

“אהבתי היא המשא שלי”

אני נושא אותה בכל אשר אני נושא את עצמי.²

(ארגומנטוס)

פידדוס † “נשלים(?) וטוריים” † “פנייה לאהבה”

המסורת הרטורית מבהינה בין תחומים עיוניים, שנדרשת בהם הוכחה (demonstration), לבין תחומים מצטיים, שנדרשת בהם העלאת טיעונים (argumentation). הדין המשפטי הוא דיון בתחום המעשי, ולכן הוא מתנהל, על בסיס תבונה זו, באמצעות העלאת טיעונים.³ העלאת טיעונים, בניגוד להוכחה, אינה מחויבת לכללי הוכחה ידועים מראש, ותכליתה אינה גזירת מסקנה מסדרה של הנחות. תכליתה של העלאת טיעונים היא לשכנע את נמענה בצמדה שבה היא תומכת באמצעות הנימוקים הטובים ביותר שial ידה. ניתן אומנם להעלות על הדעת אינספור טוגי טיעונים שיכולים לשמש בכל מקרה נידון, אך במסורת הרטורית התפתח דיון נרחב סביב כמה טיפוסים טיעון בולטים. בין טיפוסים הטוען תבולטים ניתן להזכיר: **פנייה לכות**

* מרצה לפילוסופיה, חתוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ובית-אספר למשפטים, המכללה לנהל.

1 ראוי לציין שתרגום מילולי ושלים זה צריך להיות: טיעון תפונה לאהבה, ומכאן שחייך עוסק באהבה כסוג של טיעון. בדרך-כלל זאת בנוסח זה היות שזה תנוסח המופיע בספרו של קופי, מבווא ללוגיקה, בהדגמו של חנו רותם. נוסח זה נמצא בעיני הולם יותר את המושבה שאני מעוניין להציגה במאמר. ראו א' קופי מבווא ללוגיקה (ת' רותם תרגם, 1977)

2 *"Amor meus pondus meum; illo feror, quocunque feror"*

3 תבונה זו, שמקורה עוד בא-ריטו, מבקשת לתפוח את תשומת-הלב לכך שבעוד החשיבה העיונית מגלה אמיתות, החשיבה המלצית מעריכה התנהגויות. אי לכך אין זה נכון ליישם דרכי חשיבה ותבונה מן התחום העיוני בתחום המעשי. כך, למשל, אריסטו בספרו אתיקה: "הבעיה משובת וצדק מהו... רבו בה המחלוקות והמסקנות עד כדי כך, שישנם אנשים שלפי דעתם אין משבח העבדים שום דבר צדק או משובת, ורק החוק קבע מושגים אלה... בוואו, אפוא, להחזיק את הדיבור בעיניים שכן טיבם ועל סמך הנחות שכן טיבן, תנוה ידועתו אם אך נצלית להתוות את האמת בצורה מוחספת וכללית, וכיון שצאו מדברים על דברים כמות שמתעוררת עשויות כך. ברוח זו, אפוא, צריכה שתתקבל כל קביעה שתקבע להלן. שכן דרכו של איש מוכן הוא לודוש את הדין בכל סוגייה וסוגייה רק באותה מידה אשר טביע תנושא מאפשר אותה. בדרך שכשם שאצל המתמטיקאי אין להשתפק בדברים המשלבים את האזן, כן אין לרדוש הוכחות מפי תנאם." אריסטו אתיקה – מהדורת ניקומאכוס (י' ליבס מהדגם, 1985) 16-17.

פדיוס

"ארוס", יצר בלתי מנוצח, / יצר שמכלה כל קניין, מפניך לא יחמוק שום אל / או אדם בן-חלוף, / וזה שתתפט דעתו וטרופת.⁴⁷

הריאלוג "פידרוס" לאפלטון נחשב לאחד הריאליזמים המרכזיים שלו. שני נושאים, שהם מענייניו של דיון זה עומדים במרכז הריאליזם: רטוריקה ואהבה.

פידרוס מציג בדיאלוג לפני סוקרטס נאום שהציג הסופיסט ליסיאס על כך שיש להרעינות למי שאינו אהוב, ולא לאהוב. ליסיאס מציג נאום שורה ארוכה של טיעונים שמגמגמים לשכנע כי מוכיון שהתנהגותו של האהוב אינה רציונלית, הוא מסוכן לאהוב, ולכן כדאי לאהוב להעריף אחר על פניו. כדאי להזכיר טיעונים בולטים אחרים של ליסיאס, דבר אחר למען אהובו ופונקציות לטרוח כל מידה להצטנן, אך הרגע שהאזווה פגה הם באים בהשקוץ עם האהוב על הונחה זו ועל שורה של טענות. האהובים מבקשים את אהובם רק לצצנים, ולכן מונעים ממנו חברים של אחרים. הם באים עצמו לכלל מריבה, ואתהבים משבתים תמיד מסדב לזוותר על קשריו עם אחרים, וכך הם גוזרים על האהוב ביידות, ואם הוא את דבריו ומעיו של האהוב אף אם אינם טובים, וכך אינם הורמים לשיפור אישיותו.

נאום זה של ליסיאס, על שלל הטענות הנוספים המופיעים בו, נועד להראות את כוחו הרטורי של ליסיאס. פידרוס מודיש זאת כאשר הוא מציין: "ודווקא זה החזרה שבנאום: המוכחה שיש להיענות למי-שאינו-אהוב ולא לאהוב."⁴⁸ רוצה לומר, הגדלה של הנאום או של הנאום בולטת בעיקר מכיון שהוא מצלח לשכנע בעמדה בלתי-ספירה. תגובתו של סוקרטס פושרת יותר. אומנם, אומר סוקרטס, יפה הנאום, אך בולטות בו החזרות על אותם טיעונים עצמים, "כאלו לא הספיקו רציונותיו כדי להדחיק את החיבור באותו עניין."⁴⁹ סוקרטס רואה בחזרה עזרת לחלשתו של נאום; הנוחה, לדידו, היא עזרת לאי-יכולתו של הנאום להציג טיעונים נוספים ולכך שהוא חש כי טיעוניו עצמם אינם מספקים. כבר כאן סוקרטס מלמד שיצור חשוב ברטוריקה הוא צמנת כחשיבה ביקורתית: ריבוי של חזרות בנאום חייב ליצור חשד שאין בדידו של הדובר די הנמקות להצדקת עמדתו.

בעקבות דברי ביקורת אלה פידרוס מפיץ בסוקרטס להציג נאום משלו שלא ייכשל בפגמים שמצא בנאום של ליסיאס. לאחר משחק חוזר קצר, שבו סוקרטס מטיח לנאום מטעני ענות בכיכול, הוא מתרצה, ומציג נאום משלו. הנאום נפתח בניסיון להגדיר את האהבה וכוונה, מפני שהיא המושג המרכזי של הדיון. כך סוקרטס רומז כבר בפתחה על כשל נוסף בנאום של ליסיאס, שהתבסס על מושג זה מבלי להגדירו, ובה-בעת משרטט את הדגם של נאום רצוי. אומנם, טוען סוקרטס, "כדור לכל שהאהבה היא תאוות מיד,⁵⁰ אך אנו בהחלט מכירים אף תאוות נטולת אהבה. טענה זו היא נקודת-פתיחה לדיון בהתנה,

4 סוקרטס אנטוניונה (א) שבתאי תרגם, (1990) 63.
5 אפלטון "פידרוס" כתב אפלטון (י' ג' ליבס תרגם, 1975, כרך ז) 362.
6 שם, בע' 361.
7 שם, בע' 365.

(*argumentum ad baculum*) – הפניה לצפדת הכוח שיופיע מחוץ בה; פניה לבורות (*argumentum ad ignorantiam*) – דרישה לקבל טענה מושג שלא הופרכה; פניה להמון (*argumentum ad hominem*) – ניסיון לערער את המתנגדת של הנמען; פניה לאדם – מתחרה; פניה לסכנות – (*argumentum ad verendum*) – הנמקה באמצעות הפניה לסיקס אור לאדם שחברים בכבוד ובהערצה, ועוד, כל אחד מטיעונים אלה משמש כטיעוןצוית פולמוסיות שלא מבחן אובייקטיבי הוא שקובע בהן את האמת, אלא משפוט אנושי של אדם אחד או יותר. לטיפוסי טיעון מרכזיים אלה המאמר מבקש לצרף טיפוס טיעון נוסף, והוא "פניה לאהבה" (*argumentum ad amorem*), שהוא, להעשרה, סוג של פניה לרגש.

הדיון בהם לטיפוסי טיעון מניין אלה מנסה לבחון את מידת הלגיטימיות שלהם ואם שיומש בהם מועיל או מניק לדיון. השקפות בעלות מכוננת (אוריגינליזם) לוגית נוסות לראת טיעונים אלה כטיעונים לא-לגיטימיים, הפוגמים בריאליזם של הדיון; לעומתן, השקפות בעלות מכוננת חמיסטיית נוסות לטעון שיש הקשרים שטיעונים אלה חשונים ונחוצים בהם. למשל, הונחה המשפטית שכל אדם ודאי כל עוד לא הוכח אחרת יוצרת אי-יטמיטריה לוגית מובנת בתוך הדיון המשפטי, שמשפוק את הטענות של "פניה לבורות". נשל הוהנחה מוטל מראש על התביעה באמצעות הצדקה מוסרית: מושב שאדם אשר היה חופשי מאשר אדם חף מפשע יימק בכלא על לא עוול בכפו. אם כך, סודרב גורף לטוג טיעונים אלה הוא דחיה של שיקולים אנושיים בדיונים המתקיימים בין בני-אדם.

אם אחד השיקולים שבני-אדם מטיעונים שהתחשבו בהם כאשר שופטים את התנהגותם הוא אהבתם, יש מקום לדון בשאלה מה מעמדו או משקלו של טיעון מניין זה. השאלה ברמה הרטורית היא: עד כמה אהבה יכולה להתמס בנימוק לגיטימי, רלוגוני ואפקטיבי? באילו מקרים, אם בכלל, רצוי להעלות טיעון מניין זה ובאילו מקרים רצוי להחמיש בו? האם אהבה יכולה לשמש כחומר סיבתי לפעולה, או היא אך מלמדת על משמעות סובייקטיבית המוענקת לה? האם התשובה לשאלת הלגיטימיות או האפקטיביות של טיעון מניין זה תלויה במושא האהבה?

העמדה הבסיסית של המאמר היא שאנו מקבלים בפועל טיעון מניין זה (אהבת הורה לילדיו), אך חששים מהחכמת השימוש בו (אהבת אדם את גופו), אומרים שאנו מניבים את האהבים, אך איננו מניבים את האהבה, ואדם בה כזה חווה ומפחד ובה-בעת כוח שלילי ומשחזר, מטיעונים אותם כמשא-נפש עליונה ומחזירים מהדעותיה. דרכו של המאמר לבחור דרך מספר זה עוברת דרך קריאה בדיאלוג "פידרוס" לאפלטון, דיאלוג שעוסק הן ברטוריקה והן באהבה.

47 שם, בע' 361.

האחרון וההוא שקראתו מהכתב. ראה: אילן היה מודמן כאן אדם בעל הכונה הוגנת ואריכה, שאהב - או אהב בזמן מן הזמנים - אדם אחד שגם סיבן כל, והיה שומע אותו שעה שאמרנו, שהמאהבה מעוררים איבות עצומות בשל סיבות פנימיות, והם גורמים באהבה בצורת עין וגורמים להם נזק - כלום סבור אתה שלא דמה לשמות דיבורי אנשים שנתחמקו בין ספנים, ומעולם לא ראו שום אהבה אצילת? וכי לא יתה אותו אדם רחוק מאד מלהסכים לגיגוי זה שאנו מגנים את ארוסי?¹¹

בדברים אלה ניתן כבר למצוא את הכסיס לגאומי הנא של סוקרטס, הן מבחינת תוכנו והן מבחינת צורתו. סוקרטס נקטש לדבר בשבחה של האהבה בכך שיבחרו בין אהבה אצילת לבין השוקק הנאה, שהיא אך מין גוהחן של אהבה.

הנאום הפנים ארוך בתורה מקורמו ומשלב דיון מושיגי וסיפור מייתי על-גבנת למקום את האהבה ברום העולם. המושג המרכזי שהנאום דן בו הוא המושג "שיגעון". אכן, אומר סוקרטס, אם האהבה היא סוג של שיגעון והשיגעון מביא המיד לדע, או אכן עזיף לא להיענות לאהבה. אך סוקרטס מבקש לשכנע שהשיגעון אינו בהכרח דבר רע, ויש סוגי שיגעון שמיניבים טובות שאין גדרלות מהן. סוקרטס מוכיח את השיגעון הנבואי, שמזוהה עם האל אפולו,¹² ואת השיגעון המיסטי, שבא לדידו כמקסי פולחן דתיים ומזוהה עם האל דיוניסוס; ואת השיגעון האומנותי, שהמזוהה אהרציות לו, המוליד את השירות המדלדל. השיגעון אינו נתפס אס-כך המיד כמה ששיקול-הדעת עזיף עליו. יתר על-כן, קיימתהבה זה מרמו שהשיגעון נהוץ כזי להביא אדם למחוזות הנבואים ביותר של נפשו, וזו אכן השענה שסוקרטס מבקש להוביל אליה בדיון זה.

במקלו הראשון של הדיון סוקרטס מוכיח את אלוהותה של הנפש מתוך כך שהיא נמצאת תמיד בתנועה והיא היסוד המניע של כל דבר אחר. אך על-גבנת לדבר על טבעה, סוקרטס נוקט לעבור לדבר במשל המשל הוא משל "הרכב והסוסים", שנעשה אחר המשלם המוכרים מאוד והמיוסטים מאוד מתוך כתב אפלטון. סוקרטס מרמז את המשמה "לכותם המתחבר החייו של סוסים רחומים ורפף, בעלי כנפיים גם הם וגם הוא"¹³. הרכב מחזיק בוג סוסים, ואחד הוא סוס טוב ומיצאו טוב ואילו האחר גרוע וכך אף מוצאו, מה שעושה את הנתיגה בהם למשימה קשה במיוחד. הסוס שיש בו מן הטוב מושך כלפי מעלה ומבקש להביא את הרכב למרומים, ואילו הסוס שיש בו מן הרע מושך כלפי מטה ומבקש לגרור צמו את הרכב. כך המשמה מרמזה למי שכווחת מנוגדים מושכים אותה, תאחד לארצי ולגשמי והאחר לשמיימי ולרוחי. זה אף התסבר לכנפיים שבמשל, שהם החימוי של תכולת להחודמם בעל לעולם הגשמי. רוצה לומר, נשמת האדם קשורה לגוף ומרשפעת

11 שם, בע' 373.
 12 הוא מוכיח שהשם "מאניקה", שפירושו אומנות השיגעון, תוענק על-ידי הווינים תקדמונים למלכת הנביא, שאותה עצמה ראו כנביאה וחשובה רק דורות מאוחרים, מציינן סוקרטס לפני פירושו, שיביש את השם והפכו אותו ל"סאנטיקה". שם, בע' 374-375.
 13 שם, בע' 377.

סוקרטס חוזר על-ה לא-אחת אף בדיאלוגים אחרים, בין שאיפה להנאה לבין שאיפה לטוב.⁸ שתי ממוות אלה, טוען סוקרטס, משיפיעות על מעשינו של האדם, לעיתים מתנגדות הן זו לזו ולעיתים מהיישבות היטב זו עם זו, לעיתים הריאיונה גוברת על השנייה והשאיפה לטוב על השאיפה להנאה, "ישעה שבלא שיקול המחשבה מניעה אומנו להרדיף את ומשתלשלת עלינו, קוראים לשליונה של זו פריצות"⁹. ואהבה, על-פי קיימתהבה זה, היא אותה תאוה מתפתחת משוללת מחשבה כאשר מושא הוא הגוף היפה, זה האדם, כעת, לאחר שהמושג המרכזי הוגדר בצורה ברורה, יש להבסיס על הגדרה זו כדי לבחון את התנגדותו של האהבה לעומת התנגדותו של מי שאינו אהב.

מי שתאוה חסרת מעצורים שולטת בו פנוי להנאה בלבד, והיא שמודרכת את מעשיו, לפיכך, טוען סוקרטס, יבקש האהב לשמור את אהבו לעצמו בלבד, וכך יכודדו מהרבת אנשים אחרים, שהיא תנאי חשוב להתפתחות האישיה, כמרכיב, האהבה, המוצג על-פי הגדרה זו כאדם חלה מפני שלא שכלו מרדיך את מעשיו, אלא תשוקתו מושלת בו, מרדיף את חובתו של החלש מפניו, שמוספק את תנאותו ולא מאחזג אותו, לפיכך נקטש האהב להתחיל את האהבה וישמת על כל מניעת שימצא באהבו או יעזיר בו, כי זו מביאה שאהבו יישאר מושא להנאה בשביבלי בלבד. יוצא מכך, מוסף סוקרטס, שהאהבה רביע מאחזבו לנתק את יחסי אף עם ידידיו ומשפחתו, ואף ירדיף שהיה עני מרכיב, מה שיגביר את תלותו באהבה. סוקרטס ממשיך ומתייחס בדבריו לביעיותיות תיבתה הטמונה ביוסוסים מעין אלה בין מאהב מבוגר ואהוב צעיר, אך לא זה המקום להרחיב בסוגיה זו. סוקרטס מסיים את הנאום במסקנה שהאהוב חייב להגיע אליה, שהיא תעמדה בעליה בקיש הנאום להגן, "שליעולם אין לו להיענות לאהבה שבחברתו אין שכלו בראשו, אלא הרבה יותר למי שאינו אהב, ושכלו צמו"¹⁰.

נאום של סוקרטס טוב מנאום של ליסיאס מפני שהתבסס על הגדרה גלויה ומוסכמת של המושג המרכזי בדיון. אך סוקרטס אינו יכול להמשיך בנואם המגן על השענה שיש להיענות למי שאינו אהב, ואף מציין לפני פירושו שככל שנוקח הנאום, כך השתנה המשקל שבו דיבר ותש כוחו. סוקרטס נחרד מכך שהתפתחה וחסכים לנואם נאות בכות דבר שאין ליסיאס, אף בתגובה זו של סוקרטס שמון יסוד חשוב של פירושו שנכבש על-ידי ליסיאס, אף בתגובה זו של סוקרטס שמון יסוד חשוב של השקפתו, כי דבר שאינו נאמן לאמת אינו יפה ואינו טוב. כך הוא רואה את שני הנאומים, הן שולו והן של ליסיאס, כנאומים גרועים, אויילים ורעים, ולו מפני שהציגו כוח אלוהי, ארום, כדבר רע, דבר שהוא מן הנמצע. הוא מבקש לפיכך לנואם נאות בשם השענה התפוכה, שיש להיענות לאהבה, ומסביר לפירושו מדוע:

"שהנה ברודאי, פירושו הטוב, מביך אחר, שכחוצפה נאמרו שני הנאומים, זה

8 ראו, למשל, הדיאלוג "גורגיאס", שבו סוקרטס נדרש להבהיר זו כדי לבקר את הרטוריקה מביח-מורדשו של גורגיאס, אפלטון "גורגיאס" כחבי אפלטון (י' ג' ליבס חרומ, 1979, כרך א) 278.
 9 אפלטון, לעיל הערה 5, בע' 365.
 10 שם, בע' 370.

אחר וכל דבר אחר, כך, מלמד סוקרטס, היא גורמת להריגה מרפוס התנהגות הרגיל ומפיקבל ובצדק היא נשפסת כשיגוען, לכן איננו יכולים להזניח את האהבה, אלא רק לגנותו או להענישו. אנו מונגים את האהבה כשהיא סיבתה של הריגה שמאיימת עלינו, ואז רואים בה תשוקה שהינה בתורה מדרד התייחסות רציונלית, ומשתבחים אותה כשהיא סיבתה של הריגה שמפגילה אותנו, ואז מדרבים על אצילות הנעלה על דרך-החשבון רציונלית. אפלטון מעוניין ללמד, באמצעות ההיאלוג של סוקרטס עם פידרוס, כי אהבה, כמו כל צורה אחרת של שיגוען, עשויה למשוך לשני כיוונים מנוגדים:

יורי שניהם [שני הנאומים - ש' פין] יצאו מדמות משותפת אחת, היא כלכל תועת; וכשם שגוף אחד מתחלק לפי טבעו לזוגות של איברים בעלי אותם השמות עצמם, תמצים נקראים שמאליים, הציים - ימיניים, כך ראו גם שני הנאומים בטרורק הודעת דמות אחת והיודעה המצויה בקרבנו, ונאום אחד גזר ממנו את צד השמאלי, המשרך לגזור גם את הצד הזה לתלקי עד שמצא בתלקים הללו מין אהבה שאפשר לכנותה 'שמאלית', ובצדק גמור מצא בה דופי: ואילו הנאום השני הולידנו בצד הימני של השיגוען, ונצא שם מין אהבה שאמנם שמם כשמה של הנאי, אבל היא אלוהות; ואותה הציג לפנינו וגמור עלית את החלל, כאשר היא מביאה לנו טובות שאין דומת לה.¹⁶⁰

האהבה היא שיגוען, שלילי או חיובי, ולכן נשאלת השאלה: איזה מקום יש לה בדין החותר לאמת ולצדק? ההשיבה הפילוסופית, שהתרת לאמה ולצדק, מוגלמת בשמה (אהבת החוכמה)¹⁷ את האמונה שלילי שגוען זה, האהבה, הלחט שנדרש לשם התירה זו לאמת ולצדק נטול מן האדם. אך הדין המוסרי הרציונלי, שוכח בריבונות על מושגי האמת והצדק, רואה, ובצדק, בעייתיות רבה במתן לגישמטיקה לשילוב לחט זה בדין, לכן, השאלה שניתן לבסח לשם המסך הדין היא: איך מוותרים על האהבה אך גם איך מוותרים לאהבה בדין שמעוניין להיות חומני ורציונלי כאחד? וכאופן ממוקד יותר, איזה מרחב נכון להשאיר לנימוקים שהם בבחינת "פנייה לאהבה" בדין החותר לאמת ולצדק.

"כשעלום(2) רטוריים"

"בדין בנושא כה צנוע וכה רגש כאחת חייבת הדיאלקטיקה המלומדת ומקסימלית לפנות את מקומה, כד נראה לנו, לגישה רחנית צנועה יותר, המעבת מהשכל הישר (מחהתחסות אוחזת גם יחד)."¹⁸

16 שם, בע' 405.
17 מדובר אומנם במושג יורג אחר, פילוס, ולא ארוס, אך התנהגותו של סוקרטס, שבבוא את האתוס הפילוסופי באופן ראשוני ואדיאלי, אינה מתחירה ספק; דבקתו במושג אהבות, החוכמה, היא שמענייקה לו את העוצמה הפילוסופית לא פחות מכולת החשיבה הלוגית. כך אך בדיאלוג "פידרוס", אהבה החוכמה היא בעל הארוס האציל.
18 א' קאמי המוונת של זיטסיפוס (צ' ארד תרגם, 1990) 14.

ממנו, אך אינה זהה לו. אי-זהות זו הופכת את הנשמה לא רק לשונה מן הגוף, אלא לבעלת מאפיינים המנוגדים לגוף. לפיכך, "כפי הנשמה", אותו חיבט המשחחר מתלות בגוף, מושיבים אותה כלפי מעלה, בניגוד לכיוון משיכתו של הגוף ושל הנשמה שקשורה בו, אותה נשמה, שבה חיבט זה דומיננטי במיוחד, "הינטיע בויע אים שטורד לחיות איש אהב-זכמה או אהב-יופי או איש המוסה והאהבה".¹⁴ נשמות האהבים ממוקמות על-ידי סוקרטס בראש ההיררכיה של נשמות האדם דווקא מפני שההיבט שאינו קשור להיבט הנשמי של החיים בא בתו לירי ביטוי, ולכן אינו יכול להיות מוסבר על-ידין. האהבה רואה את האמת שאינה תומה, ולכן נתפס כמשוגע; אחרים אינם רואים ככל את חוכמ שבו הוא רבך בכל מאורו. התנהלותו בעולם הנשמי משונה, אם כי לא תמיד מנוגה, לעצמים היא אף משאת-לב של רבים. לאחר נשמות האהבים, סוקרטס ממקם את אלה של המנוגדים הראיים, לאחד-מכן את המרינאים והסתודים, המסך וירדו דרך הספורטאים, בעל-מלאכה ועוד, עד הסופיסטים והדמגוגים, והודוץ סוגר את הרשימה. ההיגיון של ההיררכיה הוא "הגיון שני הסופיסטים", מפי שגשמתם מושכת אותם אל מעבר לעולם התהפס במושגים ארציים עד למי שרואים בו את תוות תכל. סוקרטס ממשרך בצידו הספור המוזה עיר ועור, אך לצורך הדין תוכחה די כמה שנאמר עד כה.

המיר תרביעי של השיגוען המבורך הוא אס-יב האהבה, ארוס, האהבה אכן מניעה את האהבה לרצות להיות כל הנמן עם האהבה, לשכות את קודבי ולהזנית את רכושו וחובותיו התברתיים, אך היא שמעלה אותו לדרגה העליונה ביותר שגשמת אדם יכולה להגיע אליה כל עוד היא שוכנת בגוף, לכן, האהבה, שנשמתו גברה בזכות האהבה, בודאי אינו נוהג בקשנוניות ובצרות-עין, שהיא שגוענו מתבטא בכך שאינו מייחס חשיבות אלא לאהבו ולמונניו רק בטובתו. כך סוקרטס מסכם את הנאום:

"כה רבות, עציר, ואלחמית הן המתנות שתתן לך ידירותו של מאהב; ואילו רעותו של מי שאינו אותה, המתולה ביישוב דעתם של בני תמותה, מקציבה ביד קשות מתנות של בני תמותה, מולידת בנשמת הידיד שפלות רוח שההמון מתל אותה בחינת סגולה טובה..."¹⁵

אס-יב, דרכו של סוקרטס לזכר בשבת האהבה, בשבת ארוס, אינה עוברת דרך הכחשת השיגוען השמון באהבה, האהבה היא אכן שיגוען, מפני שהיא מניעה את האהב לחרוג מדרך התנהגותו ומדרך החשיבה המקובלת, אך לא הריגה שמצביה אותו מחמת לחמון, אלא מעל לחמון. האהבה, כפי שסוקרטס מסכם בקטע זה, יכול לקיים יחסי ידידות עם אדם אחר, שאף מי שניחן ביישוב-דעת, שהיא סגולה חיובית והשובה, אינו יכול לקיימם. יש אס-יב שיגוען המכלה כל חלקה טובה, זה השיגוען המנוע על-ידי תשוקה לחנאה ועונג, אך יש שיגוען שמעטים זוכים בו, והוא שמגובה את נפש האדם אל מעבר לחיי בני-האדם הרציונליים ומונע על-ידי תשוקה ליפה ולטובה לשיגוען זה יאה חשם אהבה. האהבה היא דבקת מוחלטת באדם אחר או בדבר אחר והעדרתו על כל אדם

14 שם, בע' 380.
15 שם, בע' 391.

שונים נוטלים חלק בפולמוס בין בני-אדם, אך מוצא לזכרון לחוזרי שלפחות חלק מן השיעונים עצילים להוביל להסקת מסקנה שגויה. הפניות למסקנות, לברורות או לאדם יותר משתן מלמודות על נכונות העמדה שעליה מגן מי שמשתמש בשיעונים אלה, הן מלמודות על נטינו לסלק מן הדיון עמדות חלופיות.

לייבניץ (Leibnitz), בספרו מסות הדורות על שכל האדם,²⁴ שהוא מענה לספרו של לוק מטה על שכל האדם, מתפלגם עם לוק אף על טוגיה זו. ספרו של לייבניץ בנוי כרצאוג בין שתי דמויות: פילאלוס, המציג את עמדתו של לוק, והיאופילוס, המבטא את עמדתו של לייבניץ. פילאלוס מציג בדיון את ארבעת סוגי השיעונים בדרך שבה הנגרי אותם לוק, מביע את עמדתו של לוק, כי רק וטוג האחרון מקום לידעה, ואף מסכם את תסוגיה ברות דבריו של לוק. ייכול להיות שאני צנוע, חסר דעת ושדוי בשענות ועדיין גם אהה טועה.²⁵ היאופילוס מסכים עמו, אך מבקש למתן את הנקודות ואף להוסיף סוג נוסף של שיעון. הוא מצביע על כך שניתן לחשוב על הקשרים שבמה יש בשיעונים אלה ממש. למשל, "פנייה לברות" כוונה יפה במקרים שבהם הדיון מתנהל על בסיס הנחה מסוימת, ולכן נטל ההוכחה הוא על מי שמבקש להחליפה. השיעון שהיאופילוס מוסיף הוא מסוימת כאבסורדית מפני ששידושה לשמוט את הקרקע שמאפשרת בכלל דיון בסוגיה הנדונת. הוא מביא כדוגמה את מי שמבקש לשלול אמינות ראשונות, כגון השענה שדבר אינו יכול להיות לא להיות בעת ובעונה אחת. עם זאת, כמו בהתייחסותו לשיעונים האחרים, הוא מזהיר משימוש גורף בשיעון זה. יש להבדיל היטב, טוען היאופילוס בשמו של לייבניץ, בין טענות שהיון הכרחיות לעצם המחשבה והדיון, שהתנגדות להן אכן מאולצת ומגועזת את עצם אפסרות הדיון, לבין טענות שממשמות רק בסיס לעמדות המבוקשות. על הטענות האחרונות אין להגן באמצעות שיעון זה, לייבניץ צועד אסר-כן צעד נוסף קדימה, וטוען שיש לבחון את השימושים בשיעונים השונים באופן פרגמטי וחזיר.

המבלין, בסקירתו ההיסטורית על התפתחות הדיון בשיעונים אלה, מוכיר את אייזק ווסס (Watts) כמי שהוסיף, בספרו *Logic (1775)*, שני סוגים נוספים של שיעונים: *argumentum ad fidem* ("פנייה לאמונה") ו-*argumentum ad passionem* ("פנייה לרגשות").²⁷ כך, אף התייחסות המפורשת לדגש הולח להחליף לדיון העוסק בהצלחת שיעונים, והתגבשה הכרה בכך שלדגש יש תפקיד בקביעות של אמה וצדק, שהן תולדה של שיפוט האדם. לימים מוקמה הפנייה לדגש בדיון הרטורי תחת תוכחות של *argumentum ad populum*, שמשמעותה המילולית היא שיעון תפונה להמון. כותרת זו ממששת בפועל סגורת לדיון במעמדו של הרגש ביטוריאציות של העלאת שיעונים. צירל ווילרד (Willard) דן במאמרו²⁸ במעמדו של שיעון זה מנקודת-התצפית הרטורית. כך הוא מגדיר נקודת-התצפית זו:

ג' י לייבניץ מסות הדורות על שכל האדם (י' אוד תרגום, 1967).

שם, בע' 574.

שם, בע' 576.

Hamblin, *supra* note 20, at p. 164.

C.A. Willard "Failures of Relevance: A Rethorical View" *Fallacies* 28 (Pennsylvania, H.V. Hansen & R.C. Pinto eds., 1995) 145.

"פנייה לאהבה", כמו "פנייה למכרות" ושיעונים לא-לוגיים אחרים, נתפסים מנקודת-התצפית הלוגית כמשלים (fallacies), כשיעונים שיש בהם כרי להכשיל דיון-והחשבו רציני. יתר על-כן, המונח הלועזי "Fallacy" נגזר מהמונח הלטיני "*Fallax*", שנושא משמעות של הונאה.¹⁹ אם אכן אין מדובר רק בכשל, אלא בהשעיה, הרי שאין מדובר רק בבעיה לוגית, אלא אף בבעיה מוסרית. האם כל הריגה מתעורקת לוגית, המתיתחסת לדוק בין ההנחות למסקנה, אכן הנהה כנגד התנהג?

ג'וז לוק (Locke), כך צירילס המבלין (Hamblin) טוען, היה הראשון שהציע רייר והשבו תיאורטי לשיעונים הלתי-לוגיים, ושכח את צורתם כ"*argumentum ad hominem*"²⁰ לוק, בספר הרביעי של יצירתו תפילוסופיה המרכזית מטה על שכל האדם.²¹ העוסק בדריעה ודעה, נדרש לסוגיה זו.²² בפרק שבע-עשרה, העוסק בתכונה, מתייחס לוק לארבעה סוגים של שיעונים שאנשים משתמשים בהם כאשר הם מתפלגמים עם אנשים אחרים על-סמנה לדחוק בהם לקבל את עמדתם או לפחות לנטרל את התנגדותם.

השיעון הראשון שלוק מתייחס אליו הוא *argumentum ad verendum* ("פנייה לסמכות"). זהו שיעון, טוען לוק, שבו אדם מפנה לדעה של אנשים שהושפכים בעל-שם בגלל טיבות שונות (ידע, מעמד חברתי, מעמד כלכלי ועוד) על-מנת לגרום לדריבו תחושת בושה בבואו להתנגד לעמדה המוצגת. השיעון השני שלוק מתייחס אליו הוא *argumentum ad ignorantiam* ("פנייה לבורות"). בשיעון זה האדם תובע מדיריבו בפולמוס לקבל את עמדתו או להציק נימוקים טובים יותר לעמדתו שלו. במילים אחרות, הוא טוען שנטל ההוכחה הוא על יריבו בפולמוס. השיעון השלישי שלוק מציג הוא *argumentum ad hominem* ("פנייה לאדם").²³ שלוק מגדיר כנסיון לחזק באדם להכיר בסגירות שברבריו, ולקבל בכך את העמדה המתעמתת עמו. השיעון האחרון הוא *argumentum ad iudicium* ("פנייה לשיפוטי"), שיעון שבו אדם מפנה לאיות מאחד ממקורות הידע.

לוק טוען שרק השיעון האחרון מקום אותנו לדעי. הוא סבור שלא ניתן לקבל דעה מתוך יראה מבצע סמכות או מחשש בושה. כמו-כן, העובדה שאי מתאדדים אינו יכול לעמוד בנטל ההוכחה אינה הופכת את העמדה שהוא מתעמת עמה לזכונה, ואף אם מי מתאדדים שוגה, אין נובע מכך שהצד האחד צודק. לוק מכיר אסר-כן בכך שסוגי שיעונים *Fallax* פירושו שפירשו מולין שורל. לכן נהוג לייחסם לתרגום *Fallacies* להשעיות.

19 C.L. Hamblin *Fallacies* (London, 1970) 161.

20 ג' לוק מטה על שכל האדם (י' אוד תרגום, 1935).

21 חשבו לייצג שהתרגום לעברית של ספר זה אינו כולל את תרגומם של הטעפיים העוסקים בסוגיה זו: *Human Understanding* Chap. 17, articles 19-22 (Oxford, 1975).

22 מעדיין שלוק מפנה לאריסטו כמי שהציע את הדיון והראשון בשיעון *ad hominem* בספרו *Sophistical Refutation* אריסטו מתייחס לאנשים שמעלים שיעונים כנגד הטוען, ולא כנגד הטוען. המבלין מציין שלוק ייחס אף את המונח לאריסטו כמיון שקרא את התרגום הלטיני של ספרו של אריסטו, הותאר שיעון זה כך: "*hi omnes non ad orationem, sed ad hominem*" [emphasis mine - S.F.]; Hamblin, *supra* note 20, ibid.

23

20

21

22

למצעה התייחסות לשידול כאילו היה שכנוע. זו בלאיר (Blair), אחד הרטוריקנים הבולטים במאה השמונה-עשרה, נודיש אף הוא להבונה בין שכנוע לשידול. שכנוע, טוען בלאיר, מביא לידי תבונה, השידול מניע את הדיבור, ולכן, על-פי השקפה זו, לא ניתן לטעון להעדפת האחר על האחר.³³ חיים פרלמן (Perelman), שתום תרומה נכבדה לתחית העיסוק ברטוריקה במאה העשרים, טוען שההבדל בין שידול לשכנוע בעצם ברמות הנמוך. הוא מגדיר את השידול כפנייה לקהל קונקרטי, שתכונותיו ואמנותיו המסוימות יודעות לזרז, ואת השכנוע כפנייה לקהל האינדיבידואלי, שהוא, לפי תפיסתו של פרלמן, נמוך רציונלי היפותטי, מופשט מתכונות ואמנות קונקרטיות, המשמש כנמען של השיעור הפילוסופי וכך מבטא את הרצונות של הדין הפילוסופי.³⁴ ווילרד עצמו מציין שההבחנה המקובלת במאה העשרים בין שכנוע לכיד שידול היא שבשדול השכנוע מקורו בסיומת לוגיות ורציונליות, השדדל מנסה על פנייה לרגשות.³⁵

הוגים שונים ניסו אסו-כן להגן על ההכלית של השכנוע על-ידי הנגדתו לשידול. לצינים, באמצעות תופעת התכלית של השידול, נעשה ניסיון להגן על הרציונליות של השכנוע. כך, למשל, קאבי ופרלמן, אן ווילרד, כפי שהזכרתי, מצוייני להגן לא על הרציונליות של הרטוריקה, אלא על החשיבות שבהחבת הלגיטימציה גם לשיעורים שפונים לרגש, דווקא מתוך הכרה בכך שלעולם יורגו מכל הגדרה של רציונליות. קר' מהשבה זה באקיש לפתח בדין בסעיף הבא, שיעטק "בפנייה לאהבה". רוצה לומר, ארצה להגן על "הפנייה לאהבה" לא בכך שאראה כי מדובר בפנייה לרציונליות, אלא בכך שאטען כי דיונים המתמיימים לחומר לאמת ולצדק חייבים להכיר בכך שהפנייה כהי-רציונלית הם חלק מהחייית האדם. במילים אחרות, האמת והצדק האנושיים אינם רציונליים בתכלית.

אנשים נרדשים להיות רציונליים, טוען ווילרד, לא כשהם יושבים מבודדים בכורחותיהם, אלא בקרב החברה. בני-אדם נרדשים לקבוע מסקנות אפיסטמולוגיות לא באופן מופשט, אלא בתוך סיטואציות מוגבלות בזמן, מתוך מעורבות רגשית ועל בסיס דעות קדומות שהם מחזיקים בהן. לכן, טוען ווילרד, אם מצויינים בכל-זאת להמשיך ולזרז במוטיבים של רציונליות, יש להציע תיאוריה של רציונליות שאינה מתבססת למאפיינים של החיים הממשיים ואינה מציינת דגמים היפותטיים של אדם נטול דעות קדומות והפשי המשפעה הברורה והגשמה. במילים אחרות, ווילרד טוען שאם מהצדדים של כל-זאת לדבר במוטיבים של רציונליות, יש לבנות את תפיסת הרציונליות בהתאם לעולם הממשי, ולא כאדיאה מופשטת. אני מצוייני, כפי שצינתה קודם-לכן, לוחת על תאוריה להגן על לגיטימיות של הנמקה באמצעות חינוך תיאורית של רציונליות. שנתוי היא שאף אם נרדש כלשהו להעדפה או לפעולה הינו בחת-רציונלי, יש מקיים שהשוב בהם מבחינה אנושית לקבלו כנרדש לגיטימי להעדפה או לפעולה. כך, לדעתי, נזכר גם לשמור על פושג כרוך ולא-מאולץ של רציונליות, גם להכיר בכך שאין לוחות בין אנושיות לבין רציונליות, ועד כמה שהדבר ניתן לוחות מצבים שבהם האמת והצדק

33-4 H. Blair *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (Carbondale, 1965)

34 חז פרלמן ממלכה הרטוריקה (י אור תרנב, 1983)

35 Willard, *supra* note 28, at p. 155

"Rhetoric as an art and discipline, is about the fit between discourse and context and between intention and utterance."²⁹

נקודת-התגובה הרטורית, לפי הגדרת זו, מחליפה את מושגי התקפות והבטלות של הלוגיקה ואף את מושגי הרציונליות והאיר-רציונליות של רלונגויות ואי-רלונגויות. כך ווילרד בוחן את העמדה הטיעוני של *argumentum ad populum*, טענה שישמש בפנייה לרגש או לדימויים אסתטיים על-דשכון חשיבה רלקטיבית.³⁰ עובדה זו נעשה את הלוגיקנים להוקיע טיעון מציין זה, אך הוקיעה זו הינה בעייתית, טוען ווילרד, משום שאו נאלץ להוקיע כבלתי-רציוניים נאומים נרדשים כנגד נאומיהם של ציטיילי, מרטיץ לחת קינג, נגדי ואחרים. כיצד, הוא שואל, ניתן לטעון בשם הצדק החברתי מבלי לפנות לרגש?

ההיבט הלוגי, ווילרד מנסה לשכנע, אינו המימד הרצוי היחיד של העלאת טיעונים, והכרה בכך תובעת מאיתנו לחת את הדעת על תרדך שבה מן הראוי להתייחס אף לנמרים האחרים. במילים אחרות, התמחשות להיבטים הנוספים, במקרה זה הרגשי, או התעלמות מהם היא כשלעצמה כשל שצריך להתגבר עליו על-מנת להתייחס בצורה מפורחת ונכונה להעלאת טיעונים.

התייחסות מפורחת ונכונה, טוען ווילרד, אין פירושה יצירת ויקה בין תיאוריה של רציונליות לבין תיאוריה של העלאת טיעונים, מפני שכל ניסוח של תיאוריה של רציונליות עובר דרך גיני ערכים מסוימים והגשות מסוימים, וכך הוא יוצר שיה טנור שאינו באפשר ביקורת אמיתית. שיה כזה הוא, לפיכך, מניפולטיבי בהכרח, מפני שהיא מציג עצמו כשיח ביקורתי, אך אינו כזה בפועל. הגדרת הרציונליות בעומדת בבסיס עורכת ברייה (סלקציה) מראש של סוגי הנימוקים הרלוונטיים במילים אחרות, תיאורית הרציונליות מגדרית מראש מה נחשב סיבה לגיטימית להעדפה מסוימת או לעשיית פעולה מסוימת.

לכך ווילרד פוסל אף נסיגנות להגן על הרציונליות של הרטוריקה באמצעות התבונה בין שידול (persuasion) לבין שכנוע (conviction). לשימוש בהבחנה זו יש מסורת היסטורית ארוכה, כל הזנה מגדיר אותה מחדש בהתאם לתכליותיו. בכך פסקל (Pascal) נרדש להבחנה זו כאשר קבע שהשידול פונה לרמיון ולרגש בעוד השכנוע פונה לשכל, אם כי זאת על-מנת לטעון את השענה המאה: "שתי הפרוות: לוחות את השכל, להנהיג מקום רק לשכל."³¹ כך בקש פסקל להעניק לגיטימציה לאמונה הדתית לצד ההקוזה המדעית. עמנואל קאנט (Kant) השתמש בהבחנה זו כאשר קבע שמשימתו של הפילוסוף הביקורתי היא להכריח בין שידול, שמקורו הסובייקטיבי של האינדיבידואל, לבין שכנוע, שמקורו בסיומת אויבייקטיבית.³² רק כך, קבע קאנט, יוכל הפילוסוף לחשוף אשליות, שהן

29 *Ibid.*, at p. 146

30 *Ibid.*, *ibid.*

31 ב' פסקל הניגים (י אור תרנב, 1976), 60.

32 ע' קאנט ביקורת התבונה הטורית (שי' וי' ברנמן וי' רוטנשטיין תרנב, 1982) 403-404.

תורגם מתשובה רציונליות צרופה. דוגמות בולטות לכך ניתן למצוא במצבים שמדובר בהם על אהבה.

פנייה לאתרה³⁷

יוניאמר המלך קחון לי חרב וקבא חרוב לפני המלך. ויאמר המלך גזרו את חילד אחי לשנים ותנו את החצי לאתח ואת החצי לאתח.³⁸

שתי תהוות קיבל חייזן עד הכי:

א. אהבה אינה עניין רציונלי.

ב. להחלאת שיעונים יש ממדים בלתי-רציונליים.

על-מנת להשוך את האמת המתגלה בקשר היגשי שבין האם לבנה, איננו יודעים, ואף שלמה אינו יודע באופן עובדתי, למי שייך החינוך, אך תפקדה הנאמשת של אהב משהי הנשים מהווה לריון נימוק להכרעה. שלמה משתמש אס"כ ב"פנייה לאתרה" בנימוק לגיטימי להכרעה. ניתן אף להפליג ולומר שאם סיפור זה הוא משל להוכחה הנדרשת משפטי, אי משל זה מלמד שיש מצבים שבהם האמת היגשית היא שעומדת ביסוד הצדק, ורצוה לומר, אף אם נגלה ברצף שהעובדות הפיזיולוגיות מלמדות שהינן הוא דווקא בנה של האשה האחרת, התנהגותן היגשית של הנשים, אם היא אכן אותנטית, תיצור יקרה וזיקה יותר בין האמת היגשית לבין הצדק מאשר בין האמת העובדתית לבין הצדק. השופט אינו יכול אס"כ לתנו על הצדק אם הכרעתו או אי-הכרעתו מבוססת על שלעטי עובדתיים בלבד. במקרה זה, אהבה אם לבנה, כך מלמד שלמה, היא שקובעת את מדת הצדק. דוגמה זו יכולה לשמש בקודת-מוצא לדיון כללי יותר שקובעת את מדת הצדק.

לעובדות הנגליות לעין כל ולהוכחות המבוססות על כללים, שטאפסודות דיון רציונלי, צדק ואהבה הם במידה רבה תחושות פנימיות, ולכן אינן נחונות לפרוטו של הדיון הרציונלי. ניתן אומנם לקבוע ואף לנמק באופן רציונלי שהן הצדק לשפוט אנשים על-פי עקרונן השוויון ולפני החוק, אך לא רק שיעקרוזן זה עצמו מוכסס על הפיסה מסוימת של האדם (ישל הכרעה רציונלית), אלא שאף אדם אינו תופס עצמו הזה לאדם אחרי, ולכן הכרעה בהתאם לעיקרון זה תהווה אותו לא אהב עם תחושה של חוסר צדק. יאמר מישוה שמדובר בעייה פסיכולוגית הנובעת מהפער בין הצדק הנללי לבין התחושה הפרטית, אך מה הוא הצדק הנללי אם לא סך תחושות הצדק של חייזים?

הצדק אינו אוניקס בעולם, ולכן הוא תחושה. אם יימחו באהב כל בני-האדם מן העולם, יימחה גם הצדק עמם, אך לא תשולם על שלל מריכביי האחרים. הברה זו חשבה על-מנת להמנע מן התעניע השמון במושגים כגון "צדק כללי" או "צדק אוניקסיטיבי". יתכן שניתן ואף צריך לדבר על "צדק משותף", מצב שבו תחושת הצדק משותפת לאנשים רבים, אך שגוי ומשעה לראות בצדק מעין עובדה בעולם שאם רק נתור אחריה בקפידה, היא תתגלה כמלוא הדרה לציני כל ובאותו אופן ממש. לכן, התיעוש אחר הצדק

36 מלכים א, ג, כד-כה

37 אריסטו, לעיל הערה 3, בע' 16.

38 7 איבסן בית הכובות (7 קינר הרגם, 1983) 41

39 מלכים א, ג, כח

אנו יכול לבקש דגם להיקרי בהיפוש אחר אמינות מדעיות או עובדתיות, היפוש שמנית את קיומן האובייקטיבי של מושאי בעולם, אלא עליז להיות מוכן במובנים של ציורת צדק או עשיית צדק. השאלה היא אם-כן מה יוצר תחושה משותפת של צדק, ולא, כפי שנהוג לאפסם להנחה כתוצאה מן התייבור השאל מתחום העולם העובדתי, היכן מצוי הצדק, הצדק אינו מצוי בשום מקום, כהר או כעמק, אלא מבטא כמיהה הווה לצולם העובדות, כמיהה לצולם שכל אדם מקבל בו כמולד. סיפוקה של כמיהה זו הוא למעשה האתגר שנוטל על עצמו מי שנוטל על עצמו לקבל הכרעה של צדק, אף אם מדובר במערכת ממסדית שהפעולה נעשית לפי דין. במילים אחרות, שיפוטיות של צדק הינם סובייקטיביים במהותם, מכיוון שאינם בבוזת תיאור המציאות אף אם נעזרים לשם שיפוטיות אלה במערכת חוקים כללית וקבועה. יתר על-כן, דווקא ההתבססות על מערכת חוקים כזו, הגם שההחלטה נתן להצבע על הניגודותה למען עשיית צדק, עלולה להוביל למחשבה המוסרית שאין מטבע המכריע שום דבר צדק או משונה, ורק החוק קבע מושגים אלה.³⁷ (אריסטו, 1985, 116). מחשבה כזו, ככל שהיא רווחת יותר, מביאה לרדי עיוור תלטימיות של האדם או המוסר שיוסמ בהכרעות של צדק. כך, למשל, נודת, גברות המחה בית הכובות של איבסן, מטרבת להאמן שייכן פשו בין הצדק לחוק.

זכות להציל את חי בעלתה איז לא בריוק מתמצאת בחוקים, אבל אני משובבנת, שבאיות שהוא מקום כמות, שדברים כאלה מותרים.³⁸

אס"כ, התיעוש אחר הצדק אינו תיעוש אחר דבר שמצוי במקום כלשהו, אלא אתה דרכים לספק כמיהה של האדם, שאינה מתגלה מתהבונות בעולם העובדות, אלא שוכנת בלב כל אשה ואיש. שלמה מבין כי תפקודו של השופט להביא על סיפוקה כמיהה זו שלעולם תורגם מהיאר העובדות האובייקטיביות. המעשה הנרמשי ששלמה בוחר בו, תהלים את מקומו המיוחד בעובדה זו, מציב את כל המשתמפים, ולא רק את הנשים, במצב שבו תבוא תחושת הצדק על סיפוקה עד כדי כך שבוחרתו ביחס לעובדות לא תשנה דבר: יישימנו כל ישיאל את השופט אשר שפט המלך וידאו מפני המלך כי ראו כי תכמת אלהים בקרבו לעשות משפט.³⁹

כך, ניתן לחשוב, תשה אף האשה שהתניוקה נלקח ממנה; הפסד כמשפט ותחושת אי-צדק אינם חייבים לדור בכפיפה אחת.

השפט שלמה מלמד שמשפט הוא דרמה, ולא התבוננות אובייקטיבית בעובדות, אף אם חשוב לרבים במיננו לשמשש עובדה זו לשם האצלת אופי מדעי על המשפט, שמבטיח כביכול שהרעיוני יהיו אובייקטיביות. אך הכרעה של צדק אינן אובייקטיביות, גם אם מודע אובייקטיבי אכן יכול לייצג להכרעה אלה. מאחריו כל סיטואציה משפטית עומדת יחדים המבקשים שהתקמה שלהם לצדק תבוא על סיפוקה. לכן, אף אם שקיליה רציונליים, מודע אובייקטיבי, חוקים כלליים וטיעונים מלומדים נוטלים חלק בסיטואציה

גימיק זה עשוי להתגלות כלא-לגיטימי ואף כעדות לחולשה. אהבה של בני-יוג מאותו מין נתפסת עדיין בעיני רבים כבעלת משמעות מינית בלבד, אם לא סוטה, ולכן סביר להניח שכוחה כגימיק יהיה חלש יותר מאהבה בין בני-זוג שלא מאותו מין. אהבה למישהו מופשט, כגון זוג, עשויה להיחזקת על-ידי רבים כסלדה כגימיק לא-הולם לפעולה, אך ייתכן מאוד שהם יקבלוהו כאשר מושא האהבה הוא הידע או אלוהים. האם זה מן הצדק לקבל את האהבה או לכל הפחות להתשוב בה, אך ורק כשהיא חולמת את הנורמות החזוקות?

טענתי היא כי מכיוון שאסור להתעלם מן הצמחה הרגשית של האדם לצורך עשיית צדק, שהוא כשלעצמו תחושה פוגימת שמננים לתת לה, באמצעים ממוסדים, תהווה פומביות, הרי שאף לאהבה חייב להיות מקום במארג השיקולים של השיפוט. 'מלפני שלמה' אף נלמד כי ייתכנו מקרים שבהם האמת הרגשית היא לבדה הקובעת את מידת הצדק. עם זאת אסור להתעלם מן הבטיחות הטמונה בטיעון הפוגי לאהבה. מי שמפנה לאהבתו מבקש לעשות כן על-מנת להרוג מן הסדר הרציונלי, פרט כמובן למקרים שמדובר בהם באהבה כה נורמטיבית שהיא כבר חלק מן הסדר הרציונלי עצמו. מערכת ממוסדת שתצדק בא בה ליידי ביטוי פומבי גם, או אולי בעיקר, דרך הקהונוטיות של השיפוטיות מתקשה 'לעכל' לתוכה תביעה זו לשיפוט אינדיבידואלי. הפנייה לאהבה עשויה מתודת-מבט זו, אף להיחשב כהתפרוץ נגד המערכת הממוסדת כמי ששוכרת ישויות סתמיות זהות, ולא אינדיבידואלים. אך בכך מנוגלים למעשה האתגר של מערכת שיפוטית המבקשת להיות הומניטריה, ולא רק רציונליה: עד כמה היא משאירה מקום לנבילותם של האינדיבידואלים, אך יחד עם זאת אינה נעשית שרירותית. קל להשיג קוטרטיבות רציונלית באשר מתעלמים מן המימד האינדיבידואלי. קל, מן הצד האחר, לקיים יחס אינדיבידואלי אם אין מוטלים מן הקהונוטיות של השיפוטיות. אך צדק אינו יכול להיעשות כאשר קיימת העלמות מן האינדיבידואל כשהוא נגד לא אופן שרירותי. הקושי לעשות צדק נובע בעיקר מן המחמה המונבית לתוך פעולת השיפוט שיש להיענות בה בעת ובעונה אחת הן לכללי, החוקי, והן לפרטי, האדם נדמה שמיותר להגיש כי החוק לעולם אינו פורטי, אך בהחלט חשוב להגיש שאדם לעולם אינו כללי. זוהי למעשה התגששה שעומדת ביסוד כל עמדה הומניטריה: האדם אינו אובייקט, אלא סובייקט. פירושו הדבר הוא שלא נכון, לא אנושי ולא מוסרי להתירם לאדם כאל מי שניתן לסכמו באמצעות תכונות כלליות אחדות שניתן לייחס לו (למשל, לפי הגדרות החוקי, האדם, כך מתעקשת כל עמדה הומניטריה לטיעון, הוא מריד אינדיבידואל שהווייתו הפרטית תורמת מן התארויח האובייקטיביים של דמותו ומעשיו. האהבה, מבחינתה של משוואה זו, שייכת לפן הפרטי של האדם, שאינו יכול להישחק באופן פומבי, ולכן מן זה חייב מנקודת-התצפית של החוק, להיראות שרירותי. אך כאן בריוק באה ליידי ביטוי יכולת התשיבה ההומניטריה: לראות אדם, ולא לראות את האדם, לשיפוט אדם קונקרטי, ולא צלם דמות

מכיוון שאיני משפטן, אך בעיקר מפני שדיוקא הפרוצדורה המקובלת אינה מהותית לעשיית הצדק, והיא משונה, לשיטתי, בהתאם לתפיסת המשפט הרווחת. לעומת זאת, האהבה היתה מאז ומעולם נותרה מרכיב חיוני ביחס של האדם אל המציאות, ומרכיב זה בא ליידי ביטוי בהתנהגותו ובתפיסת הצדק שהוא מחזיק בה.

המשפטיות, תוצאותיה הן פועל יוצא של הדינמיקה האנטיית המתפתחת במהלכה, שסודת בכמיחה לצדק, אומנם, לבלרור העובדות המליוניות יש תפקיד משמעותי בדינמיקה זו, אך תפקיד משמעותי לא פחות יש לעמדות הרגשיות של המשמתפים בדרמה זו ואף של תצופים בה. אריסטו, בספרו פואטיקה, צייח שתתקדריס הוא התכלית של הטריבוי; הצופה חווה תוויה אנטיסקלאטאלית ורגשית כאחת של כוחו של הצדק. מרובר בפנייה לשכל ולרגש גם יחד, שנוגדת הן מן הקשר הסיבתי בין האוידיעים (שכל) והן מן התחזקות עם תדמויות (רגש). התמקדות בלעדית בקשר סיבתי, ביחסים (שכל) והן מן התחזקות עם מעוניינים ללמוד על עולם האובייקטיבי; התמקדות בלעדית ברגש חולמת את השירה הלירית; הטריבוי היא תביטוי האנושי הנעלה ביותר מפני שבה תוכריס זה לזה השכל והרגש. מה ניתן אם-כן ללמוד מהאנלוגיה בין הטריבוי לבין המשפטן? האם תכלית המשפט היא קהריס?

במידה רבה לא ניתן להימנע מתשובה חיובית, אם כי תהיה, לשאלה האחרונה. אם אכן הצדק הוא תחושה שיש לה צד שכלי וצד רגשי, אוי תחושת הצדק תבוא על סיפוקה אך ורק אם לא יידחה כלא-לוגיטי אוי מפינה. לכן, אם ברור לכל שפנייה לשכל, לשיפוטיות רציונליים, תזונית לעשיית צדק, חשוב להאיר בעיקר את הפן האחר, שהוא הפנייה לרגש. אף אם התייחסות לרגש כגורם לגיטימי לצורך שיפוט עלולה לעורר סיבוכים, התבטחות אליו גורמת בהכרח תחושה של אי-צדק. טענתי היא שאדם יכול לחוש תחושת צדק רק ביחס להכרעה שלא התעלמה מעמדוהי הרגשיות. כיצד, כפוף להכנה זו, יש להתירם לאהבה? כיצד יש להתירם לטיעון המבקש להצריך מעשה או תעדפה בשם האהבה?

תנתה תהיין היא שאדם יפנה לגימיק מיעין זה, כמו לכל גימיק שעניינו הרגש, בשעה שאינו יכול להציע גימיקים רציונליים חוקים דיים לתמור במערתו. בכך הוא מבקש למעשה להוציא עצמו מן הכלל ולשפוטו בהתאם למצבו הייחודי: 'אני גנבתי, אבל מתוך אהבה לילד'; 'אני שדדתי, אבל מתוך אהבתי לאשתי'; 'אני מעליזה, אבל מתוך אהבתי לכסף'. סביר להניח שבעיר השירון תראשוין נואה לנו רלוגיטי לצורך השיפוט, נתקשה יותר לקבל את השינוי שבצדק רלוגיטי, ואל השלישי נתייחס בסלחנות איונית או ככעס, כעדות למצב פסיכולוגי בעייתי או כהלצה. אם אכן אלה הם פני הדברים, אנו למדים שבוזנת השיפוטיות שמפנים לרגש ככלל ולאובה בפרט הנה נורמטיבית, ולא לוגית; היא בוחנת לא את אפשרות הקשר בין הטיבה לתולדה, אלא את התערבה הנורמטיבית של הטיבה. האם אנו עושים בכך צדק עם הטוענים? האם תכרעה של צדק היא הכרעה שמוסדת בהכרח על הנורמות הרווחות?

תשאלה המתהדרת מהשוואה זו היא עד כמה אהבה כשלעצמה, ולא אהבה תמובלית כבר בתוך הנורמות של החברה, משפיעה או צריכה להשפיע על השיפוט. התייחסות לאהבה במסגרת דיון פומבי תהיה בדרך-כלל במסגרת התפיסה הנורמטיבית הרווחת. בתורה שאהבת כן לאימי נתפסת בה כדבר ראוי, שמכונה לעיתים אף שבי, סביר להניח שאהבה זו של הבה תיתפס כגימיק לגיטימי, גם אם לא מרכיב, להצדקתה של פעולה מסוימת, גנבה למשל.⁴⁰ לעומת זאת, בתורה הדרושת בראש ובראשונה נאמנות למדינה,

איני מתייחס למקום שבו יופיע טיעון מיעין זה בפרוצדורה המשפטית המקובלת, הן

כשעוּר התקן

כִּינּוּן שְׁהַשְׁעַר אֶל הַחֹק עוֹסֵד פִּתּוּחַ כְּתוּב וְהַשּׁוֹסֵד מִן הַצִּדָּה, וּמִן הָאִישׁ כְּדֵי לִפְחֹךְ וְדַרְךְ הַשְׁעַר פְּנִימָה. הַשּׁוֹסֵד מִבְּחוּץ בְּדֵי אֹמֶק וְאֹמֶר: "אִם בֵּל כָּךְ קָשָׁה לָךְ לַעֲמֹד בְּפִי נִסְתָּה נָה לְהִינָכֵס לְחֻמֹת הָאִימָן שֶׁלִּי. אֲבָל שׁוֹמֵר כּוֹתֵי גְדוּל, וְאֵלֵי רַק הַנְּחוּת שֶׁבְּשׁוֹסְדִים; אֵלֵי אֹמֶר לְאוֹלָם עוֹסְדִים שׁוֹסְדִי סִף, וְכֵן אֲחֻדְכֶם גְּדוּל מִשֶׁל קוֹדֶשׁ. אֵת מִרְאֵהוּ שֶׁל הַשְׁלִישִׁי אֵת אִינְטֵי יִנּוֹל לְשִׁמְתָה."

פ' קפקא, בפתוח

מופשיש ברור לחלוטין ששיקולים כאלה מאיימים מטבעם על הרציונליות של המשפט, אך יש לראות שהתעלמות מהם אינה מאפשרת כלל לעשות צדק. לכן אסור לדחות מראש, מזה גיטא, פנייה לאהבה, אך יש להיווה, מאידך גיטא, מיכולתה לשבר את יסודות הצדק הרציונלי. מערכת כללים אינה יכולה כמובן להתמודד עם אתגר זה, אלא אך ורק הגברת הקשב לאינדיבידואל הבא בשערי המשפט מתוך הכרח בכך שחצדק אינו מצוי לעולם בכללי בלבד, החוק, אלא הוא ניסיון לשלב בכל פעם מחדש בין הפרטי לכללי. שילוב זה אין פירושו המיד ההאמת הפרטי לכללי, כמו יישום של חוק הפרטי במכלול של קשיים וגלגלי־שינויים, אלא לעיתים התאמת הכללי לפרטי. רוצה לומר, החוק, ולא היחיד שבא בשערי המשפט, הוא שנקרא לעיתים למשפט. במונחים רטוריים ניתן לנסח זאת כך: מערכת שיפוטית המבקשת לחיות הומניסטית חייבת לפתוח מרחב של דיון שייחבן בו מצב שנימוק פרטי יהיה בעל עוצמה טיעונית הנוכרת על החוק הכללי, למשל נימוק המפנה לאהבה. דומני שעצם העובדה שכתב־המשפט לא הוזלפו (עדיין?) במכוונות או במעברות מלמדת שאנו מאמינים עדיין כי לשם עשיית צדק חדישות דקויות סובייקטיביות יותר מאשר דקויות אובייקטיביות. הגברת המודעות לכך, במקום התכהשות לכך בשם האדיאל הכוזב של האובייקטיביות השיפוטית, די בה, דומני, להפוך את המערכת השיפוטית להוגנת יותר ולכזו שתוכל בצורה מוצלחת יותר להביא על ספיקה את המביחה לצדק של החוזרים הבאים בשעריה.