

בין הכרת פנים להסתר פנים

יותם בנזימן, *עד שתגיע למקומו, אתיקה,*
אי-משוא פנים ויחסים אישיים, הוצאת
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה
העברית, ירושלים תשס"ה, כ-198 עמ'.

א

בשנים האחרונות התגלע וויכוח מרכזי בפילוסופיה של המוסר ובפילוסופיה הפוליטית, בעיקר בקרב יורשי הזרם האנליטי בפילוסופיה, בין המצדדים בעמדה שהמוסר, האתיקה והצדק מתאפיינים באופן ההולם ביותר באמצעות עקרונות, או כללי פעולה, שהם אוניברסליים ושוויוניים, כלומר נטולי משוא פנים, לבין המתנגדים לעמדה זו, הטוענים שהמוסר, האתיקה והצדק כלל אינם ניתנים לאפיון כזה. בספר שלפנינו מבטא יותם בנזימן עמדה המציבה אותו במחנה המתנגדים.

התיזה המרכזית של הספר מוצגת בו על רקע הוויכוח הפילוסופי הזה, המתנהל בשלושת העשורים האחרונים, בעיקר באנגליה ובארצות הברית. מטרתם של המתנגדים, ובנזימן בתוכם, היא להציג עמדה חלופית לעמדות הפילוסופיות במסורת של קאנט ובמסורת של התועלתנות. אלה מבקשות לאפיין את המוסר, את האתיקה ואת הצדק באמצעות עקרונות או כללי פעולה אוניברסליים ושוויוניים, כלומר, עקרונות או כללים האמורים לחול על כל אדם ולהתייחס לכל אדם ללא משוא פנים. עמדות אלה רואות את תפקידו של הפילוסוף של המוסר ושל הפילוסוף של הפוליטיקה כמי שחושף או מציג עקרונות או כללים כאלה וכמי שאמור להצדיק אותם. קאנט הציג את הציווי הקטגורי על נסחיו השונים כעיקרון המוסרי העליון, שהוא אוניברסלי ושוויוני, ואילו הפילוסופים התועלתניים הציגו את עקרון

התועלת כעקרון המוסרי העליון והוסיפו בכך על תכונות הכלליות והשוויוניות גם את התכונה, הנדרשת לדידם, של השגת מירב התועלת. כידוע, קדמו להם בכך גם דיויד יום וגם אדם סמית, שניתן לראות בהם "פרוטו-תועלתנים", שעסקו בדרישת התועלת, נוסף על דרישות הכלליות והעדר משוא פנים, במיוחד ככל שמדובר בכללי הצדק. בעקבותיהם של חלוצים אלה הלכו רבים אחרים.

כאמור, הגישה שביסוד עמדות אלה הותקפה בעשורי השנים האחרונות מכיוונים רבים והיא נאלצת להתמודד עם שלל עמדות נגדיות, הבאות לקעקע את תמונת המוסר והצדק העולה ממנה. המתנגדים משתייכים לקבוצות שונות במגוון רחב, וטענות ההתנגדות שלהם נובעות מנימוקים שונים לחלוטין אלה מאלה. אין ביניהם תמימות דעים לא בדבר מוקד ההתנגדות, אף לא בדבר הטעם העיקרי להתנגדות, וכמובן אף לא בדבר החלופה המוצעת על ידיהם לתמונת המוסר שביסוד הגישות במסורת של קאנט ובמסורת של התועלתנות. בצדק מצביע דוד הד במאמר ביקורת על ספרו של בנימין⁵ על כך שהמגמה של מתנגדים אלה היא לחזור ולתהות על ההנחות האוניברסליות והאימפרסונליות המודרניות של השיפוט המוסרי. ביסוד התביעה לאי משוא פנים ניצבת הדרישה להתייחס אל כל בני האדם באופן הוגן, באופן שוויוני, ללא קשר לזיקה אישית לאדם מסוים או להעדפה אישית של אדם זה על אדם אחר. עמדות של אי משוא פנים קשורות לתפיסה המודרנית של זכויות אדם אוניברסליות ולהנחה שביסוד תפיסה זו בדבר המעמד המוסרי השווה שיש לכל אדם ואדם, המוצגת לעתים באמצעות הדרישה לשמור על "כבוד האדם באשר הוא אדם". מזה כמה עשרות שנים ניכרת נטייה לשוב, בדרכים שונות, אל גישתה של האתיקה הקדם-מודרנית, ש"היא יותר פרטיקולריסטית, קהילתית, היררכית, אקסקלוסיבית ופרסונלית. מחויבות מוסרית קשורה בה בנאמנות לקבוצה פוליטית, דתית או אתנית, לתפיסה מעמדית וליחסים פרטיקולריים כמו משפחה וידידות".⁶

⁵ "מוסר נושא פנים", הד (2005).

⁶ שם, עמ' 213-214.

בין הכרת פנים להסתר פנים

לקבוצת המתנגדים משתייכים כאלה הרואים את המוסר כתורה בדבר "אומנות החיים הטובים", ואת מטרת הפילוסופיה של המוסר הם רואים כהצגה, הצדקה והמלצה בדבר האופן שבו מן הראוי לנהל חיים טובים.

אחרים בין המתנגדים רואים במוסר ביטוי מעשי של האופי הטוב והנעלה, ואת מטרת הפילוסופיה של המוסר הם רואים כהצגה, ניתוח, הצדקה והמלצה בדבר מידות האופי הטובות והנעלות.

על קבוצה אחרת של מתנגדים נמנות נציגות של אסכולות פמיניסטיות. התנגדותן לתפיסות מוסר ברוח קאנט או ברוח תועלתנית, ובמיוחד לתפיסת הצדק כהעדר משוא פנים, נובעת מטעמים פוליטיים. הן רואות בעמדות הדוגלות בהגדרת המוסר כמערכת עקרונית או כללי התנהגות משותפים, שוויוניים ונעדרי משוא פנים, ובהגדרת הצדק באמצעות מערכת של זכויות וחובות החלות על כל אדם, הגדרות ההולמות נקודת מבט גברית. במקום התייחסות כזאת אל המוסר הן מציעות "אתיקה של טיפוח" או "אתיקה של אכפתיות" שלדעתן אופיינית יותר לנשים.

לקבוצת המתנגדים משתייכים גם פילוסופים בעלי עמדות אחרות, שהבולט ביניהם הוא ברנרד וויליאמס, המתנגד הן לעמדות ברוח קאנט והן לעמדות התועלתניות מטעמים של ספקנות בדבר אפשרות בנייתה של תורת מוסר. לטענתו, גם העמדות ברוח קאנט וגם העמדות התועלתניות מציגות תמונה רחבה מדי ומופשטת מדי של המוסר, ולפיכך הבחירות שבני אדם נדרשים לבחור לאור עקרונות אלה נטולות אינפורמציה אמפירית מספקת. לדעת וויליאמס, התועלתנות מפשיטה את בני האדם מן הנפרדות שלהם והקאנטיניזם מפשיט את בני האדם מן הזהות האישית שלהם. עמדות אלה אינן מתקבלות על הדעת, לדברי וויליאמס, משום שהן מבטלות את המקום ואת החשיבות של המטרות האישיות של כל אדם בחייו ושל היחסים האישיים שלו, ובכך הן מחמיצות את כל מה שנותן טעם לחיינו. השאלה המוסרית, את מי עלי להציל כאשר מדובר בסכנת חיים שבה נתונים גם אשתי וגם אדם זר, שאלה שבפניה מעמידות אותנו תורות אי משוא הפנים, מציידת את האדם ב"מחשבה אחת יותר מדי". רגשותינו כלפי קרובינו מונחים באופן בלתי אמצעי ולא

על ידי שיקולי דעת. וויליאמס מבקר את הגישות הפילוסופיות המבקשות לטעון שקיימים עקרונות או כללי פעולה אשר ההתנהגות על פיהם תשקף במלואה את היחסים המוסריים והאתיים שבין בני אדם ואשר יצליחו להשיב תשובה לשאלתו של סוקרטס, כיצד חייב האדם לחיות את חייו. זוהי, לדברי וויליאמס, שאלה כללית ורחבה ביותר ואין הפילוסופיה בעצמה יכולה להשיב עליה. תשובה אמיתית תחייב אותנו להביא בחשבון את המוסדות החברתיים ואת ההתפתחויות המדעיות. לשם תשובה כזאת יהיה עלינו להיות רגישים להקשר, לנסיבות, למאפייניו הייחודיים של המצב שאותו אנחנו מבקשים להעריך. לכן, וויליאמס אינו רואה כל טעם בתורת המוסר.

בנזימן מבקש להציג בספר שלפנינו את האלטרנטיבה שלו לעמדות של אי משוא פנים כדוגמת העמדות של קאנט, הר ורולס. הוא מקבל את ביקורתו של וויליאמס על עמדות של אי משוא פנים. לדבריו, הוא מסכים עם וויליאמס הקובע שתורת מוסר אינה יכולה להצדיק נאמנויות אישיות ופרוייקטים אישיים על ידי גזירה מעקרונות אוניברסליים, "מבחוץ פנימה", כלומר, מנקודת מבט בלתי אישית, מבלי לאבד בכך את רצינותם ואת מידת חשיבותם האישית של הפרוייקטים האלה ושל היחסים האישיים האלה, המהווים את תמצית זהותנו האישית. עם זאת, בנזימן דוחה את מסקנתו הספקנית של וויליאמס בדבר האפשרות לנסח תורת מוסר מקיפה ושלמה, שאינה בלתי רגישה להקשר, לנסיבות, ולמאפייניו הייחודיים של המצב שאותו אנו מבקשים להעריך. לדעת בנזימן, ניתן לפתח תורת מוסר אחרת ולהראות את ערכם המוסרי המהותי של יחסים אישיים ונאמנויות אישיות באופן ראשוני ובלתי נגזר מבלי לוותר, כוויליאמס, על תורת מוסר. לדברי בנזימן, וויליאמס מצמצם מדי את המוסר ומזהה אותו באופן בלעדי עם מחויבויות. זוהי הגדרה צרה מדי של המוסר, אומר בנזימן. וויליאמס טועה בהנחה שכלליות ואי משוא פנים הם מגדיריו הבלעדיים של המוסר, ולכן מסקנתו שיש לוותר לגמרי על תורת מוסר מוטעית גם היא. כנגד וויליאמס המבקר את הניסיון לבצע רדוקציה של המושגים האתיים למושג מרכזי אחד, שישמש ציר שעליו תישען כל התיאוריה המוסרית, מבקש בנזימן להציג ציר מרכזי אחד כזה במונחים של יחסים אישיים, אשר החברות

היא הביטוי השלם ביותר שלהם ומשוא הפנים הוא היחס האישי המבטא אותם באופן השלם והתמציתי ביותר.

בכך ספרו של בנזימן "מבקש להציב הגדרה מחודשת של גבולות המוסר ולהעשיר את השימוש שלנו במושג הזה".⁷ באמצעות הגדרה שהיא הניגוד של תפיסת המוסר כאי משוא פנים – משמע, תפיסת המוסר כמשוא פנים, ואם לדייק יותר, תפיסת המוסר כחברות – מבקש הספר שלפנינו "להוכיח שתשומת הלב שאנו מעניקים לזולת בשל מי שהוא היא המאפיין המוסרי הבסיסי ביותר שבאפשר (ודוק: בשל מי שהוא, ולא בשל תואר כלשהו שלו, כגון בני או בן זוגי)".⁸ לדבריו, "המוסר מתחיל מיחסים אישיים. התכונה המוסרית הבסיסית היא היותו של אדם 'טוב לב', כלומר... 'בעל לב רחום, נוח להשתתף בצער אחרים ולעזור להם'".⁹

ודוק: בניגוד להגדרה זו של 'טוב לב', אשר אותה מצטט בנזימן מתוך מילון אבן שושן – דבר שהוא עושה לעתים קרובות, אולי קרובות מדי – אין כוונתו של בנזימן כאן ל"אחרים" כלשהם אלא דווקא ל"אחרים" מסוימים; משמע, כשהמדובר באדם, הכוונה לחברים שלו, לאנשים המקורבים אליו. 'טוב לב', מבקש בנזימן לטעון, אינו מתכונות האדם המשתתף בצער של אנשים ומוכן לעזור להם, כשהמדובר באנשים כלשהם, גם כאלה שהוא אינו עומד עמם בקשר חברתי, אלא מתכונות האדם המשתתף בצער של אנשים ועוזר להם, כאשר הם חבריו או קרוביו.

בהמשך הספר, בנזימן בא לנתח את מושג החברות, כדי להראות, לדבריו, מדוע "החברות היא המערכת המוסרית העשירה ביותר שבה מתפקד כל אחד מאתנו, בין השאר בשל היותה הדדית ונתונה לבחירה. החברות היא מערכת יחסים ארוכת טווח הכרוכה באהבה התלויה בדבר – היא תלויה באישיותו של החבר שעמו אני מכונן את הקשר. ... החברות היא הגשמתם המלאה של הערכים... נאמנות, אמפתיה, אכפתיות, תשומת לב וכדומה. היא גם המערכת שבה

⁷ עמ' יז.

⁸ שם.

⁹ שם.

מקבלים את ביטויים המלא והשלם ביותר מושגים כגון צדק או קיום הבטחה".¹⁰ על הפרק החמישי של ספרו, "החברות כמושג מוסרי", אומר בנזימן שהוא מתאר בו "את מאפייניה של החברות, מראה שחבר טוב ניחן בסגולות בעלות ערך מוסרי מובהק ומצביע על האופן שבו מעצבים קשרי החברות גם מושגים מוסריים אחרים, כמו מושגי הזכות והחובה או מושג ההבטחה".¹¹

בפרק שהוא "אחרית דבר" של הספר, שכותרתו ככותרת הספר "עד שתגיע למקומו", מבהיר בנזימן את התיזה שלו בצורה התמציתית ביותר: "הציווי המוסרי העומד בבסיסו של הספר הזה הוא הדרישה להגיע למקומו של הזולת, לנסות להבין באמת ובתמים את נקודת מבטו, את חוויותיו, את מניעיו. לשם כך עלינו להכיר אותו, להתעניין בו, לגלות כלפיו אמפתיה ורגישות, לשאת אליו פנים. ומי הוא ה'מצווה', האדם המשמיע את הציווי, האדם הדורש מאתנו להגיע למקומו של הזולת? הזולת עצמו".¹²

אולם, כדי להסיר ספק מלבנו, מוסיף בנזימן ומדגיש: "אולם לא כל זולת: אדם זר איננו רשאי לדורש ממני תשומת לב או התעניינות בנקודת מבטו, ברגשותיו הכמוסים, בחוויותיו האינטימיות. הוא גם לא יהיה מעוניין בכל אלה, וניסיונות שלי להיכנס לנעליו או להגיע למקומו ייחשבו גסי רוח וחודרים לפרטיותו. רק מי שיש לי קשרים אישיים אתו מעוניין – ודורש – שאנסה להגיע למקומו. לפיכך המילה 'חברך' שבמימרה ["אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"] מתארת בענייננו את חברך ממש, לא הזולת באשר הוא, אלא חברך הקרוב והאינטימי".¹³ ובמעט יותר פירוט, בתוך קטע בכותרת "מוסר של יחס אישי": "אמפתיה ודאגה, רגישות ואכפתיות, נאמנות והתעניינות בזולת – כל אלה הם ערכים מוסריים. אי-אפשר ליישם מתוך עיקרון של אי-משוא פנים, הדורש יחס שווה לכל בני האדם. דאגה לזולת או התעניינות בגורלו כרוכות בהתייחסות אישית אליו.

¹⁰ שם.

¹¹ עמ' 131.

¹² עמ' 178.

¹³ שם.

כאשר הן לובשות אופי מתמשך, ארוך טווח (בניגוד לחוויה הבובריינית החד-פעמית) הן מכוננות מערכת קשרים של ממש. זהו ההבדל בין יחס אישי מתמיד לזולת לבין יחס אישי ארעי אליו. יחס אישי מתמיד, הפוגש יחס אישי מתמיד מן הצד השני, מכונן מערכת של חברות".¹⁴

"החבר", מוסיף בנזימן, "מצפה ממני להתנהגות מסוימת כלפיו בשל מערכת היחסים בינינו. מערכת יחסים כזו היא לעולם דינמית ומתפתחת, משתנה ומתעצבת, ולכן אין חובותיי וחובות חברי, זכויותיי וזכויותיו, מוגדרות באופן שלם וממצה".¹⁵ יתר על כן, "ההתעניינות בזולת ואהבה כלפיו, הבאות לידי מיצוי במערכת החברות, הן הדרך היחידה להתייחס אליו כאל תכלית לעצמה".¹⁶ אולם, "האכפתיות כלפי הזולת כרוכה בניסיון מתמיד להיכנס לנעליו או להגיע למקומו, ניסיון שבהכרח נועד לכישלון. לעולם לא אראה את הדברים מנקודת מבטו של הזולת באופן מלא, מפני שלעולם נישאר אנשים שונים. ... ההנחה שלפיה אנו יכולים להיכנס לנעליהם של אחרים באופן מלא או לחוות חוויות אנלוגיות לשלהם היא הנחה מקובלת בשיח הפילוסופי. ... היא מהווה נדבך יסודי בתורות של אי משוא פנים".¹⁷

ב

לאחר שהצגתי את התיזה המרכזית בספרו של בנזימן, הגיע הזמן לוידוי אישי קטן.

כאשר סיימתי לקרוא את הספר תקפו אותי רגשות קנאה עזים, גם במחבר הספר וגם בחברו. שמעתי קול קטן ונפעם עולה באוזניי ושואל: "מיהו אותו בר מזל שהגורל זימן לו חבר שכזה? אדם, שיתעניין בי בשל היותי אני, שיתעניין בתחומי העניין שלי בשל היותם שלי, שיתעניין בדאגותיי ובשמחותיי בשל היותם רגשות שלי.

¹⁴ עמ' 108.

¹⁵ עמ' 178.

¹⁶ עמ' 179.

¹⁷ שם.

אדם שיכיר אותי לפני ולפנים, שיהיה נכון לעמוד לצדי בשעת משבר, שירצה אך ורק בטובתי ויהיה מוכן בכל עת לפעול למעני. אדם, שידע תמיד מה מציק לי ומהם האינטרסים שלי, מבלי שאצטרך לטרוח ולשטוח אותם בפניו. אדם שעשוי תמיד לשפר את מצבי. ולעזאזל אחת ולתמיד עם חיבוטי הנפש העצמיים שלי, ועם הפניות ליועצים, לרבנים, למגידי עתידות. היכן אמצא חבר שכזה, שלעולם לא יסגיר את סודותי, שדרכו אקבל פרספקטיבה חדשה על עצמי ועל התנהגותי? אדם שגם אם יהיה לו חבר נוסף מלבדי, לא יעדיף אותו אף פעם על פני. וגם אם תעמוד בפניו הדילמה הקשה שגם אני וגם החבר האחר שלו זקוקים לעזרתו בעת ובעונה אחת, הוא יצליח, או לפחות ישתדל, למרות הקושי, להגיש עזרה לשנינו, פשוט כי הוא יתעקש שקיימת דרך שלישית שמאפשרת לעזור לשנינו בבת אחת, כי אין דבר העומד בפני הרצון הטוב של חבר שכזה וגם המציאות לא תכניע אותו".

אבל אז, בעודי מציצה ביאוש בדמותי בראי, שאלתי את עצמי בדאגה האם יש לי סיכוי למצוא חבר כזה? האם אני באמת ראויה לחבר שכזה? האם אני אדם טוב מיסודי, נעים ונחמד, חברותי ומעניין, אדם שירצו להתחבר אליו? האם אני אדם ישר ומוסרי, אדם שאנשים ירצו לבחור בו לחברתם? והרי כך מבטיחנו בנזימן: "אנחנו מתחברים עם מישהו משום שהוא מוצא חן בעינינו, משום שהוא נראה לנו אדם נעים, נחמד וכדומה. ... אדם שמוצא חן בעיני הוא בדרך כלל אדם שאני רואה אותו כאדם ישר, טוב, מוסרי".¹⁸

"אופס", שמעתי את עצמי אומרת, "אדם ישר ומוסרי"? אבל מה זה "מוסרי"? לחשתי לעצמי בתמיהה, "האם אין החברות מגדירה מהו 'מוסרי' ולא מניחה זאת באופן שאינו תלוי בקשרי החברות?", שהרי כך מבטיחנו בנזימן: "יחסינו האישיים אינם יכולים להיגזר מתיאוריה כלשהי", ומבהיר: "אין פירוש הדבר שיחסינו האישיים חסרי ערך מוסרי. כפי שאני מראה להלן, ניתן לראות בהם את בסיסו של המוסר. פירוש הדבר הוא שאפשר לפתח תיאוריה הגוזרת את ערכינו

המוסריים מיחסינו האישיים. התיאוריה נובעת מן היחסים ולא להפך".¹⁹

"ואם כך", שאלתי את עצמי, "הייתכן שב'אדם מוסרי' הכוונה ל'אדם חברי'? האם קיים בכלל מוסר מחוץ לקשרי החברות? ועוד, מה זה בכלל 'ישר'? האם גם 'אדם ישר' מוגדר כ'אדם חברי'?"

השאלות עלו בי, אך כהרף עין החלטתי לסלק מעל עצמי את השאלות הקטנות, הטרחניות והמטרידות האלה, המקלקלות לי את הרגעים הקסומים של המחשבה על חבר נפלא שכזה. אלא שעד מהרה הסתבר לי, לצערי, שההדחקה לא צלחה. בעוד אני מהרהרת בשאלה מניין יבוא חבר שכזה, אני נתקלת בדבריו של בניזמן בדבר הסיכוי למצוא חבר: "דומה שקיימת זיקה בין הסיכוי שיש לאדם **שאנשים יתחברו אתו** לבין היותו מוסרי".²⁰ שוב, אמרתי לעצמי ביאוש, שוב מופיע "המוסר" כבעל משמעות מחוץ לקשרי החברות. שוב מופיע המושג המטריד הזה, ומקלקל את האידיליה האנושית? מה זה "מוסרי"? והרי חשבתי שנפטרנו ממנו אחת ולתמיד, כשהעמדנו אותו על מושג החברות. האם לא ניתן להפיג את כאב הראש הזה?

כנראה שלא. כאשר בניזמן מוסיף ומונה את מעלותיו של החבר, הוא מספר לנו ש"החבר הוא הנמען של רבים מערכי המוסריים. הם מכוננים באמצעות הקשר אתו. כלפיו אני מפגין התחשבות ואהדה, נאמנות ותשומת לב. הוא האדם שממנו אני מצפה לאהבה ואמפתיה, התעניינות וביקורת כנה. חברי ואני מפתחים במהלך הקשר בינינו מערכת ציפיות הדדית. חברינו מסייעים לנו לכונן את מושגינו המוסריים לא רק משום שעמם אנחנו משוחחים על ערכינו, אלא משום שעמם אנחנו **מעצבים** את ערכינו. חברינו הם האנשים שעמם אנחנו חיים: עמם אנחנו אוכלים וקוראים, ישנים ושונים... השותפים

¹⁹ עמ' 100, בגוף הדברים ובהערה 35.

²⁰ שם עמ' 147, הדגשה במקור.

לקשר מגדירים תוך כדי המגע ביניהם מה נחשב לראוי ולמגונה, לצודק ולבלתי צודק, לחובה ולזכות".²¹

מה הם, אם כן, היחסים הבסיסיים? האם המוסר והערכים המוסריים מכוננים את החברות, החבר הוא רק הנמען שלהם, ו"קיימת זיקה בין יכולתו של האדם להתחבר עם זולתו לבין היותו מוסרי... וקיימת גם זיקה בין הסיכוי שיש לאדם שאנשים יתחברו אתו לבין היותו מוסרי"²² או שמא בכיוון ההפוך, "החברות [מכוננת] את מושגינו המוסריים"²³ והם אינם קיימים מחוץ למסגרת החברות? האם יחסי החברות מכוננים את "ההבטחה", את "הראוי" ו"המגונה", ואת הצדק, את החובה ואת הזכות? או שההבטחה, הראוי והמגונה, הצדק והחובה והזכות קיימים גם מחוץ ליחסי החברות, והחברים הם רק נמענים שלהם?

ואם כל הערכים המוסריים האלה מכוננים על ידי בניזימן וחבריו במועדון החברים הסגור שלהם וזר לא יכירם מבחוץ, האם יש לכל המושגים הנעלים האלה משמעות כללית מחוץ להקשר החברי הזה, מחוץ לקשר האישי המסוים הזה, או שמא אלה מושגים פרטיים שזר לא יבינם כל עוד לא יצטרף למועדון החברים הזה?

ומה כל זה אומר לגבי אדם כמוני, אם נניח שאינני אדם נחמד ונעים מיסודי, אלא אדם בודד, ביישן, נחבא אל הכלים ובלתי חברותי בעליל, בעל נטייה שאינה בת כיבוש להתרחק מחברת בני אדם, שמעולם לא לקח חלק במסיבות חברים, ומעולם לא היה שייך לשום מועדון חברים?

²¹ עמ' 163. ראו בהקשר זה את דבריו של דוד הד במאמרו, "מוסר נושא פנים", שהניסיון לדחות כל יסוד של הפשטה מן היחס המוסרי הראוי אינו אפשרי, שכן, "הפשטה מסוימת של תכונות אינדיבידואליות היא תנאי לעצם האפשרות של מתן טעמים בשיח מוסרי רציונלי, כזה שניתן להעלות בו נימוקים, להתווכח, לשכנע ולשנות עמדות. אם המודל של היחס המוסרי הוא ידידות אישית או אפילו אהבה, הרי יש סכנה שניוותר בלא כל אפשרות להכליל דרישות וציפיות מוסריות ולהבדיל בין ראוי לבלתי ראוי (קל וחומר בין חובה לאיסור)" (עמ' 221).

²² עמ' 147.

²³ עמ' 168.

אני רק אזרחית שקטה, הממלאה את כל חובותיה האזרחיות בנאמנות, כנדרש. מעולם לא פגעתי באיש. אינני מרמה איש וגם איני נוהגת להעמיד פנים. אני משתדלת לא להבטיח דבר לאיש, אבל אם אין לי ברירה ואני נאלצת להבטיח הבטחות, לרוב לזרים, כי הרי כבר הודיתי לבושתי שאין לי חברים, אני מקיימת את כל הבטחותיי. אני עובדת לפרנסתי וממלאה את כל המחויבויות הנדרשות ממני עד תום. אני מפרנסת את עצמי ביושר ואיני נופלת לנטל על הזולת, שלא לומר על חברים. מפעם לפעם אני גם נוהגת לתרום כסף לנזקקים המושיטים יד לנדבה, על אף שאין לי שום קשר אישי אתם. האם זה אומר שאני בעייתית מבחינה מוסרית, שאין ערך מוסרי למעשי, כי הם מכוונים כלפי זרים? או שמא בכל זאת יש פה קשרי חברות, כי הנזקקים האלה הפכו חברים קרובים לי ברגע שנתתי להם נדבה? האם זה אומר שיש לי אישיות בלתי מוסרית, או אולי שאין לי אישיות מוסרית כלל?

"מה אומרות כל העובדות האלה לגבי?" שאלתי את עצמי, בלב נצבט במבוכה, בזוכרי שקיימת זיקה "בין יכולתו של האדם להתחבר עם זולתו לבין היותו מוסרי" וכן "דומה שקיימת גם זיקה בין הסיכוי שיש לאדם שאנשים יתחברו אתו לבין היותו מוסרי".²⁴

לא רק רגשות קנאה ומבוכה, עלי להודות, עוררו בי יחסי החברות העמוקים של בנזימן וידידו. אם אמשיך בווידוי האישי שלי, אודה שגם חרדה של ממש התעוררה בי עם סיום קריאת הספר שלפנינו, *עד שתגיע למקומו*. זוהי חרדה מן האפשרות שביום מן הימים אני עלולה למצוא את עצמי מושלכת ונטושה בשדה קוצים שומם, לאחר שנפגעתי בתאונת פגע וברח. פצועה, מדממת וצמאה, אני שוכבת ללא יכולת לנוע, מיואשת מן האפשרות שאדם כלשהו יגיע למקומי. רק לאחר שעות ארוכות של חוסר תקווה ומחשבות על הקץ המתקרב, אני רואה, לפתע, אדם עובר על פניי. כשהוא קרוב אלי, אני מגלה למרבה האכזבה שהאדם הוא לא אחר מאשר מחבר הספר שלפנינו, בנזימן, שאת פניי הוא רואה עכשיו לראשונה בחייו. שערך בנפשכם, הוא האדם היחיד החולף על פניי במשך כל היום. אכזבתי מתחלפת

²⁴ עמ' 147.

בבהלה של ממש כאשר עולה בדעתי האפשרות שמי שפגע בי והשליך אותי הרחק מן הכביש, כדי לטשטש ולהעלים את מעשהו, הוא לא אחר מאשר חברו האישי הקרוב של בנזימן. יתר על כן וגרוע מכך, יש אפשרות שבנזימן יודע על מעשהו של חברו. כאשר אני מנסה להעלות בדמיוני מחשבה מנחמת, אני אומרת לעצמי שלא סביר שבנזימן יתחבר עם אנשים המתנהגים כך ביחס לאדם שפגעו בו, משליכים אותו בשדה שומם ומניחים אותו שם לנפשו, בודד, פצוע, חסר אונים, והכל כדי לטשטש את פשעם. במחשבה שנייה עולה בי הרהור מדאיג: למה, בעצם, לא סביר שיהיה לבנזימן חבר כזה? שוב מנקרת במוחי שאלה קטנונית אך מציקה. הרי בנזימן אומר, שבמסגרת מועדון החברים הסגור שהוא מנהל עם חבריו, החברים מגדירים תוך כדי המגע ביניהם, מה "ראוי" ומה "מגונה", מה "צודק" ומה "בלתי צודק", מהן החובות ומהן הזכויות, ועל יסוד ההגדרות האלה הם מתאמצים רק עבור חבריהם ולא עבור בני אדם זרים כמוני. והלא הוא אומר במפורש: "דאגה לזולת או התעניינות בגורלו כרוכות בהתייחסות אישית אליו".²⁵ מה יביא אותו לעזור לי, אני שואלת את עצמי בייאוש.

זיק של תקווה מתעורר בי לרגע כשאני נזכרת בהבטחה של בנזימן שקיימת גם "קטגוריית המידיות" שבאה לידי ביטוי לא בסוג הקרבה שבינו "לבין האדם שלו [הוא] בוחר להעניק דבר מה אלא בסיטואציה שבה [הם] נמצאים. כאשר אני נמצא בחוף ובמים זועק לעזרה אדם העומד על סף טביעה, אני חש להצילו. אינני מכיר אותו. אין בינינו קשרים אישיים. אינני מפעיל שיקול דעת בנוסח 'לפני אדם העומד לטבוע; במקרים כאלה צריך האדם הנמצא בחוף לחוש אליו ולהצילו'. אינני חושב על 'מקרים כאלה'. אני מתרכז בו, בטובע. רק אני קרוב אליו (פיזית) ורק אני יכול לסייע לו. על מקרים כגון זה נכונה בעיניי אמירתו של הד: 'ישנן צורות התנהגות היוצרות יחסים אישיים במקום להניח אותם מלכתחילה'".²⁶

²⁵ עמ' 108.

²⁶ עמ' 126. דבריו של הד מובאים ממאמרו Heyd (1978).

לעתים, אני מסכמת לעצמי, הקרבה הפיזית חשובה מן הקרבה הנפשית. הייתכן, אני שואלת את עצמי בהשתאות, נרגשת ונפעמת מן הגילוי שיש פרצות בגדרות של מועדון החברים. האומנם טביעה בים משחררת מהצגת כרטיס כניסה בפני השוער בשער הידירות, מפשוש בכלים האישיים ומבדיקות איכות הקשרים בשער? האם הפגיעה שלי היא פתח לחיים חדשים של יחסי חברות עמוקים, תומכים ונעימים? הרי לא השתנתי כלל בגלל הפגיעה, לוחש קול קטן ומעצבן באוזניי, למרבה הייאוש, הרי לא הפכתי להיות אדם נעים יותר, נחמד יותר וידידותי יותר ביחסו לבריות. האם יכול להיות שלמרות זאת בנוזמן יתרכז בי עכשיו, כי רק הוא קרוב אלי, כי רק הוא יכול לסייע לי, אם גם ללא מחשבה (חס ושלום!) בנוסח "לפניי אישה שרועה בשדה, במקרים כאלה צריך האדם העומד מנגד לחוש להצילה"?

הספקות ואי האמון שלי הולכים וגוברים. הרי הוא אינו מכיר אותי והוא אינו יודע מראש האם מן הסיטואציה האומללה הזאת יצמחו יחסים אישיים. כיוון שאינו יודע מי אני, מדוע לא יעלה על דעתו את האפשרות שאני אישה רעה ואולי אף פושעת שאינה ראויה כלל לבוא בקהל חבריו? למה, אני לוחשת לעצמי, כשאני הולכת ומאבדת תקווה, למה בכלל הוא ירצה להגיש לי עזרה? מה איכפת לו? למה יהיו לו רגשות כלפי? והרי הוא הצהיר חגיגית על עצמו: "אני מעניק למי שאיכפת לי ממנו, למי שאני מתעניין בו, למי שיש לי רגשות כלפיו".²⁷ ואילו אני רק אדם זר, שלעולמו הוא לא חדר, ואין לו מושג האם אני בכלל רוצה להינצל, או אולי אני סתם שוכבת לי בשדה לשם מנוחה.

כל הדיבורים המשונים האלה על "קטגוריית המידיות" ועל התנהגות העתידה ליצור יחס אישי – שאינם מניחים את היחסים האישיים כנקודת מוצא אלא מקבלים אותם כתוצאה בלבד – לא מסוגלים לטעת בי תקווה של ממש לקבל עזרה מבנוזמן. שהרי לא רק שהמאמץ במקרה זה צריך להיות מכוון כלפי אדם שלא נתונים קשרי חברות שלו עם בנוזמן, אלא חמור מכך, הצלתי כרוכה בפעילות

²⁷ עמ' 126.

הנוגדת את טובתו של החבר של בניזמן. הצלתי עלולה להוביל להסגרת החבר של בניזמן למשטרה. בכך יש כבר לא רק משום קבלה בלתי מבוקרת של חברה זמנית חדשה למועדון החברים, אלא גם סכנה של הוצאתו של חבר קבוע ותיק מתוך המועדון, צעד שהוא בגידה של ממש בחבר. ומאחר שבניזמן סבור ש"רגשותינו כלפי הקרובים לנו מנחים את פעולותינו באופן בלתי אמצעי. איננו עוצרים כדי לבחון אם מותר לנו במקרה נתון לסייע לחברינו או לבני משפחותינו",²⁸ הרי ברור לי, שאם חיי תלויים בבניזמן, גורלי נחרץ. כמה צר היה לי, באותם רגעים, שלא קאנט, בעל המוסר "הקשה המרוחק והקר", הוא החולף על פני במקום השומם והארור הזה, אשר אליו הושלכתי, שהרי הוא, בניגוד לבניזמן, בעל המוסר "הרחום הרך והחם", היה מאמין, ללא שום פליק פלאק מחשבתי, ומבלי שיצטרך להתפתל ולספר לעצמו סיפורים משונים על פתח לחברות חדשה ומסעירה וליחסים אישיים עתידיים ביני לבינו, שחובתו המוסרית, האנושית, האלמנטרית, היא להגיש לי, כמו לכל אדם אחר הנתון במצבי, עזרה דחופה. זאת, למרות שהוא רואה אותי לראשונה בחייו ולמרות שאינני אשתו, חברתו, או מקורבת אחרת שלו, שביחס אליהן יש לו נטייה נפשית טבעית לעזור, קרוב לוודאי ללא תיווכו של מצפון וללא חשיבה וידיעה מוסרית.



עמנואל קאנט

קאנט, בניגוד לבנזימן, חושב שלא תמיד צריך להתייחס אל הזולת "הניצב בפנינו" – במצבי, התואר "ניצב" נשמע אירוני, הרי אני מוטלת ללא כל יכולת לזוז – כאל קרוב או רע משכבר הימים, כדי להתגייס למענו ולהושיט לו עזרה אלמנטרית. הוא גם חושב שהחיבור של זרות וריחוק (ריחוק נפשי כמובן) אינו פוטר אף אדם מחובתו לעזור לזולתו, כשבידו לעזור לו, גם אם אין לו סימפתיה או אהבה טבעית כלפיו. במקרים מסוימים הוא חייב בעזרה גם כשלפניו אדם שנמנה על אויביו. לעומת זאת, כאשר יש יחס של סימפתיה או אהבה טבעית כלפי בני זוג או חברים או מקורבים אחרים – שלא רק שאין בו כל רע, לדעתו, אלא שהוא יחס טבעי וטוב – אין לדעתו של קאנט, שום צורך לתבוע מאיש לעזור להם בשם המוסר, שכן במקרים אלה, המוטיבציה לעזור קיימת גם ללא תיווכה של חשיבה מוסרית, ודי באינסטינקט הבריא ובנטייה הטבעית כדי לעורר את הרצון להגיש העזרה.

"קאנט היה מוכן להתגייס עכשיו למעני", אני אומרת לעצמי בכאב לב, "למרות שהדבר היה כרוך בהשקעת מאמצים רבים מצדו, ולמרות שהצלתי הייתה כרוכה במחיר הסגרת חברו". ובניגוד למובאות מדבריה של ברברה הרמן בספרו של בנזימן, אני בטוחה שלא הייתי אומרת לו "לא איכפת לך ממני, אתה כאן רק כדי למלא את חובתך".²⁹ אדרבא, הייתי אומרת לו: "איזה מזל יש לי, שאתה כאן, כי אתה מאמין שחובתך היא לדאוג לנזקקים ולהיות אכפתי גם לזרים ולא רק לחברים ולמקורבים, שלהם אתה מסייע מתוך אהבה ישירה וטבעית. ועכשיו, אני הזרה נזקקת לעזרתך, רצוי מהר ככל האפשר".

וכשאני מדמיינת לעצמי את העזרה החשובה לי כל כך, המושטת לי על ידי קאנט, עולה בי הרצון לומר לו: "סוף סוף מישהו מתייחס אלי כאל תכלית ולא עובר על פני מבלי להניד עפעף ומתוך התעלמות מקיומי. יש לי מזל שעדיין קיימים אנשים שאינם נושאים פנים רק

²⁹ שם. דברי ברברה הרמן לקוחים מתוך (1983) Herman.

לידידיהם, ומתייחסים אל כל אדם כאל תכלית, ואינם מתעלמים מכל הזרים להם ומתייחסים אליהם באדישות, בשם היחסים האישיים". כל כך רצייתי ברגעים אלה שבנזימן יקרא ביתר הבנה את דברי קאנט ואולי בכל זאת יפנה אלי להצילני, אבל גם זו הייתה תקוות שווא, שהרי בנזימן חושב, כי למרות שלהלכה קאנט דורש מאתנו, באופן מוצהר, להתעניין באופן פעיל בזולת ובאופן שווה באנושות כולה, הרי למעשה גישה כזו היא "בלתי אפשרית. ההתייחסות אל האדם כאל תכלית דורשת ניסיון מתמיד להיכנס לנעליו ולהבין את נקודת מבטו. גישה כזו דורשת מאתנו להכיר אותו וליצור אתו יחסים אינטימיים".³⁰ תפיסה כזו, סבור בנזימן, "איננה אפשרית משתי בחינות: מבחינה מעשית אי-אפשר לקיים יחסים אינטימיים עם האנושות כולה. מבחינה רעיונית עצם הניסיון לקיים יחסים אינטימיים עם מכלול האנושות פירושו פגיעה באינטימיות הנוצרת בין שני אנשים קרובים".³¹

ברגע זה הבנתי, באופן סופי ומייאש, שמאחר שלא קאנט, אלא בנזימן הוא המגיע למקומי, הכל אבוד. גם שבריר הסיכוי להינצל שהיה לי פג. זעקה מרה נמלטה מגרוני, ולא ידעתי עוד אם אני זועקת מכאב ועלבון או מזעם ותסכול.

כשהתאוששתי מעט מן ההתרגשות שתקפה אותי, שאלתי את עצמי בסקרנות, מה היה אומר וויליאמס על "קטגוריית המיידיות" של בנזימן ועל לבטיו בדבר הצלתי? האם היה חושב שיש פה מחשבה אחת יותר מדי, או שמא מחשבה אחת פחות מדי?

ג

ועוד שאלתי את עצמי: מה השתבש בעמדתו של בנזימן והפך אותה בעיניי למלאכותית כל כך ובלתי סבירה בעליל? בנזימן מתפעל מן הקביעה של וויליאמס ש"אין ולא יכולה להיות לנו נקודת מבט חיצונית שממנה נגזור את הפרויקטים (כך קורא להם וויליאמס) המנחים את חיינו ואת יחסינו האישיים... יחסינו האישיים

³⁰ עמ' 54.

³¹ שם.

אינם יכולים להיגזר מתיאוריה כלשהי. הם ספונטניים, ראשוניים ואינטואיטיביים. מי שמבקש לגזור יחסים אישיים מעקרונות של אי־משוא פנים הופך את הסדר הנכון של מהלכי חיינו. הוא סובר שעלינו להניח מלכתחילה יחס שוויוני כלפי כל בני האדם (או כל בעלי התבונה) ואחר כך להוכיח מדוע מותר לנו להתייחס באופן מיוחד לחברינו או לילדינו. הסדר הראוי, שייקח ברצינות את הפרויקטים האישיים שלי משום שהם שלי, אמור להיות הפוך – ממשך בנזימן כדי לשפר את הרעיון של וויליאמס – "עלינו להניח מלכתחילה יחס אישי ונושא פנים, המכוון לאנשים מסוימים ולא לאחרים, לפרויקטים נתונים, לנאמנויות ספציפיות. רק אחר כך ניצור מגבלות של אי־משוא פנים, שיקבעו שבמקרים מסוימים אסור לי לתת לנאמנויות הללו להטות את מאזני הצדק".³² במלים אחרות, בנזימן סבור, בניגוד לויליאמס, שאם לא ניתן לגזור את האישי, הספונטני והראשוני שבחיינו, את הפרויקטים האישיים ואת היחסים האישיים, מעקרונות כלליים, הרי אפשר גם אפשר לגזור את העקרונות הכלליים, הבלתי אישיים והאובייקטיביים, כלומר את העדר משוא הפנים, מן היחסים האישיים ומן הפרויקטים האישיים הנתונים. הרצון של בנזימן להראות שמבצע כזה הוא בכלל אפשרי, הוא העומד ביסוד המאמצים שלו, המופרכים וחסרי הלאות, לעייל את המוסר, האתיקה והצדק, על מכלול מרכיביהם הרבים והשונים, בקוף המחט של קשרי החברות. כיוון שמאמצים אלה מועדים לכישלון, אנו עדים מדי פעם לסירוב של חלקים של המוסר, האתיקה והצדק להידחק אל תוך החלל הצר של יחסי החברות שבנזימן הקצה להם. אבל עד מהרה הם שבים אלינו בדלת האחורית, גם לאחר שהובטח לנו שאפשר להסתדר גם בלעדיהם, ושהם נעלמו סופית מחיינו המוסריים, דחויים, נכלמים וחפויי פנים, כסרח עודף. כזה הוא, למשל, כל הדיון המוזר ב"קטגוריית המידיות", שהזכרנו אותו לעיל. כזה הוא גם הדיון המופיע תחת הכותרת, "בין יחס אישי לאי משוא פנים".

³² עמ' 100.

בנזימן טוען שבניגוד לתורות מוסר רבות, "שונות ומנוגדות [ה]רואות באי־משוא פנים אילוץ עליון המאפיין אותן... קיים גם מוסר אחר, מוסר של יחס אישי".³³ מאחר ששני "העקרונות הללו נראים מנוגדים זה לזה ונדמה שאחד מוציא את חברו", לא ניתן "להניחם על שולחן הדיונים ולהסתפק באמירה בנוסח 'ישחקו הנערים לפנינו'".³⁴ ומכיוון שכך, מבקש בנזימן להראות "כיצד, אם בכלל, ניתן ליישב ביניהם".³⁵ אכן, כיצד, שואל הקורא בסקרנות. "עלינו להניח מלכתחילה יחס אישי, נושא פנים", אומר בנזימן בהמשך הדברים, "ורק במקרים מסוימים להטיל מגבלות של אי־משוא פנים שימנעו מאדם להעדיף את הקרובים לו אך ורק בשל קרבתם אליו. המוסר של יחסים אישיים, המוסר שעניינו דאגה לזולת ורגישות כלפיו, הוא המוסר הבסיסי והראשוני שלנו".³⁶ חווית ההזדהות שלנו עם הזולת היא ראשונית, אומר בנזימן, גם במובן הביוגרפי, שכן היא נלמדת ראשונה, וגם במובן המוסרי, שכן היא נמצאת ביסוד הגישה המוסרית שלנו. ובהמשך: "המוסר מתחיל אפוא בנשיאת פנים, אולם אין הוא מסתיים שם בהכרח. קיימים מקרים שבהם עלינו להגביל את המוסר הטבעי והראשוני שלנו ולנהוג באי־משוא פנים. מקרה מובהק אחד כזה הוא כאשר אנחנו נושאים תפקיד מסוים. אסור לשופט להעניק יחס מועדף לאחד מן הצדדים הנידונים בפניו בשל חיבתו אליו".³⁷

לא צריך להיות חד עין במיוחד כדי להבחין בהיפוך המגמה שלפנינו, בטרנספורמציה שעובר המושג של אי משוא פנים, במעבר מפרק המבוא אל הפרק הנוכחי. בפרק המבוא נאמר על השופט, שהוא "יהיה שופט ראוי רק אם ידע כיצד לשאת פנים אל כל אחד מן המתדיינים בפניו: להעניק לכל אחד מהם יחס אישי. לעתים דווקא מי שאיננו מפנה את מבטו אל פניהם של בני האדם שעמם הוא בא

³³ עמ' 102.

³⁴ שם.

³⁵ שם.

³⁶ עמ' 120.

³⁷ שם.

במגע, אם משום שאיננו מסוגל לכך ואם משום שאיננו מעוניין בכך, מגלם בהתנהגותו את האי-צדק",³⁸ ואילו בפרק הנוכחי נאמר על השופט שעליו לנהוג באי-משוא פנים.

"מה קורה כאן?" ישאל הקורא המבולבל, האם על השופט גם "לשאת פנים" וגם "לנהוג באי-משוא פנים"? האם החיים המוסריים כופים עלינו עמדה פרדוכסלית, או שמא לפנינו משחק מלים כלשהו ותו לא?

התבטאות דומה, מוזרה ופרדוכסלית לא פחות, אנו מוצאים בהמשך אותו פרק. "בנייתה של מערכת הפועלת באי-משוא פנים", אומר בנוזמן, "נועדה בין השאר לשרת את רגשות משוא הפנים".³⁹

התמיהה של הקורא תגדל עוד יותר, כאשר ימצא בפרק העוסק בקאנט, כי "אי-משוא פנים פירושו אפוא, אי-הפניית המבט אל זולתי. להתייחס אל כל בני האדם באותו האופן פירושו לא להביט בפניו המיוחדות של כל אחד מהם. אי-משוא פנים כרוך באדישות כלפי הפנים הללו".⁴⁰ אם ינסה הקורא להציב את ההגדרות האלה במשפט הקודם של בנוזמן, האומר ש"בנייתה של מערכת הפועלת באי-משוא פנים נועדה בין השאר לשרת את רגשות משוא הפנים", הוא יקבל את הרעיון התמוה הבא: בנייתה של מערכת הפועלת באי-הפניית המבט אל הזולת ובאדישות כלפי פניו המיוחדות נועדה בין השאר לשרת את רגשות הפניית המבט אל הזולת ואי-אדישות מול פניו המיוחדות. הייתכן? מהי מערכת הקסמים המסוגלת להפוך באופן מסתורי כזה יחס אנושי אחד להיפוכו?

בנוזמן מזהה כלאחר יד את משמעויות הביטויים "אי-משוא פנים", "אי-הפניית המבט אל זולתי" ו"אדישות כלפי הפנים", וכן את משמעויות הביטויים "להתייחס אל בני האדם באותו האופן" ו"לא להביט בפניו המיוחדות של כל אחד מהם". האמנם לכל הביטויים האלה אותה משמעות? ברור שלא! להתייחס אל בני אדם באופן שווה, או לא להפלות בני אדם, נחשב למעשה חיובי, יאמר לעצמו

³⁸ עמ' יז.

³⁹ עמ' 127-128.

⁴⁰ עמ' 54.

הקורא התמה, ואילו להיות אדיש לזולת הוא מעשה של אטימות כלפי הזולת, ולכן הוא בוודאי אינו מעשה חיובי ולעתים הוא מעשה שלילי ממש. יתרה מזאת, להתייחס אל בני אדם באופן שווה, כלומר לא להפלות, הוא מעשה, או גילוי של יחס אקטיבי, בעוד שלגלות אדישות הוא מחדל ולכן גילוי יחס פסיבי. בנוסף על כך, גם אפליה וגם היפוכה, כלומר הענקת יחס שווה לבני אדם, ייתכנו רק כאשר מדובר בבני אדם אחדים ולעולם לא כאשר מדובר באדם אחד, שכן אלה מושגים השוואתיים במהותם. לעומת זאת, ניתן לגלות אדישות או אי אדישות גם כשמדובר באדם אחד, שכן אדישות אינה פעולה השוואתית. כיצד, אם כן, יכולים המושגים האלה להיות בעלי אותה משמעות? איך התרחש הגלגול המסתורי של אותה פעולה או של אותו היחס, מן החיובי אל השלילי, מן האקטיבי אל הפסיבי, מן ההשוואתי אל מה שאינו השוואתי?

דומה שבנזימן התאהב במשחקי המלים, הכוללים את המונח "פנים", והלך שולל אחר הביטויים השונים האלה. הביטויים האלה הולכים ומתרחקים מן המונח המקורי של "אפליה", או "אי אפליה", "קיפוח" או "אי קיפוח", עד כי החיובי יכול להפוך לשלילי, הפעיל לסביל, וההשוואתי למה שאינו השוואתי. אדישות לזולת, פירושה לא להתייחס אליו כלל, לגלות כלפיו יחס של אטימות. מעניין שלשם הגדרת המונח הזה, לא פנה בנזימן אל אבן שושן. אבן שושן מגדיר "אדישות" כ"קרירות, שוויון נפש, לא אכפתיות" והדוגמה שהוא מביא למונח הזה היא: "ההודעה התקבלה בציבור באדישות". ואילו "להתייחס אל בני האדם באופן שווה", אין פירושו להתייחס אליהם ב"קרירות, [ב]שוויון נפש, [ב]לא אכפתיות", על אף שהמילה שוויון מופיעה בשני הביטויים. משמעותה של "התייחסות שווה" היא רק לא לתת עדיפות לרצונות, לאינטרסים או לזכויות של אדם אחד על פני אלה של זולתו. אין לכך שום קשר למחדל כל שהוא, לאי התבוננות בפניהם של בני אדם אלה, ל"קרירות", או לאדישות כלפיהם. גם אם מכירים בני אדם לפני ולפנים, ניתן להשתדל שלא להפלות ביניהם; למשל, ניתן להשתדל לא להפלות בין חברים ואפילו לא להפלות בין חברים טובים. נתינת משקל שווה לזכויות ולאינטרסים של בני אדם כרוכה ביחס הוגן כלפיהם – מושג שבנזימן

אינו נזקק לו אפילו פעם אחת בספרו. "להעניק יחס שווה", משמעותו יכולה להיות גם לספק באופן שווה צרכים שווים של בני אדם, וגם לספק באופן שווה צרכים שונים של בני אדם. השוויון שמדובר בו יכול להיות גם שוויון ביחס, גם שוויון בצרכים וגם שוויון ביחס ובצרכים כאחד, תלוי בנושא שבו מדובר. יחס מעין זה יכול להיות לא רק לא מנוגד לשוויון נפש ולאדישות, אלא כרוך באכפתיות ובאי שוויון נפש. אפשר גם להעניק יחס שווה מתוך אדישות ואי-הפניית המבט אל אף אחד מן הצדדים. במקרה זה היחס השווה יתבטא בחוסר אכפתיות שווה או בחוסר התייחסות שווה. עצם השוואת היחס אינה אומרת עדין מה טיבו, האם הוא יחס חיובי של הפניית המבט או יחס שלילי של אי-הפניית המבט.

בנזימן צודק במחשבתו שקשרינו עם חברים, בני-אדם שיש לנו קרבה רגשית ונפשית אליהם, עשירים יותר ובעלי חשיבות רבה יותר בחיינו מאשר קשרינו עם זרים, בני-אדם המרוחקים מאתנו רגשית. הוא צודק גם בקביעה שיש לנו מחויבויות מוסריות רבות יותר כלפי חברים או בני משפחה מאשר כלפי זרים. אבל, מכאן ועד ההגזמה המופרכת של העמדת החברות כחזות הכל, וכהעמדתה ביסוד מכלול היחסים והקשרים האנושיים האחרים האפשריים, בין כפרטים ובין כקבוצות, בין כמאוגדים בארגון חברתי מסוים ובין אם לא, בין כשותפים למקצוע ובין אם לא, בין כבעלי תפקידים ובין אם לא, בין כשותפים לאזרחות באותה מדינה ובין אם לא, המרחק רב. קשרים מוסריים ואתיים קיימים גם בין בני אדם שאין ביניהם שום קשרי חברות, והם אינם נגזרים מקשרי החברות. גם אריסטו, שייחס חשיבות רבה לידידות והקדיש לה מקום נרחב בספר האתיקה שלו, הבין שמעלה זו אינה ממצה את כל המעלות האנושיות השונות ושליצידה של מעלה זו קיימות מעלות נוספות, שהן לא נגזרות מן הידידות והיא לא נגזרת מהן, כגון גדלות נפש, אומץ לב, יישוב הדעת, נדיבות, היות איש אמת, וכדומה.

בנזימן צודק גם במחשבתו שלא ניתן לגזור את כל קשרינו המוסריים האפשריים עם בני אדם, לעומקם ולרוחבם, מעיקרון כללי ומופשט אחד, שוויליאמס מאפיינו כדרישה לאי-משוא פנים. במיוחד בלתי אפשרי הדבר כשמדובר בדילמות מוסריות. הוא גם צודק

בטענתו שהתכונה המוסרית של היות האדם 'טוב לב', כלומר, 'בעל לב רחום, נוח להשתתף בצער אחרים ולעזור להם' היא תכונה מוסרית חשובה שלא ניתן לוותר עליה. אך הוא טועה כשהוא סובר שניתן יהיה לגזור את כל עולמנו המוסרי, המגוון, המורכב והעשיר ממושג אחד בלבד, או מסוג אחד של יחסים, אם רק נהפוך את התמונה על פניה ונצא מתוך קשר אנושי קונקרטי ואישי, סובייקטיבי ויחסי של חברות, שאותו הוא מגדיר כ"משוא פנים".

אנו יכולים לתאר אדם מסוים כ"טוב לב" או כ"צדיק", כ"אוהב אדם" או כ"גומל חסד", כ"נדיב" או כ"רחב לב", כ"מתחשב" או כ"בעל חמלה". כל אלה הם שיפוטים מוסריים. בכל הביטויים האלה אנו מציינים לטובה תכונה של האדם כאדם במלואו. לעומת זאת, כאשר אנו מתארים אדם, לדוגמה, כ"תלמיד טוב", כ"מדינאי טוב", כ"רופא טוב", כ"אב טוב", כ"איש משפחה טוב", או כ"חבר טוב", אנו מבודדים אחד מכישוריו של האדם ומציינים אותו לשבת. במקרים כאלה, לפנינו שבח לצד אחד של האדם, לאחד מכישוריו או לאחד מהיבטי התנהגותו. בדרך כלל, שבח שכזה אינו שבח מוסרי אלא שבח מקצועי או תפקודי. לעומת זאת לביטוי השבח "אדם טוב" וכן לכל ביטוי המציין את אחת מן הנגזרות של היות האדם בגדר אדם טוב, כגון "איש חסד" או "אדם נדיב", יש אופי מוסרי מובהק. אופי זה נעוץ בכך שהביטויים האלה מאפיינים את טיב האינטראקציות שהאדם יוצר עם זולתו, כגילויים של נכונותו להביא בחשבון את טובתו החיונית של הזולת, משמע – את הצרכים האנושיים האמורים להבטיח את שלומו של הזולת, ביטחונו ורווחתו הבסיסית, מתוך כך שהם המאפשרים לאדם חיים מתוך כבוד.

אולם, בניגוד לטענתו של בנזימן, הסובר שטוב לב חל רק על קרובים ומקורבים, מציינים ביטויים של הערכה מוסרית את מידת רגישותו של האדם לסבלם של בני אדם באשר הם, את מידת נכונותו לעזור לנזקק בעת צרה, את מידת התגייסותו לעזרת הזולת במצוקתו, בין אם הזולת הוא אדם יחיד ובין אם זוהי קבוצה של בני-אדם. ביטויי ההערכה המוסרית של טוב לב מאפיינים את רמת התייחסותו של אדם לבני אדם זולתו כאל יצורים בעלי ערך עצמי. יכולת זו קשורה בתודעת נוכחותו של הזולת כסובייקט וכן בתחושת שותפות

והזדהות של האדם עם הזולת. בצדק טוען בנזימן שלא ניתן להתקרב ולעזור לכל בני האדם בעולם, אך הוא טועה כאשר הוא טוען שניתן לחוש קרבה והזדהות רק כלפי חברים ולא כלפי זרים.

כשם שהתואר "טוב" עשוי להיות תלוי הקשר אישי, בהתאם לצרכים, למשאלות או למטרות של אדם, ולכן סובייקטיבי באופיו, כך הוא גם עשוי להיות תלוי הקשר חברתי ובעל אופי בין-סובייקטיבי, כלומר, תלוי בטעם משותף, בצרכים משותפים, במשאלות או במטרות משותפות, ובהבנות הדדיות. ובאופן דומה, הוא עשוי להיות בעל אופי אוניברסלי, בכך שהוא מתאים לצרכים, למשאלות או למטרות של בני האדם, המשותפים לבני האדם באשר הם בני אדם, כגון: הביטחון האישי, תחושת הערך האישי, יחסי אהבה והערכה, חופש בתחומים משמעותיים, עבודה פורייה ומספקת, הקמת דור של צאצאים וגידולם, יצירה והתבוננות באובייקטים אסתטיים, וכדומה.

אולם התואר "טוב לב" (או בקיצור "טוב") – המבטא את הפן "החם" יותר של המוסר – אינו ממצה את כל תחום המוסר. המוסר כולל גם את ה"יושר" – המבטא את הפן "הקר" יותר של המוסר – שהוא תואר מוסרי מובהק, וגם את "הצדק", שגם הוא תואר מוסרי מובהק, בעיקר בתחומי הנהגים החברתיים. לצד המעלות הנגזרות מן הטוב, כדוגמת הנדיבות, גמילות החסד, החמלה, גמילת הטובה וכדומה, קיימות גם מעלות הנגזרות מן היושר, כדוגמת הנאמנות, האמיתיות, הכנות, האמינות, וכדומה. ביסוד המעלות הנגזרות מן הטוב עומד היחס אל הערך העצמי של הזולת, שעה שביסוד המעלות הנגזרות מן היושר ניצב הערך של האמון בין בני אדם, שבלעדיו לא תיתכן שום אינטראקציה אנושית מתמשכת הכרוכה בשיתוף פעולה. בתוקף החובות המוסריות, שהטוב המוסרי עומד ביסודן, אנחנו נדרשים לעשות מעשים שיש בהם הגנה על חייו של אדם ודאגה לרווחתו, יהא האדם אשר יהא, ואילו בתוקף המחויבויות המוסריות, שהיושר עומד ביסודן, אנחנו נדרשים לעשות את שלנו באופן המאפשר את קיומן של צורות חיים מאורגנות ואת קיומם של נהגים חברתיים ואינטראקציות חברתיות.

החובות המוסריות הנובעות מן הטוב, שתכליתן לקדם את טובתם של בני האדם, הן במידה רבה תלויות הקשר אישי, חברתי ותרבותי, בהיותן מושפעות מן העובדות הביולוגיות, הפסיכולוגיות והחברתיות הנוגעות לצרכים, לשאיפות, למטרות ולתנאי החיים המסוימים של בני האדם. לעומתן, המחויבויות המוסריות הנובעות מן היושר, שתכליתן לאפשר את המסגרות החברתיות של צורות החיים המאורגנות ושל הפרקטיקות של אינטראקציה חברתית, נגזרות מתוך עצם קיומן ומשמעותן של צורות מאורגנות, של חיים חברתיים ושל פרקטיקות של אינטראקציה חברתית. לפיכך, המחויבויות המוסריות הנובעות מן היושר הן אוניברסליות יותר והן מתקיימות בכל חברה אשר מקיימת מוסדות, הסדרים ונהגים חברתיים.⁴¹

⁴¹ ההבחנה בין החובה המוסרית לבין המחויבות המוסרית נדונה בספרות הפילוסופית, בין השאר במתכונת של ניתוח ההבדל בין מה שנקרא duty לבין מה שנקרא obligation. בהקשר זה נזכיר כמה פילוסופים בני זמננו ואת עיקרי ההבחנה העולים מדבריהם. הפילוסופים הם ריצ'רד ברנדט (בספרו "תיאוריה בדבר הטוב והישר", 1979), הל"א הארט (במאמרו "האם קיימות זכויות טבעיות?", 1955), וג'ון רולס (בספרו "תיאוריה בדבר הצדק", 1971).

אלה הם עיקרי ההבחנה בין החובה לבין המחויבות, העולים מן הדיון:

-- מחויבות היא התחייבות שאדם נוטל על עצמו, בין אם בגלוי ובמפורש ובין אם בסמוי ובמובלע, בעצם העובדה שהוא משתתף, מתוך בחירה, במסגרת חברתית מאורגנת, שהיא צורת חיים או פרקטיקה של אינטראקציה אנושית.

-- בניגוד למחויבות המוסרית, הרי החובה המוסרית, כדוגמת החובה החיובית לעזור לאדם הנתון במצוקה וכדוגמת החובה השלילית שלא לגרום לזולת נזק לא מוצדק, מוטלת עלינו ללא זיקה למסגרת חברתית כלשהי, אלא אך ורק בתוקף היותנו בני אדם.

-- בניגוד למחויבות המוסרית, החובה המוסרית מוטלת עלינו כפרטים באופן טבעי, אף אם לא לקחנו על עצמנו, במפורש או במובלע, לקיים אותה.

-- בניגוד למחויבות המוסרית, שהתוכן שלה נקבע על ידי העקרונות והחוקים של המסגרת החברתית שברקע, החובה המוסרית אינה תלויה ברקע נתון כלשהו. מטעם זה, החובות המוסריות חלות על כל בני האדם, באשר הם בני אדם, גם אם לא מתקיימים ביניהם שום קשרים מוסדיים, גם אם הם לא שותפים בשום הסדרים חברתיים.

כמובן שהסדרים חברתיים מסוימים עשויים לתת הצדקה לדרישות מיוחדות בדבר הגשת עזרה. כאלה הם למשל הסדרי ההורות, המצדיקים דרישה מן ההורים ביחס לילדיהם, וכאלה הם הסדרי הרפואה, המצדיקים דרישה מן הרופאים ביחס למטופלים

הסדרים חברתיים עשויים לתת לחובה המוסרית מעמד נוסף של מחויבות מוסרית בהקשר מסוים. כאלה הם חוקי המדינות, הנוהגים, באמצעות חוקי העונשין, תוקף משפטי לחובות מוסריות, כגון האיסור המוסרי לפגוע בחייו של הזולת, בגופו, בכבודו או ברכושו. הדין הבין-לאומי שואף להרחיב עוד יותר את התוקף המשפטי הנוסף של החובה המוסרית אל מישור היחסים בין מדינות שונות או אזרחי מדינות שונות. כזה הוא, לדוגמה, האיסור להרוג שבויי מלחמה לאחר שנכנעו. בכל ההקשרים הללו, החובה המוסרית הופכת להיות מחויבות אזרחית או בין-לאומית.

מכל הנאמר עד כה, וגם מבלי שנאמר עוד דבר על צדק, על מצפון, על יושרה ועל נושאים מוסריים אחרים שגם הם כבדי משקל, ברור שתמונת המוסר היא מורכבת ביותר. שום עמדה המנוסחת במונחים דיכוטומיים לא תצליח לאפיין את המוסר באופן מלא ומדויק, שישקף את מלוא המורכבות של המוסר על כל תחומיו ואת האופי החמקמק של הגבולות בין המוסר לבין תחומים אחרים של החיים האנושיים. וגם שום עמדה המבקשת להעמיד את המוסר על יסוד אחד לא תצליח להקיף את מלוא העושר, הרב גוניות וריבוי הפנים של עולם המוסר. לפיכך, הניסיון להציב את המוסר כולו על המושג האחד של משוא פנים, השאוב מן ההבחנה הדיכוטומית בין נשיאת פנים לאי נשיאת פנים, הוא בגדר משימה בלתי אפשרית, לא פחות ואולי אף יותר מן המשימה המנוגדת של הצבת המוסר כולו על המושג האחד של אי משוא פנים.

לסכום: בניזמן מבקש, לדבריו, לבנות תיאוריה מוסרית המשלבת את הגישה האנליטית עם הגישה שהוא מכנה "ההיסטורית"⁴² ולהעמיד על מושג החברות את כל שאר המושגים ממשפחת המוסר, האתיקה

על ידיהם, כאלה הם גם ההסדרים שבין המטפל למטופל בתחומי העזרה הנפשית. אלה הם הסדרים היוצרים מחויבות, מעבר לחובה.

עוד על ההבחנה האמורה, ראו מאמרי על יושר (2003).

⁴² נראה לי שבמתכונת השימוש שלו בדברים, מתאים לגישה הזאת התואר "פסיכולוגיטית" יותר מאשר התואר "היסטורית", אולם לא אעסוק בכך כאן.

והצדק. התמונה המצטיירת בספרו היא שהשאיפה שלו היא לפתח עמדה היפר-אופנתית המשלבת את כל האופנות בנות זמננו לכלל עמדה אחת. הוא משלב בעמדתו את "העמדתו של אריסטו מחדש בקדמת הבמה של השיח האתי בפילוסופיה"⁴³, באמצעות העיסוק במידות הטובות, ובמיוחד במושג החברות. הוא משלב את הדחייה של העיסוק באתיקה של מאות השנים האחרונות שהתאפיינה בגזירת אופני הפעולה הראויים ממושג ה"חייב", שמשמעותו, על פי אנסקומב, אינה נהירה כלל, כשם שהוא משלב את הרצון של פילוסופים בני זמננו, כוויליאמס ואחרים, לבקר את תורות המוסר המקובלות, בשם הטענה שהן אינן מצליחות להשיב תשובה הולמת לשאלה החשובה "כיצד ראוי לחיות". הוא משלב גם את הגישות של חוקרות פמיניסטיות כקרול גיליגן המזוהות עם "האתיקה של היחסים האישיים" או "האתיקה של הטיפוח".

בנזימן מודה שאין הוא נאמן מושבע לדרכה של גיליגן, על אף שהיא גיבורה חשובה של הספר שלפנינו, כשם שהוא גם לא נאמן מושבע לדרכיהם של אריסטו, שופנהאור ומונטיין, וויליאמס, נירה קפור באדוור ואליוזבט טפלר, מרילין פרידמן וננסי שרמן. הוא מתעמת, לדבריו, עם רעיונותיהם של כל ההוגים האלה ועם אלה של עוד רבים אחרים ו"מגבש מהלך שאינו נאמן בהכרח לדרכו של איש מהם"⁴⁴.

הספר שבנזימן מרבה להסתמך עליו, מרבה לצטט ממנו ונותר נאמן לו עד הסוף, אינו מכתביו של איש מן ההוגים האלה. הוא אף לא של עמנואל לוינס, שאותו הוא אינו מזכיר, אף לא פעם אחת, למרות שמטפורת "הפנים" היא המטפורה המרכזית באתיקה שלו. והוא גם לא של ברייאן ברי, שספרו החשוב *Justice as Impartiality* זכה להתייחסויות רבות, גם בעד עמדתו וגם נגדה, שכונסו בספר *Impartiality, Neutrality And Justice*. גם ספרו של ברי וגם אוסף המאמרים בעד ונגד עמדתו אינם מוזכרים בספר שלפנינו.⁴⁵

⁴³ עמ' יח.

⁴⁴ עמ' כ.

⁴⁵ Barry (1995); Kelly, ed. (1998).

בנזימן מרשה לעצמו להתעלם מהוגים אלה וכאלה. לעומת זאת, הספר שהוא דבק בו בנאמנות מובהקת הוא מילון אבן שושן, על ההגדרות המילוניות המופיעות בו.

נראה שהניסיון של בנזימן להצטרף לאופנות שונות, בנות זמננו, המביעות התנגדות לעמדות האתיות המכוננות "תורות אי משוא פנים", אינה מצליחה לכונן עמדה חלופית משכנעת. מאחר שהצירוף הפשוט של כל העמדות הללו אינו אפשרי. כיוון שאינן מתיישבות זו עם זו ואי אפשר לצאת ידי חובת כולן, בוחר בנזימן ליטול חלקים מכל אחת מהן, כדי להשתמש בהם כלבנים לבניין החדש שהוא מבקש לבנות. התוצאה היא מגדל בבל במהופך. קודם התבלבלו השפות ואחר כך נפלה ההחלטה לבנות מגדל. במקום עמדה משכנעת אחת, אנו מקבלים חלקי עמדות שהודבקו זה לזה באופן מלאכותי, מבלי שהם יצליחו להצטרף לבנין העומד על תלו, משכנע וקוהרנטי. הניסיון להפוך עיקרון של "קנה לך חבר" לעיקרון המוסרי העליון נכשל. הוא מותיר אחריו תמונות כשבחי החברות, אשר אינן מצליחות להפיג את החששות מפני ניצול לרעה של רעיון החברות בנוסח הנוהג של "חבר מביא חבר" ודומיו.

למרבה הצער, לפנינו ביטוי של עמדה שאינה מצליחה לעמוד לא בדרישותיה של הפילוסופיה האנליטית ואף לא בדרישותיהן של העמדות ה"היסטוריות". על עמדתו של בנזימן כפי שהיא מוצגת בספר זה ניתן לטעון שהיא סובלת גם מן המגרעות של הגישה האנליטית וגם מן המגרעות של הגישה ה"היסטורית", מבלי שהיא מצליחה ליהנות מן המעלות של שתי הגישות האלה. הוא אינו מצליח להשיג את חדות האבחנות, את צלילות הטיעון ואת העקביות הלוגית של הגישה האנליטית, והוא מחמיץ את עושר הדמיון, את עומק החוויה ואת תודעת המורכבות של המצב האנושי של הגישה ה"היסטורית". כדי ליהנות מן הגישה האנליטית, לא מספיק להשתעשע בהגדרות ובהבחנות מילוניות המקורבות למשמעויות הביטויים בשפת הדיבור היום יומי ולא מספיק לטעון טענות הנשמעות אובייקטיביות. וכדי ליהנות מן הגישה ה"היסטורית", לא מספיק להיות סובייקטיבי ועמום ולתלות את משמעויות המושגים בהקשרים של הבעתם.

המסקנה היא, שהכלל האומר: "אני אופנתי, משמע, אני קיים", אינו אמיתי בהכרח ואינו מקדם בהכרח את הבנת המוסר, האתיקה והצדק.

נעמי כשר, המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו ואוניברסיטת חיפה

ביבליוגרפיה

הד, דוד (2005) "מוסר נושא פנים", *עיון* (נ"ד), עמ' 213-222.
כשר, נעמי (2003) "יורש", *סוגיות אתיות במקצועות הטיפול והייעוץ הנפשי* (גבי שפיר, יהודית אכמון וגבריאל וייל, עורכים), הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 88-109.

Barry, Brian (1995) *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon Press.

Brandt, Richard B. (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press.

Hart, H. L. A. (1955) Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review* 64, pp. 175-191.

Herman, Barbara (1983) Integrity and Impartiality, *The Monist* 66, pp. 233-250.

Heyd, David (1978) Ethical Universalism, Justice, and Favouritism, *Australasian Journal of Philosophy* 56, pp. 25-31.

Kelly, Paul (ed.) (1998) *Impartiality, Neutrality and Justice, Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press; A Restatement, edited by Erin Kelly, 2001.

בין הכרת פנים להסתר פנים