שמלפני המלחמה, היה גם מוטעה וגם מזיק.

מי חכם ויתווה קו מנחה לחכמים אחרים? אזכיר כאן ויכוח שהתנהל במאה שעברה בפנסיה הקאתולית בדבר מעמדו של המצפון לעומת זה של הסמכות המוסדית של הפנסיה. כלל קבע החשמן ניומן באותו ויכוח לערך בזו הלשון: כדי שיהיה אדם

רשאי להמרות את פיהם של הממונים עליו אין די בכך שידמה בנפשו שהללו אינם צודקים; אף אין די בכך שיהיו לו נימוקים חותכים להוכחת טעותה של הסמכות הממוסדת; רשאי אדם לא לציית לרשויות אך-ורק כאשר יוכל לומר לעצמו בלב שלם: "בפני אל-אלוהים איני מעז לציית להוראה זו"—אז ורק אז אפשר לקבל את עמדתו הסרבנית כמבוססת על טעמי מצפון.

אין ספק שזו דרגה גבוהה מאד של אחריות מוסרית, ואולי אין היא מתאימה בדיוק לחברה דמוקרטית. אך בלי מידה מסוימת של אחריות כזאת אין הפרשנות בשעת-חירום אלא בבחינת אהד המשחקים האסורים.

אייסופוס:

השועל קצוץ-הזנב

שועל אחד נקצץ זנבו במלכודת. התבייש מאד בדבר זה וחשב שחיינו אינם חיים. מה עשה? החליט שיש להביא לידי כך גם את שאר השועלים כדי שיוכל לחפות על מומו בצרת הרבים. כינס את כל השועלים והציע להם לכרות את זנבותיהם, באמרו שלא זו בלבד שאין בהם נזי אלא שהם נטל מיותר לגמרי שנתלה בהם. נכנס אחד מן השועלים לתוך דבריו ואמר: "אילו לא היה הדבר לטובתך, ודאי לא היית משיא לנו עצה כזאת".

* משל זה מתאים לכל אלה שמשיאים עצות לחבריהם לא מתוך דרישת טובה להם אלא להנאת עצמם.