

על רגל אחת

על הניגודים בין משפטי מפתח של הלל, קאנט, ישו והמקרא

מניסוחיו הוא "עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד".⁴ יעקב מלכין, למשל, רואה בכלל של הלל את הבסיס למוסריות האוניברסלית המערבית. מן הכלל הזה נובע שיש להתייחס

הלל: "את השנוא עליך לא תעשה לחברך, זוהי כל התורה כולה"
קאנט: "עשה פעולתך כן שהאנושות, הן שבך והן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד"
ישו: "כל אשר תחפצון שיעשו לכם אנשים כן תעשון להם גם אתם"

לכל בני-האדם באופן שוויוני, והשוויון הוא מרכיב מרכזי בכלל היסודי של קאנט.⁵ קאנט הלא מדבר במשפט המצוטט בנשימה אחת על האנושות

שבי ועל האנושות שבכל אחד אחר. אין אני נעלה על כל אחד אחר. כולנו שווים. כל אחד מאתנו הוא תכלית בפני עצמה. בכל אחד מאתנו טמונה אותה תמצית של אנושיות. כולנו, אם תרצו, נבראנו בצלם אלוהים.

אלא שעל אף הדמיון הבולט שבין הציווי הקטגורי של קאנט, העקרון שניסח הלל, "כלל הזהב" הנוצרי והפסוק "ואהבת לרעך כמוך", קיימים ביניהם גם הבדלים ניכרים. קאנט מסתייג במפורש מהעקרון של הלל.⁶ לדידו, כל עקרון השואב את כוחו מאהבותיהם או משנאותיהם של בני-האדם איננו ראוי לתואר "מוסרי". הצו הקטגורי שלו אמור להישען על התבונה בלבד, ועל-כן הוא אפריורי, כלומר קודם לכל נסיון. עקרון פעולה המתבסס על נטיותיו של האדם יהיה סובייקטיבי בהכרח, ועל-כן לא יהיה לו התוקף הכללי שאותו מבקש קאנט. אפילו נניח שניתן לקבוע תכונות משותפות לכלל בני-האדם - טבע אדם שאין עליו עוררין - לא נוכל להחליף מן הסובייקטיביות שממנה מזהיר קאנט. "כל זה", הוא מטעים, "יש בו אמנם כדי לשמש כלל מעשי בשבילנו, אבל לא חוק; עקרון סובייקטיבי שיש לו יצר ונטייה לפעול על-פיו, אבל לא עקרון אובייקטיבי שנהא מצווים לפעול על-פיו אפילו למרות כל יצרנו, נטייתו ומבננו הטבעי".⁷

קאנט: הכרה בחובה ולא פעולה מתוך רגש

תורת המוסר של קאנט נועדה, במידה רבה, לאפשר לנו להתגבר על "יצרנו, נטייתנו ומבננו הטבעי". מעשה נתון יזכה לתואר "מוסרי" אך ורק אם נעשה משום שהכרנו בכך שזו חובתנו. הנימוק "זו חובתי" הוא הסיבה המוסרית היחידה לכך שעלינו לקיים הבטחות, או לסייע לזולת, או לשמר את חיינו (קאנט נאמן במלוא הרצינות לביטוי "האנושות הן שבך הן שבכל איש אחר"). התאבדות היא חטא כנגד האנושות שבי. יש לי, אם כן, חובות גם כלפי עצמי. אם אני מסייע לזולת משום שאני אוהב אותו, או משום שאכפת לי ממנו, או משום שהדבר גורם לי קורת רוח, לא פעלתי על-פי הציווי המוסרי. אמנם, "יש נשמות, שהן נוחות להשתתפות עד כדי כך שגם בלא מניע נוסף של אהבת כבוד או של תועלת עצמן מוצאות הן עונג פנימי בהשראת שמחה מסביבן ויכולות להתענג על קורת-רוחם של אחרים, שהן עוררוה. אבל אני אומר כי פעולת חסד כזו, כל כמה שהיא מתאימה לחובה וראויה לחיבה, אין בה בכל זאת שום ערך מוסרי אמיתי". התוכן המוסרי הוא "עשיית מעשים כאלה מחובה ולא מנטייה".⁸

קאנט מציע לנו איפוא מוסר קר ומונכר. כדי להיות מוסרי עלי לדכא כל רגש של אכפתיות, כל הרגשה של אמפתיה, כל אהבה כנה הנובעת מרחשי לב עמוקים. עלי להתעלם מן השנוא עלי, מאהבתי לרע, מאהבתי לעצמי, ממה שאחפץ שאחרים יעשו לי. אין בכך רק ניגוד קוטבי לכללים האחרים שצוטטו למעלה. יש כאן, לדעתי, גם התעלמות

מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי. אמר לו: גיירני על-מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבניין שבידו. בא לפני הלל, גייריה (גייר אותו). אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד (את השנוא עליך לא תעשה לחברך) - זוהי כל התורה כולה. ואידך (והשאר) - פירושה הוא, זיל גמור (לך ולמד).¹ הסיפור מבקש להעמיד את התורה כולה על רגל אחת - על עקרון יחיד. השאר, כפי

שאומר הלל, הוא פירושו של העקרון הזה. בתולדות המחשבה האנושית קיימים משפטים כאלה, שהמעט שבהם מחזיק את המרובה. אחדים מהם אף נדמים כווריאציות על אותו המשפט עצמו. המשפט של הלל דומה לפסוק "ואהבת לרעך כמוך".² מקורו בתרגום יונתן, שתרגם לארמית את הפסוק מספר ויקרא בנוסח שהשמיע הלל לגר. "כלל הזהב" הנוצרי מציע גירסה נוספת: "וכל אשר תחפצו שיעשו לכם אנשים, כן תעשו להם גם אתם".³ ניתן לכאורה למצוא הדים לגישה הזו גם בציווי הקטגורי של קאנט, שאחד



תניך: תרגום קאסטיליאני, מאה 15

פשוט מתעלמים איש מרעהו.

ישו: כל אשר תחפצון שיעשה לכם כן תעשו לזולת

"כלל הזהב" הנוצרי מונע את האפשרות הזו. ניתן לשמוע בו הדהוד של נוסחתו של הלל, אולם כאן הופך הציווי מפאסיבי לאקטיבי: "כל אשר תחפצון שיעשו

לכם אנשים כן תעשו להם גם אתם". עצם ניסוחו של הכלל יוצר את האינטראקציה האנושית החסרה כל-כך במשפטו של הלל. הלל קורא

לנו להביט אל עצמנו פנימה ומתוך כך לגזור את (אי) היחס לזולתנו. ישו, לעומתו, מניח בבסיס המשפט שלו את המבט אל הזולת: האדם, כפי שלימד אותנו אריסטו, הוא יצור חברתי. העדפותינו, שנאתינו, אהבותינו, אינן יכולות להתגבש ללא מגע ללא עם הזולת. אין אני יכול להביט אל עצמי מבלי שאביט בד-בבד אל האנשים הסובבים אותי. הכלל הנוצרי מפנים היטב את הרעיון הזה. הוא מתחיל לא מגחמותי האישיות, כי אם ממגעי עם זולתי: מהדרך שבה הייתי רוצה שאחרים ינהגו בי.

ראוי לציין שהפסוק מלוקס נטוע בהקשר החותר תחת יסודותיו שלו עצמו. לכאורה נובעים ממנו יחסים של הדדיות: אני רוצה שאדם מסויים יאהב אותי, על-כן אני נוהג כלפיו באהבה. אולם מיד בפסוק הבא מזהיר ישו מפני הסתפקות בהתנהגות שכזו: "אם תאהבון את אוהביכם מה צדקה לכם הלא כמו-כן יעשו גם החטאים (...). אך אהבו את אויביכם היטיבו להם חנים ולא תצפו לגמול"¹¹. את התפיסה הזו ממחיש טוב במיוחד הפסוק הידוע המופיע כמה שורות קודם-לכן: "המכך על לחי אחת הטה לו גם האחרת הנושא מעליך לא תמנע ממנו גם כותנתך"¹².

אם ננסה ליישם את "כלל הזהב" בבואנו לדון בהטיית הלחי השנייה תתקבל התמונה הבאה: אני מצפה שאויבי, כאשר אבוא להכותו על לחיו, יטה לי גם את לחיו השנייה ויקבל את היסורים באהבה. על-כן נוהג אף אני עצמי כך כלפיו. אני מצפה שאויבי יאהב אותי. על-כן אוהב אף אני אותו. ממילא מובן שכאשר מיוסדת תפיסה כזו על הדדיות בטל המושג "אויב" מן העולם. האויב איננו אלא אוהב. ואז מתבטלת האוהרה שלא לאהוב את אוהבינו בלבד, אלא דווקא את אויבנו. קאנט היה קורא לכך "סתירה במחשבה".

ההבחנות החסרות ב"כלל הזהב"

נראה שאף הטקסט עצמו מכיר בכך שלא ניתן להפעיל את תפיסת הענווה הקיצונית שלו באופן שוויוני על הכל. כשהוא קורא לנו "לא לצפות לגמול" מאויבינו הוא דוחק בנו לוותר על הרצון שאויבינו ינהגו בנו באהבה. עלינו לנהוג בהם באהבה לא משום שאנו מצפים שכך יעשו הם, אלא משום שאנו נוצרים טובים. זו סתירה של "כלל הזהב", שלפיו עלי לקבוע את התנהגותי כלפי הזולת על-פי ציפיותי מהתנהגותו הוא.

מאהובינו רשאים אנו לצפות שיאהבו אותנו. אל אויבינו, לעומת זאת, איננו יכולים לבוא בבקשה או בדרישה כזו. עלינו לדעת להבחין בין האינדיבידואלים השונים העונים כולם לתואר "זולת". אולם אבחנה כזו - טריביאלית ופשוטה לכאורה - חסרה ב"כלל הזהב". הוא מדבר באופן כללי על "אנשים" הנהגים כלפינו באופן מסויים, מבלי להבחין ביניהם. והנה, אין אני מצפה מכל האנשים לאותו היחס עצמו. מנהג האוטובוס אני מצפה שיטול את הכסף שאני משלם לו, יחזיר לי עודף וייסע לדרכו. אין הוא צריך לדבר איתי. הוא איננו מכיר אותי

באופן אישי. בעל המכולת שלי, לעומת זאת, פוגש אותי מדי יום ביומו. הוא עלול להחשב לגס רוח אם לא יחליף איתי כמה מלים של

התעניינות הדדית. לעומת זאת, הוא עלול להחשב לגס רוח גם אם יתעניין יתר על המידה בקשיי הפינאנסיים או ביחסי האינטימיים עם אשתי. יחסי עם אשתי, לעומת זאת, מבוססים על שיתוף מקסימלי בכל. היא איננה יכולה שלא להתעניין בקשיי הפינאנסיים או ביחסי האינטימיים איתה: קשיי הפינאנסיים

בוטה מן המוטיבציות הגורמות לנו למוסריות הלכה למעשה - מתחושות האחוה והאהבה שלנו, או מרגשות של דאגה והשתתפות. קאנט מציע לנו להתייחס לכל אחד - ובכלל זה לעצמנו - באותו האופן. תורתו איננה מעניקה את החשיבות הראויה לאישיותו הקונקרטי והייחודית של כל אחד מאתנו. והרי העדפותי האישיות, רצונתי הספציפיים, החברים שאני בוחר בהם, בת הזוג שאני נישא

לה - כל אלה מהווים את תמצית חיי, את היותי מי שאני.⁹

קאנט מציע מוסר קר ומנוכר. כדי להיות מוסרי עלי לדאג כל רגש של אכפתיות, כל הרגשה של אמתיה, כל אהבה ננה

הלל: מוסר של לא-תעשה

הכלל של הלל - את השנא עלך לא תעשה לחברך - יוצא בדיוק מהאני הקונקרטי והאישי הזה. הלל קורא לנו לבחון את עצמנו על אישיותנו הקונקרטי: כדי לדעת כיצד לנהוג בזולת עלי לדעת קודם כל את עצמי, להבין מי אני. מה אני מרגיש, מה מרגיז אותי, אילו התנהגויות אני שונא. או אז עלי לאסוף את רשימת השנאות הזו ולהפוך אותה לאמת מידה ביחסי עם אחרים. אסור לי לעשות להם את השנא עלי. יש בכלל הזה חריגה מהותית מן הרעיון הקאנטיאני בדבר אובייקטיביות מוחלטת. המוסר מעוגן באישי ובסובייקטיבי.

אולם גם הכלל שמציע הלל לעול להותיר את המוסר קר ומנוכר. הצו של הלל הוא צו של לא תעשה: אין הוא קורא לנו לנהוג כלפי אחרים בדאגה או אמתיה. הוא מדבר על המנועות מפעולות, לא על ביצוע אקטיבי שלהן. ניתן, לכאורה, לעגן גם מצוות עשה בצו שכזה. אני יכול לומר שאני שונא את התעלמויותיהם של אחרים מכאבי ומצוקותי. על-כן שומה עלי שלא להתעלם מכאביהם וממצוקותיהם של אנשים זולתי. כלומר: עלי להתחשב בהם ולדאוג להם. כלומר - לנהוג באופן אקטיבי.

פרשנות כזו לצו של הלל אפשרית רק אם נעניק לפועל "להתעלם" משמעות של עשייה, שעל-פי הכלל עלינו להמנע ממנה. אדם הרואה את מצוקותיו של הזולת אולם נמנע ביודעין מלסייע לו, אדם המפנה באופן בוטה את מבטו מן הסובל או המעונה - אדם כזה יחטא אולי לכלל שמציע לנו הלל. אולם קיימת



עמנואל קאנט: מוסר קר ומנוכר

הלל קורא לנו לבחון את עצמנו. כדי לדעת כיצד לנהוג בזולת עלי לדעת קודם את עצמי, להבין מי אני, מה אני מרגיש, מה מרגיז אותי, אילו התנהגויות אני שונא

גם התעלמות שאיננה עשייה. יכול אדם שלא להביט מלכתחילה אל עבר הזולת. יכול אדם לחיות את חייו כאינדיבידואל נפרד, יחיד

ומסוגר, בודד ואדיש לזולתו. אדם כזה איננו עושה דבר לזולתו. על-כן לא נוכל לדרוש ממנו בשם הכלל של הלל להמנע מאי העשייה הזו. לפיכך עשוי המוסר של הלל להתיישב עם חברה של בודדים אטומים ומנוכרים זה לזה. אין הם עושים לזולתם את אשר הם עצמם שונאים. אין הם עושים לזולתם דבר. הם

כהמלצה על דרך חיים. דרך חיים שפירושה נסיון מתמיד להזדהות עם חברנו עד כדי כך שיהפוך לעצמנו ובשרנו. ובד-בבד עם הנסיון המתמיד הזה, הכרה בכך שלעולם לא נוכל להגשימו במלואו, משום שכל אחד מאתנו הוא יחיד מיוחד. לכן משתמש הפסוק במילה "כמוך". מילון אבן-שושן מגדיר את המלה "כמו": "כ-, בצורת-, בדומה ל-". אהבתי לחברי לעולם לא תהיה זהה לאהבתי לעצמי. לא ניתן לנסח את המשפט "ואהבת לרעך כמוך" באופן שיזהה את אהבתך לעצמך עם אהבתך לזולתך.

היטיב לנסח זאת רולאן בארת בספרו "שיח אהבה":

"אני לכוד בסתירה הבאה מצד אחד, אני חושב שאני מכיר את האחר טוב מכולם ואף מודיע לו זאת בתרועת נצחון ('אני מכיר אותך, איש מלבדי אינו מכירך טוב כל-כך') מצד שני, לעיתים קרובות אני מודע לעובדה הבאה: האחר הוא בלתי-חדיר, לא בר מצויאה, לא ניתן לתאור; איני יכול לפתח אותו, להתחקות על ראשיתו, לפתור את התעלומה. מאין הוא בא? מי הוא? אני מתייגע ולעולם לא אדע".¹⁷

כיצד איפוא ניישב את הסתירה? כאן עשויה לסייע לנו מימרה אחרת של הלל הזקן: "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו".¹⁸ כאן מצרף הלל למצוות הלא-תעשה - "אל תדין" את מצוות העשה: "עד שתגיע למקומו". כדי לשפוט ולהבין את הזולת עלינו לשאוף להגיע למקומו. להבין את מניעיו, את מאווייו, את אורח החשיבה שלו. לשם כך עלינו להכיר, לפענח אותו, לבלות שעות וימים במחיצתו, לנסות להגיע למקומו. לעולם לא נוכל להגיע למקומו ממש. אולם נוכל להתקרב, להושיט יד, לגעת - לא לגעת. יחסים שכאלה הם יחסים שבין אדם לחברו במובנם הפרטיקולרי ביותר. ה"חבר" ב"אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" הוא חבר של ממש - לא כל זולת באשר הוא. החוקים האוניברסאליים שבהם פתחנו מפנים את מקומם למוסר של יחסים אישיים. ייתכן שההלל הזקן התכוון לכך גם ביחסו אל הנכרי בסיפור שבו פתחנו. שמאי, גאה ומנוכר, דוחף את הזר באמת הבניין שבידו. הוא מחזיק ביסודות הבניין, בידע המוחלט, באמת. ואילו הלל מגייר את הזר עוד בטרם פתח את פיו. ראשית חוכמה הוא מקרב את הנכרי למקומו שלו, לעמו, לתורתו, לאלוהיו. זו ראשיתו של המסע. והשאר פירושו הוא, ולעד לא יסתיים.



ישו: מבט אל הזולת

הם גם קשייה, ויחסי האינטימיים איתה הם יחסיה האינטימיים איתי. גם כאשר מדובר בעניינים הנוגעים כביכול לי בלבד (נניח מחשבותי סביב הסוגיות העולות במאמר הזה), יוצר קשר החברות בינו ציפיה מצדי להתעניינות מצדה.

"ואהבת" לאדם קונקרטי

את האבחנות הללו, החסרות ב"כלל הזהב", ניתן ללמוד מהציווי "ואהבת לרעך כמוך". הציווי "ואהבת" יכול לחול רק על הקרובים לנו ביותר. אינני אוהב את בעל המכולת שלי.

אולם אהבתי לזוגתי, או לחברי הקרובים, טבעית וברורה. למעשה, אהבתי היא שהופכת את זוגתי לזוגתי ואת חברי הקרובים לחברי הקרובים. האהבה מוגבלת בטווח האנשים שעליהם היא יכולה לחול. היא מעדיפה אחדים על-פני האחרים. היא איננה שוויונית. אין רע בכך; להתייחס באופן שוויוני לכל בני-האדם פירושו לעתים להתייחס לכולם בשוויון נפש.

האם יש למילה "רעך" בפסוק שלפנינו משמעות של חבר קרוב? המילה הזו משמשת במקרא לעיתים קרובות לציון זולת כלשהו. כאשר קובעים עשרת הדיברות: "לא תענה ברעך עד שוא לא תחמוד אשת רעך לא תתאוה בית רעך"¹⁹ אין הציווי חל על קבוצת חברים מצומצמת בלבד. הכוונה הפשוטה היא שמעשים כאלה אסורים בכל מקרה: "חברך" נושא כאן משמעות של אדם כלשהו. כך קורה גם בציווי "לא תעמוד על דם רעך"²⁰ המופיע בפרק שבו נמצא גם הציווי "ואהבת". הפרק הזה מתחיל במצוות שבין אדם למקום ("את שבתותי תשמורו", "אל תפנו אל האילים"²¹) וממשיך במצוות שבין אדם לחברו - חברו במובן הרחב יותר. מדובר שם על מצוות הלקט, ועל איסור הגניבה, ועל הצורך במשפט צדק. כל החוקים הללו חלים על יחסינו עם הזולת באשר הוא, לאו דווקא על קשרינו עם חברינו הקרובים.

אין לאהוב את האדם באשר הוא אדם

ובכל-זאת נראה לי שה"ואהבת" חריג בתוך הפרק הזה. לא ניתן לאהוב את הזולת באשר הוא זולת. האהבה דורשת הכרות אינטימית, יחסים אישיים, פרטיקולריים לא אוניברסלי. נראה שכך הבינו את הפסוק הזה גם רבי עקיבא וכן עזאי. כאשר טוען רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה", עונה לו בן-עזאי שהפסוק "זיה ספר תולדות האדם" (בראשית ה', 1) הוא "כלל גדול מזה"²². לאמור - השניים מסכימים שהמלה "רעך" איננה מתייחסת לאדם באשר הוא אדם. הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" דורש התייחסות אישית לזולת הספציפי העומד בפנינו. רבי עקיבא מקבל את הרעיון במלואו. בן עזאי, לעומתו, מבקש תחתיו כלל שיכניס תחת כנפיו קבוצה גדולה ואוניברסלית - את האדם באשר הוא אדם.

אולם את האדם באשר הוא אדם לא ניתן לאהוב. אין הוא אדם כלל. אין לו פנים. אין לו זהות. אין הוא אלא הפשטה שאנו עושים מבני-האדם הקונקרטיים בעלי הפנים ובעלי הזהות. אנשים קונקרטיים כאלה ניתן לאהוב. אולם האם ניתן לצוות על האהבה, כפי שתובע מאיתנו הפסוק? קאנט טוען שלא. זהו אחד הנימוקים שהוא מביא לתורת המוסר שלו. "אהבה בתורת נטייה אינה יכולה להיות מצווה עלינו". לכן, אם מנסח הפסוק בלשון חובה, הרי זה משום שהוא בא להציע לנו "אהבה שבמעשה ולא אהבה שברגש, אהבה שהיא טבועה ברצון ולא בנטיית החושים, בעקרון הפעולות ולא בהשתתפות שברגש, והיא לבדה יכולה להיות מוטלת כמצווה".²³

הסתירה לכאורה שב"ואהבת לרעך כמוך"

אני דווקא סבור שהפסוק בא להציע לנו אהבה של רגש. לא כציווי, אלא

ביבליוגרפיה והערות:

1. שבת, דף ל"א, ע"א.
2. ויקרא, י"ט, 18.
3. לוקס, IV, 31.
4. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום מ. שפי, הוצ' מגנט, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 95.
5. Yaakov Malkin, What do Secular Jews Believe, Publishing by Free Judaism, 1998, pp. 48-49.
6. קאנט, עמ' 97.
7. קאנט, עמ' 87, ההדגשה במקום.
8. קאנט, עמ' 28-29, ההדגשה במקום.
9. קאנט מכיר עם זאת שבפועל אנו פועלים עפ"י נטיות ליבנו ולא מתוך חובה בלבד. נובע מכך שיתכן שאיש מאיתנו לא היה מעולם מוסרי באמת (ראה קאנט, עמ' 48-49).
10. לוקס, IV, 32, 35.
11. שם, 29.
12. דברים, ה', 17-18.
13. ויקרא י"ט, 16.
14. שם, 3-4.
15. ירושלמי, נדרים פרק ט', הלכה ד'.
16. קאנט, עמ' 31.
17. רולאן בארת, שיח אהבה, תרגום אביבה ברק, הוצ' שוקן, ירושלים, תשמ"ב.
18. אבות, פרק ב', משנה ד'.