

יעקב אלטמן

מעמדה של הנטייה המוסרית הטבעית בעולמה של היהדות

במאמר זה נבחן את הקשר בין מוסריות כהכרה אנושית טבעית, מצד אחד, למוסריות הטבועה בהלך רוח דתי-תורני, מן הצד השני, ונדון בשאלות כיצד אפשר לשלבן ובאיזו מידה קיים מעיקרא קונפליקט אידאי בקיומן של שתיהן באישיותו של אדם.¹ ידועה היא העדפתם של אי אלו משומרי המצוות לצדד במוסר הנתלה בצו אלוקים, עמדה שבעטייה יש שטפלו עליהם את הקביעה שאינם מוסריים כדבעי. ננסה להתחקות על גישה זו ולברר את פשרה. גם בהגות הרבנית מצאנו ביטויים העלולים להתפרש בכיוון זה.² לבירור הסוגיה ולשיבוצה בהיקף מושגי רחב ייעדנו את המאמר הנוכחי.

- 1 מאמר המקביל חלקית למאמרנו מצד מגמתו הופיע בעבר: "י"י רוס, "דת ומוסר – לבעיית הניתוק בין דת ומוסר", דעות, יט (תשכ"ב), עמ' 55–61. המאמר הוא בעיקרו ביקורת על תפיסת ישעיהו ליבוביץ. רוס דן בצד התיאולוגי של הנושא, ואילו פנינו אנו לצד הפסיכולוגי. לספרות קודמת בסוגיה דידן ובנושאים קרובים ראו להלן הערות 2, 17.
- 2 אנשים כאלו או הוגים ורבנים שנשתמעה בדבריהם נימה מעין כזו, הם שדרבנו חוקרים כמו אבי שגיא לתור ולדקדק בספרותנו הרבנית ההיסטורית, להראות את מרכזיותו של המוסר והצדק הטבעי, כתפיסה והגישה הנכונה (ראו יהדות: בין דת למוסר, רמת גן: הוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון שלום הרטמן ומרכז יעקב הרצוג, 1998). כך קיוו החוקרים לנכש את אילני הסרק והפירות הנושרים שצמחו לטעמם בקרב היהדות הנאמנה. לדיון בשאלה העקרונית, להבדיל מזו ההיסטורית, ראו גם ד' סטטמן וא' שגיא, בין דת למוסר, רמת גן: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בראילן, 1993. להלן בהמשך אצביע על נקודת אמת בביקורתם כלפי התולה כל מוסרו בצו ה', אך החלופה הפרשנית שמציעים הם אינה הולמת לאישים ולתקופתם. שגיא למשל הרחיק לכת בשומו בפי רבנו בחיי אבן פקודה הלכי רוח מודרניים. לשון רבינו בחיי "והנה השערים אשר פתחם ה' יתעלה לידיעת דתו ותורתו, הם שלשה. האחד – הם השכלים השלמים מכל פגע. והשער השני – ספר תורת ה' האמיתי שנתנבא בו השליח ע"ה. והשער השלישי – המסורת המקובלת בפי קדמונינו" (תורת חובות הלבבות, מהד' הרב קאפח, ירושלים תשס"א, עמ' טו). והנה "הערת השכל", המינוח השגור אצל ר' בחיי, היא ציר טבעי שלוח ומיועד מאת ה', אחד משלושה צירים השווים בערכם ובגובהם, ולא מקור אוטונומי! השכל – כשאינו פגום – הוא מסלול שה' חצבו עבור בני אדם כדי להכירו ולהבין את תורתו. האטמוספירה המודרנית בכלל מסמנת עמידת אישיות האדם כשהוא עירום מול כל שחוץ לו (הטבע או

במסגרת זו נבקש לתאר שלוש תפיסות והלכי נפש בסוגייתנו, שלוש תפיסות המטיילות להן בפרס דמותה הרוחנית של היהדות, בכתובים או בפי הבריות. שלוש תפיסות רואות את המוסריות האנושית והמוסריות הדתית כקטגוריות שונות הזוקקות ביאור שיביא הרמוניה ביניהן. נסרטט את קווי הגיונה הפנימי של כל אחת מהן, ולאחר מכן ננסה לזהות את ההוגים שאימצו מי יותר ומי פחות גישה זו או אחרת. מלבד ההבדל בגוף הגישות, הפרש יש ביניהן בקרקע התהוותן: האחת לידתה מהתבוננות בחברה האנושית; השנית עולה מכוחה של תפיסה תיאולוגית; השלישית – על בסיס עיון במהות תורת ה'.

חלק א: מוסריות דתית מן הסוג הראשון

המונח "מוסר" שאליו נכוון מציין את הרגשת החובה שלא להזיק או להכאיב לזולתנו והכרה בחובה זו, אף לסייע לאדם הנצרך והסובל גם ללא תועלת עצמית ולו רחוקה. אנו נכנהו מוסר מזוקק, ה"טוב" כשלעצמו. אבל קודם לכן יתוארו כמה מיסודי המוסר השכיח ומקובל.

בספרותנו העתיקה וגם המאוחרת וכן בספרות העמים נדרשים בני אדם כגוף קולקטיבי לנהוג בדרך הוגנת ומוסרית, מפני שכך ייטב לבני החברה כולה הרוצים בקיומה. דרישה זו אינה שייכת למוסר, אין היא אלא הצבעה על אמצעים מתאימים להשגת מטרה, תועלתנות ופרקטיקה לשמן.

נוסף לזאת גם האדם הפרטי נקרא לנהוג במוסריות בלא תלות בשאלה אם בני החברה זולתו גם הם מקפידים כראוי על הכללים.³ ההטפה הזו נחלקת לשניים, בבחינת "סור מרע" ובבחינת "עשה טוב", ונפרט:

האלוקים), ובכוח האוטונומיה שלו, כשהוא מספיק לעצמו, נחקקת או מתאשרת על ידו החובה המוסרית. מה נפלטת עמדה רוחנית זו מאורחא דמהימנותא בפי חכמי ישראל, גם הללו שלא מצינו בכתביהם מילים חדמשמעיות בדבר יניקתו של הרציו האנושי ממקורו האלוקי. לפיהם, עמידת ועמדת האדם אינה פעולה עצמאית – אלוקים הוא שנותן תוקף של אמת למעמד ההכרתי של האדם. ביטוי צרוף לכך פגשנו בסמוך אצל רבנו בחיי אבן פקודה, אך סבורני שרס"ג, רמב"ן, ריה"ל, וכן בדורותינו הרב קוק, איש איש בדגשיו, נמנים על מגמה זו, בכללם הרמב"ם אשר לו גוון ייחודי. על כל פנים, המבקש לטעון שהם מצדדים במוסר טבעי אוטונומי עליו נטל הראיה (ראו "אלטמן, מוסר במסורת היהודית, ספריית מכון לנדר, ירושלים תש"ס). שערי קושיות ופולפולים למול גופן של עמדות חכמינו בימי הביניים שערים פתוחים הם, אך אין עילה להתכחש לעובדת היותם סבורים כפי שסברו. סוגיה קרובה שבה דן שגיא היא תפיסת המוסר של הרב הפוסק בבואה לידי ביטוי בפסיקותיו.

כגון יומא סז, ע"ב: 'את משפטי תעש' דברים שאלמלא לא נכתבו, דין הוא שיכתבו. ואלו הן: עבודה, זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל וברכת השם'. ובמורה הנבוכים ח"ג פי"ז כתב הרמב"ם: "הוא דבר שהשכל מזהיר ממנו, רצוני לומר: ההזהרה מן העוול

1. עשיית צדק ויושר – לבל נפגע איש בזולתו בשרירות לב, ונשמור על משטר צדק, מה שקרוי חוק ומשפט. מוסר זה מגמתו להשגת מטרה משותפת: "מאחר ורצוננו להתקיים ולפרוח כחברה עולמית, עלינו לשמור הדדית זה על זכויותיו של זה. ואתה הפרט עשה את שלך ותהווה דוגמה לאחרים".

2. עזרה וחסד לזולת – בהיותו בשפל המדרגה או חלש ומתייסר או צריך לנו. יש המסווגים מוסר מהמין הזה כמעשה "לפנים משורת הדין", ולכל הפחות בלתי חיוני לעמידת העולם בהשוואה לדרישה לצדק ויושר.⁴ והנה מטיפים הוגים, מחנכים ומנהיגי אומות לאמצו אימוץ של חובה בטענה שגלגל חוזר הוא בעולם ומחר אולי תיזקק אתה, הזולת, לסעד. וכן טוענים הם שאל לו לאדם להרגיל נפשו באטימות לב. עוד הם טוענים שהעקיבות מחייבת, שהרי לו היית אתה במצב זה בוודאי היית מייחל לתמיכה ולסיוע. תועלתנות או ריח תועלתנות עולה גם מהסברים אלו.

אך לא בנקל משתכנעים השומעים להכיר בחשיבותם המכרעת של מעשים נאים אלו, כל שכן שקשה לגרום להם להוציא את הכרתם מן הכוח אל הפועל, "על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע". חרף האמירה הערכית הנפוצה "אָל לך להפר את כללי הצדק החברתי מפני שאילו נהגו כולם כך יחרכו הקיום האנושי", "מחר תהא אתה ניזוק בידי מזיק שכמותך", חזון נפרץ הוא שהפרט אינו משוכנע כלל וכלל בנחיצות העניין. דברי הגמרא והרמב"ם (צוטטו לעיל) אינם מתיישבים על לבו הלהוט להצלה והצלחה כאן ועכשיו.⁵ "רובא דאינשי

והחמס". ודברי ריה"ל בספר הכוזרי ב, מח, "החוקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלוקית... אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזה קהלה שתהיה מבני אדם..". מובאות אלו ורבות כמותן מציינות את תועלתן החיונית של ההנהגות המוסריות לחברה האנושית. הן פונות לקולקטיב וגם לאדם הפרטי. מחברים אלו לא ביקשו כמובן להפחית מהחובה למוסריות נקייה נעדרת אינטרס, אבל הוסיפו בזה סיבות תועלתניות כדי לחזק את כוח הציבור בביצוען.

4 "אהבת חסד" הוקדש על ידי בעל החפץ חיים למידה זו של הטבה. בהגהה בסיום הקדמתו הוא מבאר כי אדם שעלה במעלות היראה והדבקות אפשר שיחשוב לירידה במעלתו ולבזבוז זמן להתעסק בסיוע לזולת בענייניו היומיומיים – כלומר הנהגה שאינה חיונית לקיום העולם – שעה שראשו שלו מרחף במרומי יראה ודבקות בה'. לפיכך מלמדת התורה ש"והלכת בדרךכו" היא דבקות בה', ואין פטור ממעשי חסד לבעלי דרגה.

5 ייתכן שאמירת חכמים שקיום כלל החברה מותנה במעשי הצדק של כל פרטיה, היא טענה מכרעת כגישה חינוכית, אך אינה מוצגת כטענה עובדתית חותכת, שכן טענת המדרון החלקלק היא ביסודה "סברת שמא". ועוד, אף בענייני בריאותנו ופרנסתנו פועלים רבים מאתנו על פי צו ה"כאן ועכשיו", ובניגוד לשיקול מתון הצופה למרחקים. אם זהו נוהגו של אדם בגבולות ה"אני" שלו (ולא על שום שהוא אנוכי אלא מפני שבחר לצמצם את

אינם נוקטים בדרכי, וממילא אין בהתנהגותי משום חשש להרס כללי". "חריג אחד או גם שלשה לא יעלו ולא יורידו" "אם אף יחרב העולם בעתיד הרחוק מה זה נוגע לי עצמי עתה" – אלו המענים שמשיב אדם, בגלוי או בסתר, כנגד ההטפות המטפטפות. אפילו הביא לעולם צאצאים אהובים, אין הוא מוטרד, שהרי בין כך ובין כך אפשר יימוט העולם בעתיד בעקב גורמים אקלימיים ואחרים.

ברובד עמוק יותר יש להודות שאפילו אימץ אדם אל חיקו את נימוקי ההדדיות שבהנהגת צדק וחסד, אין בכך להצביע על נקודת הרע בחורבן טוטלי של העולם, שכן אז ייפגעו ויתאפסו כולם באופן הדדי. ומה הפגם בהחלטה של דרי תבל כולם לשים בבת אחת קץ לחייהם⁶ (ולחילופין יישאל מדוע יש לשלול החלטה משותפת של בני אנוש לנהל מערכת יחסים כמו זו של בעלי חיים, ש"כל דאלים גבר"). אדם שייטפס להלך רוח כזה, ישמוט את נימוקיניו עד לאחרון שבהם.

כצפוי, ההטפה למוסר החסד יעילה עוד פחות מהטפה למוסר הצדק, מפני שהיסוד התועלתני בו רופף ביחס. ובכך, למדנו ש"מערכת ההסברה" כושלת לא בסוגיית יישומי המוסר בשטח כי אם בהצדקת עצם ערכי המוסר.

*

אולם לא אבדה תקוותנו, ובמצב דברים עגום דנן אילו לנטייתו זו של אדם צורך רגש אכפתיות עז לקיום החברה, רגש חובה נקי נעדר רווחים אישיים, כי אז נסתמה הפרצה המוסרית. נטיית לב מושרשת להיות לפות בכורח מוסרי לרצות ברווחתם של בני העולם כולו, היא ורק היא זו אשר בכוחה לחזק במידה נאותה את בדקי הנפש האנושית שתבחר לנהוג בדרכי הצדק והחסד בעולם אשר כוח הכפייה והענישה או השכנוע אינם מכריעים.⁷ מוסריות כזו עניינו של מאמרנו, שכפי שצוין מוקדש למוסר מזוקק, לאמפתיה ללא זיקת אינטרס. מוסר שאינו מזוקק, מן הבחינה העקרונית לא נכון להגדירו כ"מוסר", שכן הכרת חובה

היקף ה"אני" שלו להווה הקרוב (בטוח), כל שכן שיתפקד כך ביחסו אל זולתו ואל חברת בני אדם בכלל.

6 טיעונו של עמנואל קאנט לשלול מוסרית איבוד עצמי לדעת לא גרר התפעלות מצד הוגים שונים.

7 כאן לא תספיק זולתנות, שהיא נטיית נפש גלית בגאות ושפל, נטייה וולונטרית לתמוך בזולת (להלן נאפיין אותה).

מוסרית משקפת אמת פנימית מספיקה לעצמה, ואינה צריכה לנימוק (או דרבון תועלתני) מן החוץ.⁸

ועתה, כשמוסר הצדק ומוסר החסד אינם נענים לביסוס היגיון תועלתני בר-השפעה מספקת, ומחלחל הספק אם ניתן אפילו להנמקה עקרונית, מאין תתישב בלב כל אדם ובעומק הכרתו, בכל נסיבות החיים, מוסריות מזוקקת? תשובה: משדרתה של אמונתו הדתית. ויש בזה הסבר כפול.

האחד – ההכרה המוסרית שציירונה תלויה על בלימה בהיעדר חשיבותם האבסולוטית של החיים והקיום בכלל, יונקת את לשדה מאלוק שקיומו מושלם ובלתי מותנה, הכרחי, "סבת עצמו", והוא הוא אשר מאציל לקיום האנושי את חשיבותו האבסולוטית, את חיוב החיים. הגדרת האדם כנכרא בצלם אלוקים כוללת בקרבה תובנה זו. כאן שורש ההכרה המוסרית הבלתי מותנית, הכרה בחובה להעצמת חיי הזולת ואושרו מלבד דאגתי לחיי שלי.⁹

ושנית – בריאת אלוקים את העולם וניהולו המתמיד, אף שאין לו כל צורך בעולם ובאדם, היא דגם ראשוני לפעולה נעדרת רווחים אישיים. עתה יובן היכן נעוץ החוד באמרתו הידועה של בן עזאי: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם [בַּיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֱתוֹ] זה כלל גדול מזה" (ספרא, קדושים, פרשה ב). והפירוש הוא שיאמר האדם כך: לבסס יחס מוסרי מפני צלם אלוקים שבזולתי הוא לכאורה ביסוס של קונפליקט, שהרי גם אני בצלם אלוקים נבראתי, ומדוע עלי להטיב לזולתי? אדרבא, ייטיב הוא עמי בגין צלם אלוקים שבי. והתשובה: צלם אלוקים שבי הוא גם המניע אותי להידמות לה, "מה הוא חנון" וכו'. הווה אומר שלא אמתין ולא אתנה את היחס המוסרי אל אדם אחר בהתנהגות הדדית הולמת מצדו.¹⁰

שני טעמים אלו נכנסים תחת כנפי הקטגוריה "מציאות אלוקים", והם יסוד מוצק למוסריות, ולא כגזרה לוגית ממש אבל כבסיס מטאפיזי.¹¹ בצדם קיימת גם

8 אלא שמתוך הרחבה לשונית בחרו הבריות להחיל את התואר "מוסרי" על מעשים שאינם מסחריים בעליל ושיש מקום לפרשם כמעשים לשמם.

9 "רבי שמעון בן אלעזר אומר בשבועה גדולה נאמר דבר זה ואהבת לרעך כמוך. אני ה' בראתיו אם אתה אוהבו אני נאמן לשלם לך שכר טוב ואם לאו אני דיין לפרוע" (אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ט). אפשר שמכוון ל דברינו.

10 ראו להלן הערה 41 שבה ציינו שבתפיסת "האדם כתכלית" קונפליקט זה אינו פתיר.

11 אינני גודר עצמי בטענה טריוויאלית מצומצמת שמצב הנפש בהיותה מאמינה בבורא רב כוח ורב חסד ואמת מביא אותה למוסריות המזוקקת, ללא תלות בשאלת אמתות תוכן האמונה. טוען אני יותר מכך, דהיינו, מציאות האלוקים היא המשפיעה את הוויטמין המוסרי באופן אונטולוגי לנפש האדם בבחינתו כ'צלם אלוקים', יהא זה מאמין מוצהר או אתאיסט מוכר או איש אדיש לענייני אמונה. הווה אומר שאותה מדרגה מוסרית, אם כי

"תורת אלוקים", כלומר צו הבורא בתורתו לנהוג בדרך הרחמים והמוסר כנאמר "ואהבת לרעך כמוך אני ה'". תלות כזו של המוסר המזוקק במקורו האלוקי נכנה כאן בשם מוסריות דתית.

*

ברם, עדיין יאמר האומר שתשובתנו חסרה, מפני שחבישת כיפה לראש המוסר מצטיירת כמיותרת אם לא כמכוערת, בהיותה מגלה לכאורה סדקים בחוסנו של המוסר הטבעי שאינו מספיק לעצמו בקרב חובשי הכיפה.

למי שמקבל רושם זה יש לומר כך: הלא, כנזכר למעלה, חובות המוסר אינן בנות צידוק מוחלט אפקטיבי בכוח כלי ההכרה האנושיים. פירוש, כשם שאין צורך לנמק את "הגיונותו של ההיגיון" הלוגי, ההיקשי, כך אין צורך לבאר את "מוסריותו של המוסר". בשניהם נקודת המוצא היא נתון ראשוני של התודעה. אך מאחר שבפועל הכשלים המרובים מצריכים שוב ושוב להצדיק ולעודד את הבריות לפעילות מוסרית הנצרכת לניהול השגרה, על כורחנו נודה באחת משתי סברות: (א) מעשי בני אדם בנסיבות המגוונות נתונים למחלוקת בשאלת אי מוסריותם, בצד ההסכמה הכללית בדבר תוקף החובה המוסרית בסיטואציות מובהקות.¹² ויש אנשים שלידם, ולפי עוצם הפיתוי הרובץ בנשמתם, כל המצבים הנקרים בפנינו בעולמנו אינם קיצוניים וחד־משמעיים, רק ניתנים תמיד לפירוש גמיש לקולא. כך שבפועל בטלו להן חובות המוסר כולן. (ב) בקמטי הנפש נוכל להבחין גוון אפשרי נוסף, עם שזו קביעה מרחיקת לכת. יש שכוח היצר מלפף את ההכרה ומרסקה לכדי התערעורת מושג החובה המוסרית כשלעצמו, מיסודו, עד לבלי תת לו מקום כלשהו. דחף פסיכופיזי חריף, תסכול, או סבל כבד ומתמשך, עלולים למוטט סכרים מבוצרים.

בלתי מושלמת, שאליה התרוממו הבריות, יונקת את לשדה מאת בורא העולם. ועוד, לא מעט הוגים בישראל סברו שאמונה עמומה אינה חזון נדיר בקרב רבים מהבריות, ואולי מצויה בכולן, ואכמ"ל. לפיכך יש לומר שככל שמוזרחת הנפש אמונה (להבדיל מהצהרה מילולית: "אני מאמין" או "איני מאמין"), כן תתעצם מוסריות המאמין (ובתנאי שאין אמונתו מעוותת ומסולפת מצד תכניה הפנימיים). ומכאן: לא מן הנמנע שהתוקפים מוסריות הנתלית הדת עושים זאת על בסיס אמונתם הדתית הסמויה מעינם שלהם. כדאי להזכיר, מצב האמונה בה' כשהיא לשם האמת ונקייה מסיגים, מצד אופיה יש בה דמיון להכרה ולרגש המוסרי. הצד השווה שבהן הוא שהאדם חורג ממחיצות האגו שלו. מכאן, שנשמת האיש המאמין כרבעי מוכנה ונאותה שתשרה בה מוסריות רחבה. טענה זו כמובן דריסטריית.

12 דרך כלל, הדעות המקלות שבפנינו אינן בנות ממשות, רק רציונליזציות המשרתות אגו מתנפח.

בין ובין כך, קיים קושי מהותי לבריות לאמץ אל חיקם את העמדה המוסרית הנדרשת מפי מטיפים ומנהיגים בכל אתר ועידן.

מכאן לאבן פינה בדיוננו: יש הבדל יסודי בין ההיגיון הלוגי, ההיקשי, שעניינו קביעת האמת על אודות רעיונות מופשטים (או ביחס לעובדות), לבין ההיגיון המוסרי (דיאונטולוגיה) שעניינו קביעת המעשה הנכון לעשותו, ה"טוב מצד עצמו", שהרי לעולם לא תמצא מי שהוא שפוי שיפקפק בעצם ההיגיון הלוגי.¹³ אבל יש ויש בני אדם שבסתר לבם סבורים, ואחרים יבטאו זאת בפה מלא, שהמוסר בשורשו ובעצמותו הוא המצאה אנושית שנתגבשה ללחץ חברתי אוניברסלי, חובה מצפונית נרכשת שאין לה כל תוקף עצמאי בשום מקום ובשום זמן. דעות כאלו עולות בלב בני אדם בנסיבות יצריות מסוימות או למול אירועים חריגים, אך חולשתה זו של ההכרה המוסרית, מזמינה, ובדין מזמינה, את המוסריות הדתית.

יש בנותן טעם (אם כי טעם רע) להוסיף כאן דברים מפי ה"סטרא אחרא" כלפי הטוענים שכל המוסיף דתיות למוסר הטבעי גורע מהמוסר גופו. וכה יאמר פרקליט השטן: "הנך טוען שמוסרך שלך חזק ומספיק לעצמו. רוממות חובות המוסר הטבעי בפוך ובפי בני החברה, ומי לא שופע ביקורת טבעית מרירה כלפי אנשים המפרים את כללי הצדק והחמלה! אך אני כפרקליט חד עין, אומר לך שאין ביקורתך צומחת אלא מפני שבעומק נפשך פועמת חמלה עצמית, לבל תחוש בודד וחסר ישע בעולם מנוכר ומופקר לפגיעתם של מפירי הכללים. כעסך בגין נטוּלֵי מוסר טבעי אינו תולדה מהכרתך המוסרית שאינה זקוקה (לדברך) להוכחה, כי אם על שום הכרתך באיום ריאלי שאתה (עם האנושות בכללה), מאוימים מצד חסרי המוסר הטבעי, מרגע שיוכרו קבל עולם שהותרו כבלי המוסר. אי שם תחת הרגשת ה"מובן מאלי" ו"ההכרה המוסרית המוצדקת מצד עצמה" המפורסמת כל כך, מסתתרת לה קודם כול דאגה אינטרסנטית חיונית חמורה ופשוטה, שהיא היא זו ש"חובה" להיענות לה, אך מוסווית מעיני האדם עצמו, בבחינת מנגנון הגנה מפני האמת החושפתו להכרה שהעולם מסוכן.¹⁴ זהו

13 קורה שבן אנוש הלפות בידי כיסו כוסו וכעסו, נשמטות מזיכרונו אמרות הגיוניות. אך אפילו בזמנים הללו לא מצינו שעצם ההיגיון המוצק נשפט כלא הגיוני.

14 בנוסח אחר, מרוכך: בראותך את זולתך סובל, מדמה אתה את עצמך במקומו וחלחלה תתקף. והנך נזעק לסייעו כדי להימלט מתחושת החלחלה. את הפן הזה מטעים הרב אלעזר סגל לנרא: "גוף מדת הרחמנות הנטוע בחק נפש האדם, אף דהוא מדה טובה בכלל, בכל זאת מקורה בטבע האנושי הוא מחמת חסרון וחולשת הנפש, דאין בכח הנפש לדחות מעל עצמה הרגש הכאב אשר תרגיש בצרת האדם השני, מכח החיבור והקשר העליון אשר יש לכל כוחות הנפשות למעלה למעלה" (יד המלך על הרמב"ם, תפילה ונשיאת כפים, פ"ט).

המשמע הפסיכולוגי המפכה בנפשו של אדם המכיר בחובה מוסרית אוטונומית. הכרתו היא סמל מסווה תחליפי ולא הדבר האמתי עצמו!". אמרי הפרקליט הללו מערערים את הביטחון ופותחים אי ודאות כרונית בשאלת תקפותו של המוסר. ולמה לא תחבור לפרקליט הטענה הפסיכולוגיסטית המוכרת שהמצפון אינו אלא הפנמה של דמות ההורים והחברה?!

*

אולם יש הנוקטים – ובכנות עמוקה – את הסברה שקיימות נסיבות קיצוניות אשר לכל הפחות בהן אי אפשר להתכחש למציאותה של הכרת חובה מוסרית ברוחנו, וזאת מעצם אנושיותנו ובאופן עז. חושי הצדק והחסד תקפים אקסיומטית אף בהיעדר מניעים תועלתניים גלויים או סמויים, ובהיעדר כל הסבר טרנסצנדנטי. ואין אפוא כל צורך לערכות אמונית ולהתערבות אלוקית. תפיסה זו נכנה מוסר חובה אקסיומטי. מדובר במקרים שהאדם מסב סבל נורא לזולתו שעה שהימנעות מפעולה זו לא גובה ממנו כל מחיר נראה לעין. כיוצא בזה, אדם המסרב לסייע לזולתו להיפטר מכאב גדול, שעה שעבורו זו פעולה קלה שאין מאמץ בצדה, והיה כאשר יישאל "מדוע אתה נוהג כך" ישיב "סתם כך" או "כי בא לי" או "כי זה מסעיר אותי". להלן תכונה הנהגה כזו – הנהגה אכזרית, ואת הנסיבות הקיצוניות הללו נכנה – טווח אכזריות. בסיטואציות המטלטלות האלה האמנם לא די לנו במוסר עצמאי? ומאחר שכולנו אחוזים סלידה מיידית מהנהגה אכזרית, האין פגם בהצטרפות לאלוקים כמקורו של המוסר?

במענה לקושיה נקדים ונאמר: בין קשת הדעות מוכרת התפיסה שנטייה לפעולות צדק וחסד מצויה במידת מה בלב כל אדם. כך נקט הפילוסוף האנגלי דויד יום והציג הוכחות אמפיריות אשר לדעתו מאששות הימצאות ויטמין (במינון זעיר לכל הפחות) דאגה וחמלה בנפש כל אדם, כלפי זולתו, בבחינת אמפטיה לשמה, תכונה שנכנה אותה זולתנות טבעית.¹⁵ אין זו הכרת חובה מוסרית, במישור ה"נכון ובלתי נכון", כי אם דחף והמיה נפשית כהימשכות לכבוד וכנהיה אחר ממון. אף שיוצרות הן לחץ מכני לממשן, אינן כוללות פן ערכי מחייב, וממילא הימנעות ממימושן בפועל אינה מביאה להכרה בטעות ולהרגשת אשמה כי אם לתחושת מועקה וכאב.

15 בספרו: מחקר בדבר עקרוני המוסר (תרגום: י' אור), ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, תשמ"ב. ראו שם פרק ה, וכן נספח ב "על האהבה העצמית". לנטייה זו הוא קורא לעתים "נדיבות כללית" (אגב, אף שאני מחזיק בהשקפה שקיימת זולתנות טבעית בבני אדם, עבור הטיעון בגוף המאמר די לאחוז בזולתנות טבעית כאפשרות וכהסתברות).

כעת לגוף התשובה: רגש זולתנות טבעית פועם ביתר שאת במצבי טווח אכזריות, ומפאת עצמתו הוא מתפרש בטעות כהכרת חובה מוסרית שעה שאינו יוצא מכלל צורך פנימי, כאמור. "חובה עלי לאחוזו בילד לבל יחצה את הכביש ההומה (=A1), שהרי בכל מאודי רוצה אני לעשות טוב (=B)", אומר האיש הנורמטיבי לעצמו. אבל A1 נובע מהמשפט "חובה לעשות טוב (=A)", ואינו נובע לוגית מ-B. בפנינו שגיאה פרשנית לוגית בגין הדומי החווייתי.¹⁶

גם מן הבחינה האמפירית ניכר שהאמירה היוצאת מפי כמה שומרי מצוות "לולא אלוקים, היה הכל מותר" (אמירה שנדון בה בהרחבה בסמוך), פונה לגוונים השכיחים של צדק וחסד, אשר נפתח פתח דק לראותם כחובות בלתי מוחלטות (כגון חוקי המדינה, הקפדה בעניינים ממוניים יסודיים, לא לפגוע ולהעליב. כל אלה נפרצים לרוב על ידי הבריות המתרצים את מעשיהם בהוראות היתר ממינים שונים), וכל שכן מעשי חסד מופלגים. לעומת זאת, בקשר למעשי אכזריות אשר לגביהם פועם ההיגיון המוסרי בעוז ובחד-משמעיות, לא נשמעות הצהרות מסוג זה. אם יארע ויישמע כזאת באשר למעשה אכזריות, יהא זה בסיטואציה שהימנעות מהנהגה אכזרית תגבה מחיר כבד מאוד מהנמנע, או שהפועל מצדיק עצמו בנימוקי משפט וצדק ענייניים – מה שלפי הגדרתנו לעיל אינו פעולה אכזרית.

ולבסוף, אף בצד היותר עקרוני קשה להכריע שהאכזריות ראויה להישלל כאקסיומה הכרתית אנושית המוצדקת מפאת עצמה. כזכור, צינן לעיל הסטרא-אחרא את היורה בטיעון שהמוסריות המפורסמת מפאת עצמה היא פרי הגנה עצמית, ודבריו נוגעים גם לשלילת האכזריות.

*

המשותף העולה מסברות אלה הוא שמוסר החובה כמרכיב טבעי בתודעה האנושית חשוף בכל עת לרדוקציות, ביאורים ופקפוקים ממינים שונים, בבחינת זעזועים בחוסנה של חובת המעשה המוסרי (דיאוונטולוגיה) באשר היא, אולי בדומה להופעת הנס העומדת אחר כותלנו, מציצה מן החרכים ופורצת לעתים את כללי וחוקי הטבע. בפנינו אפוא בעיה מהותית. ולעומת זה הלוגיקה ההיקשית העוסקת באמתות מופשטות או עובדתיות, ונתונה אף היא כמרכיב טבעי בתודעה

16 הכרת החובה הנולדת בסיטואציה כזו היא בבחינת קבלת עול לסייע לזולתי על גלי האמפטיה הגואים כלפיו. אין היא הכרה נפרדת כי אם מעשה של "כאילו", ועם זאת תוקף עצמתי בלתי ניתן לסירוב, ולית אתר בנפש פנוי ממנה עת הומה הלב לסייע ולהטיב לזולת.

האנושית – נעדרת זעזועים וניסיונות לקעקעה, אלא אם באדם בלתי שפוי עסקינן.

מפני כך רשאי אני לבוא לידי המסקנה שהנוקק להחיות את ההכרה המוסרית באמצעות ההכרה הדתית, לאמתו של דבר פתח פתוח מצא, והוא מבקש לסתמו ולחזק את בדיק הבית המוסרי. הסדק שנפער אינו במוסריותו שלו, כי אם במוסר באשר הוא. פגמיו של המוסר הטבעי הם בבחינת דומן בו מזובלת קרקע המוסריות הדתית.¹⁷

*

ובכל זאת, איש ישר לב יטען כנגדנו שמוסר טבעי אפילו נסדקה שדרתו הריהו על כל פנים עניין גדול ובעל ערך בהשוואה למוסריות דתית המרוקנת לכאורה מנפשנו כל ממשות מוסרית פנימית. ואמנם, מקרב חוקרים, כמקרב סתם אינשי שומרי תורה, מוטחת ביקורת כלפי ההיזקקות לאלוקים כמשענת מוסרית.¹⁸

17 בצד ההשקפה אשר הארכנו בהצגתה, קיימת כנודע תפיסה עממית שגרתית (תפיסת בת להשקפה הנדרונה) שלפיה הכרת החובה היא אכן אמת טבעית אקסיומטית, ללא סדקים כלשהם. דא עקא שבעולם דלית בו דין ודיין, אין הבריות עומדות בפיתויים חזקים הגולשים ממעל ועוקפים את הסכרים ההגיוניים והערכיים. ממילא למען ננצח במאבק הניטש בחיי המעשה צריכים אנו לסיוע צו האלוקים ושכר ועונש, כפשוטו של הפסוק "רק אין יראת אלוקים במקום הזה, והרגוני" (עיינו מלב"ם, בראשית כ, יא). גרסה זו אינה מעוררת קונפליקט יסודי בין דתיות למוסריות, ולפיכך לא שובצה בגוף המאמר. ועדיין למול הגרסה העיקרית שהצגתי יקשה המקשה: "ומה הועלת? והלא היצרים ודחפי האגו למיניהם יחתרו תחת האמונה הדתית לסוגיה וישבו אותה בקסמיהם, כפי שעוקפים הם ומפוררים בהצלחה את ההכרה המוסרית הטבעית. וכי יש מי שמתכחש לכישלונות המוסריים של אישים דתיים?!" תשובתנו: ראשית, האמונה הדתית מוסיפה כוח ניכר. ודווקא החלקים האֶרֶצִיוֹנִלִיִּים שבה, הפורצים אל נשמת האדם ממקור טרנסצנדנטי בעצמה מציפה ומטלטלת, עשויים יותר להתמודד כנגד היצרים שהאֶרֶצִיוֹנִלִיִּות טיפוסית להם. אבל לא זו בלבד, שהרי ביארנו למעלה את חשיבות החיים הנגזרת ממצייאות האל מחויב המציאות כהסבר וכטעם היחיד לאהבת הבריות ואהבת עצמך, הסבר שחיוני להעמידו ברקע חיינו והתנהגותנו.

18 הטיעון אינו רק מכוחו של ערך כללי (=המוסריות) המוסכם על כולנו, אלא משודרג לאמירה הבאה: מאחר שהכרה המוסרית היא לכאורה ערך דתי, הרי האדם הדתי שלבו מתרוקן ממנה, הוא בנקודה זו פחות דתי בפועל בהשוואה לאדם בר הכרה אוטונומית. חרף יציאתו מחוג האגו שלו, שהרי מעשיו לשם ה', חסרה ברוחו מחציתה האחרת של המוסריות, כלומר היחס ההכרתי האכפתי הישיר לגורל חברו. ומכאן יובן שזה הפועל במוצהר מתוך צו ה' ובלבו מוטיבציה נמרצת בעבור הגמול המובטח בתורה לעושי מצווה, אין ברוחו אף לא אחת משתי המחציות. על כל פנים, כדאי להציג בזה את דעת

אף אנו נאמר לו: מוסריות דתית אין פירושה התנהגות נאה כעבד נעדר דעת הנכסף לסמכות באשר היא סמכות. שהרי התבאר לעיל כי מוסריות דתית משמעה שאלוקים הכרחי בבחינת "סבת עצמו", הוא אשר מאציל לחיי הנבראים חשיבות אבסולוטית המזינה את החובה להעצמת חיי הזולת ואושרו, מלבד הדאגה לחיי שלי וכיו"ב. ההצהרה כי אני מוסרי "מפני שה' ציווה" כוללת הפנמת "טעמיו" של המצווה. הנה מבואר שההכרה המוסרית על תוכנה הטבעי והשכיח מתעצמת מכוח טעם עליון ואינה נמחקת מפניו.

ולבסוף, כדי להסיר ספק והבנה שגויה נדגיש כי אין בשלשלת הרעיונות שהועלו מעין הטפה לנבור ולחשוף את ערוות ההכרה המוסרית החיה המקובלת. מגמתנו להעיר שרפיפותה האינהרנטית של ההכרה המוסרית הטבעית מצריכה מעין מערכת גיבוי לתחזוק ההכרה. בתשתית אישיותו היומיומית הפרונטלית של המאמין שוכנות חובות המוסר סגורות הרמטית, ואין לו בהן צל של פקפוק, כמו המתרחש גם בנפש האתאיסט. אך ההשקפה הדתית מזהה תולעת ספקנית שבכוחה לחתור תחת אפלת התשתיות ולמוטט את הבניין, בפרט ביום סגיר, ברוח בלתי מצויה ויצר זועף, כנאמר: "לפתח־חטאת רובץ". וככל שתגבר ההארה הדתית בנפש – במודע ושלא במודע – כן תתפזר האפלה המוסרית. יש אפוא לעת חשבון נפש לדעת ולהפנים שלתקן את העולם תיקון מוסרי ניתן אך ורק לכשיתוקן במלכות שדי.

תפיסת המציאות הפסיכרו־מוסרית האנושית שטרטטנו כאן, ניצבת לדעתי כרקע וכמצע מקדים להתבטאויות לא שוליות בספרותנו המסורתית לדורותיה, המליניות על חולשת הטבע האנושי ושכלו כערבים לחיים מוסריים. אף שלא נאמרו הרעיונות במלוא חדותם, הרי זה מטעמים חינוכיים שלא להחליש את השפעת הכוח המוסרי בחיי המעשה.

חלק ב: מוסריות דתית מן הסוג השני

אחד הספקות הטורדים נשמות מאמינים שומרי מצוות יתואר כך: מוסר החובה הטבעי נתון בנפשנו תוך הזדהות מלאה עמו. כי יעז פלוני לפקפק לנגדנו כלפי עצם ההכרה המוסרית, כלפי עצם החובה לעשיית המעשה הנאה והטוב, הלא נתמלא בבוז ותרעומת למול עקמימות מחשבת המתריס, שהרי לטענותיו כאילו עקרו מאתנו דבר מה אישי, כה טבעי וברור. כלומר כל אחד מאתנו רואה עצמו

רמב"ן שמידות נאות הנוהגות בקרב כופרים בה' אינן ראויות ביסודן לשכר, ואף על פי כן מרחם הקב"ה ונותן שכר בעוה"ז. על כך ראו י' אלטמן, "בין מוסר תורני למוסר אקדמי", המעיין, מו (א) (תשס"ו), עמ' 67–72.

כמוסמך לאשר מפנימיותו את האמת המוסרית.¹⁹ ואולם תפיסה זאת עשויה, מסתבר, ללכוד איש דתי במצר: "הכיצד אני, בן אנוש (או החברה האנושית), אקבע ערכים, והלא אלוקים הוא בלבד הסמכות העליונה לפקוד עיקרים של אמת. האין בזה ריח עבודה זרה בשיתוף או חוצפה כלפי שמיא?"²⁰

יש שומרי תורה רדיקליים שבמענה לקונפליקט זה אומרים: "אכן מאשררים אנו את הכרות המוסר רק מפני שאלוקים ציווה עליהם". מענה זה גרר כאמור טרזניה לאמור: "מוסרם של שומרי תורה אלו מוסר פגום הוא, אף שבצד המעשי יקפידו על קלה כבחמורה במצוות אדם כלפי חברו".

19 ביכרתי לאזכר את האמת הפנימית אף שהכרת החובה יש בה גם ממד חיצוני (כי הנה כפל ממד מהותי ישנו בהליך ובחויית הכרת החובה, הוא בא מבפנים כאילו אני הוא המחוקק, אבל במקביל מצטייר כעניין אובייקטיבי בלתי תלוי המכריע אותנו מבחוץ). זאת מפני שהפן האישי-פנימי, כלומר הסמכות האנושית, היא זו אשר באמצעותה מתגלה לאדם עצמאותה הבלתי תלויה של האמת המוסרית, וגם מפני שביקשתי כאן לתת "ייצוג" לסיעת אנשים לא מועטים אשר לפי אופים הממד האישי פנימי הוא שמוחש אצלם בעצמה רבה (האם מן הצד העיוני עקרוני הסתמכות על ממד שכלי חיצון עצמאי אובייקטיבי בלתי אנושי תהווה גם היא חוצפה כלפי שמיא? – זו שאלה שלא אגע בה עתה. ידועה בעניין זה התפיסה הרואה במושכלות הראשונים חלק ממהות הבורא).

20 הנטייה לזלזל במצוות החברתיות, בהשוואה להקפדה במצוות פולחניות בין אדם למקום, היא הלא תופעה עתיקה אשר נביאינו התריעו כנגדה. בדורותינו עורר ר' ישראל סלנטר באיגרת המוסר כנגד הרגל זה, והציע פתרון שיטתי. ההרגל הנזכר אפשר שייולד מכוח היצרים הכרוכים במצוות מהסוג הראשון (קנאה, כעס, כבוד), אך גם עלול להיוולד (או להתחזק) על בסיס השקפות דתיות מעוותות מגוונות. אחת מהן היא ההשקפה ש"כל מה שהוא אנושי, ריהו זר ל". אמירות כנגד השקפה מעין זו מצויות לרוב בכתבי הרב א"י קוק, וכמה מאמרי ביקורת ציבורית מאת הרב יהודה עמיטל והרב אהרן ליכטנשטיין, המכוונים לעניין זה נדפסו במספר מקומות. אני מציין זאת מפני שתפיסת המוסר השנייה היא לאמתו של דבר ביטוי ייחודי ומוקצן של גישה זו, שפן עד כה פגשו קלות ראש במצוות החברתיות כסוג של כניעה לחולשה אנושית או השקפה שניתן להקל בענייני "חולין" (אף צריך להקל כשיש בזה ניגוד להלכה הכתובה), אך דברינו כאן נוגעים בתפיסה מוצהרת השוללת מוטיווציה ערכית אנושית מפני שהיא כזו, שלילה שנחשבת למצווה. אלא ששלילת המוטיווציה אינה שלילת המעשה המוסרי, שהרי התורה ציוותה לעשותו. בנותן טעם לשפץ כאן מזווית ראייתו של אחד-העם (במאמרו "תורה שבלב", בתוך "דרך הרוח"), שההיצמדות לאות הכתובה היא התנהגות של עם שנהיה "עבד הספר", ומכאן שרב ופסי (ב"קוצו של יוד" ליל"ג) הפוסל את הגט ומאמלל את העגונה, אינו אביר לב ואטום; אדרבא, לבו הומה לסבלה הגדול, אך "מה אעשה ובוראי גזר עלי". לטעמו, ברב ופסי ודומיו אין בהכרח פגם מוסרי. הם מעוותים במישור הטבעי, מעין ההפרעה הנפשית. לב שנחאבן מחיותו. מפני היקפו הנרחב של הדיון ההיסטורי ביחס שבין יהדות למוסר הסתפקתי בביבליוגרפיה קצרה.

אבל יושם לב: מה שיצר את הקונפליקט אצל המאמין אינו התוכן הרעיוני המרכיב את הכרה המוסרית (קרי: עוצם ההיקשרות הרגשנית עם הזולת המתבטאת באחראיות לאושרו), כי אם הבעלות שהאדם לוקח עליה כאילו הורתה ולידתה במין האנושי. תחרות הסמכויות זו בזו היא אפוא מוקד הקונפליקט. לאורה של הבנה זו נראה שהנוקט במוסר הדתי מן הסוג השני (להיות מוסרי רק מפני דרישת התורה) רצונו בזה שהכרת האדם הטבעית אינה מורת דרך בת סמכא (ואינה יותר מאשר עובדה מנטלית אפיסטמולוגית. ובגרסה מרוככת: אכן אדם מתוודע ברפיפות למקצת טעמן של מצוות ותו לא). מורה הדרך האחד והיחיד שממנו התיקוף המוחלט לחובה המוסרית הוא הבורא. הלגיטימציה והאישור להכרתנו הטבעית נשאבים אפוא מכוח צווי התורה בכל הנוגע בין אדם לחברו, אך במקביל נותר תוכן ההכרה המוסרית על כנו כעובדה מנטלית. מה גם שהנטייה האכפתית האמפתית (מה שקראנו לעיל בשם זולתנות) של האיש המאמין כלפי זולתו, חיה ובוועטת. ואין גם נפקותא למישור המוסרי המעשי.

והנה, לא נצרכה אפולוגטיקה זו אלא אליבא דמי שמחזיק בתפיסת מוסר דתי מן הסוג השני וסבור שאף שהכרת החובה הטבעית כשלעצמה מוצקה כסלע אין לאמצה, וזאת מפני עקרון העל שלפיו בן אנוש אינו בריסמכא לקביעת ציוויים וערכים. ברם מי שיאחז בתפיסה הנדונה וגם יסבור (כהמחזיקים בתפיסה הראשונה דלעיל) שההכרה החובה המוסרית מחוררת מפאת עצמה, הרי הדיון בענייניו נערך לאמתו של דבר לעיל בחלק א של המאמר. כלומר קבלתו את התפיסה הנדונה כאן היא תאורטית ותלושה.

כאשר מפי פלוני יוצאת הצהרה "המוסר האנושי חסר ערך", עדיין בטרם נחוה משפטנו מוטל עלינו לברר באילו עמדות מאלו שסורטטו כאן מחזיק הדובר. במקרים מרובים האוחז בתפיסה מן הסוג השני מכון – במודע או שלא במודע – לתפיסה מן הסוג הראשון. מילותיו הן "אין לסמוך על מוסר שלא באלוקים יסודו, ואשר בן אנוש הרה וילד אותו" שעה שפניו אל הרעיון שהמוסר האנושי אינו מבוסס מספיק והוא מלא בקיעים. הוא כאומר שהקביעה האחרונה מוכיחה על אמתות הקביעה הראשונה. מוסר יציר אנוש בעל כורחנו יצירה רופפת היא, מפני שאין מקורה אלוקי.

וכמובן יש והתנסחות התפיסה השנייה עושה שימוש במילים בלתי מדויקות המכוונות לטענה אודות קשיים באפשרות יישומו של המעשה המוסרי. במשמע, אי ידיעתנו את סוף השלכותיהן של פעולותינו מצריכה להכפיף את מעשי המוסר למבט האלוקי הכולל. וצא ולמד: חוש תקיף ככוח הראייה מטעה אותנו כבדוגמת העצים הנראים נוסעים לאחור כשאנו ברכבת, ולא נודעה האמת

האובייקטיבית אלא בעקבות ראייה סותרת, כל שכן ששיפוטינו המוסריים הקונקרטיים העמומים ביחס, נזקקים לאישור אלוקי. כמו כן לא מן הנמנע שהדובר מכוון בפשטות לגרסה שלפיה אין לבטוח ביסודותיו של הסכר המוסרי הטבעי מול האתגרים והניסיונות בחיי האדם.²¹

על כל פנים לא מחוור לי האם קיימת אי שם שיטה מוצהרת של רב או הוגה המחזיקה בתפיסה השנייה כפשוטה, כעמדה מבודדת בלתי תלויה.²² ומשפט לסיום: דומה שניתן לתת סולם ביד המחזיקים בתפיסה השנייה לרדת באמצעותו מהעץ הרעיוני שעליו טיפסו. רשאים הם לסבור שהכרת החובה המוסרית הנדרשת על פי התורה אינה הכרה נפרדת,²³ כי אם הכרה הנולדת על גב רצון ותשוקה עזה לסייע ולהטיב לזולת – רצון היונק את כוחו ממציאיות ה' והנהגתו בעולם בדרך שתוארה לעיל. לפיכך הכרה זו כפויה ויציבה. למה הדבר דומה? לאדם שרחמיו מורתחים אל זולתו או מי שמוצף אהבה כלפי אהובתו, וכקצף על פני המים עולה חוויית החובה לדאוג ולתמוך. מעתה, כיוון שאין היא הכרה בפני עצמה, אין היא בבחינת סמכות מתחרה המחציפה פניה כלפי שמיא.

חלק ג: מוסריות דתית מהסוג השלישי

מצוות התורה נחשבות כנשגבות מיכולת השגת האדם, שכן כור מחצבתן מאצילות בורא העולם. על כן זה הסבור שמצוות התורה שבין אדם לחברו מושגות לנו לחלוטין על בוריין ועומק מושגיהן, מכוח הכרתנו האנושית – מקעקע את עליונותה של התורה ומצמצמה בגבולות כלי ההשגה שלנו ובגדר התנהגות שאימצנו לנו זה מכבר כבני אדם. כדי לשלול השקפה מעין זו, יש

21 בנדון זה נוקט שגיא בדרך דומה לאמור: הוגים שדבריהם משתמעים כמצדדים לכאורה בתזת "תלות חזקה" של המוסר בדת, מצדדים לאמתו של דבר בתזת "תלות חלשה". המדובר בהוגים המבטלים את הטבע האנושי ושכלו כאמת מידה התנהגותית (ראו שגיא [לעיל הערה 2], פרק ג).

22 מעניין לציין שישעיהו ליבוביץ, בניסוחיו שופעי הפרדוקסים, הציג תובענות דתית נוקשה ופורש על ידי משה הלברטל כמחזיק בהשקפה תאומה להשקפה המוסרית מן הסוג השני: "האל האחר הוא כל ערך או מוסד אנושי הנהפכים למקור לתביעה מוחלטת על האדם... מדינה לאום, תביעות מוסריות... משום כך יטען ליבוביץ שהמדינה או המוסר עלולים ליהפך לעבודה זרה" (הנ"ל, "בין הגות דתית לביקורת חברתית", בתוך: א' שגיא [עורך], ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו, ירושלים: כתר, 1995. עמ' 223). דהיינו, ההומניזם יש בו האלהת האדם. התביעה הדתית דורשת להתרחק מערכים של חולין מפני ריח עבודה זרה חריף הנודף מהם. הם מקבלים אפוא תווית של סטרא אחרא. לדעה זו, קבלת האדם כערך היא דבר האסור שיש לדחותו. אכן רעיון מפליג, מה גם שהחשבת אדם אינה מניח וביה החשבתו כערך עליון.

23 ראו לעיל הערה 16.

שגרסו לקיים מצוות התורה המשפטיות, כדברי הנצי"ב: "לא מצד הטבע ושכל אנושי אלא לשם שמים"²⁴. וכן: "באמת אין לשבח מ"ע של כבוד אב ואם יותר ממ"ע של מחיית עמלק... ושניהם אינן אלא חוקים וגזרות מנותן התורה ית', וכדאיתא בברכות לג ב, אלא באשר אנו רואים מצוות כבוד או"א מתקבלת על שכל אנושי ג"כ, עלינו ללמוד ממנה למקו"א, ובזה הדרך המה כל טעמי המצוות אינם אלא לקרב אל השכל ג"כ... ואם היה חפץ ה' להגיע לדעת אנושי לא הגיע קולות וברקים והכנה רבה כזו, אלא כל התורה אינו אלא חוקים שבם נבראו שמים וארץ"²⁵. הנצי"ב אינו מסתפק בתובנה הנפוצה שמצוות התורה השכליות כוללות בתוכן הרבה יותר מהספירה השכלית המוכרת לאדם. קביעתו המרחיקה לכת היא שהנימוקים המשפטיים אינם מרכיב פנימי בהטלתן של המצוות על ידי הבורא, ובכל זאת האדם הנחן בחוש השכלי פוגש בדבר מה התואם את ציפיותיו והבנותיו, ועל שום כך מכנה אדם את המצוות המובנות לו "מצוות שכליות". המעייין בדבריו שם בביאור דברי חז"ל שיש ללמוד צניעות מחתול וכו', ייווכח בבהירות שכך דעתו.

אך לדרכו קיימת חובת הנהגה מוסרית מקבילה, מתוך מוטיווציה פנימית, אשר אלוקים רוצה בה: "כלל גמ"ח הוא קיום העולם... והיא חובת האדם וזה צורתו... ומשום הכי גם אומות העולם מצווים על גמ"ח... ומשו"ה נתחייבו אנשי סדום כליה בשביל שלא החזיקו יד עני ואביון". ועוד: "בני אברהם יצחק ויעקב מוזהרים בטבע על מצווה... שלשה סימנים יש באומה זו רחמנים...". וכן: "לפני המון העם... על גמ"ח לא הזהיר כלל, באשר שמעצמם המה מוזהרים על זה. מה שאין כן לגדולי ישראל הזהיר גם על גמ"ח ושיהא לא מצד הטבע ושכל אנושי אלא לשם שמים"²⁶. ובכן הכרת חובה טבעית אל לה להתבטל בפני ה' לשם שמים". אדרבא, עליה להתקיים בצדו. אותם המעשים נדרשים מהאדם בצו שני "משרדי ממשלה", והממשלה אחת היא, ממשלת הבורא.²⁷

24 בהסכמת הנצי"ב ל"אהבת חסד" אשר לבעל ה"חפץ חיים".

25 הרחב דבר, שמות כ, יב, ס"ק א.

26 מצוטט מהסכמת הנצי"ב, שם. אמנם תיבות "מוזהרים בטבע" הן באופן בסיסי דר משמעיות: (א) מוזהרים על ידי טבע האדם; (ב) מוזהרים על ידי ה' באמצעות טבעם הנברא. אך הקשר העניינים מלמד שהפירוש הראשון הוא הנכון כאן. ועיינו פירושו לדברים יג, יח, ד"ה "ונתן לך רחמים".

27 נדייק ונסייג: הוא מדגים שם שתי הלכות פרטיות שאינן עולות בקנה אחד עם ההכרה המוסרית, ושורשן בדעת עליון שמחשבותיו לא כמחשבותינו. על כל פנים מדובר בדקויות שאין בהם פגיעה של ממש במוסר (ב"העמק דבר" לשמות יח, טז, מבאר הנצי"ב שהלכות פרטיות כאלו יש רק במצוות שנזכרו במפורש בתורה ככיבוד אב ואם ונתינת הלואה. ואילו בקבורת מתים וביקור חולים וכיו"ב "אפשר לסמוך בזה על חכמי הדור", היינו

חלק ד: מהי מוסריות מעוותת?

מניתוח נכון של שלוש הגישות גופן נמצאנו למדים שהן אינן מעוררות קונפליקט בלתי פתיר בין מוסריות דתית למוסריות טבעית. נותר אפוא להעמיד לבחינה את הלך רוחם של אי אלה מהדבקים בתורה ומצוות המשתמשים במשפטים כמו "לולא אלוקים הכל היה מותר – לבזות, לגנוב... (לרצוח?) וכיו"ב", שאליהם רמזנו בפתח הדברים. אדם שטחי או נלוז המשתמש בביטויים כאלה, אפשר שצפים בו רעיונות ורגשות הפוגמים בהכרת החובה המוסרית הטבעית. ייתכן שעקר מנפשו את הכרת החובה המוסרית, ואולי ימצא מאן דהוא אשר אף את הזולתנות הטבעית יעקור.

והנה, הלך הנפש ואורח מחשבה הפועם באומר המילים הללו, ניתן להבינו לפי שטחיותן של מילים אבל מאידך גיסא ניתן לחדור למדרשן הדק של המילים. הבה נדגים אחת מרבות המילים שאפשר שישמעו מפיו: "אלוקים ישנו ולא ייתכן אחרת. לולא מציאותו וללא האמונה בו אין העולם והתנהלותו התקינה יכולים להתקיים אפילו שעה אחת, כנאמר רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי. אין מבלעדי ה', הן בפן המציאותי הן במישור הנורמטיבי. לפיכך כל עיקרון והגיון לב אנושי אסור שנקבלו עלינו כסמכות מחייבת עשייה, כי זו פגיעה חמורה בכבוד שמים. צו ה' הוא התוכן הבלעדי של חובות המוסר, ממילא לעולם ובשום תנאי לא אפשר להיות מוסרי בחיי המעשה. רגשותי ושאפותי להטיב לזולתי אשר קיימות בנשמת, הן עובדה פסיכולוגית כמו יצרים ודחפים שונים, נעדרי כל תוקף מחייב נורמטיבי. מאחר שנצטוונו על ידי ה' בתורתו לנהוג בדרך מוסרית, מקבלות הכרות המוסר את אישורן מגבוה, והן אפוא בבחינת חוק, לא בבחינת משפט. הן סימן ואינן סיבה."

ההבנה האנושית). מעניינת בהקשר זה מסורת בריסק שביקשה גם היא כנצי"ב לשמור על כבודה ועליונותה של תורה שלא במחיר חורבן המחשבה האנושית. הפתרון הבריסקאי דומה במובן העמוק לפתרון הנצי"ב, אף שבמובן הפשוט הוא מנוגד לו. בשם הגר"ח מבריסק נכתב ש"דהנה... הקב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא... אנו רואים חוקי התורה איך שהם מתאימים להנהגת העולם, כמו לא תרצח, לא תגנב. והנה גניבה ורציחה הם חורבן העולם... ולכאורה הדבר הוא שמכיוון שרציחה וגניבה הם חורבן העולם וכד' ולכן אסרה התורה לעשות כן. אבל האמת הוא להיפך... ואך מפני שהקב"ה הסתכל בתורה, וחוק התורה הוא שדברים אלו אסורים המה, ברא כן העולם, שחורבן העולם יהיה אם ירצחו ויגנבו וכדומה". דברי הגר"ח עוסקים לא במוסר מזוקק אלא במוסר הקולקטיבי והמנומק, ואף על פי כן הריהו תולה את אפשרות יישומם של כללי הצדק לא בחוקי המציאות אלא בחוקי התורה. ראו בתי הלויים, דפוס יצחק גאלדראמן, תשמ"ו, עמ' 75, בחידושי הגר"ז מפי השמועה, וכן בחלק א, עמ' 17–19, בפירושי הגר"ד על פרשת בא.

נראה שהכבוד המופלג והמסירות המלאה לבורא עולם מביאים את המאמין דנן להציג עולם חסר אלוקים כערום, עלוב, אשר לא רק שמסוכן לחיות בו אלא ודאי הוא שימיט אסון על יושביו. הוא מדמה עצמו ריקן מהצקות המצפון, כשהוא מסוגל לרמות ולשדוד בתוככי חברה שגורלה מופקר ושאינו בידי אלוקים. וכמובן, היות שבכל נימי נפשו לא תעלה האפשרות שאין אלוקים, הרי אמירותיו לא יחרגו מהגזרה התאורטית.²⁸ עלינו להכיר בקסם הקורן מגישתו הטוטלית שיש בה אהבת הבורא המקריבה את כל הכרוך ב"אני" האנושי. מגמה נאה יש פה, אבל כתוצאתה מתגבש עיוות בנפש המאמין; חסרה היא הזדהות פנימית עם הכרות המוסר. הוא מחטיא את עומק רצון תורת ה' והדרכותיה.

אף שבגזרה המעשית במקרים רבים דבקותו ומסירותו לעזור לזולתו עולות לפסגות אצילות שאין האתאיסט מעפיל אליהן, הרי מאידך גיסא, ברגעי חולשה רוחנית, כשאמונתו בתורת ה' מיטשטשת בצדה החווייתי – לא מן הנמנע שיצרי קנאה ותאוה וכעס יתורו אחר פורקן מהיר, והיעדרה של מוסריות פנימית טבעית יוביל במצבים ממיין זה לחטאים מוסריים.²⁹

ואולם אין העיוות מתרחש אלא כשהדובר מכוון למילים כפשוטן השטחי. אך פעמים מרובות ובאופן מלאכותי גורר הדובר את טיעונו עד אבסורדוס כדי לבקע ולזעזע את נשמת ברישחו המחזיק במוסריות שתוקפה אנושי. כלומר, בנאום הקצר שהבאנו הריהו כמתריס למול בר שיחו, בבחינת "בניגוד אליי, אתה שאינך סומך את מוסרך על אלוקים, עלול הנך למעשי גזל אונאה ושפיכות דמים. ובבולמוס היצר לדם או דמים, תירדם עד מהרה בחיק פלפול הגורס שהכרות המוסר הן תולדת חינוך ושטיפת מוח או גורם בלתי מודע כלשהו – אזי תגנוב, תעליב, תרצח, ללא רחם וללא נקיפות מצפון".³⁰ באופן זה ובדומים לו אין מילותיו יוצאות מכלל אמצעי הבעה ספרותי דרשני ואינן כפשוטן. ברובד בסיסי באישיותו קיימת שלמות הרגש והכרה מוסריים. השכנוע הוא פנימי והזהות – גמורה.

לסיכום, בקרב ההמון שטעות מצויה בו, כמו גם עמימות וחוסר מודעות עצמית, לא מן הנמנע שכמה מהמדברים בסגנון דלעיל מסמסו, אף רוקנו, את

28 זהו העניין! דווקא מפני שדבריו לא יחרגו מהתאוריה, מרשה הוא לעצמו ביטויים "בלתי אתיים" כאלו.

29 כל שכן מי שיעבור מהפך אישי ויעזוב את דרכי הדת לגמרי, עלול הוא להתנהגות מופקרת בהעדר אנושיות טבעית, אלא אם כן החזרת המוסר הטבעי תהיה אחת מנקודות השינוי המתרחש עתה בנתיבות חייו.

30 מילים כמו אלה עשויות לפעמים לשמש כתריס מפני התפרצות נטיות שליליות שאולי שוכנות אי שם בנפשו שלו, באמצעות הצהרות קיצוניות וסימבוליות.

מוסריותם הטבעית למחצה ולשליש ואולי לחלוטין. ובכך אין קונפליקט בין דת למוסר טבעי אלא בין אנשים דתיים מסוימים למוסר הטבעי. מאידך גיסא, עמימות ובלבול אינם מאפיינים הוגים, רבנים וחכמים בתורה. אבל כתיבתם שאינה מיועדת לסכם נושא באורח שיטתי מדויק וסטטי בסגנון מאמרים אקדמיים, כי אם במגמה להביא לשינוי במעשי הבריות ובאישיותם – היא כתיבה חיה ודינמית. עניינה של כתיבה חיה, שבכוח השפעתה לחולל שינוי בקוראים על ידי פגיעה במקומות הפגומים, כתרופה שאין שבחה אלא ביעילותה לרפא. מפני כך קשה להתחקות על "תפיסתו השיטתית" של רבי פלוני על בסיס דרשותיו או כתביו.³¹ ניתוח שלוש אורחות המחשבה שביצענו, יש בכוחו לתת כלים ביד המעיין בכתבי חכמים בנושא דידן. ויותר משאני ערב לקלוע לפירושים שהעליתי ואעלה, הריני מבקש ללטש את המושגים הנדונים, ועל ידי כך להתקרב להבנת דעתו של רבי פלוני.

חלק ה: דתיות ומוסריות בדיבור אחד

למיצוי הדיון יש להצביע על המשותף לשלוש הגישות לעיל, שהקונפליקט שבהן בא לידי פתרון ולידי גמר שלא על ידי איחוי כי אם על ידי "היכפפות" אחד מחלקי הסותר או באמצעות הפרדה ביניהם. בתפיסה הראשונה שהצגנו לעיל

31 הנה הרב שלמה אבינר כותב כי "כל המוסריות וכל הצדק שמקורם בלבכם של ישרי תבל, אין לו שום קיום כלל וכלל, אלא מתוך יניקתו מדבר ה'... וכי אפשר להתחכם על בורא עולם שקבע שכך הוא הסדר האידיאלי של המציאות, לטובתו (לטובתנו? – י"א) ולטובת האנושיות כולה, שאנו מקיפים אותה באהבתנו... המוסר העליון הכלול במערכת הקודש שהיא ממעל כל הערכים המוסריים והיא עצם תכנם" ("הריאליזם המשיחי", מורשה, ט [תשל"ה] עמ' 61–65, וכן (במכתבו אלי משנת תשס"ד): "אין סתירה בין דבר ה' לבין המוסר האנושי... כי גם השכל הנו יצירה אלוהית וריבונו של עולם מדבר אל האדם דרך שכלו". ועוד כתב: "מה עלינו להקדים בחינוך: אהבת ה' או אהבת הבריות? בסדר החינוכי אהבת הבריות קודמת. היא דבר פשוט ויפה יותר להבהרה. אצל ילד קטן קשה מאוד לדעת מה הוא מבין באהבת ה'. היא גנוזה בלבבו וקשה לו מאוד לבטאה..." (בתוך: ש' נס וצ' שיף (עורכים), אהבת אדם וכבוד הבריות, רמת גן תשס"ז, עמ' 107). דומני שיש כאן רמזי לשון לכל השיטות שצינינו (חוץ ממוסריות דתית מן הסוג השלישי). כולל תפיסת ה'חפץ חיים' שמוצגת להלן. שפה דתית הדרכתית מצריכה לדבר אל האיש הקורא בשפה רב ערוצית "מעורפלת" בבחינת לטעמך, כלומר ממאי נפשך: אם סבור אתה כך, הרי מענה זה ראוי לך, ואם סבור הנך אחרת, מענה שונה ייטב עבורך. דרכי חשיבה וכתיבה אלו, שמגמתם להנעת הקוראים לאורחות חיים, עמידים בפני תהיותיו של שגיא (הערה 2 לעיל, עמ' 72–73) ששפתו שפת מדעי הרוח האקדמיים. כיו"ב דיונו (שם, עמ' 64–66) בשיטתו של הרבי מפאסצ'ענא מתייחס לאמירות הרדיקליות בפי הרבי כפשוטן הסמנטית. אך מסתבר שבשפה הרבנית המעוררת לחיזוק הרוח אין הכוונה אלא לבטא כי גבהו מחשבות ה' ממחשבות בני אדם.

הוכרע המוסר האנושי בקבענו שאינו מבוסס כל צרכו. בתפיסה השנייה הוכרע המוסר האנושי על ידי הטענה שלא ניתן לסמוך על ודאות אנושית כלשהי. בתפיסה השלישית הוצעה "פשרה" להפרדת המישורים: התורה מדברת במישור גבוה ושונה ממוסריות אנושית, והן קיימות בעולמות מקבילים, אבל במידת מה עדיין ניתנה הבכורה לצו התורה אשר נוגד לעתים בפרטים את תפיסת הצדק האנושית.

לפיכך נציג לסיום ובקצרה גישה חשובה שמצאנוה אצל כמה מהמשיעיים בין חכמינו וצדיקי הדורות. לפי גישה זו, מוסריות דתית (או צו התורה) אינה מפחיתה ואינה מאיימת על מוסריות טבעית. אדרבא, הן באות לידי איחוי ממשי. כך שבטל מעיקרא הצורך ביישוב קונפליקטים מהותיים.

ונקדים בזה אמירה יקרה מאת הרב יעקב יצחק ריינעס הפותחת שער מרווח לתפיסה המאחה בין האנושי לאלוקי.³² הוא מחלק את המצוות למעשיות ולרגשיות (בדומה לבעל חובות הלבבות), וקובע: "מצוות אהבת ישראל... אם כי למעשה יש לפרשה על התוצאות שהן יכולת להתקיים מצד המצוה וכמשכ' הרמב"ם 'צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו', בכל זאת הלא עיקר המצוה היא האהבה, רק שממילא נמשך שיש לעשות בפועל הדברים שהאהבה הזאת מחייבת, וא"כ המצוה היא שיאהוב מצד הרגש, ואם רק יאהוב מצד המצוה, אינה האהבה המצווה עליה". וכן: "ככה כל האהבות המוסריות שבנ"י מצווין עליהן, הכוונה היא שיש לראות להגיע אל האהבה הרגשית...".³³

ונפנה לגישה המאחה: בעל ה"חפץ חיים" כותב בספרו "אהבת חסד": "וציום ללכת בדרכיו שהם דרכי החסד והרחמים והחנינה", "כי אם עשות משפט ואהבת חסד... שהאדם צריך להיות לו אהבה למדה זו של חסד. וידוע שיש נפק"מ גדולה בין דבר שאדם עושה מצד ההכרח לדבר שהוא עושה מצד האהבה". "ויברא אלוקים את האדם בצלמו.. ופי' המפרשים... שנתן בכח נפשו שיתדמה במידותיו להש"י שהוא רק להיטיב ולהתחסד עם זולתו... נותן לחם לכל בשר".³⁴ לאורך הספר לא ניכר כל מתח המצריך התאמה בין תכונות הנפש המוסריות והכרות השכל לבין צו ה' בתורה. ובפרק כג שעניינו בהגדרת "לשמה ולא לשמה", לא הועלה כלל לדיון ערכה של פעולת חסד ונטיית חסד טבעית שאינה

32 שיטתו לא הובאה לעיל מפני שמושגיו וענייניו אינם בדיוק בגדר מושגי מאמר זה.

33 שערי אורה ושמחה, וילנא תרנ"ט, פרק שלישי, דף יב, יג, ועיי"ש.

34 אהבת חסד, וארשא תרמ"ח. הציטוט הראשון מקורו בהקדמה לספר, השני – בחלק ב, פרק א, השלישי – בפרק ב.

מחוברת לאמונה באלוקים. על כן נראה שלחפץ חיים גישה אחדותית.³⁵ ובימי הביניים מוכרים לכול דעות רס"ג ורבנו בחיי אבן פקודה הרואים בכוחות ההכרה צירים שלוחים מאת ה'.³⁶

לשאלה ההיפותטית "בעולם ללא אלוקים שבראו, ההיית גם כן נוהג כאיש מחויב למוסר?", ישיב האיש הדתי: "עתה שיש אלוקים, הכרתי אינה מסוגלת להפקיע עצמה מההכרה המוסרית אף אם אדמה לצורך הדיון שאין אלוקים". אמנם יש שנשמעת טרזניה כלפי שיטות אלה: "בפנימה של הכרתכם המוסרית, מי לאמתו של דבר יושב בראש, מיהו המחייב – ההכרה האנושית או צו ה'?" הלא אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. והצהרתכם שצו ה' הוא הקובע היא אפוא מן השפה ולחוץ". אבל לדידם של מאמינים בעלי השיטה אין משמעות כלל לתהייה זו, מפני ששורש טבעה של ההכרה האנושית שהיא נחווית כאוטונומית בעלת כוח עצמי, נעוץ במקורה האלוקי. לאמור, מה אלוקים מחויב המציאות ובלתי מותנה, אף שלוחיו בצלמו. בעמקי הליך השכנוע ההכרתי האנושי טבוע חותם ה"צרך" האלוקי.³⁷

35 בספרו זה עניינו של החפץ חיים במעשי חסד שאינם חיוניים לקיום העולם (ראו הערה 4 לעיל), אשר הכרת החובה המוסרית לגביהן רופפת היא בהשוואה לעברות בוטות והתאכזרות שהיגיון מוסרי חזק מתנגד להן. מפני כך התבססותי על ציטטות אלה לוקה בחסר. כמו כן דומה שהנטייה לזולתנות שלטת בספרו יתר על הכרת החובה. אף על פי כן הרושם המתקבל מסגנונו בכלל הוא כמו שכתבנו לעיל.

36 גישתם אחדותית היא, עם שהתנסחה על רקע הבכורה שננתנה הפילוסופיה היוונית לממד השכלי. (אף שחכמים אלה טוענים למסלול הכרתי משותף שבו עוברות ההכרה הטבעית והדרכות תורתיות גם יחד, נותרה לענ"ד עמימות, כיצד ידרגו בסולם השלמות אדם דתי ומאמין אשר שלא כשיטתם סבור שהמוטיווציה הפנימית למוסריותו שלו היא טבעית אוטונומית. השוו רבי יוסף אלבו, ספר העיקרים (מהד' הרב שמעון וייזר), מאמר ג, עמ' רעז, רפד, תג–תה). לדעות נוספות ראו לעיל הערה 2.

37 ניסוח רדיקלי בשאלה האפיסטמולוגית נמצא אצל רבי מאיר שמחה בספרו משך חכמה: "וזה שאמר כי בצלם וכו' בדמיון צלמו, מה הוא יחידי אף את תהא דן ביחידי. כי שכל האדם אשר הוא שופט בצדק, הוא חלק [מהכול] מהשכל האמיתי ית"ש" (בראשית ט, 1). מדובר בדין יחידי הרשאי לדון בן נח למיתה בעוון שפיקות דמים, מפני ששכל הדיין בצלם אלוקים הוא. אף שעניינו של רמ"ש בתחום המשפטי ולא בתחום המוסרי (במובן המזוקק). די לנו בזה בתפיסתו התיאולוגית את סגולת ההכרה האנושית כמכילה את עקרונות הצדק והטוב. אולי יקל מעט להבינו על פי דברי הרב א"י קרליץ בספר חזון איש (טהרות, עמ' ש, ס"ק ט). הוא מקדים ומציין כלל שאין נמצא שלא מתהווה, והאדם מתקשה אפוא להסכים שאלוקים נצחי ובלתי מתהווה. ליישב העניין על כוח הדמיון האנושי, הוא כותב ש"ש נמצאים שאין להם לא מדה ולא שטח והם נמצאים בחיוב ולא יצויר בהם העדר, והם המושכלות כמו ב' פעמים ב' הם ד', וכמו המושכל שהאלכסון עורך על האורך... ונמצא כזה הוא מציאותו יתברך... אך אין ליציר שום מושג ממהותו".

שלא בסתירה לזה, הלא ציינו לעיל הערה 19, שבמקביל תופסת ההכרה האנושית את אמתותיה הבסיסיות כמציאויות מופשטות אשר חלקן של אדם אינו אלא בחשיפתן, הן ההכרה הלוגית הן האונטולוגית. ללמדך שאין האדם המקור להכרותיו אלא מאת ה' הייתה זאת. כפל הפנים המקוטב של ההכרה (כתוצר פנימי וכהכרה כפויה ממעל) מבטא אפוא את מקורה האלוקי.

לחבורת ההוגים המכובדה יש בנותן ענין לצרף אוהד שלא ממניין הרבנים – חוקר בעל שיעור קומה, יצחק יוליוס גוטמן, הכותב ש"התביעה לטהרתו ולעצמאותו של הלך הרוח המוסרי, באמת תביעת היסוד היא של הדת עצמה. משמעותה כשנתרגמה ללשון הדתית, שהאבה לאידיאל האלוהי בלבד תשווה ערך מוסרי למעשה ידניו".³⁸

ממכלול ניסוחיו עולה שהאבה לאלוקים והרצייה המוסרית המה גחלת אחת כתרי רעין דלא מתפרשין. בתשובתו לאומרים שמוסר היהדות הוא חוק של חובה, בניגוד למוסר האוטונומי נוסח קאנט, הוא משיב באירוניה שהלא אף בתורת קאנט יש לאדם לפעול מתוך הכנעה לחוק המוצק של החובה.

בחתמת הדברים נאה עניין זה להאיר בו נושא כללי עמום, והוא הדרישה שהרגש ההתנדבותי ילווה את המעשה המוסרי. הדילמה היא שהלא כל דחף מוסרי חזק (השוכן בלב איש מעלה), הופך את האדם במידה רבה לכפוי מבפנים. כמו כן, פעולה מכוח צו התורה או לפי הכרה מוסרית מחייבת מבחוח, גם היא אינה פעולה וולונטרית. אם כך כיצד והיכן יבואו לביטוי נדיבות הלב והרצון האישי? אחד מכמה מענים ראויים הוא שהיות שהחובה מוסרית נחווית גם כאוטונומית (וקל וחומר הנטייה לזולתנות), הרי היא אינה בגדר אונס והכרח לא מבפנים ולא מבחוח. הדרישה לרגש התנדבותי משקפת בגרעינה את התביעה שאפילו כאשר קיימת חובה פורמלית צריך שהחובה המתפרצת תמצא דלת פתוחה בחדרי נפש האדם.

הראינו לדעת כי בלא המעטפת האלוקית ייוותרו אחת (או יותר) מהחלופות הבאות: (א) הכרת חובה אנושית שחוסנה מפוקפק;³⁹ (ב) נטייה רגשית

דהיינו, במושכלות הראשונים טבוע משהו מטעמה של ההכרחיות האלוקית מחויבת המציאות. השווה עוד מורה הנבוכים לרמב"ם, חלק א, פרק א: "ההשגה השכלית אשר אין בו שימוש חוש... לפיכך דמהו בהשגת ה' שאינה בכלים". הנושא זוקק ליבון וניסוח נכון. ולא מן הנמנע שהמושג אחדות "שכל משכיל מושכל" עשוי להיקשר עם סוגייתנו.

38 דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 226–227 (בפרק "קאנט והיהדות").

39 מפאת הנימוקים שהועלו לעיל בחלק א. עד עתה היה עניינו כולו בסוגיית יכולת הנמקה או הצדקה של "חובה מוסרית", ולהבדיל ממישור עיוני אחר הלא הוא בעיית המשמעות של "חובה". ויורשה לי לספר כאן שתקופה לא קצרה סברתי שמושג ה"חובה" נעדר ממד סמנטי, אם אין מישהו מבחוח המחייב אותנו. רעיון והיגיון הם חסרי מובן, כאשר הם

לעזור;⁴⁰ (ג) היגיון מוסרי יבש,⁴¹ כדבר הנביא ישעיהו: "יבש חציר נבל ציץ ודבר אלקינו יקום לעולם".

איני מוסמך לתת המלצות חינוכיות, ובכל זאת אומר שהלקח החינוכי העולה מהדברים ששטחנו בזה הוא שיש לעורר את המוסריות הטבעית כזהה עם המוסריות הדתית, על הדרך שתוארה בפרק ד (לעיל), ובלבד שמושג

דורשים לחייבנו להתנהגות חסרת יעד. לפיכך התנהגות מוסרית – שממהותה אין בה מגמה תועלתנית – רשאית להיחשב כ"חובה" רק על בסיס עיגונה בסמכות התורה ובצו ה'. תלות זו של המוסריות בדתיות, כך סברתי, היא המונחת אפוא ברקע קביעתם של אי אלו חכמים בישראל לעגן את חובות המוסר בצו התורה. מדוע אם כן לא שילבתי טענה כה חשובה בגוף המאמר? מפני שניחמתי על הלך המחשבות הנזכר עקב התובנה הבאה: אין מקום לדרוש ביאור למשמעות המושגים "אמת הגיונית" ו"חובה מוסרית", כשם שאין צורך להגדיר את מושג ה"יופי". כל הללו משמעם ניתן להם על ידי חישה פנימית ראשונית שהיא ההגדרה האמפירית שלהם. ומעתה מושג ה"חובה" עשוי לעמוד בפני עצמו, כלומר ללא מצווה. מאוחר יותר נתקלתי בדבריו של לודוויג ויטגנשטיין המצדד בתפיסה שממנה חזרתי בי – Ought in itself is nonsensical. ועדיין קיימת אצלי עמימות בנקודה דקה זו. השאלה אם היו הוגים רבניים אשר ברקע צידודם במוסריות דתית עמדה שיטה כמו זו של ויטגנשטיין, היא עניין הצריך בדיקה.

40 מה שקראנו למעלה בשם זולתנות טבעית. הזולתנות אינה נוגעת כלל לעיקרו של מאמרנו המבקש פתרון לתחרות שלכאורה בין שתי סמכויות מצוות – צו ה' לחיות באורח מוסרי, מצד אחד, והכרת החובה המוסרית הטבעית, מצד שני – שכן הזולתנות כנטייה וכמשיכה מכנית, מאחר שאינה מצווה, אינה מחוללת כל קונפליקט דתי פילוסופי. וכדאי להעיר: הימצאות נטייה זולתנית טבעית בוודאי מוסכמת על רבים מחכמי התורה אך מבוארת על ידם כמתבקשת מהיותנו נבראים בצלם אלוקים ומתעצמת מהיותנו אנשים מאמינים. ואין צריך לצטט מובאות הידועות בציבור הלומדים. והנה אף שזולתנות טבעית אינה לוקה ברפיפות ההנמקה שבה לוקה מוסר חובה אקסיומטי (תואר לעיל), אין התפיסה האתאיסטית (נוסח דויד יום) הנלווית אל הזולתנות, מחייבת את ההוגה המאמין.

41 הפוונה לחוק המוסרי אוטונומי נוסח הפילוסוף עמנואל קאנט: "עשה מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי, אשר בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי". וכבר הוער כלפי הצו הקטגורי "החוק הכללי" שהוא צורני חסר את המוטיווציה האתית. משמע, ניסוחו של קאנט הוא לכל היותר רגולטור, מצפן מוסרי – לא מצפון! שאין הוא יותר מאשר גורם מווסת עבור הרוצה להיות מוסרי. מפני כן, אדם המאמץ פילוסופיה זו, בבואו לחטוא ייתקף בניכור מעיק כלפי עיקרון הגיוני חיצוני, שלא כמוסריות דתית שבה נכרע אדם להכרת אמת בחוויית שותפות פנימית ישירה עם משאלות לב רעהו. תוספת הנוסח הרביעי לצו הקטגורי "האדם כתכלית" קובעת ש"על האדם לעשות כל מעשה כלפי האחר אך ורק אם במעשה זה הוא רואה באחר תכלית לשמה ולא אמצעי בלבד". ניסוח זה לא ויעילנו במאום, כי האדם הבלתי מוסרי ינכס לעצמו ערך תכליתי נעלה משל זולתו. שנית, מוסר החסד בוודאי לא ניתן להיגזר מעקרון זה, אלא מוסר הצדק והיורש בלבד שתפקידו לאזן בין דרישות בני החברה. ואולם יצחק יוליוס גוטמן (לעיל) הבין את קאנט לעומקו בדרך הקרובה אל תפיסת היהדות.

“האוטונומיה האנושית” יעבור שינוי גנטי למשמעות האמונית (ועל דרך החידוד נאמר שנכון לכנותה אוטונומיה, במובן הפסוק “וליראָה אֶת־ו”).
בפני החניכים השונים – לפי מדרגותיהם והתמודדויותיהם – מותר, אף צריך, לציין את שבריריותו של המוסר הטבעי, אשר במצבים מסוימים עלול להכזיב, ולפיכך הוא זקוק לגיבוי מלא של המוסריות הדתית.