

# פרדוקסים של מוסר ופוליטיקה

## שלום רוזנברג

למקומם של הפרדוקסים בהגות היהודית התייחסתי במקומות אחרים. במאמרי זה לא אתייחס לפרדוקסים הלוגיים והמטפיזיים אלא למה שהייתי רוצה לכנות 'פרדוקסים מוסריים'. לפרדוקסים אלה יש – אולי לדאבוננו – השלכות פוליטיות.

## מעבר להיסטוריה

בבבלי, במסכת ברכות, מועלית תמונתו של דוד המלך כפי שציירה חז"ל. נשמרת שם דמותו של דוד גיבור החיל, האומר לעמו 'לכו ופשטו ידיכם בגדוד',<sup>1</sup> אולם בהמשך מצויר דוד בצבעים שונים לחלוטין:

לדוד, שמרה נפשי כי חסיד אני הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך (תהלים פו, ב). לוי ורבי יצחק, חד אמר: כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות, ואני 'חצות לילה אקום להודות לך' (תהלים קיט, סב) ואידך: כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה.<sup>2</sup>

\* שתי גישות נאבקות על מקומן ביהדות זמננו בתחום זה. האחת, שאותה ייצג במובהק ישעיהו ליבוביץ המנוח, ניתקה את הקשרים שבין תורה למוסר. הגישה האחרת רואה את הבעיה במהופך, ואולי אף באופן קוטבי, ועל פיה התורה והעמידה בפני ה' יוצרות מחויבות מוסרית ואף מדריכות אותנו בדילמות האתיות. כאן נולדים ספקות ומחלוקות חדשים, והבהרתם הכרחית. שאלות המוסר והיהדות היו אחד המוקדים העיקריים בחייו, ביצירתו ובפעילותו הציבורית של פרופ' זאב פלק ז"ל, איש היושר והמוסר. בהיותי דוגל בפרוגרמה דומה, לא יכולתי שלא להזדהות עם רבות מעמדותיו, להעריך אף את אלו שאתן לא יכולתי להסכים ותמיד לשאוב השראה מדבריו. יהי זכרו ברוך.

<sup>1</sup> בבלי, ברכות ג ע"ב.

<sup>2</sup> שם ד ע"א.



בפשטות מופלאה מתואר כאן גלגולה של הפוליטיקה המדינית בהלכה הקהילתית והמשפחתית. ברקע דברי החכמים עומדות תכונותיה המרכזיות של המלכות: תענוגות השלטון, הכבוד והמלחמה. עולמה של התורה הוא ההפך המוחלט של כל אלה: צניעות, ענווה ואיפוק. ידיו של דוד המלך מלאות דם ולפיכך אין הוא רואה את עצמו ראוי לבנות את בית המקדש, כי ה' דיבר אליו לאמר 'דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני' (דברי הימים א כב, ח). גם ידיו של דוד החז"לי מלאות דם, אולם זהו דם שונה: דם שפיר ושליא. בית ה', בית המדרש, במקום מלחמה – אהבה בו. זהו דם הבא 'לטהר אשה לבעלה'. דוד מפקד הגדוד הופך לדוד ראש הישיבה ולפוסק ההלכה.

### החזרה אל ההיסטוריה

הציונות החזירה את עם ישראל לפוליטיקה ולהיסטוריה. מתוך כך חזר עם ישראל גם לדילמות המוסריות של ההיסטוריה, דילמות שאנו מודעים להן בתקופתנו זאת. את הדילמה המרכזית הציב כבר לפני מאות שנים רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי:

אמר החבר: רואה אני כי אתה מגנה אותנו על דלותנו ועל רוע מצבנו. האין טובי אנשי הדתות מתפארים בכמו אלה? [...] וכדבר הזה קרה גם למייסד דת האסלם ולחבריו עד אשר נתעלו וגברו. אכן רק בהם יתפארו בני דתם וישתבחו לא באותם המלכים אשר גדל שמם ופרצה מלכותם ונפלאו מרכבותיהם אף אנו יחסנו אל האלוה במצבנו היום קרוב יותר מאשר אלו היתה לנו גדולה בעולם הזה.

אמר הכוזרי: כך היה אמנם הדבר אלו היתה ענותכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאיכם.

אמר החבר: מצאת מקום חרפתי מלך הכוזר. כי אמנם אלו קבלו רב בני עמנו את ענינו מתוך כניעה לאלוה ולתורתו כמו שאמרת, לא היה העניין האלוהי עוזבנו לזמן רב כל כך. אולם רק מעטים בתוכנו הם בדעה זו, ועם זה יש שכר גם לרב, כי אף הם נושאים בעול הגלות לא רק בהכרח כי אם ברצון. כי אלו רצו היה כל אחד מהם חבר ועמית לאשר יגש בו בהוציאו מלה קלה מפיו; ודבר כזה אינו נשאר ללא שכר אצל השופט.<sup>3</sup>

3 רבי יהודה הלוי, הכוזרי, מאמר ראשון, קיג-קטו. אין החבר מגיב לעצם הנבואה הפוליטית אלא לקבלת השפלות והייסורים באהבה וברצון.



ריה"ל שם בפיו של מלך הכוזר את האתגר הגדול של חיינו העצמאיים. האם אנו, למודי הגלות, נהיה שונים? האמנם התקיים בנו חלומה של ההיסטוריה: 'שארית ישראל לא יעשו עֲוֹלָה' (צפניה ג, יג)? האמנם טפחה המציאות הפוליטית על פנינו?

במאמרו 'לאחר קיביה' דן ישעיהו ליבוביץ בסוגיה זאת. הוא הביע שם רעיון, שהפך מאז לפופולרי ונפוץ ביותר. עם כל הטרגיות של חוסר האונים שבגלות, טען ליבוביץ, ניתן היה אז לפתח 'ולטפח ערכים ותכני תודעה שלא הועמדו במבחן המציאות'. ליבוביץ אף העמיד אותנו על תופעה הגותית-פסיכולוגית מוזרה: הקסם שבחולשה, שהרי במשך דורות זכה עם ישראל 'ליהנות הנאה רוחנית ונפשית מן הגלות, שלטון הזרים וחוסר האונים העצמי'. כוח משיכה נסתר היה בגלות, באפשרות שהיא נתנה לאומה להימנע מההסתאבות שקשורה בצורך להפעיל כוח: 'ואין כל ספק בדבר שהדבקות בגלות וההתנגדות לגאולה המדינית-היסטורית בפועל בין רבים מטובי נציגיה של היהדות נבעה במידה לא מעטה מן הפחד הבלתי מודע מפני מבחן זה [...] הפחד מפני הפסדה של עליונות דתית-מוסרית שקל לקיים אותה כשאין סיכון נשקף לה וקל לאבד אותה כתנאים אחרים'.<sup>4</sup> אינני יודע מי הם אותם הנציגים שעליהם מדבר ליבוביץ, אך ניתן להצביע על הוגה אחד שנקט עמדה מעין זו, מפורשת ומודעת לחלוטין. כוונתי לפרנץ רוזנצווייג. הגלות נראתה לו, לפי דעתי, כמצב האידאלי שבו אחרית הימים מתגשמת ומתממשת בימינו אנו. מצב אידאלי זה פירושו חיים מעבר לפוליטיקה ולהיסטוריה.

לפי גישתו של ליבוביץ אין מוצא מהדילמה: ניכור מההיסטוריה או הסתאבות. הראי"ה קוק חשב שיש פתרון לדילמה היסודית הזאת, דבר המתאפשר ממה שניתן לכנות 'פרספקטיבה אוטופית'. הראי"ה חשב שעם חזרת עם ישראל לאדמתו באחרית הימים המתקרבת ניתן יהיה לחיות חיים פוליטיים ללא היזקקות לאלימות ולמלחמה. וכך כותב הראי"ה:

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וכרבריות; זהו הזמן שאנו מקווים. מובן הדבר, שכדי להגשימו אנו צריכים להתעורר בכוחותינו כולם, להשתמש בכל האמצעים שהזמן מביא: הכל יד אל בורא כל עולמים מנהלת. אבל האיחור הוא איחור מוכרח, בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה.

והנה הגיע הזמן, קרוב מאד, העולם יתבסס ואנו נוכל כבר להכין עצמנו, כי לנו כבר אפשר יהיה לנהל ממלכתנו על יסודות הטוב, החכמה, היושר וההארה האלקית הברורה. 'יעקב שלח לעשו את הפורפירא': 'יעבר נא

4 " ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה: הרצאות ומאמרים תש"ג-תשי"ד, תל אביב תשי"ד, עמ' 168-178.



אדוני לפני עבדו' (בראשית לג, יד), אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של רשעה. אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח ליסד אומה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלוך, בגוים נתפזרנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור ישמע בארצנו.

לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ ישראל משלימות עם ישראל ומודות להם, כי שם ד' הנקרא עליהם היה מעורר בהן יראת הרוממות, ולא היתה שום שיטת מלחמה נוהגת, וההשפעה היתה הולכת בדרכי שלום כבימות המשיח. רק החטא גרם ונתאחר הדבר אלפי שנים, וכל מסכות העולם הנן אחוזות זו בזו להביא את אור ד' בעולם, וחטא העגל ימחה לגמרי וממילא כל רואיהם יכירם כי הם זרע ברך ד', והעולם יתוקן באורח שלום ורגשי אהבה.<sup>5</sup>

עמדותיהם של רוזנצווייג ושל הראי"ה קוק מעמידות בפנינו שתי חלופות עצובות. מצד אחד שלילת הפעילות הפוליטית ומצד אחר התקווה שזירת הפוליטיקה העולמית השתנתה ושיתכן פוליטיקה מוסרית של אחרית הימים. הצד השווה שבהן הוא ששתיהן נתגבשו לפני מלחמת העולם השנייה ולפני הקמתה של מדינת ישראל. השואה השמידה את החיים שבשולי ההיסטוריה הפוליטית, החיים שאינם נשענים על החרב ועל המלחמה ואינם אלא חזון שווא, לפחות בטווח הנראה לעין.

לשתי העמדות הללו תיתכן חלופה נוספת: פוליטיקה מפוכחת השוללת את האשליה שאנו חיים בעולם שבו אפשרית פוליטיקה מוסרית. מוסריות מוחלטת באה לידי ביטוי בפציפיזם. 'וגר זאב עם כבש' הוא חזון משיחי, אך 'הלכה' פירושה התחשבות בעולם הראלי, כדברי ליבוביץ. 'חזון שאינו מחייב, משתקף בה [בפציפיזם] שלום עולמי, ואילו בהלכה, שהיא הדת-כפועל במשמעותה המחייבת, מוכרת המלחמה כחלק מן המציאות האנושית'. ובמקום אחר: "'הבא להרגך השכם להרגו", הוא עיקרון כלל אנושי טריוויאלי, שרק תלמידי טולסטוי וגאנדי שוללים אותו'.<sup>6</sup> נראה לי שעקרונית עמדה זו צודקת, אך לא כמצב

5 הראי"ה קוק, המלחמה, אורות, ירושלים תשנ"ב, עמ' יד.

6 י' ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 412. ולמרות זאת ראו המשך דבריו: 'רבנים-מטעם ודתיים-פטריוטים בקרבנו מעלים פתגם טריוויאלי לדרגת ערך דתי ועיקר ביהדות, יותר מאשר "אנכי ה' אלקיך" ו"זכור את יום השבת לקדשו" שכביכול מטעם מדינת ישראל אין הם רואים את ביטול היהדות. אולם המדהים ביותר הוא הקלות והפשטות שבהן נציגים "דתיים" פוסקים בשאלה שההגות האנושית, הדתית, הפילוסופית, הפסיכולוגית והמוסרית, הן ביהדות הן באומות-העולם, מתלבטת בה מימות-עולם ללא הכרעה: היש לפעול באלימות נגד הרשע ולהרוג נפשות למען הענין "הטוב", "הישר", "הצודק"? לעומת הגישה הסלקטיבית למקורות היהדות, יש להטעים שהדעות ביהדות בנידון זה חלוקות. בדומה להרבה תרבויות אחרות: על הפסק הלאומני-מלחמתי של הפטריוטים



שבדיעבד. מלכתחילה נתונים יחסי המוסר והפוליטיקה בסדר של פרדוקסים קשים שאין מהם מוצא.

### על הפרדוקסים

לפני שאנסה לתאר את הפרדוקסים שהפוליטיקה מסתבכת בהם, רוצה אני להקדים הערה כללית על מושג הפרדוקס. הפרדוקסים הקלסיים דומים לבעיות אבסורדיות שאנו עלולים לפגוש בכבישים. משל למה הדבר דומה? לנהג הנוסע בדרך מהירה ונתקל בדרכו במחלף אבסורדי. בכל פעם שהוא מנסה לעלות צפונה הוא מוצא עצמו נוסע דרומה, וחוזר חלילה. במילים אחרות הנהג נשאר במלכודת הלולאות של המחלף בלי שיוכל לנסוע לכיוון כלשהו בכביש, ולו בכיוון שלא היה רצוי לו מלכתחילה. כך בנויים הפרדוקסים הקלסיים: פרדוקס השקרן, פרדוקס תורת הקבוצות וכו'. העקרונות הלוגיים נפגעים כאן ופוגעים זה בזה: עקרון הסתירה ועקרון השלישי המוצא. לדעתי כדאי להכליל את המושג הזה, לקרב אותו אל השימוש המקובל בו ולהבחין ככל האפשר בסוגים שונים של פרדוקסים הפוגעים בעקרונות כל מערכת או מחלישים אותה. המשותף לכל העמדות הוא שהפרדוקסים מצביעים על מבוי סתום במערכת.

דוגמה אחת תבהיר את הבעיה. הוגי הדעות של ימי הביניים חלוקים היו בסוגיית בריאת העולם. מהם סברו שניתן להוכיח את הבריאה ('חידוש העולם' בלשונם) ומהם סברו שניתן להוכיח את נצחיותו של העולם ('קדמות העולם'). הרמב"ם סבר שלא ניתן להוכיח אף אחת משתי העמדות המנוגדות, וכנראה אף סבר שניתן להוכיח את שלא ניתן להוכיח. עמנואל קאנט סבר שניתן להוכיח את שתי העמדות גם יחד. קאנט סבר שהפילוסופיה הגיעה לידי אנטינומיה, שהייתי מכנה אותה 'פרדוקס מהסוג הראשון'. הרמב"ם סבר שהגענו לידי 'עמידה' (aporia), כלומר אי-אפשרות לפתור את הבעיה במערכת. זהו הפרדוקס מהסוג השני. במקרה זה אנו פוגשים תופעה שאין ביכולתנו להסבירה אף על פי שהיא

---

הדתיים שלנו חולקים, בין השאר: ישעיהו הנביא – בהעלותו את הדמות האידיאלית של עם ישראל כעבד ה' כפי שהוא מציגו בפ' נ"ג (אע"פ שבמקום אחר [פ' יא] הוא משלב בחזון המשיחי גם 'ועפו בכתף פלשתים ימה יחדו יכוזו את בני קדם' וגו'); חז"ל – במאמרם על הנעלבים ואינם עולבים וכו' (שבת פח ע"ב, יומא כג ע"ב, גטין לו ע"ב – לעומת המאמרים שהובאו לעיל); וכן, להבדיל, ישו הנוצרי, בודהא, טולסטוי, גאנדי ועוד קטלי-קני כאלה. מבלי להזדהות כלל עם העמדה הפאסיבית-קוויאטיסטית והפאציפיסטית הזאת, שאינה העמדה של היהדות סתם, יש למחות בכל תוקף על הפסקנות השטחית של הדוברים הדתיים שלנו בענין הנוקב ויורד עד תהום התודעה והמצפון האנושיים. אין להתפלא, שקולם של דתיים אלה לא נשמע אחרי זוועת דיר-יאסין ולא אחרי פרשיות קיביה וכפר-קאסם. דברים אלה של ליבוכיץ חייבים לדעתי לעורר תמיהה לאור הכרזותיו האנטי-פציפיסטיות.



ברורה ופשוטה ביותר, וזאת אף שלכאורה הגענו לרבדים הכוללים והעמוקים ביותר של הידע.

לשני סוגים אלה אוסיף את הפרדוקס מהסוג השלישי, ובו נפגעת הקישוריות שבמערכת. משל למה הדבר דומה? לרשתות טלפוניות שכל אחת מהן מושלמת כשלעצמה אך אין ביניהן אפשרות קשר. אם נחזור למשל הכבישים נוכל לומר שהפרדוקס מהסוג השני מצביע על קיומו של מקום שאין גישה אליו ממערכת הכבישים. הפרדוקס מהסוג השלישי מצביע על העובדה שקיימת מערכת כבישים, ויש בה שתי דרכים שכלל שאתאמץ לא אוכל ליצור ביניהן קשר וגם לא אוכל לעבור מהאחת לאחרת.

אם ננסה ליישם את ההבחנה הזאת בדוגמאות מהמוסר ומהמשפט נוכל לומר שהפרדוקס מהסוג הראשון בא לידי ביטוי בעובדה שניתן להוכיח טענה אך גם את שלילתה. במילים אחרות קיימת דילמה מוסרית בלתי פתירה. אין הדילמה מתארת את הרגשתו הסובייקטיבית של האדם המכריע אלא את מצבה של המערכת, שבמצב הנתון מחייבת אותנו לעשות דבר אך גם להימנע מלעשותו או לעשות מעשה ואת ההפך הגמור ממנו בעת ובעונה אחת. הפרדוקס מהסוג השני בא לידי ביטוי בקיומה של 'לקונה', חלל ריק שאין גישה אליו, בקיומו של 'תיקו' שאין המוסר יכול לענות עליו. הפרדוקס מהסוג השלישי בא לידי ביטוי בעובדה שאין אנו יכולים למזג את הידע לכדי מערכת אחת.

### האתיקה: התנגשות המודלים

במקומות אחרים פיתחתי את הרעיון שלפיו יש לחלק את שיטות המוסר לשלוש קבוצות. באופן כללי וסכמטי יש לדבר על שלוש גישות: (1) המוסר הדאונטולוגי, שביטוי הקלסי הוא הצו הקטגורי של קאנט; (2) המוסר התוצאתני, שביטוי הבולט ביותר הוא התועלתנות, האוטיליטריזם; (3) גישה שכינית בשם ארעי 'גישה אנתרופולוגית'. כדי להאיר את הגישות ולהסביר את ההבדל שביניהן אשתמש בדגם התאטרון. אנו יכולים להסתכל על מחזה תאטרלי משלוש בחינות שונות: (1) בחינתו של הסופר הכותב את המחזה; (2) בחינתו של הבמאי הרואה לפניו את הבמה ואת מה שעשוי להתרחש בה; (3) בחינתו של השחקן, הרואה במחזה פסיכודרמה המשפיעה על נפשו הוא. הגישה הראשונה מדברת על חובה המבוססת על השקפה רציונלית או על אינטואיציה מוסרית שאינן תלויות בתוצאות המעשה בעולם ובאדם. עבור הגישה השנייה מוסריותו של מעשה נמדדת בתוצאותיו בחברה ובעולם. עבור הגישה השלישית המעשה נמדד בתוצאותיו בנפשו של העושה את המעשה ובמידותיו. גישה זו חשובה מאוד להגות הדתית. לדעתי היא נמצאת גם בבסיס הגותו של אריסטו ובבסיס הגישות שהושפעו ממנו.

ההבדל בין הגישות בולט לעין. הבדל דרמטי יסודי יכול להתבטא באמרה



יִיקוב הדין את ההר'. אם אסור לנו לשקר הרי שאסור לנו לעשות זאת אף כדי להציל אדם מיד רודפו, או בדוגמה מהמסורת המוסרית העברית: בעוד חסידי הגישה השנייה שרים תמיד 'כלה נאה וחסודה' ישירו האוחזים בגישה הראשונה במקרים מסוימים 'כלה כמות שהיא' כדי שלא לשקר. האיסור לשקר עומד בזכות עצמו בלי להתחשב בתוצאות. מחברים רבים ניסו להגן על קאנט מפני קאנט וניסו להראות ששיטתו אינה מחייבת נוקשות מוסרית כזאת. ואכן ניתן לתקן את דברי קאנט, שהרי ניתן להעמיד כלל המתיר לשקר כדי להציל אדם מיד רודפו.<sup>7</sup> בסוגיות הפוליטיות נוכל להתעלם מהגישה השלישית ולחזור לסכמה הדואלית המקובלת. לפנינו מחלוקת יסודית בין השיטה הדאונטית לבין התוצאתנית. כאן נעוצה הטענה העיקרית שברצוני להעלות. העיון במחלוקת היסודית בין הגישות מסתיר לדעתי את האפשרות ששתיהן נכונות, כל אחת בתחום אחר. בתחום הפרט ייתכן שהעמדה הקאנטיאנית היא הנכונה, אך בהקשר הפוליטי חייבת העמדה הנכונה להתחשב בתוצאות, וכעצם היא חייבת להיות אוטיליטרסטית. כלומר ייתכן שהמוסר המחייב את היחיד הוא אולי הגישה הקאנטיאנית, אך האתיקה המחייבת את הממשלה חייבת להיות אוטיליטרסטית ולא דאונטית. אמנם כן, יש ערך אין-סופי לאדם, אולם מבחינתו של מוסר הציבור יש לאדם ערך והוא ניתן לכימות. אכן, יש מוסר כפול, והשיקולים חייבים להשתנות ממקרה אחד למשנהו. מדברים אלה נובעת מסקנה דרמטית לגבי מעמדו של האדם. 'עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד'.<sup>8</sup> לכאורה אי-אפשר להתנגד לעיקרון זה. אולם למרות הכול עלינו לבדוק: האומנם אנו יכולים להתנהג על פיו? בניסוחו הכוללני אין אנו יכולים להתנגד לו מפני שהוא עמום, בלתי ברור ובלתי מדויק. אם ננסה להנהיר אותו ולקבוע את משמעותו ניווכח שאין אנו יכולים לנהוג על פיו מפני שהוא משתק אותנו. כל החלטה שהממשלה תנקוט, ואפילו אם היא טריוויאלית, עלולה להביא

7 אם אכן ננקוט גישה זו, ואין לנו בררה אחרת אם רוצים אנו לכרוח מה'ריגורוזם', חוסר הגמישות המוסרית הקאנטיאנית, הרי נגיע שוב להכרח לחשב את שכר המעשה כנגד הפסדו, כלומר חשבון התוצאות והכדאיות המוסרית לגבי כל פעולה ופעולה. אם נהיה עקיבים בשיטה זאת נגיע לגישה סיטואציונליסטית הנראית לי נכונה. גישה זאת כופרת באוניברסליזם ומודדת את מוסריותה של כל פעולה ופעולה בסיטואציה המסוימת הנמצאת לפנינו. זאת הייתה לדעתי גישתו של בובר, אך בפועל זאת הייתה גם גישתם של בעלי השו"ת לאורך הדורות. אפשר כמובן למצוא דרך ביניים ולהכליל את המקרה המסוים, ואז נימצא נוקטים את השיטה הקוואליטטיבית המאפיינת את ספרי הפסיקה, חוהי ללא ספק הגישה הנכונה. לא אפתח כאן סוגיה זו, שליבוּבין נוגע בה בדרך אנג בייחוס אותה לאברבנאל. כוונתי לסוגיית 'על דרך הרוב'. כפי שהראיתי אברבנאל יונק כאן ממקורות קדומים לו בתרבות והשיטה עצמה היא אחד מעמודי התווך של ההלכה. ראו ש' רחנברג, 'ישוב "על דרך הרוב"', א' בלפר (עריכת), מנהיגות רוחנית בישראל: מורשה ויעד, ירושלים וחל אביב תשמ"ב, עמ' 87-103; הנ"ל, 'על דרך הרוב', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 189-216.

8 ע' קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, תרגם מ' שפי, ירושלים תשל"ג, עמ' 95.



בסופו של דבר לפגיעה בחיי אדם. למשל הקצבת משאבים לתחום רפואי כלשהו תבוא במקום טיפול בכבישים, היינו תגרום לתאונות דרכים נוספות ולקרבות שאינם אלא תוצאה הכרחית של תיקון התחום השני. במילים אחרות אין אפשרות להנהיג חברה בלי הנהלת חשבונות מדוקדקת של רווח והפסד מוסריים, כלומר בלי לדון בתוצאות. אמנם ייתכן לומר שגם היחיד עומד בפני דילמות שהוא מוכרח לנקוט בהן אסטרטגיה דומה, אולם בסיטואציות הציבוריות זהו הכלל, לא היוצא מן הכלל. במילים אחרות טענתי היא שיש הבדל יסודי בין המוסר הציבורי למוסר הפרטי.

לדברים אלה נוספת עוד בעיה. המוסר הדאונטולוגי הקלסי מתייחס לסיטואציות ששולטת בהן ודאות. המוסר הציבורי חייב להתבסס על הסטטיסטיקה, ולדבר זה יש השלכה דרמטית מידית. אביא דוגמה הנראית לי פרדוקסלית. אחד העקרונות המבטאים עמדה מוסרית מקובלת גורס שעדיפים אלף פושעים המהלכים חופשיים מאדם אחד שייענש שלא בצדק. לעמדה זאת יש השלכות חשובות, למשל בכל הנוגע לדיני הראיות. זו אכן עמדה מוסרית נעלה, אך לדעתי מן הראוי להגביל את חלותה. שמירת החברה מחייבת פעמים רבות תשלום במחיר קאנטיאני. ועל כל אלה אוסיף הערה הנראית לי ראויה לדיון מעמיק יותר. המוסר הדאונטולוגי מתאים לדעתי בצורה מופלאה לחברה הליברלית אך אטום לחובות החברתיות, ואף למצווה 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז, שאלת 'השומרוני הטוב' בלשון המקובלת בדיונים הקלסיים של אתיקה).

הדוגמה הדרמטית ביותר מצויה ללא ספק, בסוגיית 'הפצצה המתקתת'. העינויים פסולים מבחינת העיקרון הראשון של האתיקה, ולמרות זאת לדעתי על נציגי הציבור לנקוט לפעמים עמדה אוטיליטריסטית ולפתור באמצעותה את הדילמות.<sup>9</sup> ברורה לכולנו הבעייתיות שבעמדה איומה זאת. אך האם אין לנו נאמנות לאנשים הרבים העומדים ליהרג? בתי המשפט דנים על פי העיקרון הדאונטולוגי במקום שאין הוא יכול להיות תקף. התוצאה היא דילמה בין חלופות שאי-אפשר לפשר ביניהן, אנטינומיה ברורה.

אולם בכך לא די. גם אם נניח שלא נשתמש באמצעים קיצוניים מעין אלה,

9 העיקרון שפותרים על פיו את הדילמה מזכיר סוגיה אחרת בתחום ההלכה, סוגיית ניתוחי מתים. רבי יחזקאל לנדאו (נודע ביהודה, פראג תרכ"א, יורה דעה רי) פסק שיש הבדל בין איתא קמן לליתא קמן. כלומר ניתוח מת מותר אך במקרה שיש ספק סכנת נפשות לפנינו, אבל אם אין חולה לפנינו נשאר האיסור במקומו, שהרי אם לא כן 'ינתחו כל המתים'. אינני משווה כאן עינויים לנתיחת מתים, אולם נראה לי שיש דמיון מבני בין הבעיות. על שאלת ניתוחי המתים אמר בצדק ליבוביץ שיש להבדיל בין לימוד האנטומיה באמצעות נתיחת גופות, הוראה שחשיבותה הולכת ומצטמצמת, ובין הפתולוגיה, שהיא המעקב היום-יומי אחרי פעולתה של הרפואה המעשית והבקרה של פעילות זאת. לפי קביעתו העמדת בעיית ההיתר של נתיחת מתים לצורכי הפתולוגיה על מקרים של פיקוח נפשו של חולה הנמצא לפנינו נובעת מאי-הבנה מוחלטת.



עדיין האנטינומיה קיימת, וזאת משום שבפוליטיקה הופכים הפרטים לחלקים של יחידות גדולות יותר. עשיית צדק בין לאומים או בין קבוצות מתבטאת בהכרח גם בעוולות נגד יחידים, שפעמים רבות הם חפים מפשע. את הסתירה הזאת מיטיבים לנצל פעמים רבות אמצעי התקשורת הבין-לאומיים, ומסיבות אינטרסנטיות שאינן שקופות תמיד. ברצותם יתארו את ההדר של הקולקטיב וברצותם – את הסבל הנורא של היחיד. הדבר בא לידי ביטוי קיצוני במלחמה אולם גם במצבים קונפליקטואליים אחרים, אפורים יותר. האם הסנקציות הקולקטיביות ההכרחיות הננקטות נגד משטרים רודניים או טרוריסטיים אינן פגיעה מוסרית באדם הפשוט? האם עצם מושג הריבונות וההגבלות הנובעות מעקרון אי-ההתערבות בענייניה הפרטיים של המדינה אינם אבסורד מוסרי הנובע מעצם קיומם של קולקטיבים פוליטיים? בין המקרו למיקרו קיימת אנטינומיה שאיננה ניתנת לפתרון.

### הלקונה: בין מוסר למשפט

עתה רוצה אני לעמוד על קיומו של פרדוקס מהסוג השני, לקונה שאין לה פתרון רציונלי. כדי להבין אותו נחזור להבחנה הקלסית שבין התחום הנורמטיבי לתחום התיאורי והעובדתי. לכאורה לא ניתן להפריך את ההבחנה שבין is לבין ought, בין המצוי לראוי. הבחנה זו עומדת בבסיס דיונים רבים בפילוסופיה של המוסר. במישור הפורמלי היא אף נשענת על קיומן של לוגיקות שונות. הלוגיקה הסימבולית הקלסית שבמוקדה מצויים ערכי האמת שונה מבחינה יסודית מהלוגיקה הדאונטית, המתייחסת לציוויים ולאיסורים.

אף על פי שמבחינה פורמלית אין בהבחנה בין העובדתי לנורמטיבי פגם כלשהו היא בעייתית מבחינה אחרת. כיצד נכריע למשל אם מלחמת מנע מסוימת היא מלחמת מגן כשרה ומוסרית או מלחמת התקפה פסולה? התשובה לשאלה היא בעייתית לא רק מפני שאנו עלולים שלא להכיר את כל העובדות. זאת היא בעייתיות כמעט טריוויאלית הקשורה בהכרת המציאות. מעבר לכך יש תחום אחר, יסודי הרבה יותר. כוונתי לשאלות העקרוניות הקשורות לכללי הגישור שבין העובדות לנורמות, בין המוסר למציאות. נשתמש בדוגמה אחת שתבהיר את הבעייתיות הכרוכה במשימה שלפנינו, הנורמה היסודית ביותר במערכת הערכים שלנו: 'לא תרצח'. נורמה לא בעייתית וברורה זאת הופכת לעמומה כשאנו באים ליישם אותה. בשתיים מהסוגיות המרכזיות בדיון הציבורי, בהפלה ובהוצאת איברים להשתלה, אנו עומדים בפני המועקה של מקרי הגבול, שהרי אין להבין את ה'לא תרצח' אלא אם ברור לנו שלפנינו אדם חי. במקרה של הפלה יכולים אנו לטעון שהולד עדיין אינו חי ואין כאן אלא 'עובר' – ירך אמו' בלבד. במילים אחרות, מבלי לפגוע באיסור אנו יכולים בקלות לשנות את הגדרת התחלת החיים ולדחות התחלה זאת. במקרה הסימטרי של אדם גוסס, אנו יכולים לשנות את הגדרת המוות ולהקדימו כדי שנוכל להשתמש באיבריו ללא שפיכות דמים. מדובר



כאן על כללי הגישור שבין הנורמה למציאות. מעבר לחד-משמעותה של הנורמה המוסרית ניתן כאן כר נרחב ל'משחק' בלתי מוסרי. אין אלו הגדרות תאורטיות, הן מבטאות אינטרסים. דרך ההגדרות פורצות התוצאות גם לתוך ההיכלות השמורים ביותר של המוסר הדאונטולוגי.

תופעה אבסורדית זאת מתרחשת לעינינו כמעט בכל התחומים. כבר העירו חכמי ישראל, החזון איש ור' שמעון שקופ, למשל, שה'לא תגנב' תלוי בהגדרת דיני בעלות. מבחינתה של תורת המוסר זהו יסוד קונטינגנטי, מקרי, שאיננו יונק מיסודות המוסר. אנו יכולים בכוח הגדרותינו להפוך עברה למעשה ניטרלי ואף למצווה. העקרונות הם לכאורה מוחלטים, אך ההגדרות ניתנות למניפולציה, דבר המתרחש בפנינו פעמים אין ספור ובתחומים שונים. המוסר נתון לחסדה של האונטולוגיה ובעצם – לשרירותה של הטרמינולוגיה.

המשמעות הפוליטית של הדברים האלה ברורה מאליה, ומן הראוי להדגיש שוב שאין זאת בעיה של יישום. כפי שכבר נאמר, אם גושים חברתיים מסוימים יציעו שהארץ שטוחה, ההצעה תתקבל. נגד המעצמות לא תופעלנה סנקציות בגלל זכות הווטו שלהן. חברי הגושים הפוליטיים הגדולים לא יישפטו על פשעיהם בגלל אילוצים פוליטיים. ריבונותן של מדינות קטנות תהיה מוגנת אך ורק אם אינטרסים של נפט יהיו מעורבים בכך. הנורמות לא יפריעו לפוליטיקאים במימוש האינטרסים שלהם. תופעות אלו, המוגנות תמיד במעטה עבה של צביעות דיפלומטית, מן המפורסמות הן, אך אין הן שייכות לתחום שאני מתייחס אליו כאן. סוג שאלות אחר עקרוני הרבה יותר. מיהו עם? מהן הזכויות של עם על ארצו? מהי ריבונות? מי ראוי למימוש עצמי מדיני? ואפילו מהו טרור ומהו פשע מלחמה? אין למוסר תשובות לשאלות הללו. העובדה שלצד העקרוני מתווספים יסודות אמפיריים פירושה שהאתיקה הופכת למשפט. עובדה זאת היא לדעתי טרגדיה בלתי נמנעת, והיא תוצאה של 'לקונה' מוסרית מהותית והכרחית. הטרגדיה הזאת הופכת לקומדיה ולפרסה כאשר הקובעים את חוקי המשפט הם נציגי האומות, בעלי אינטרסים ברורים משלהם. פשע גדול לא פחות מתרחש כאשר הקטגוריות המוסריות מוגדרות על פי אינטרסים. אם היהודים אינם עם, הרי שאין הם קיימים כישות קולקטיבית ואי-אפשר לפגוע בזכויות הלאומיות שלהם. אך מה בנוגע לקבוצות אתניות שבתוך לאומים, דוגמת הבסקים והקורסיקנים? למוסר אין תשובה לשאלות אלו, וממילא המניפולציה שבהגדרות יכולה לטהר כל שרץ בק"ן טעמים.

### על הפלורליזם של הערכים

לפרדוקסים משני המינים הראשונים, שהדיון נסב עליהם עד כאן, יש להוסיף פרדוקס מהסוג השלישי. נתאר לעצמנו נהג שעומדות לרשותו כמה מפות. בכל מפה ממופה חלק אחר של המציאות, ואין אנו יכולים ליצור מפה כוללת שתביא



לידי מיזוג של כל המפות. בפני האדם עומדים ערכים, אולם אין אנו יכולים לארגן אותם ואין אנו יכולים להניח קיומו של ערך אחד שיכלול את כל הערכים או שממנו נוכל לגזור את כל הערכים. פירוש הדבר שעולמנו האינטלקטואלי, הרגשי וממילא גם המוסרי שסוע, ולא נוכל להביאו לידי שלמות ואחדות. כדברי חז"ל, האמת 'נעדרת', נעשתה עדרים עדרים, הדעת מפורקת ואי-אפשר לאחדה, הכלים שבורים, הניצוצות התפזרו ואין תיקון. שבירה זאת באה לידי ביטוי בפרגמטריות של הערכים ובאי-האפשרות לכלול את כולם במערכת אחת. בעיני דווקא חוסר המערכתיות ואי-האפשרות ליצור מערכת כוללנית שלא יהיו בה סתירות וחללים ריקים הם סימנים לאמתותם של הדברים. את המוסר בונות אינטואיציות שונות, ורק בדיעבד אפשר לחפש את המכלול. כל המאמין שיש בידו מערכת שלמה שממנה ניתן לגזור כל ערך אינו אלא מטעה.

כדי לאפיין את הפרדוקס הזה רוצה אני להשתמש בטענה שליבוּבִיץ רגיל היה לטעון, שההומניסט חייב להיות קוסמופוליט, פציפיסט, אנרכיסט וכמובן אתאיסט.<sup>10</sup> למרות מוזרותה, ולדעתי אף אי-נכונותה של טענה זאת, רוצה אני לנסות להסבירה ואף להגן עליה, כדי שנוכל אחר כך לבקר אותה במלוא האחריות. הערה ראשונית מחויבת המציאות אם רוצים אנו למנוע אי-הבנות ופלפולי הבל: המונח 'הומניסט' הוא רב משמעי. אין טעם כמובן להתווכח על השימוש הנכון במונחים, אולם יש משמעות וטעם לדייק בשימוש בהם כדי למנוע מחלוקות של סרק. השימוש במונח 'הומניזם' בכתביו של זאב פלק שונה לחלוטין מהשימוש שליבוּבִיץ עשה בו. אנסה להבהיר זאת. רוב המשתמשים ב'הומניזם' רואים בו מונח המאפיין את המעשים האציליים והאנושיים. במשמעותו החמורה הומניזם איננו תואר כבוד, והוא מייצג עמדה פילוסופית הכוללת לדעתי שתי תזות עקרוניות: ההומניזם אכן טוען שהאדם הוא ערך עליון, אך יתרה מזאת, הוא טוען שהאדם הוא גם המעריך העליון. לתזה שנייה זאת יש כמובן סמך מסוים במסורת הקאנטיאנית. מכאן מסיק ליבוּבִיץ שהמצוות שבין אדם לחברו דוגמת 'ואהבת לרעך כמוך' – אני ה' – אינן מוסריות אלא דתיות. לא אכנס כאן לניתוח בעיה זאת. הזכרתי אותה רק כדי להסביר למה, אליבא דליבוּבִיץ, הומניסט חייב להיות אתאיסט.<sup>11</sup>

לשתי התזות, האדם כערך והאדם כמעריך, ניתן להוסיף תזה שלישית, בעייתית יותר, והיא מובלעת בטענה שההומניסט חייב להיות קוסמופוליט, פציפיסט ואנרכיסט. לפי תזה זאת ההומניזם טוען שערכי המוסר הם הערכים העליונים, והם עדיפים מכל הערכים האחרים בכל התנגשות אפשרית. ייתכן לפרש בצורה

<sup>10</sup> ישעיהו ליבוּבִיץ, על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 147.

<sup>11</sup> ליבוּבִיץ סבר שלמרות ניסוחיו החסודים ב'ביקורת התבונה המעשית' היה קאנט אתאיסט. גם אם נקבל כפשוטם את דבריו של קאנט – וכך לדעתי ראוי לעשות – אין משמעות לאמונה הדתית מחוץ לדל"ת אמותיו של המוסר, אין מקום לתפילה, ועבודת השם היא אבסורד.



כזאת את תורתו של עמנואל לוינס, אך דבר זה ראוי לעיון נפרד. נאמן להגדרות שלפנינו מדגיש ליבוביץ שמי שאינו פועל לפי עיקרון מוסרי זה הופך לפשיסט.<sup>12</sup> הפציפיזם הקיצוני, שאיננו יודע גבולות, לא רק ללמד על עצמו יצא אלא גם ללמד על הכלל יצא. העדיפות המוחלטת של המוסר פירושה מחיקת הערכים האחרים, לא רק הערכים הלאומיים אלא גם הערכים הדתיים, האינטרסים התרבותיים וכדומה. על פי התזה השלישית הזאת מוחקת ההסתכלות ההומניסטית את הפטריוטיזם ויחד אתו את ה'אידאליזמים' כולם.

עד כאן עסקתי בהבנת ההומניזם הדוגל בעמדה מוסרית עקיבה ומוחלטת. אולם מלכודת אחרת מצויה כאן. האומנם מוכנים בני אדם, וההומניסטים בתוכם, להעדיף את המוסר מן האהבה או מן המימוש העצמי? התשובה ברוב המקרים היא כמובן 'לא!', אך 'לא!' במעטה הומניסטי, וזאת בגלל דו-משמעות בסיסית המצויה בו. ההומניזם מובן עתה אחרת. העדיפות העליונה מצויה לא בערכי המוסר אלא באדם עצמו, בחייו, בעצם הישרדותו. זהו המוקד היסודי של גישות רבות הנפוצות היום, שאותן אכנה – בצדק לדעתי – פוסט-מודרניות. מאפיינת אותן הדגשת הגנאי שבהקרבה העצמית והפשע שבקידוש השם. מכאן שההריגה אסורה בשתי הופעותיה, המוסר אוסר עלינו להרוג ולהיהרג גם יחד. לא רק הפנטיזם, גם האידאליזם הוא פשע.

שתי הבנות אלו של ההומניזם הן אופציות קיצוניות שביניהן מתנודדת כמטוטלת התרבות האנושית בת זמננו. מצד אחד העלאת ערך המוסר עד כדי ויתור אף על הזכות האלמנטרית ביותר להגנה עצמית, מצד אחר העלאת ערך החיים בלי להשאיר אפשרות מאבק למען ערכים אחרים. שתי האופציות נראות לי פסולות. הן חלק של הפרדוקס מהסוג השלישי שאנו מתמודדים אתו. אין אפשרות ליצור שיטה כוללנית שתיתן תשובה לדילמות שבחיים. המוסר מצוי אולי בראש הפירמידה של הערכים אך אין הוא לבדו. מול המוניזם עלינו להדגיש דווקא את הפלורליזם של הערכים, בלי שנוכל למזג ביניהם. הפתרון הוא תוצאה של הסיטואציה שבה הדילמה בין הערכים מחייבת תשובה שאינה יכולה להיקבע מראש.

זוהי המשמעות הנוספת שבעקדה. העקדה מלמדת אותנו שיש ערכים אחרים, חשובים גם הם, שאינם מוסריים. גם כאן קיימת פרגמנטריות של הערכים, ובלשון הקבלה: אורות נקודים שאינם יוצרים פרצופים ואינם מתמזגים זה בזה. זהו

12 לדעתי מבחין כאן ליבוביץ במובלע בין שתי נאמנויות. הנאמנות האחת יונקת מהתודעה הלאומית והאחרת היא הנאמנות למדינה. אין ספק בעיניי שהנאמנות למדינה, שהגדרתה בנויה על עיקרון מדיני גאוגרפי המאחד את כל תושביה, היא פתח לפשיזם יותר מן הנאמנות לתודעה הלאומית. המונח 'פשיזם', שבו משתמשים בהזדמנויות רבות כל כך, מופיע כאן לא כפשוטו, לא במובנו המצומצם, אלא במשמעות מורחבת המציינת נאמנות לעקרונות לא מוסריים, מעין עבודה זרה פוליטית. ואף על פי כן אין הרחבה זאת רחוקה מהפשט. המדינה היא מציאות מלאכותית, וכך הם גבולותיה.



מצבנו הקיומי, המאפשר לנו ומחייב אותנו לשאוף למטרות שונות היוצרות ביניהן קונפליקטים, דילמות ללא פתרון. ההומניזם הוא עמדה כוללנית, מוניסטית מדי. אסור שיצחק יועלה לקרבן, אבל העלאתו על המזבח מעמידה אותנו בפני הערך הדתי, וערך זה בא ללמד על קיום פלורליזם של ערכים שאינם יכולים להיות נגזרים מערך מוסרי כלשהו, ולמרות זאת הם קיימים ותקפים.

משמעות קיומו של היחיד ברורה מאליה. זכות קיומו של הכלל אינה ברורה. הוא מסתבך בפרדוקסים מהמין השני שדיברתי עליהם לעיל. המושג 'ג'נוסייד' בנוי לדעתי על התפיסה שלפיה יש בהשמדת עם יותר מאשר בהשמדה המונית של בני אותו העם. אם נקבל את הלגיטימיות הערכית של קיומו של עם נסתבך בפרדוקסים מהמין השלישי, הדילמות שבין המוסר לשמירת הקיום הקולקטיבי. חלילה לי מלהיכנס לעמדות הפוליטיות האפשריות, אך באופן טריוויאלי ניתן לקבוע שעם דילמה מעין זו אנו מתמודדים. ושוב, אם נחזור לכתביו של ליבוביץ כדוגמה למופת, אפשר לקבוע שבדיוניו בסוגיית השליטה על השטחים הוא ניסה להפריד באופן מוחלט את שאלת פינוי השטחים משאלות הביטחון. אמנם כן, נטרול היסוד הביטחוני מאפשר לדרוש נסיגה המודרכת אך ורק על פי יסוד מוסרי. לפעמים עקף ליבוביץ את הדילמה כשהסביר שההגנה על הארץ תתאפשר אף אחרי הנסיגה. על כל פנים, עד להתחלת תהליך השלום סבר ליבוביץ שאמנם הקונפליקט לא יגיע לידי פתרון בעקבות החלטה מוסרית זאת.<sup>13</sup> הוא סבר אמנם שהיו כמה הזדמנויות שבהן אולי (והוא הדגיש את דברי התלמוד: כוליה האי ואולי!) אפשר היה להגיע לשלום, אלא שהן הוחמצו. אולם הוא הדגיש שאת ההחלטות שלנו יש לקבל כשבתודעתנו מונחת הידיעה ש'אנו נידונים להתקיים בארצנו ללא שלום וללא בטחון, כאשר התקיים העם היהודי בכל אלפי שנות קיומו; ולמען קיום זה נצטרך לקבל על עצמנו מאמצים עליונים וקרבנות גדולים מתמידים'.<sup>14</sup> בנוסח אחר אומר ליבוביץ ש'הסיכון המתמיד לקיומה של מדינת ישראל [...] קיים ועומד, ללא קשר עם מה שיעשה או לא ייעשה בשטחים'.<sup>15</sup> אין ספק שניתן להפוך את השאלה המוסרית לשאלה עובדתית: כיצד אנו מעריכים את העתיד להתרחש בכל התפתחות אפשרית? אולם נחטא לאמת אם לא נהיה מודעים לדילמה הבסיסית שאנו חיים בה. אמנם כן, אם אנו מנטרלים את הבעיות הביטחוניות ייתכן שנוכל לדון בשאלת השטחים כאשר רק האינטרס המוסרי עומד בפנינו. אולם עצם הדיון והצורך להשיב תשובות מוכיחים שלא תיתכן פוליטיקה מוסרית בלי לקחת בחשבון את התוצאות. ניתן להתל בימין החושב שהתנחלות והשתרשות ללא פשרות במולדת יבטיחו את העתיד, אך בעיה מקבילה קיימת בשמאל המאמין באמונה שלמה שקיומה של פוליטיקה מוסרית והכרה בזכויות האויב יבטיחו את קיומה ואת שגשוגה של המדינה.

13 ראו מאמרו 'השטחים', הנ"ל (לעיל הערה 4), עמ' 418–429.

14 שם, עמ' 420.

15 שם.



מול הפסידו־משיחיות של הימין מצויה עמדה המאמינה בפסידו־השגחה, ולפיה השלום יביא אתו גם ביטחון. ליבוביץ היה מפוכח דיו כדי לא לקבל ניחומים אלה, ומדי פעם היה נוהג לחזור בצרפתית על פתגם של ההוגונוטים: 'אין הכרח בתקווה כדי להתחיל במאמץ ואף לא בהצלחה כדי להתמיד'. ביטחון בהצלחה אינו תנאי למעשה. מוסריותה של פעולה אינה נמדדת בתוצאותיה. לדעתי הצנועה לא גורלם של הצלבנים ולא גורלם של ההוגונוטים יכולים להיות עבורנו מודל לחיקוי.

### אל מלך הכוזר

מה התשובה שאנו יכולים לתת היום לשאלתו של מלך הכוזרים? האומנם כאשר השיגה ידנו התנהגנו כמו אויבינו? האומנם פעולותינו הן שואה שנייה, כשהפעם אין אנו קרבנות אלא רוצחים? ארשה לעצמי לנסות ולהשיב לו. פעמיים הודה החבר למלך הכוזר שמצא בהתנהגותו של עם ישראל פגם. הפעם הראשונה קשורה לוויכוח שהבאתי לעיל על הכניעה ועל המלחמה. 'מצאת מקום חרפתי מלך הכוזר', עונה החבר. ואם כי אין הודאתו נוגעת בדיוק לאלימות שהמלך מנבא אותה, מוכן אני לקבל את המשמעות הפוליטית של ההודאה. הפעם השנייה ('הובשתי מלך כוזר') נוגעת לנאמנות לארץ ישראל (מאמר שני, כג–כד):

אמר הכוזרי: אם כן אתה מקצר בחובת תורתך, שאין אתה משים מגמתך המקום הזה תשימנו מגמתך ובית חייך ומותך, ואתה אומר: 'רחם על ציון כי היא בית חיינו' [...] אני רואה, שהשתחיתך וכריעתך נגדה חונף, או מנהג מבלתי כונה, וכבר היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם [...].  
אמר החבר: הובשתי מלך כוזר.

שתי קושיותיו של מלך הכוזר מעמידות אותנו בפני האנטינומיה האיומה שאנו חיים בה. אינני חושב שיש עם אחר המתמודד בתקופתנו עם דילמות מעין אלו. אולי הטיבטים. אך כמו תמיד, רוצה ההשגחה שנהיה המעבדה האנושית הקשה ביותר שהאדם מתייסר בה בדילמות הדתיות והמוסריות האחרונות. בהקשר של מדינת ישראל הופכות השאלות המוסריות להיות קיומיות באופן מוחלט. האם תיתכן פוליטיקה מוסרית? האומנם ניתן לפתור את הסתירה בין העיקרון המוסרי של אי־שליטה על עם אחר לבין צורכי הביטחון הראליים של הציבור ושל המדינה או אף בין זכותנו גם אנו על האדמה? בקיומנו המדיני חיים אנו את ההשלכות האחרונות של הפרדוקסים של המוסר והפוליטיקה. מלך הכוזר לא רצה לדעת שכאשר 'תשיג ידנו' ייתכן שנצטרך לחיות במצבים שאין בהם הפרדה ברורה בין לבן לשחור, ונהיה חייבים לבחור בין גוונים שונים של אפור כשהחלטותינו תלויות על בלימה.

רוזנצווייג, אחרון הוגי הגלות הקלסיים, הביא לאידאליזציה של הקיום היהודי



בגלות. אולם, כדברי יצחק ברויאר,<sup>16</sup> הנאציזם החזיר אותנו מהמטה-היסטוריה להיסטוריה. השואה לימדה אותנו בצורה טרגית שהגלות אינה אופצייה אפשרית. הלקח הראשון הוא המצווה החלה על עם ישראל להיות מסוגל להגן על עצמו. אולם השואה לימדה אותנו לקח נוסף, איום כראשון ובמידה מסוימת איום אף יותר, שהקסם של הגלות כפי שליבוכיץ ניסה לתאר אותה אינו אלא מיתוס. לכאורה ניתן לחזק את דבריו. קסמה של הגלות נעוץ בכך שניתן לשמור בה על העליונות המוסרית לא רק של מי שאינו מלכלך את ידיו בדם אלא גם של מי שאינו רוצה להיכנס לדילמות שאין להן פתרון או לפרדוקסים וסתירות שאין מהם מוצא. אולם זהו מקסם שווא וניסוח המעוות את האמת.

האם הנוסטלגיה הזאת אפשרית? האם היה קסם מעין זה בגלות, או בנוסח הישראלי השדוף 'בימי המנדט הבריטי'? התשובה החד-משמעית חייבת לדאבוננו להיות שלילית. הדילמות המוסריות של הנהגת היהדות בשואה היו איומות. ואף אם נחשוב, כפי שאמנם אני חושב, שטענותיה של חנה ארנדט<sup>17</sup> אינן נכונות בעליל מבחינה עובדתית ופסולות מבחינה מוסרית, ואף אם בצדק נטען כגרשם שלום שאין בה 'אהבת ישראל', עצם העלאת ההאשמות מצביעה על הדילמות הטרגיות של התקופה. כל התשובות לדילמות של השואה, האינדיווידואליות ובעיקר הקולקטיביות, היו איומות. האם קיימת תשובה מוסרית לאנטינומיות של גטו לודז' או גטו ורשה? התשובה של ארנדט היא מופלאה ומוכיחה את התזות שניסיתי להעלות במאמרי זה. אילו לא הייתה כלל הנהגה בקהילות היהודיות בשואה היו התוצאות שונות. לפי ארנדט הן היו טובות יותר. אם נתעמק בטענה המפוקפקת הזאת נוכל לחשוף את הגרעין האמיתי שבה. ההנהגה היהודית בשואה הייתה נתונה בדילמות איומות; איומות עד כדי כך שכל אחת מהחלופות שעמדו בפניה הייתה בלתי אפשרית. זה היה המצב הטרגי בשואה, אך במידה אחרת ובאפיונים שונים זאת, ברוך השם, גם המציאות היום. ואנו לא ללמד על עצמנו באנו אלא ללמד על הפעילות הציבורית בכלל באנו.

מהי המסקנה מתוך כך? המסקנה היחידה היא שאמנם כן, נכונה אותה אמירה שחוקה הטוענת שהכוח משחית. אך חוסר האונים של החולשה גם הוא משחית, ולפעמים משחית אף יותר, והשואה תוכיח. ואולי ניתן להוסיף שהשופט את המציאות בלי להיות ער לפרדוקסים של המוסר, עליו אומר הכתוב: 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית' (משלי יח, ט).

16 י' ברויאר, מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים 1988.

17 ח' ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תל אביב תש"ס.