

## חברה ותרבות בהיסטוריה של הכלכלה הפוליטית הבריטית

סיימון ג'ון קוק<sup>1</sup>

### מבוא

במאמר זה אסקור תפיסות תרבותיות בהיסטוריה של הכלכלה הפוליטית הבריטית.<sup>2</sup> משמעות הדבר שנתחיל בסקירה מורחבת של "מדע המחוקק" (science of the legislator) של אדם סמית (Smith) כפי שהתפתח בעידן ההשכלה הסקוטית; נמשיך בדין וחשבון קצר על הדרך שבה נוסחו מחדש רעיונותיו של סמית באנגליה בעקבות המלחמות הנפוליאוניות - מה שלימים זכה להיקרא "כלכלה פוליטית קלסית"; ונסיים בדיון על אודות ניסוחן מחדש של תורות קלסיות בידי אלפרד מרשל (Marshall) הוויקטוריאני, בהקשר של עיסוק פוליטי נמרץ בחינוך מעמד הפועלים. מסלול זה, המציג את השתלשלות הרעיונות באנגליה, הוא כמובן בררני ביותר: למשל, השורשים הצרפתיים הקדם-סמיתאניים של הכלכלה הפוליטית זכו לאחרונה לתשומת לב רבה, ואין ספק כי התרגום הצרפתי של עושר העמים (*The Wealth of Nations*) בידי ז'אן-בטיסט סיי (Say) הגיע לקהל רחב יותר מאשר עקרונות הכלכלה הפוליטית מאת דיוויד ריקרדו (Ricardo). אולם חובו של קרל מרקס לכלכלה הפוליטית הריקרדיאנית, וכן המאבקים האידיאולוגיים של המלחמה הקרה אשר באו לאחר מכן, סייעו לביסוס ההנחה שכלכלה פוליטית היא מדע אנגלי אשר ראשיתו באדם סמית.<sup>3</sup> כוונתו העיקרית של מאמר זה היא להדגים כי מערכת היחסים בין כלכלה לבין תרבות בהיסטוריה של הכלכלה הפוליטית הייתה מתוחכמת, מורכבת ומעניינת יותר מכפי שנהוג להניח, והעבודות המכוננות של סמית ושל מרשל תשרתנה מטרה זו להפליא.

יש דמיון בין תרבות לבין הפיל באגרת העם הידועה: קשה להגדירה, גם

אותן תורות. במילים אחרות, מדע הכלכלה הניאורקלסי צמח תוך כרי החדרת תפיסה ספציפית של תרבות אל תוך התיאוריה הקלסית של הכלכלה. אסכם את המאמר בהבחנה כי המסורת המרשליאנית של "כלכלה תרבותית" משגשגת כיום ברבים מחוגי הכלכלה האירופאיים, לאחר שהחליפו את הגישה המוסרית לתרבות בגישה האנתרופולוגית.

### אדם סמית

היות שאדם סמית נחשב למייסד הכלכלה הפוליטית, אין להתפלא שהגותו הוטתה לכל כיוון אפשרי כדי להתאימה למתרחש באורתודוקסיה הפוליטית והכלכלית השלטת. אם סמית עדיין מזוהה כיום כהוגה אדיש או עוין לניחוח תרבותי, אין זאת אלא משום שדמותו עדיין מטושטשת על ידי עיוותי המאות האחרונות. בריון להלן יודגם כיצד ניתן למצוא בכתביו של סמית את כל אחת משלוש ההגדרות של תרבות אשר ניתנו לעיל, וכיצד ניתן לעמוד על יחסי הגומלין בינן לבין הגותו הכלכלית. ניתן לסכם את ממצאינו כדלקמן: סמית גרס כי ההתמקצעות של הכוחות המזוינים הבטיחה את קיומה של התרבות (המוגדרת כייצור מותרות וצריכתם) בעולם המודרני. עם זאת, סמית טען כי קודמיו הפריזו בחשיבותה הכלכלית של התרבות; הוא זיהה התנהגות על פי אינטרס אישי כאחת מתוך מגוון פעילויות מוסריות, ובה בשעה הכריז כי אינטרס אישי הוא יסוד של החברה בעוד שהתרבות (בהיותה מוגדרת כמוגדרת לאינטרס אישי) הנה קישוט. סמית גם הסביר את התרבות (בהגדרתה כגורם משתנה בין קבוצות שונות בחברה) במונחים של מערכות שונות של צרכים ושל שינויים בפעולת הגומלין של אהדה הדדית. מכאן מתגבשת תמונה של סמית כתיאורטיקן חד הבחנה הן של התרבות והן של המסחר, שחזונו הכולל מספק לנו נקודת פתיחה להתבוננות תיאורטית על העולם כיום.

נקודת מוצא אחת היא ההכרה בכך שסמית עמד מאחורי הזרמים העובדים כחוט השני בפולמוס על אודות מותרות, פולמוס שנמשך לאורך כל המאה ה-18. בהרצאותיו בגלזגו מ-1762, לדוגמה, הוא הסביר לתלמידיו כי לפני המלחמות עם פרס, האמנויות היחידות שהיו ידועות ביוון היו אמנות הנשק והמוזיקה. אולם מסחר ושפע יצרו דרישה למותרות, כך שבזמנו של דמוסטנס האתונאים לא זו בלבד שכבר אימצו את המסחר, אלא גם החלו לטפח את אמנות הדיבור. לדעתו של סמית, הייתה זו אליה וקוץ בה; שכן סמית קיבל את האמונה האזרחית-הומניסטית הנפוצה, שלפיה מותרות ואמנויות משחיתים את רוח הלחימה.<sup>4</sup> מכאן שכל רהיטותו של דמוסטנס לא יכלה לעורר את האזרחים האתונאים המושחתים להגן

כשקל לזהותה. אפתח את הריון בשלוש הגדרות. תרבות יכולה להיות מזוהה עם (1) אותם מרכיבים בנו ובחברה אשר הם תוצר מלאכותי ולא טבעי; (2) סוגי הבריות והקשרים המתקיימים בין בני אדם, מרגע שמוציאים מחוץ לתמונה את האינטרס האישי והאינסטינקטים החייתיים שלנו; (3) המנהגים, הערכים והרעיונות המבדילים קבוצת אנשים אחת מזולתה. ההגדרה הראשונה מאזכרת זרמים מהמאה ה-19 הממוקדים בחינוך, אך נובעת כראש ובראשונה מן ההבנה המודרנית של תרבות כתרבות (culture as cultivation), ולכן כתוצר של שקדנות. כאשר מזוהים את הטבעי עם ההכרחי, כפי שעשו במאה ה-18 הן ברנרד מנדוויל (Mandeville) והן ז'אן-ד'אק רוסו, תרבות הופכת מילה נרדפת למותרות.

ההגדרה השנייה נובעת מההבנה בת המאה ה-19 שתרבות הנה מנוגדת למנטליות האנוכית והמחושבת-כביכול של התעשייה המודרנית; אך היא גם מאזכרת את הפולמוס המודרני המוקדם בין תומכי התרבות הטבעי ובין אלה שראו בחברה תוצר של צורך, דלות ותועלת (אשר הובילו למה שקאנט כינה "סוציאליזציה א-סוציאלית"). ההגדרה השלישית קשורה לתחום האנתרופולוגיה בן המאה ה-20. ניתן להציב את המסוימות החברתית של תרבות כמובן הזה כהשלמה או הנגדה למניעים האוניברסליים-כביכול, שאותם מנתחת הכלכלה. לא ניתן לחקור כראוי את מערכת היחסים שבין רעיונות על אודות תרבות וכלכלה בדברי ימי הכלכלה הפוליטית הבריטית מבלי להתייחס, ולו במידת מה, לכל אחת מן התפיסות השונות הללו של התרבות.

מאמר זה מורכב משני חלקים. בחלק הראשון אסקור את מחשבתו החברתית של אדם סמית, ואעמוד על משמעות התפיסות השונות שלו את ה"תרבות" (מושג שיש לזכור כי הוא עצמו לא עשה בו שימוש). ביסוד הסקירה הזאת עומד ניסיון לשחזר את הדרך שבה הכלכלה הפוליטית של סמית הוטמעה במסגרת הפרויקט הרחב יותר של פילוסופיית המוסר שלו (פרויקט שאותו הגדיר במונחים של "מדע המחוקק" החובק כול). שחזור שכזה מגלה כי סמית היה מחויב לחקירה מקיפה של החברה המסחרית המודרנית - חקירה אשר עשתה שימוש במרכיבים היסטוריים, פוליטיים ומוסריים וכן כלכליים, ושילבה אותם יחדיו. בחלקו השני של המאמר אכנס לעולם האנגלי במאה ה-19 ואתחקה אחר התקדמותה של הכלכלה הפוליטית בשלב שכנו נבדלה לראשונה מתוך הקשרה הרחב יותר בפרויקט הפילוסופיה המוסרית של סמית, ובסופו של דבר נוסחה מחדש על ידי אלפרד מרשל סביב שנת 1873. כאן אנו כבר עומדים בפני כלכלה פוליטית שהנה עצמאית כביכול מכל פילוסופיה פוליטית או מוסרית רחבה יותר. טענתי, עם זאת, היא שמסורת המוסרנות (moralizing) מאמצת התקופה הוויקטוריאנית, אשר שימשה ככלי פרשני לתורות הכלכלה הפוליטית, הוחלפה בהחדרת המוסר לתוך

על חירותם כנגד מוזימותיו החמדניות של פיליפ ממקדוניה.<sup>5</sup> תיאור זה לסיפור נפילתה של אתונה שימש דוגמה אחת מגי רבות למחזוריות בסיסית בהיסטוריה הקדם-מודרנית: רוח לחימה היא תנאי הכרחי לחירות ולשימור העושר, ועם זאת העושר מכשיר את הדרך למותרות ולאמנויות, אשר בתורם משחיתים את המעלות הצבאיות, וכך מובילים לדעיכה, לפלישה ולבסוף להתמוטטות הסדר החברתי.

גרסה נוספת לסיפור זה מופיעה בעושר העמים, שם סמית מסביר כיצד צמחה החברה המסחרית המודרנית כאשר צריכת המותרות החלישה את כוחם של האצילים הפיאודליים. כוח זה נסמך על עודף חקלאי שנבע מאחוזות חקלאיות עצומות ושימש במקור להזין צבא של נתמכים בטלים. אך עם עליית הסחר הבינלאומי וזמינותם בשוק של פריטי מותרות לראווה ולקישוט, עודף זה התבזבז יותר ויותר על צריכה ראוותנית.

לאחר שמכרו את זכויותיהם מלידה, לא כמו עשיר עבד נזיר עדשים בעת רעב והכרח, אלא בגחמת השפע, עבד תכשיטים וקישוטים חסרי ערך, המתאימים להיות צעצועי ילדים יותר מאשר מושאי מאויים רציניים של האדם, הם הפכו לחסרי חשיבות כמו כל אחד מהתושבים הבולטים או הטוחרים שבעיר.<sup>6</sup>

אף על פי שסמית השווה בין תרבות ומותרות לבין שחיתות ודעיכה, בכל זאת ניתן להחשיבו לחוליה האחרונה בפולמוס בן המאה ה-18 על אודות מותרות. ראשית כול, סמית היה משוכנע שבאמצעות צבא הקבע המודרני, מדינות אירופה מצאו אמצעי ליישב יציבות פוליטית עם התפתחות האמנויות. אמנם, יכולות הלוחמה שבהן ניחנו פרישים נוודים ואיכרים לוחמים נעדרו מהאוכלוסיות העירוניות והמנומסות של חברות מסחריות מודרניות; אך סמית היה משוכנע כי צבא מקצועי המצויד בנשק מודרני מהווה כוח בעל עוצמה צבאית חסרת תקדים המספק הגנה מוצקה כנגד כל ניסיון פשיטה. עם הבטחת פרי עמלן על ידי צמד המוסדות המדינתיים - מערכת משפט וצבא קבע - הבטיחו אוכלוסיותיהן של חברות המסחר המודרניות את רדיפתן אחר שפע וטיפוח האמנויות.

סמית אף הסיט את מוקד הפולמוס החברתי כולו אל חשיבותו המכרעת של הזן להשקעה בקביעת עושרן של אומות. מאחורי מרבית מעוצמתו של הפולמוס על אודות מותרות עמדה האמונה כי הייתה זו צריכת המותרות של העשיר אשר סיפקה לעני את מעט פרנסתו: שוויון בחברה מוסרית המתנזרת מכל מותרות, זהויר מנדוויל, הוא שוויון של חברה פרימיטיבית או פראית שבה הכול עניים במידה שווה. בהישענו על ההבחנה בין עבודה יצרנית ובלתי יצרנית שמצא בכתביהם של הפילוסופים הפיזיוקרטניים, התעקש סמית כי המפתח לשפע עתידי מצוי בהסתנו של העודף הרחק מצריכת מותרות. במונחים של אינטרס

ציבורי, העיסוק בפזרנותו של העשיר הבטל נדחק הצדה על ידי התלהבות חדשה מהחסכונות של מעמד הביניים.<sup>7</sup> כך, כשהוא מתמקד בחיסכון ובהון, סמית לא רק ניסח את ליבתו של מה שעתיד להיות כלכלה פוליטית קלאסית, אלא אף הוביל את הפולמוס החברתי אל תוככי המאה ה-19.

אולם אף על פי שסמית אכן הניח יסודות מסוימים של הפולמוס החברתי במאה ה-19, בכל זאת יש לחלצו מן המאה הזאת. באמצע המאה ניסח תומס הנרי באקל (Buckle) רעיון שעתיד להאריך ימים, ולפיו סמית הקדיש את חייו לחקירת שני צדיו של טבע האדם. על פי באקל, תיאוריית הרגש המוסרי (*Theory of Moral Sentiments*) מ-1759 היה דין וחשבון על צרו החומל של טבע האדם, בעוד שעושר העמים מ-1776 נבע מ"עקרונות אשר סיפק החלק האנוכי של טבע האדם באופן בלעדי".<sup>8</sup> בזיהוי אחרון זה של הכלכלה הפוליטית כמושתתת על אנוכיות, באקל משעתק דימוי מבוסס של סמית כאביו של "המרדע הקודר", אשר צמצם את האנושות לכדי מכונת חישוב קטנונית, נטולת נשמה ואנוכית. במילים אחרות, סמית זוהה כמי שייסד את המנטליות התעשייתית, שהתרבות עומדת לעומתה כאנטיתזה וכתרופת נגד בעת ובעונה אחת. המחקר היום רוחה תמונה זו מכול וכול, הודות לגילויים בשנים 1896 ו-1958 של שני סיכומי הרצאות פרי עטם של סטודנטים של סמית בנושא תורת המשפט בגלזגו. סיכומים אלה מראים, ראשית, כי עמדתו המשפטית של סמית הייתה התפתחות של פילוסופיית המוסר שלו (החלק שעסק בטינתו לנוכח חילול זכויות הזולת); שנית, כי הכלכלה הפוליטית שלו פותחה לראשונה כחלק הלפני אחרון בהסבריו על תורת המשפט (החלק העוסק ב"משטרה", הכנסות ונשק). במילים אחרות, הכלכלה הפוליטית של סמית אינה עומדת בניגוד לפילוסופיית המוסר שלו, אלא נובעת מתוך פילוסופיה זו.

למעשה, מערכת היחסים בין הכלכלה הפוליטית של סמית לבין פילוסופיית המוסר שלו מתבהרת כבר מקריאה מדוקדקת של האחרונה. ניתן לקרוא את תיאוריית הרגש המוסרי של סמית כניסיון לספוג ולרתום, אך בה בעת גם להפריך את תובנותיו של מנדוויל, אשר באמת ובתמים לא האמין כי האנושות מונעת על ידי מניעים אנוכיים בלבד. סמית אימץ את תובנתו של מנדוויל כי אנו רוצים להופיע בפני הזולת כמוסריים וראויים לשבח וכי אף נתאים את התנהגותנו בניסיון לזכות באישורו של הזולת. אולם בעוד שמנדוויל רואה בהתנהגות הגובעת מכך חיקוי של מעלה מוסרית, שתכליתה להסוות ולקרם כאחד את האינטרסים האישיים שלנו, סמית משוכנע כי מעקרונות טבענו שאנו מבקשים לא רק שישבחנו, אלא גם להיות ראויים לשבח זה. בלב פילוסופיית המוסר של סמית ניצב רעיון ה"צופה נטול הפניות" ("impartial spectator") - זולת אידיאלי הנבנה בדמיונו כדי שישמש כמתבונן שווה נפש השופט את התנהגותנו; הצופה האובייקטיבי

הוא, במילים אחרות, מצפוננו. בנוסף, סמית דחה את זיהויו של מנדוויל (שמקורו למעשה אוגוסטיני) בין האינטרס האישי למוסר. עבור סמית, הדאגה לבריאותנו, הוננו, מעמדנו והמוניטין שלנו "נחשבת לעניינה הראוי של אותה סגולה הקרויה לרוב שיקול דעת".<sup>9</sup> אין להכחיש כי שיקול דעת (Prudence) היא מעלה נחותה יחסית בסולם המעלות: "המחייבת הערכה קרייה, אך לא נראית זכאית לאיזושהי הערכה או הערצה נלהבת". יחד עם זאת, לדעתו של סמית אין סתירה הכרחית בין רדיפת הון לרדיפת מוסר.<sup>10</sup>

כלכלה פוליטית סמיתיאנית, אם כן, חוקרת את היחסים החברתיים בין יחידים "שקולים" הפועלים במסגרת החברה המסחרית המודרנית. היחיד המוגדר כך הנו הפשטה, שההנחה היחידה לגביה היא שהוא בעל אינטרס אישי. אך אין פירוש הדבר כלל שכלכלה פוליטית חוקרת את הצד האנוכי של טבע האדם (כפי שבאקל היה אומר). ואף אין פירושו שיחידים אכן מונעים, הלכה למעשה, אך ורק על ידי אינטרס אישי. מובן שסמית ראה בחברה המסחרית המודרנית, נוסף על כל חליפין מסחרי מבוסס תועלת ובנפרד ממנו, כד נרחב לפעולתה של סימפתיה יצירתית בין יחידים בחברה. הפגנת שיקול דעת הנה אחרי הכול רק אחת מכמה מעלות מוסריות הזוכות להכרה בתיאוריית הרגש המוסרי והגדונות בה. אכן, כשם שהתיאור של סמית את המעלה המוסרית של שיקול הדעת מספק את נקודת הפתיחה לכלכלה הפוליטית, כך התיאור שלו את מעלת הצדק מספק את התשתית לתיאוריה שלו בתחום תורת המשפט. למעשה, עיסוק מתמשך ביחסים שבין מסחר ומשפט ובחינתם עוברים כחוט השני לאורך עושר העמים, לא מעט משום שהכלכלה הפוליטית הסמיתיאנית צמחה כחלק מהרצאותיו של סמית על תורת המשפט. הדימוי בן המאה ה-19 של הכלכלה הפוליטית של סמית כא-מוסרית או אפילו בלתי מוסרית מוטעה מיסודו.

אם נבחן את הדברים במסגרת פילוסופיית המוסר של סמית בכללותה, מתברר שלא זו בלבד שהוא הכיר במציאותן של מעלות מוסריות לא אנוכיות, אלא שהוא אף הניח את התשתית לתיאוריה חברתית הרגישה במיוחד למה שהיינו מתארים כיום כמגוון תרבותי. סמית עומד על כך שהצופה האוהד (בין אם הוא אידיאלי, בין אם בשר ודם) מייחס את הפעולות שבהן הוא מבחין לנסיבות המסוימות שבהן הן מתבצעות. ברמה יסודית, אפוא, עצם המרקם של חיי המוסר שלנו הוא תלוי הקשר. משמעותה של נקודה זה מתבהרת בהרצאותיו של סמית על תורת המשפט, שם עיסוקו ברגשות הטינה הצומחים אצל מי שהיה עד לפגיעה ברכוש מוביל לפיתוח התיאוריה המפורסמת של ארבעת שלבי ההיסטוריה, המבחינה בין חברות על פי דרך מחייתן - ציד ולקט, מרעה, חקלאות או פעילות מסחרית של ממש. זה המקום להזכיר כי על פי סמית, יחידים הרוצים באישור אוהד מסגלים

ללא הרף את התנהגותם תוך כדי יחסי גומלין עם יחידים אחרים בחברתם. יש להוסיף לכך שסמית אף גורס כי גם הערכות מוסריות עוברות התאמה על ידי יחסי גומלין שכאלה: אנו מגיעים להכרה על מהותו של עולם המוסר, כיצד מצופה מאתנו להתנהג בו ומהן ציפיותינו מהזולת באמצעות יחסי הגומלין שלנו במסגרת חברה מסוימת. משמעות הדבר היא שבמרוצת הזמן כל אחד מן השלבים הללו של החברה (ואפשר שאף שלבים רבים של צורות חברתיות בתוך כל אחד מהם) מחולל תרבות מוסרית מובחנת - והכוונה כאן כבר לתרבות במובן העכשווי (אנתרופולוגי) של המילה.<sup>11</sup>

לאחר שהתקדמנו מעבר לדימויים אנכרוניסטיים ופשטניים של אדם סמית, המוסיפים לאפיין את הדיון הציבורי והאקדמי כאחד, ניתן לסכם בזיהויו של המובן שבו הבחנה בין מה שניתן לכנות תרבות לבין חברה אכן מתקיימת בהגותו. למשימה זאת ניתן לגשת על דרך השלילה, באמצעותה של הנגדה עם תפיסת החברותיות (sociability) כפי שפיתחה איש הדת האנגליקני ואיש המוסר הפוליטי ג'ון "אסטימייט"<sup>12</sup> בראון (John "Estimate" Brown, 1715-1766). בדיסרטציה על שירה ומוזיקה שלו מ-1763 טען בראון כי היסוד לחברותיות הוא להט דתי משותף וביטוי הנלהב.<sup>13</sup> המזמור - שילוב של מוזיקה, שירה וריקוד - היה לדעתו האמנות הראשונה, והוא נתלה באופן שבו תיארו הישועים את המשתים שערכו אינדיאנים בצפון אמריקה כדי לטעון כי חברותיות מקורה בדת טבעית וכי השליטים הראשונים היו זמרים ורקדנים. סמית עמד מן העבר השני של המתרס בפולמוס לגבי אופייה החברתי, הבלתי חברתי או הטבעי של החברותיות. לדידו, מקורותיה של החברה טמונים בצורך שלנו בהגנה הרדית, ואת המעבר משלב היסטורי אחד למשנהו הוא מייחס ללחץ האוכלוסין על שטח מוגבל. אין בכך כדי לומר שסמית ניסח מעין דטרמיניזם היסטורי פרוטו-מרקסיסטי. סמית ייחס משמעות רבה לתפקיד הדמיון ומובן שלדעתו מגוון תרבותיות שונות עשוי לצמוח מכל שלב של ייצור חברתי. אף על פי כן, הניגוד עומד בעינו: בעוד שבראון ראה את התרבות כיסוד לחברה, סמית מצא את ההסבר בראש ובראשונה בצרכים ובדלות.

הפולמוס המודרני המוקדם על חברותיות היה בשורשו, כמובן, ויכוח של החברה המסחרית הקיימת. המוניטין בן המאה ה-18 של בראון נבע מחיבורו הרפובליקני הקפדני "הערכה של הנהגים והעקרונות של זמננו" מ-1757, שבו נקשרה הדעיכה הבריטית בגידול במותרות עם שאלות של שוויון ואי-שוויון. בכסיס ביקורת שכזאת עומדת ההנחה כי עוצמתה של מדינה נסמכת על בריאות תרבות המוסר שלה. עבור סמית, לעומת זאת, תרבות כהווייתה הנה "הקישוט אשר מייפה, לא המסד אשר תומך בבניין". "חברה", הוא כותב, "יכולה להתקיים בין

כאשר פרשנות מוסרנית של תורות כלכליות החלה להופיע סביב אמצע המאה, יסודותיה כבר היו רחוקים מאוד מן התיאוריה החברתית של סמית על אודות הרגש המוסרי של הצופה. בעוד שפולמוסי המאה ה-18 התרכזו ברעיונות על אודות חברותיות, המחשבה המוסרית הוויקטוריאנית פנתה לעבר תפיסת הטבע האישי, אשר נשענה על תיאוריות שנויות במחלוקת על נפש האדם. רעיון התרבות נקשר כעת ברעיונות על חינוך ושיפור האופי. לנוכח הביקורת שהפנו ההוגים הרומנטיים כלפי הכלכלה הפוליטית כאפולוגטיקה של מנטליות תעשייתית אנוכית ומחושבת, המציא מרשל הלכה למעשה את המדע מחדש על ידי החלפת ה"אדם הכלכלי" ב"אדם המתורבת" או "המשכיל".

הכלכלה הפוליטית הקלסית לא הייתה תגובת נגד אידיאולוגית למהפכה התעשייתית כי אם תוצר של תגובה אנגלית מתמשכת ואינטנסיבית למהפכה הצרפתית.<sup>17</sup> מדע אנגלי זה חושל מתוך שני הספרים הראשונים בלבד מתוך חמשת הכרכים של עושר העמים (ובכך גם נגזר דינו של הממד ההיסטורי של הכלכלה הפוליטית של סמית לתהומות הנשייה), ותורתיהם של שני ספרים אלו פורשו כעת מחדש בהתאם לתפיסה פסימיסטית ביותר של טבע האדם. בהטעימה את היות האדם בלתי חברתי (disocial), שטוף תאוה מינית ועצל, שיקפה הכלכלה הפוליטית הקלסית דגש אוונגליסטי חדש של האדם כחייתי וחוטא.<sup>18</sup> טיעונו האנטי-אוטופי של מלתוס (Malthus) כי האוכלוסייה נוטה לגדול מעבר לאמצעים העומדים לרשותה השתלב עם הרעיון כי רווחי החקלאות יצטמצמו עם המעבר לעיבוד קרקעות פוריות פחות, וייצרו נטייה קשיחה להיווצרותו של "מצב קבע" שבו תיפסק צבירת ההון והשכר ייפול לרמה ההכרחית לקיום בלבד. כך סיפקה הכלכלה הפוליטית הקלסית חזון חילוני מקביל לציפיות האוונגליסטיות לעתיד קטסטרופלי שבו חטאי היחיד והחברה יימחו בעונש אלוהי.<sup>19</sup>

גרסתו של באקל לתורתו של סמית הייתה תוצר של אופטימיות ויקטוריאנית חדשה שצמחה לאחר 1848. לאחר שנדמה היה כי מהפכה חברתית ופוליטית נמנעה, ועם שוך האובססיה הדתית בעניין אש הגיהנום והחטא הקדמון, החלו אנשי מוסר מאמצע התקופה הוויקטוריאנית לדון בטוב האנושי ובאפשרות של שיפור מוסרי. הכרזתו של באקל, כי סמית חילק את חקר האדם לתיאוריה המוסרית של אהדה אנושית ולכלכלה פוליטית של אנוכיות אנושית, אף שהייתה מוטעית לחלוטין מבחינה היסטורית, דמתה למדי לאורתודוקסיות של הפילוסופיה החברתית בת אמצע המאה ה-19. עקרונות הכלכלה הפוליטית של ג'ון סטיוארט מיל מ-1848 משלבים הצגה קלסית של פסימיות דוקטרינרית יחד עם פרשנות אופטימיסטית מוסרנית של תורות כלכליות אלה. לדוגמה, בחוזרו על הטיעון

אנשים שונים, כמו גם בין סוחרים שונים, מתוך הכנה של תועלתה, ללא כל אהבה הדדית או חיבה; ואף שאין אדם בתוכה צריך באיזו מחויבות, או אסיר תודה לאדם אחר, היא עדיין יכולה להתקיים באמצעות סחר בצע של שירותים על פי הערכה מוסכמת".<sup>14</sup> חברה שכזאת עשויה בהחלט לחולל מגוון של קישוטים תרבותיים; אך מבחינת כראון אמנויות יפות כאלה, נימוסים טובים ויחסי הגומלין והחליפין בין רגש לדעה נותרים ריקים וחלולים.<sup>15</sup> ההתלהבות האמנותית הפרימיטיביסטית של כראון מצביעה על המגבלות של אימוץ התרבות בידי סמית, שראה אותה כמחלצותיה ולא כלבה הפועם של החברה המסחרית המודרנית.

כפי שנראה בחלקו האחרון של המאמר, מוקדי העניין של כראון או גרסאות שונות שלהם מוסיפים לדרוף את השיח האקדמי והפוליטי בכריטיניה עד ימינו. הן כראון והן סמית מסכימים כי תרבות קושרת את הפרטים של קבוצות מסוימת יחדיו, בעוד שסחר חליפין יכול להתרחש בין זרים מוחלטים ואינו נשען אלא על הצטלבות אינטרסים הדדית. הם נבדלים בכך שבראון, כמו מרקס וברומה למסורת ארוכה של השמאל האחריו, מתנגד לעצם הרעיון של חברה המושתתת על "סחר בצע". ברם, אם אנו מחליטים - כפי שאמנם עלינו לעשות בעולם שאחרי המלחמה הקרה - להתקדם מעבר לפוליטיקה ולתיאוריות של ניגודים מוחלטים, סביר כי נגיע לדבר מה הדומה לחזון של סמית על אודות עולם ההולך ומתרשת באמצעות מסחר קוסמופוליטי או גלובלי, ועם זאת מתאפיין בדרגה לא מבוססת של נבדלות תרבותית ושל מגוון. השאלה שחזון כזה מציב לפתחנו בדחיפות מסוימת היא, היכן ניתן לאתר את מה שסמית היה מכנה המעלה המוסרית של הצדק? שכן בעולם של תרבויות מקומיות המחוברות על ידי מסחר גלובלי השאלה הבוררת הרפכת להיות האם כללי התפעול האוניברסליים של המשחק מבטאים הסכמה בין-תרבותית, או לחלופין נכפים (ואולי אף חייבים להיכפות) על ידי תרבות שלטת אחת על זולתה. ספק אם סמית היה יכול לספק תשובה ברורה לשאלה זאת.<sup>16</sup>

### הפילוסופיית המוסר של סמית למדע הכלכלה של מרשל

בחלק זה, השני במאמר, אבקש להסיט את המבט מבחינת הקשר בין הכלכלה הפוליטית של סמית לפילוסופיית המוסר שלו אל הדרך שבה הזריק אלפרד מרשל מנה גרושה של מוסר ללבה של הכלכלה הפוליטית הקלסית. הפרויקט הכולל של "מדע המחוקק" של סמית, התיאוריה שלו על רגש מוסרי והקשר האינטימי שהוא שרטט בין כלכלה פוליטית לתורת המשפט - כל אלה לא שרדו את המעבר למאה ה-19. באנגליה כלכלה פוליטית נוסדה מחדש ובמהירות כמדע עצמאי, שעצם הפרדתו מפילוסופיית המוסר הזמינה את ההאשמה כי הוא מדע אי-מוסרי. אולם

התיאורטי המרכזי כי גידול בשכר יכול להתקיים רק אם היצע העבודה קופא על שמריו, מסיק מיל את הלקח המוסרני הבא:

עוני, כמו כל הרעות החולות החברתיות, קיים משום שבני האדם פועלים על פי האינסטינקטים הגסים שלהם, מבלי להקדיש לכך מחשבה [...] אבל החברה מתאפשרת בדיוק משום שהאדם איננו פרא גס. התרבות בכל אחד מהיבטיה היא מאבק כנגד האינסטינקטים החייתיים.<sup>20</sup>

מיל מצביע כאן למעשה על שני לקחים נבדלים, ומדגים בכך מדוע הגותו מהווה נקודת מפנה בתולדות הכלכלה הפוליטית הוויקטוריאנית. בהביטו לאחור הוא חוזר על האזהרות חמורות הסבר מעשורים קודמים, שעל פיהן רק שליטה עצמית, אופי חזק והיגזרות מסיפוק חושני מידי עומדים בין ציוויליזציה לברבריות. בהביטו קדימה הוא מבטיח עתיד מזהיר שייווצר בזכות קדמה חברתית מתמשכת, אם רק אפשר יהיה לשפר את אופיו של מעמד הפועלים.



ורד ניסים, ללא כותרת, 2008-2007, מתוך הסדרה "השדה", צילום, 84x54 ס"מ

מדע הכלכלה הניאורקלטי של מרשל צמח מתוך הזרקת חזון הקדמה המוסרי של מיל לתוך לב התורות הכלכליות הקלסיות של מיל. את המפתח לפרשנות זו למקור הכלכלה הניאורקלסית ניתן למצוא בהקשרים החברתיים והפוליטיים של מחקריו המוקדמים של מרשל על אודות הכלכלה הפוליטית של מיל, מחקרים

שערך בין שנות ה-60 המאוחרות לשנות ה-70 המוקדמות של המאה ה-19, בזמן שהיה מרצה למדעי המוסר באוניברסיטת קיימברידג'. בדיוק בשעה זו נמצאה האוניברסיטה העתיקה בעיצומה של רפורמה, שתוצאתה הייתה הפיכתה ממעוז של הרפורמציה האנגלית למוסד מודרני של מחקר והוראה. הרפורמה הפנימית הזאת תרמה להתרחבות הכללית של החינוך הגבוה ברחבי אנגליה, שהתבטאה בייסודן של רבות מהאוניברסיטאות המקומיות המוכרות לנו היום. ניתן לייחס הן את הרפורמה והן את התרחבות החינוך הגבוה לעיסוק של האליטה במנהיגות התרבותית והפוליטית בעידן של סחר מתרחב ורפורמה פוליטית. לתסיסה האקדמית בעד הרחבת זכות הבחירה - והחרדה מהשלכות התסיסה שבאה בעקבותיה - הייתה חשיבות מיוחדת לעיסוקיו האינטלקטואליים המוקדמים של מרשל. בעוד ששני עשורים קודם לכן היה מיל טרוד בשאלה כיצד לחנך את בני מעמד הפועלים כדי למנוע מהם להתרבות באופן לא מבוקר, דורו של מרשל היה טרוד בשאלה כיצד לספק מידה מספקת של השכלה גבוהה כדי להעלותם לרמה של אזרחים אחראים בדמוקרטיה מודרנית.<sup>21</sup>

חזון החינוך המקיף של מעמד הפועלים סיפק למרשל הצעיר את התשתית שעליה ניסח מחדש את הכלכלה הפוליטית הקלסית כמדע כלכלה ניאורקלסית. המודל הקלסי רואה לנגד עיניו מחזורים של ייצור תעשייתי, בהקבלה לעיבוד חקלאי. כשם שקציר מספק הן את הזרע לשנה הבאה והן את המזון לאלה שיוצרוהו ויקצרוהו, כך בעל ההון נתפס כמי שמניע את הייצור התעשייתי על ידי קידום חומרי גלם ושכר מתוך קרן הון הנובעת ממכירת המוצר בתקופה שעברה. מאחר שההוצאות על חומרי גלם הן נתונות, גובה השכר תלוי, כלשונו של מיל, "בהיצע וביקוש של עבודה; או כפי שגוהגים לומר, ביחס שבין אוכלוסייה והון".<sup>22</sup> חשיבתו הראשונית של מרשל על השכלה גבוהה הובילה אותו לחתור תחת המודל הזה ולבסוף לנסחו מחדש. רעיונו הראשון והיסודי, שאותו פיתח לאחר מכן בדרכים שונות, היה כי כוח עבודה משכיל צפוי ליצור הכנסה עודפת אשר, בצורת שכר גבוה יותר, תעלה על עלות ההשכלה. בהרצאותיו ובהערות לכתב יד מתחילת שנות ה-70 של המאה ה-19 אנו מוצאים כי מרשל מפתח שלוש טענות מפתח: (1) שכר אינו רק גידול לעומת רווחים קודמים, משום שבעל ההון יכול ברצונו ללוות כספים כדי להגדיל את תלוש השכר; (2) החלטתו של בעל ההון אם לעשות כן אם לאו תלויה ביציבותו לגבי תפוקת העבודה; (3) תפוקת העבודה תלויה ברמת ההשכלה של העובד. עד לשנת 1879, עם צאת ספרו הראשון, כלכלת התעשייה (*The Economics of Industry*), כבר הגיע מרשל לניסוח בהיר של מה שמכר כיום כ"תורת תפוקה שולית של ההתפלגות" (marginal productivity theory of distribution), ולפיו תשלום על עבודה (כמו על הון וארמה) ניתן בהתאם ליעילותה

היחסית, ומתוך תזרים ההכנסה הקבוע (ולא מתוך העברת הרווחים של התקופה שעברה).

מרשל הביע כאן גרסה מוקדמת של "חברה ללא מעמדות". ניסוחו מחדש את התורות הכלכליות צמח מתוך אמונתו כי חברה המורכבת מיחידים מתורבתים תפעל באופן שונה מחברה שמעמד הפועלים שלה חסר השכלה. מרשל אף עמד על כך שההנחות הקלסיות אכן היו תקפות בעבר הקרוב, ושהייתה זו התקדמות החברה אשר יצרה את הצורך בניסוח מחדש של מדע הכלכלה. אולם, מהי בדיוק תפיסת התרבות המגולמת בחזונו של מרשל על התפתחות מעמד הפועלים? כדי לענות על שאלה זו אנו נדרשים למודל הרואליסטי של הנפש, כפי שמרשל ניסחו בשנות ה-60 המאוחרות ובתחילת שנות ה-70 של המאה ה-19, בעת ששקל להקדיש את חייו לחקר הפסיכולוגיה במקום הכלכלה הפוליטית.<sup>23</sup> על רגל אחת, מרשל הניח את קיומו של אני נמוך הממוקם במוח, הפועל כמכונה שבמרוצת הזמן מפתחת שגרה או הרגלים; ומנגד הוא הניח את קיומו של אני נשגב יותר, רוחני לחלוטין, שאת התפתחותו הוא תיאר במונחים השאולים מהפילוסוף הגל. מודל רואליסטי זה אפשר למרשל להבין את מושג התרבות הן כמעשה ידי אמן (כלומר, כהבניה של רוטיות נפשיות מכניות חדשות) והן כתוצר של מעין ליטוש של ראי הנפש, המוציא פוטנציאל רוחני שהיה רדום עד כה מן הכוח אל הפועל. פסיכולוגיה רואליסטית זו מספקת את המפתח לאמונתו של מרשל כי תרבות היא מוסרית ואינטלקטואלית בעת ובעונה אחת וכי חינוך ליברלי ישפר את אופיו של האדם.

כיום עלינו לאמץ את דמיונו כדי להבין הלך נפש ויקטוריאני מאוחר זה. ייתכן כי נתק זה נובע בעיקר מכך ששתי מלחמות העולם ניתקו באופן בלתי הפיך בין המרכיב המוסרי למרכיב האינטלקטואלי של דמות האדם (כבר בעקבות מלחמת העולם הראשונה הביעו אנשי ציבור בריטים הלם על כך שמדינה מתקדמת מבחינה מדעית כגרמניה יכלה לנהוג בצורה כה חיתית). דרך אחת לגשת לעולם מוסרני זה שאבד לנו היא להזכיר כי הראייה הציבורית ההכרחית לאחריות פוליטית דמוקרטית נתפסה כשלב מוסרי החורג מעבר לאינטרס האישי הכלכלי. לפיכך, טיעון רווח בזכות הרחבת זכות הבחירה בשנות ה-60 המאוחרות גרס כי במהלך מלחמת האזרחים האמריקאית שהתחוללה לא מכבר הפגינו עובדי הכותנה הבריטים בגרות מוסרית בהתנגדותם למדינות הדרום בארצות הברית חרף סיכון האינטרסים הכלכליים שלהם. הנקודה כאן היא שניתן בנקל להטעין את המעבר לדמוקרטיה במשמעות מוסרית ואף רוחנית ושהפצתה של השכלה זוהתה כגורם מפתח בגאולה המתמשכת של האדם, או לכל הפחות של מעמד הפועלים

האנגלי. מבחינת מרשל, אם כן, חינוך ליברלי שיפר הן את הלבבות והן את הנפש, וככזה המיר אינטרס אישי במניעים נשגבים יותר ולמעשה אלטרואיסטיים.

לא ניתן למקם את מרשל, אשר מבחינות רבות מגלם את האובססיה הוויקטוריאנית לגבי הקדמה, באותה מסורת של "אסטימיזם" בראון. במאה ה-18 צייר בראון תמונה של תור זהב פרימיטיבי שבו תרבות הייתה הכיטוי האותנטי של טבע האדם, ולאחר מכן גרס כי החברה המודרנית משחיתה את התרבות ואת טבע האדם כאחד. יורשי בראון האמיתיים בני המאה ה-19 היו מבקרים של הכלכלה הפוליטית, כגון היסטוריון האמנות מאוקספורד ג'ון רסקין (Ruskin) והמעצב הסוציאליסט המפכני ויליאם מוריס (Morris), אשר התנגדו לדה"הומניזציה של הייצור בבית החרושת המודרני וביקשו לחזור לייצור במלאכת יד קדם-תעשייתית. בין אם תור הזהב התרבותי האבוד נצבע בצבעי משה פרימיטיבי או בצבעי סרנת אומגים מימי הביניים, כך או כך נושאי העיסוק היו אנושות לא-מומחית ולכן שלמה וביטוייה האמנותיים. כך או כך שניהם אבדו.<sup>24</sup>

בעקבות קריאה היסטורית מרוכזת למדי בתחילת שנות ה-70, הגיע מרשל לפילוסופיה שונה למדי של ההיסטוריה. העידן הנוכחי של האינדיווידואליות, כך האמין, שחרר את האדם מתרדמת מנהגיו, שבה נשלטו מעשיו אך ורק על ידי הצד המכני של דמותו, וכשלעצמו היה אך שלב מעבר ארעי.

באופן הדרגתי אנו יכולים להגיע לסדר חברתי, שבו הטוב הכללי גובר על הגחמה של היחיד, אפילו יותר מאשר בימי קדם לפני עליית כוחו של האינדיווידואליזם. אבל חוסר באנוכיות יהיה אז התוצר של רצון שקול [...] - ניגוד משמח לסדר החברתי הישן, שבו שעבוד הפרט למנהג הכיאה עבדות כללית וסטגנציה.<sup>25</sup>

היסטוריוציזם זה מושתת על התיאוריה הפסיכולוגית של מרשל: בעבר נשלט האדם על ידי ההרגל המכני (שמקבילו החברתי הוא המנהג), וכעת אינטרס אישי המושתת על מה שהגל כינה "חירות סובייקטיבית" הפך לשליט; ואילו ההתפתחות של הצד הרוחני של דמותו תהיה עדה להמרה של אינטרס אישי באלטרואיזם. כך שבמקום תור הזהב של ימים עברו אליבא דבראון, רסקין ומוריס, מרשל טוען לקיומו של תור זהב העתיד לבוא, ואילו בהווה הוא מזהה שילוב של מניעים מסורתיים או מנהגיים, מניעי אינטרס אישי ומניעים אלטרואיסטיים.

אם להשתמש במינוח של המאה ה-18 שנפרש במבוא למאמר זה, אזי מרשל ייחל לעתיד שבו חברותיות טבעית תתפוס את מקומה של חברותיות א-חברתית אך ראה בהווה שילוב של השתיים. כיום, אמונתו של מרשל בשחר של עידן סוציאליסטי חדש המושתת על אינדיווידואליות "נשגבת" נראית בלתי אמינה, אם לא מגוחכת. יחד עם זאת, זיהויו של מרשל את ההווה כשילוב של צורות שונות של חברותיות פותח בפנינו אפשרויות רבות. שכן גם אם נפטור את

עם תום המלחמה הקרה, הניסוחים האידיאולוגיים המחודשים של שלהי המאה ה-20 לכלכלת לֶסֶה פֶר (laissez-faire) בת המאה ה-19 (שכה מילאה תפקיד חשוב אוניברסיטת שיקגו ושימושה בכתבי מרשל) נראים מיותרים יותר ויותר. ברם, אף על פי שהצורך לפתח מחדש את הפוליטיקה של הסוציאליזם-דמוקרטיה חורג מתחומי המאמר הנכחי, יש בכל זאת לומר עוד מילה אחרונה המופנית כלפי המסורת העכשווית של כלכלה אירופאית מרשליאנית. מקורותיה של מסורת זו בשנות ה-70 של המאה ה-20 ובעבודתו החלוצית של הכלכלן והחוקר האיטלקי ג'יאקומו בקאטיני (Becattini). כפי שאמר בקאטיני לאחרונה, מושגי היסוד של מרשל טומנים בחובם "כוונה אנתרופולוגית [...] כללית יותר ועמוקה יותר מן הכוונה של כלכלה טהורה". לפיכך, מושג המפתח "אזור תעשייה" (industrial district), למשל, מייצג מצד אחד "דין וחשבון מדעי טהור [...] של הגיבוב של יחידות ייצור", אבל מצד שני "זהו סמל של סביבת מחיה ושל תהליך התפתחותי"<sup>28</sup>. ניתן לחשוב על סביבות תרבותיות או "אומות כלכליות" אלה כצומחות, לכל הפחות בחלקן, מדפוסי מנהגים קדם-תעשייתיים ששרדו עד ימינו, בייסודן זהויות אזוריות שונות ובטפחן קשרי אמון בתוך עצמן. לאומים אזוריים אלה שוללים כל תיאור קוסמופוליטי או אינדיווידואליסטי טהור של מסחר ותעשייה מודרניים, ויוצרים את פני השטח התרבותיים של חיי כלכלה מודרניים.

### הערות

1. סיימון ג'ון קוק הוא חוקר עצמאי. תרגום מאנגלית: אוהד קאהן.
2. ברצוני להקדיש מאמר זה לרונלד וינץ' (Winch), אשר לא זו בלבד שהיה החלוץ בקריאה החדשה (וכעת אף הפורחת) ההקשרית של אדם סמית, אלא אף היה הראשון למקם את ההיסטוריה של הכלכלה הפוליטית הקלסית ביחס ל"מלחמת התרבות" ארוכת השנים שבין כלכלנים לבין מי שהכריזו על עצמם כבני אדם. אף על פי שפרופ' וינץ' עשוי בהחלט להתנגד לכמה מן הפרשנויות המוצעות כאן, עומדת בעינה העובדה שרבות מתוכן צמחו באופן ישיר או עקיף בעקבות עבודתו.
3. סמית היה כמובן סקוטי, אולם במאה ה-19 הפך באופן בלתי מוסבר ל"אדם אנגלי".
4. John Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: CUP, 1985. בנימה אחרת, ברצוני להודות לטיציאנו רפאלי על שקרא טיוטה מוקדמת של מאמר זה ודברן אותי לשכתב חלק זה בנושא סמית.
5. Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 1983 [1762], pp. 135-138, 149-151. ההפניות לסמית במאמר זה מתבססות על מהדורות גלזגו של כתביו.
6. Adam Smith, *Wealth of Nations*, III, 4, p. 15 (להלן *WN*).
7. במאה ה-20 ג"מ קיינס עתיד לערער על הצירוף המוסרי והכלכלי בחסכנות וצמצום.

השערותיו האוטופיסטיות כבעלות עניין היסטורי גרידא, ראייתו את הפעילות הכלכלית של ימינו כמתרחשת בתוך רשת סבוכה של מנהגי העבר מניחה את המסד להתפתחותה של כלכלה בעלת רגישות תרבותית. למעשה, גישה כזאת המכריזה על עצמה כמרשליאנית, אשר משלבת מחשבה על מגוון תרבותי יחד עם ניתוח כלכלי מסודרי יותר, הפכה כיום לסימן ההיכר המובהק של אחת המסורות הכלכליות המרתקות מבחינה אינטלקטואלית ופוליטית באירופה. אולם על מנת להיטיב להעריך את המשמעות האינטלקטואלית הרחבה של המרשליאניזם האירופאי הנמרץ של ימינו, טוב נעשה אם נשתהה לרגע בגבולותיה של בריטניה כדי להתוות כיצד המסורת של בראון, רסקין ומוריס התמשכה אל תוך המאה ה-20.

עם הפיכת ההתמחות הדיסציפלינרית לסימן היכר של האוניברסיטה במאה ה-20, ביססו עצמם מבקרי החברותיות הכלכלית תחילה כהיסטוריונים של הכלכלה, לאחר מכן במסגרת המחלקות לספרות אנגלית ולבסוף כחסידי התחום החדש של לימודי תרבות. מתוך עבודותיהם של אנגלס וקרלייל התעצבה סביב תחילת המאה תמונה קטסטרופלית של המהפכה התעשייתית, שבה חייו המסורתיים והמיטיבים לפנים של האדם הפשוט נפלו למרמס תחת גלגלי התעשייה ונקרעו לגזרים בידי הסדר העולמי הבורגני החדש. הכלכלה הפוליטית האורתודוקסית מאדם סמית ואילך תויגה כתרגיל באפולוגטיקה בורגנית ותו לא. תיאור שכזה נשען על תמונה שמרנית להפליא של העבר הלאומי מן המאה ה-19, אך החל תומך יותר ויותר בפוליטיקה של השמאל הבריטי העולה. התפתחות מאוחרת יחסית במסורת זו, אך עם זאת מרכזית ובעלת השפעה, הייתה פרסום ספרו של ריימונד ויליאמס (Williams) תרבות וחברה (*Culture and Society*) ב-1958. לגבי ויליאמס, "הרעיון של תרבות [...] נכנס לחשיבה האנגלית בתקופה שאותה אנו מכנים בדרך כלל המהפכה התעשייתית", בעוד ש"התפתחות רעיון התרבות הייתה בעיקרה ביקורת של מה שנקרא רעיון החברה הבורגני"<sup>26</sup>. ויליאמס סיפק אפוא ניסוח ערכני לראיית מערכת היחסים שבין תרבות וכלכלה כניגוד בינרי. בעשותו כן הוא הלך כברת דרך לקראת ייסודם של הפוליטיקה של השמאל כפוליטיקה של צדקנות מוסרית ושל הדימוי המקובל של היסטוריה אינטלקטואלית מודרנית כמאבק מר ועתיק יומין "בין כלכלנים לבני אדם", כפי שהיטיב לומר כבר ב-1884 ההיסטוריון הכלכלי והרפורמטור החברתי ארנולד טוינבי.<sup>27</sup>

השאלה אם השמאל הבריטי שרד את הטראומות של תאצ'ר ואת נסיגתו האידיאולוגית של בלייר נותרה פתוחה (מה שאכן ברור הוא שעם התמוטטות האידיאולוגיה הסוציאליסטית ותחילתו של הפוסט-מודרניזם, פוליטיקה של צדקנות מוסרית פינתה את הדרך בפני רטוריקה של צדקנות גרידא). בה בשעה,



- ההקשר של הגותו של קיינס נמצא במרד האדוארדיאני כנגד ויקטוריאניות; והזיהוי השעורורייתיימשהו שיצר בין חסכנות מופרות לאבטלה רומז לפרדוקס מנדלוויאני.
- 8 Hery Buckle, *History of Civilization in England*, 3 Vols., London: John W. Parker & Son, 1867 [1857, 1861], 3, p. 318. למראי מקום לספרות המחקר הרוויזיוניסטית על סמית מן התקופה האחרונה ראו Simon J. Cook, *The Intellectual Foundations of Alfred Marshall's Economic Science*, Cambridge: CUP, 2009, chapter 1, note 6.
- 9 Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 1976 [1759], IV, I, p. 5 and IV, I, p. 14 (להלן TMS) שם, שם.
- 10 Fonna Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge: CUP, 2009
- 11 וכונה כך על שם המילה הפותחת את ספרו המפורסם ביותר, *Estimate of the Manners and Principles of the Times* (הערות המתרגם).
- 12 על בראון והציוויליזציה ראו פרק 3 בספרו של מיכאל זוננשר, Michael Sonnenscher, *Sans-Culottes: An Eighteenth-century Emblem in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 2008; לרקע רחב יותר על ה"פרוטרו-רומנטיקה" בת המאה ה-18 של בראון ראו Matthew Gelbart, *The Invention of 'Folk Music' and 'Art Music': Emerging Categories from Ossian to Wagner*, Cambridge: CUP, 2007
- 13 Smith, TMS, II, ii, 4, 3, 2
- 14 בראון היה מהכותבים הראשונים באנגלית שעשו שימוש במילה הצרפתית "ציוויליזציה", ושימושו שיקף את המשמעות הצרפתית המקורית - ההפך מ"הליכות" (civility), משהו הקרוב לכילדונג (Bildung) הגרמני. ראו Sonnenscher, *Sans-Culottes*, p. 191
- 15 פורמן-ברזילאי (Forman-Barzilai, 2009) טוענת כי ה"דחף" של סמית הוא לראות בהכרה האוניברסלית באכזריות בסיס לאתיקה עולמית של ממש.
- 16 Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1988
- 17 השוו את תיאורו של סמית את האינטרס האישי (הקרוב לזה של מנדויל), שם הוא משתמש במונחים של "רצון לשפר את מצבנו", אשר "מגיע עמנו יחד מהרחם ואינו עוזב אותנו עד הליכתנו אל הקבר" (WN, II, iii, 28), ומנגד ראו את גערתו של מלתוס באנושות כנגועה בתשוקה מינית אך מלבד זאת "אדישה, נרפית וסולדת מעמל, אלא אם כן ההכרח מאלץ אותה" (Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, ed. P. Appleman, London: W. W. Norton, 1976 (1798), p. 120
- 18 Hilton, *The Age of Atonement*

- חברה ותרבות בהיסטוריה של הכלכלה הפוליטית הבריטית
- 20 John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, 31 Vols. General Editor John M. Robson, Toronto: Routledge, 1965-1991, 2, p. 367 (להלן CW)
- 21 Christopher Harvie, *The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860-1886*, London: Allen Lane, 1976
- 22 Mill, CW, 2, p. 337
- 23 בנושא הפסיכולוגיה המכנית של מרשל, ראו הערך "Ye Machine" (וכן את ההפניות הנוספות לספרות המופיעות שם) בתוך: Giacomo Becattini, Tiziano Raffaelli and Marco Dardi (eds.), *The Elgar Companion to Alfred Marshall*, Cheltenham: Edward Elgar; בנושא הפסיכולוגיה הדואליסטית ראו את ספרי *Foundations* רפאלי ערער לאחרונה על הקריאה ההגליאנית שלי את מחקריו הפילוסופיים המוקדמים של מרשל. ראה את מאמרו "On Marshall's presumed idealism", *European Journal of the History of Economic Thought* 19 (1) (2012): 99-108 וכן את תגובתי אליו באותו גיליון.
- 24 יש להעיר כי בכתיבתו הבשלה של מרשל הדגש המוקדם שהוא שם על השכלה פורמלית מוחלף ברעיון שהמיכון ההולך והופך מורכב בתוך החברה התעשייתית המודרנית מחנך את העובדים המתפעלים אותו. כמילים אחרות, להבריל בין היתר מסמית, מרקס, רסקין ומוריס, שגיננו את הייצור הממוכן המודרני כבלתי אנושי ומנכר, מרשל ביקש למצוא במערכת התעשייתית כלי לחינוך מוסרי. לכן, בעודו מתאר למשל "מכונה יפה" שייצרה "ברגים זעירים בעלי צורה יוצאת מן הכלל", הוא התעקש כי "האדם המפית בה רוח חיים חייב להיות בעל אינטליגנציה וחוש אחריות נמרץ, ההולכים כבדת דרך לקראת בנייתו של אופי משובח". Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 2 Vols. 9th (Variorum) edition, London: Macmillan, 1961 [1890], pp. 257-258; לדיון נוסף ראו Cook, "Poetry, Faith and Chivalry: Alfred Marshall's Response to Modern Socialism", *History of Economics Review* 47 (2008): 20-38
- 25 Marshall, *Principles*, I, p. 751; לעיסוקו המוקדם של מרשל במחקר ההיסטורי והפילוסופיה של ההיסטוריה שבעקבותיו ראו Simon J. Cook, "Alfred Marshall's Essay on the History of Civilization", *Marshall Studies Bulletin* 9 (2005) (<http://www.dse.unifi.it/CMpro-v-p-121.html>)
- 26 Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Anchor Books: New York, 1960 [1958], pp. v and 34. רונלד וינג' וסטפן קוליני (Collini) חיסלו יחדיו את גסות התפיסה הבינרית של ההיסטוריה האינטלקטואלית האנגלית של המאה ה-19 (ראו במיוחד את ספרו של וינג' *Riches and Poverty*) וחקרו את העיצוב יוצא הדופן של המסורת הזאת במאה ה-20 בידי פ"ר לוויס (Leavis), א"פ תומפסון (Thompson) וריימונד ויליאמס (ראו במיוחד את הנספה מאת וינג' ל'*Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848-1914*, Cambridge: CUP, 2009, pp. 367-398).

- Arnold Toynbee, *Lectures on the Industrial Revolution in England: Popular Addresses, Notes and Other Fragments*, Cambridge: CUP, 2011 [1884], p. 1 .27
- Giacomo Becattini, "The Industrial District and Development Economics", .28  
ראו גם את הפרק על "אומות כלכליות" באתו כרך. למבט אל תוך ההשפעה של התחייה המרשליאנית, האיטלקית בראשיתה, על הכלכלה האירופאית בכללותה, ראו את הערכים השונים בכרך הנלווה לספר *The Impact of Alfred Marshall's Ideas* משנת 2010.