

ד"ר ברוך כהנא

על הזכות, על החובה ועל התקווה



- | | |
|-------------------------------|--|
| א. עלייתו של שיח הזכויות | י. עולם ההלכה – כל אחד הוא מלך |
| ב. כשלו של שיח הזכויות | יא. גבולות הזכות |
| ג. זכויות וחובות | יב. זכות מול גחמה |
| ד. בסיסו הרוחני של המשפט | יג. מבט היסטורי (א) |
| ה. מתודת ההתמודדות של הרב קוק | יד. האכזבה |
| ו. על האדם | טו. מבט היסטורי (ב) |
| ז. הצמצום | טז. בגנות הריאקציה |
| ח. חובות וזכויות | יז. מבט היסטורי (ג) – עולמו של הרב קוק |
| ט. סכנותיו של שיח החובות | יח. מדרג אופני השיח |

א. עלייתו של שיח הזכויות

מושג חדש נולד בעת החדשה, ושמו "זכויות טבעיות". מושג חדש באמת, שונה מאוד מאבותיו הצנועים, המוכרים מדורי דורות. הרי לכל אורך ההיסטוריה ידעו אנשים לתבוע זה את זה בערכאות, ולטעון שדבר מה מגיע להם "בזכות": זכותי לקבל שכר על עבודתי, לגור בבית שבניתי או שקניתי ביושר – אלה הן זכויות שהרווחתי בעמל כפיי. עבדתי, בניתי, שילמתי. קל להבין שהזכויות האלה שייכות לי.

שונות הן "זכויותי הטבעיות". כאן מדובר בזכויות שלא עשיתי דבר כדי "לזכות" בהן. הן אינן נובעות מעבודתי או מתרומתי לחברה. הן פשוט קיימות, כחלק מעצם מהותי האנושית. הוגי המושג הניחו שהוא באמת חלק ממהות האדם. כשאין מכבדים את זכויותיו של אדם, בעצם אין מכירים בו כאדם. הוגים אלה¹ ביססו את תפיסתם על הבנה מסוימת של האדם והחברה: האדם נראה להם כישות עצמאית, דמות העומדת בפני עצמה, אדם שאין זכות שאינה "מגיעה" לו (אם רק יספיק לו כוחו לממש אותן) – ולו משום שהוא עומד בפני עצמו ואינו חייב דין וחשבון לאיש! החברה נוצרה כשאותם יחידים הסכימו, מסיבות תועלתניות מובהקות, להפוך לחברה. לשם כך קיבלו על עצמם מעין "אמנה חברתית" המגבילה את זכויותיהם. נובע מכך שהשאלה המרכזית להבנת החיים החברתיים היא מהן הזכויות הטבעיות הראשוניות, ומתוך כך, על אילו זכויות טבעיות מוכנים האנשים לוותר.

תפיסה כזו מעלה שורה של שאלות, עקרוניות ומעשיות. קודם כול, מה יכול להיות מקורן של ה"זכויות הטבעיות" האלה? הן אינן נובעות מן "האמנה החברתית"² עצמה – להיפך, היא זו שמגבילה אותן. ובכלל, איך אפשר להקיש מהאפשרויות הבלתי מוגבלות העומדות (לכאורה) לרשות האדם הבודד, על "זכויותי" של האדם החי בחברה? כשאנחנו חיים בחברה, כל "זכות" שלנו באה על חשבון אחרים. מהיכן נולדה "זכות" לתבוע מהם משהו? ובכלל, מהי משמעות המונח "זכות", ובאיזה מובן זכויותי "שייכות" לי? מהיכן צצו אותן "זכויות טבעיות", לאחר דורות כה רבים שלא שמעו את שמען? האם הן היו

1. בהמשך (פרק יג) אצטט מדבריו של הובס, מאבות התפיסה הזו, בנושא.
2. שאלה לעצמה היא מדוע עלינו לקבל את המיתוס של ה"אמנה החברתית". אין שמץ ראייה לקיומם של אנשים בודדים בשום מקום בעולם, לא היום ולא בעבר. אבל מכיוון שהתפיסה הזו השתרשה במדעי החברה, בינתיים אמשיך את הדיון על בסיסה, ובהמשך אנסה להציע מקור שונה למושג "הזכות הטבעית".

קיימות מאז ומעולם, או שמדובר בחידוש רעיוני מהפכני לגמרי? ומה כוללות הזכויות האלה? מה מותר לי לדרוש בשמן?

אפשר לראות כמה מורכבות השאלות האלה אם משווים נוסחים "קלאסיים" שונים של הצהרות בדבר זכויות האדם. הנה, למשל, ניסוחם של מחברי הצהרת העצמאות האמריקאית, בשנת 1776:

אנו סבורים שאמיתות אלו ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות, והחתיירה אחר האושר. כדי להבטיח זכויות אלה מוקמות בקרב בני האדם ממשלות, השואבות את סמכויותיהן הצודקות מהסכמתם של הנשלטים, ובכל פעם שצורת ממשל כלשהי הופכת הרסנית ביחס לזכויות אלה, הרי שזכותו של העם לשנותה או לבטלה. כאן לפנינו רשימה צנועה להפליא של זכויות: **חיים, חירות וחתיירה אחרי האושר**. הן אינן תובעות דבר מן המדינה, מלבד אי התערבות בחיי האדם ואי פגיעה בחירותו. יש כאן גם הסבר ברור מהו מקורן של הזכויות האלה: מחברי ההצהרה משוכנעים שהן הוענקו לנו על ידי בוראנו.

שנים ספורות אחרי ההצהרה הזו, בשנת 1789, יצאו מחוללי המהפכה הצרפתית בהצהרת זכויות משלהם. בניגוד להצהרת הזכויות האמריקאית, מחבריה אינם חשים כל צורך להסביר מהיכן נולדו הזכויות המדוברות. הן פשוט קיימות וזהו:

סעיף ראשון: בני האדם נולדו והינם חופשיים ושווים בזכויותיהם. אתעלם כרגע מהשאלה על מקורן של הזכויות, ואצביע רק על כך שהיקפן של הזכויות המתוארות בהצהרה הצרפתית הוא רחב בהרבה מזו של קודמתה האמריקאית. ההצהרה הצרפתית כבר אינה מבחינה בין זכויות **נגטיביות** – שמשמעותן מצומצמת לחובה **הפסיבית** להימנע מלפגוע בהן, לבין זכויות **פוזיטיביות**, שעל המדינה או החברה מוטלת החובה לספק אותן באופן **אקטיבי**. מתוך כך, למשל, מסבירה ההצהרה הצרפתית, שאחת הזכויות ה"טבעיות" היא ההשתתפות בקביעת התנהלותה של המדינה שבה אני חי. סעיף 6, למשל, קובע כִּי:

כל האזרחים, השווים בפני החוק, זכאים באופן שווה למשרות שלטוניות, כהונות ציבוריות ותפקידים ציבוריים, על פי יכולותיהם וללא כל הבחנה לבד מכישרונם ותכונותיהם.

אדלג למאה העשרים, ולהצהרת זכויות האדם שפרסם האו"ם לאחר מלחמת העולם השנייה (1948). הצהרה זו, שכיאה לארגון גלובלי מתכנה "הצהרה לכל

באי עולם", מכילה כבר זכויות – חלקן הגדול פוזיטיביות – שלא נכללו בהצהרות שקדמו לה, וספק אם עלו במחשבת כותביהן. הנה למשל סעיף 25 קובע כי,

לכל אדם הזכות לרמת חיים המתאימה לבריאות ולרווחה שלו ושל משפחתו, כולל מזון וביגוד, מגורים, טיפול רפואי ושירותים חברתיים נחוצים, והזכות לביטחון במקרה של מובטלות, חולי, נכות, אלמנות, זקנה או איזשהו חוסר אחר בפרנסה שמעבר לשליטתו.

וסעיף 26 ממשיך ותובע:

לכל אדם הזכות לחינוך, חינוך יהיה חופשי, לפחות בשלבים הבסיסיים והיסודיים. חינוך יסודי יהיה חובה. חינוך טכני ומקצועי יהיה בהישג יד כללי וחינוך גבוה יותר יהיה נגיש במידה שווה לכולם על בסיס של 'להיות ראוי לו'.

ב. כשלו של שיח הזכויות

וכאן, בנקודה הזו, מופיעות שאלות הרבה יותר קשות. קודם כול, אנחנו רואים שהיקף ה"זכויות" עולה מנוסח לנוסח. האם יש גבול להתרבותן העל-טבעית של הזכויות הטבעיות? צריך לזכור שכל "זכות" שכזו מהווה תביעה ברורה מן החברה: החל מהתביעה הצנועה שהממשלה תימנע מהגבלת חירות הפרט, ועד לתביעה הנועזת לסיפוק כל צרכיו הבסיסיים (ומי קובע מה נחשב "בסיסי"?). באופן טבעי, ככל שהתביעה המופנית כלפינו (כחברה) היא מפליגה יותר, כך תלך ותעלה התביעה להסביר ולנמק את מקור התביעות האלה. אם אתה מבקש ממני להימנע מלהתערב בעסקיך, ניחא. אבל כשאתה מבקש ממני לדאוג לצרכיך – על מה אתה מבסס את תביעתך?

ומה עוד, שהתהליך לא נעצר בשנת 1948. הוא ממשיך וממשיך עד היום, ולדעת רבים כבר הגיע למחוזות האבסורד המוחלט. הרב חיים נבון, בספרו "מכים שורשים"³, מביא דוגמאות לאבסורדים הנובעים משיח הזכויות. ארה"ב היא, כנראה, מהשיאניות במרוץ האבסורד הזה: גברים ה"מרגישים" עצמם כנשים ותובעים את "זכותם" להשתמש בשירותי נשים, ולהתחרות בתחרויות ספורט מול נשים. מרצי אוניברסיטאות תובעים את "זכותם" ללמד באוניברסיטאות (במימון ציבורי, כמובן) כל מיני "נרטיבים", שלא פעם אין להם שמץ בסיס היסטורי, אבל – ככל הנראה – משקפים את תחושותיהם של אותם

3. ח' נבון, מכים שורשים, תל אביב: ידיעות ספרים, 2018.

מרצים. מסתבר שכל הגדרה שמישהו יבחר לעצמו עשויה להפוך בסיס לאינספור תביעות ל"זכויות" הנובעות ממנה (וברוב המקרים, לא מדובר בהכרה תיאורטית בלבד אלא בתמיכה כלכלית יקרה). כיום מדובר בגברים ה"חשים" כנשים (או להיפך) ובלבנים החשים כשחורים (או להיפך). ומי יודע? ואולי מחר יקומו "בני מאדים" (כלומר, אנשים ה"מרגישים" כבני מאדים), ויתבעו את "זכותם" למסעות שורשים ל"מכורתם"? האם יהיה עלינו לממן את מסעותיהם?

לנוכח האבסורד, יש המתחילים לפקפק בעצם המושג. פתאום עולות שאלות שהיו, מן הסתם, צריכות להישאל כבר לפני מאתיים שנה לפחות (ולא נשאלו, משום שההתלהבות המלווה את תקופת פריחתה של כל אידיאולוגיה מכסה על סתירותיה הפנימיות). אנסה לתמצת חלק מהטענות הנשמעות כלפי מושג הזכות:

1) ראשית, עצם המושג "זכויות טבעיות" נראה מוזר. האם יש ב"טבע" משהו הדומה ל"זכויות"? אנחנו נולדים עם גוף, עם מוח, ולכן גם עם צרכים גופניים ונפשיים. אבל מהן ה"זכויות" האלה, שלכאורה אנחנו נולדים עמן? האם מישהו יכול להתבונן בתינוק ולהראות היכן נמצאות "זכויותיו"? פילוסוף המוסר אלסדייר מקינטאיר כתב על כך בלשונו המושחזת:

האמת ברורה לעין: זכויות אלו אינם קיימות כלל, והאמונה בהן כמוה כאמונה במכשפות ובחדי קרן. הסיבה הטובה ביותר לקבוע באופן כה נחרץ שאין זכויות כאלה היא מאותו סוג כמו הסיבה הטובה ביותר שברשותנו לקבוע שאין מכשפות... כל הניסיונות לתת סיבות טובות להאמין שזכויות כאלה קיימות נכשלו.⁴

2) ומכיוון שאין משמעות ממשית למושג, אפשר להכתיר כל גחמה בתואר המקודש "זכות", ולתבוע מהחברה לספק אותה. שורש הבעיה הוא חוסר הקריטריונים להכרעה בין תביעות צודקות להזויות. אם צודק מקינטאיר, ואין משמעות למושג "הזכות הטבעית", אין שום כלי מחשבתי היכול לברור בין זכויות צודקות להזויות – פשוט משום שכולן הזויות באותה מידה (מקינטאיר יוסיף שזה בדיוק המצב לגבי חיות דמיוניות – כל אחד יכול להמציא חיות כאלה, משום שממילא אין להן קיום במציאות).

4. א' מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 78.

3) במצב כזה אי אפשר לדעת מתי גוברת "זכותו" של פלוני על "זכותו" של אלמוני: כשאינן הבחנה בין זכות לגחמה, אין גם סולם עדיפויות. ממילא הופכת הזכות לתביעה כוחנית, חסרת גבולות. התוצאה הבלתי נמנעת היא הפיכת החברה לג'ונגל של יחידים וקבוצות התובעים לעצמם זכויות חסרות גבול, ונלחמות אלו באלו על מימושן. גם זו תופעה שאנחנו רואים במו עינינו, כל פעם שאנחנו פותחים עיתון יומי. נכון, במציאות, החברה מתעדפת את הזכויות, מקטלגת אותן ומציבה אותן זו לעומת זו. – אבל כשאינן קריטריונים, תמיד אפשר לשאול: על סמך מה היא עושה זאת? האם התעדוף הזה כולו אינו אלא גחמה בעלמא?

4) הטענה הזאת קשורה למנטאליות של "הכול מגיע לי", שהיא מבעיותיה העמוקות של החברה העכשווית. אנשים מסתובבים בעולם בתחושה שהכול מגיע להם, ואילו הם אינם חייבים דבר לאיש. אם אפשר להמציא "זכויות" חסרות בסיס, למה לעצור ב"זכות" לקצבת הכנסה? מדוע לא תהיה לי "זכות" למכונת שרד? מטוס פרטי? אי באוקיאנוס השקט? (צריך להבין שכשיש לטענות בסיס ממשי, יש להן גם גבול טבעי. כשאני טוען שמגיעה לי משכורת, אני מסתמך על עבודתי ותרומתה למעסיק. אפשר לבדוק זאת באופן כמותי – כמה בדיוק הכניסה עבודתי למעסיקי, וכמה מגיע לי לקבל מהם. אבל כשהזכות ה"טבעית" מוגדרת כזכות שאינה תלויה בדבר, מה יכול להגביל אותה?). כך מצמיח שיח הזכויות את שיח ה"מגיע לי", שהוא מקורן של רעות רבות.

חשוב להדגיש: אינני עושה כאן "רדוקציה אד אבסורדום". בכל רגע נתון, אינספור פרסומות משכנעות אותי ש"מגיע לי" שעון משוכלל, יחס של אח"מ בבנק, חופשה באיים הקריביים. עיתונים מספרים על "זכות הציבור לדעת" (מאיפה צצה ה"זכות" הזו? מן הסתם מאותו מקום ממנו הגיעו כל היתר). ואולי יש לי "זכות" להיות ראש ממשלה? למה, בעצם, לא?

ואם יאמרו חסידי "שיח הזכויות" ש"לא לזה התכוונו" כשדיברו על זכויות – נאמר להם: לא אמרתם דבר. כשאומרים א', יש תמיד סיכוי שמישהו יסיק מכך גם ב' וג' גם אם הוא עצמו ממש לא התכוון לכך. השאלה אינה למה התכוון, אלא מה היה צפון בדבריו – אלא אם כן הוא יודע להסביר איפה עובר הגבול בין א' לג'. לפיכך, גם אם הוגי הנאורות לא התכוונו לכך, שיח הזכויות הוא אביו הישיר של שיח ה"מגיע לי".

למה הדבר דומה? למי שנוהג במכונת ללא בלמים. איש לא יתרשם אם יאמר שלא התכוון לגרום לתאונה – היה עליו לבדוק את מצב הבלמים לפני

שיצא לדרך. הוא הדין ברעיונות. אם אני טוען טענה שאפשר להסיק ממנה מסקנות הזויות, חובתי להסביר מדוע זו טעות להסיק אותן. אם אעשה זאת, אוכל לומר שמי שהסיק את אותן מסקנות עשה זאת על דעת עצמו. אם לא, אני חייב בנזקים שנגרמו מחמת הבנתו השגויה.

5) ונקודה נוספת, שמבחינתנו כיהודים אינה פחות חשובה: כבנים לתרבות היהודית, אין לנו מחויבות למושג הזכות. אם "עולם הזכויות" הוא באמת הרסני כל כך, למה לא לחזור למקורותינו? במקום לנסות "לגייר" מושג זר והרסני, לא עדיף לפתח לו אלטרנטיבה ראויה, המתבססת על מושג אחר לגמרי – 'חובות' ולא 'זכויות'?

מכל זה עולה מסקנה מפחידה: מושג ה'זכות', שעליו עומדת כל ההגות החברתית המודרנית, איננו עומד בפני הביקורת הקלה ביותר. "הַתְּעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאִינְנוּ"⁵. בנינו בניין ענק על חולות נודדים, והוא מתפורר מול עינינו. ולאור כישלוננו, שמא "צריך למתוח המושכה, וקצת לקחת חזרה"? הרי אם נמשיך בדרך ה"מודרנית" אנחנו מסתכנים בהמשך הקריסה החברתית, המאיימת עלינו כיום.

ג. זכויות וחובות

ואם כבר החלטנו "לחזור אחורנית", למה לא לחזור ל"שיח החובות" שקדם לעידן המודרני? צריך לזכור שמושג ה"זכויות הטבעיות" הוא חידוש מובהק של התקופה המודרנית – ולעומתו מושג ה"חובה" קיים מראשית ההיסטוריה (לכל המאוחר). גם בבבל הקדומה ידעו אנשים שחובתם לשלם את מיסי המלך, להתגייס לצבאו ולהישמע לחוקיו. חובותיו של ה"נתין" היו הבסיס לעצם קיומה של החברה (זה לא אומר, כמובן, שהם אהבו את חובותיהם – אבל מעולם לא הטילו ספק בעצם סמכותו של המלך להטיל עליהם חובות). העת החדשה ניסתה לבסס את החברה וחוקיה על בסיס חדש. ייתכן – לאור מה שכתבתי עד כה – שעלינו להכריז על כישלוננו של הניסוי הזה, וחזרה למציאות הישנה. במקום לדבר על זכויות האדם, נדבר על חובותיו לזולתו. במקום לדבר על זכויות הילד, נדבר על חובות ההורים. כמה וכמה יתרונות לשיח החובות:

5. משלי כג, ו.

קודם כול, אין בו שמץ מן ה"מגיע לי". להיפך: כולו תביעה, כולו הצבת מטרות נעלות ותביעה לחתור אליהן. מה רע?

יותר מזה. רבים טוענים ששני סוגי השיח – שיח הזכויות ושיח החובות – הינם זהים ביסודם. לכאורה, הטענה הזו נובעת מהיגיון נחרץ: כל טענה ל"זכות" היא ביסודה תביעה (לא חשוב כרגע אם התביעה הזו מכוונת כלפי אדם מסוים, ה"קהילה", או ה"מדינה" כולה). אם אני טוען שיש לי "זכות" לפנסיה, הזכות הזו היא תביעה ממישהו – שישלם לי את הפנסיה הזו. ייתכן שאני תובע את מעסיקיי, את הביטוח הלאומי או את משרד הרווחה. ייתכן אפילו שאינני יודע ממי אני תובע את מימוש זכותי, אבל עצם טענת הזכות מהווה תביעה (לתשלום חודשי, במקרה הזה). במה שונה טענת הזכות הזו מהטענה שיש מישהו – החברה, הביטוח הלאומי או המדינה – שמוטלת עליו החובה לשלם לי את הפנסיה המדוברת? לכאורה, אילו הן שתי דרכים לומר אותו דבר בדיוק!

לפי הטיעון הזה, תמיד נוכל לתרגם טענות זכות לטענות חובה, ולכן לא נפסיד דבר אם נוותר כליל על שיח הזכויות, ונחזור לשיח החובות הישן. הוגים רבים מדברים על קורלציה מוחלטת בין שני סוגי השיח. אצטט פה רק אחד מהם, את השופט חיים כהן שהיה, כידוע, גם תלמיד חכם מובהק (אם כי "שנה ופירש"):

קשה לדבר על "זכויות אדם" במסורת המשפטית היהודית, מן הסיבה הפשוטה שמסורת זו היא משפט דתי, כלומר, שלאור מה שהיא מעידה על עצמה, הריהי משפט אלוהי. משפט כזה, מטבע הדברים, אינו מעניק זכויות אלא מטיל חובות. משפט שאלוהים נותן מורכב מ"מצוות", החוקים קובעים חובות. וכל מה שקיבלו עליהם במעמד הר סיני, בחינת "נעשה ונשמע", היה ונשאר משפט המטיל אך חובות. המילה "זכות" במשמעותה המודרנית, של "מה שמגיע לי", איננה מצויה, לא במקרא ולא בתלמוד...

בכל זאת, כאשר המחוקק מטיל חובה או אוסר לעשות מעשה, משתמע מכללא שהוא גם מעניק זכות. מן האיסור של "לא תרצח", משתמע שיש לאדם אחר "זכות" לחיות, וכדי שזכותו לחיות לא תיפגע, אסור לי לרצוח אותו. כשנאמר לי "לא תגנוב" משתמע (אם כי הדבר אינו כתוב בתורה) שיש לזולת זכות קניין ברכוש. אם אני מצטווה להחזיר אבדה, ברור שהדבר שמצאתי אינו שלי אלא של מי שאיבד אותו, ולאדם ההוא יש "זכות" עליו.

(חיים כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, אוניברסיטה משודרת, תשמ"ח)

לכאורה, דברים כדורבנות. ואשתמש בדוגמה בנלית כדי להמחיש את הזהות שבין שני סוגי השיח: נדמיין מישהו המגיע לעירייה וצועק "מגיעה לי הנחה על הארנונה – זו זכותי!". לעומתו יצעק מישהו אחר – "תנו לי הנחה על הארנונה – זו חובתכם!"? האם יש הבדל ביניהם? לכאורה אין שום הבדל בעולם! ארנונה, למותר להדגיש, היא רק דוגמה. הוא הדין במי שתובע את זכויותיו הפנסיוניות, או את משכורתו. ואם אין הבדל, יכולים השופט כהן ושותפיו לדעה לטעון שלא נפסיד דבר אם נתרגם שיח אחד לאחר. נכון, השופט כהן מתאמץ דווקא לתרגם טענות חובה לטענות זכות. אלא שאם תרגום כזה אפשרי, הוא אפשרי בשני הכיוונים. אפשר לוותר על טענות הזכות כולן, ולהסתפק ב"שיח חובות" שאינו מועד ליפול במהמורות שראינו קודם. פעם, אני מודה, החזקתי בדעה דומה. כשנשאלתי אם עדיף לדבר על "זכויות" האדם או על "חובות" החברה, עניתי שבאותה מידה אפשר לשאול אם ירק מסוים הוא עגבנייה או tomato. אלא שנאלצתי להודות בטעותי. הבנתי שעצם העובדה שהנושא מצליח לעורר התרגשות כה אדירה מוכיח את חשיבותו. יותר מזה, שקיים הבדל יסודי בין שיח הזכויות ושיח החובות, ושאסור לוותר על אף אחד מהם. במקום זה צריך להבחין ביניהם היטב, ולהבין מהי תרומתו הייחודית של כל שיח.

אבל לפני שאסביר את עמדותי, עלי להבהיר כמה הנחות יסוד.

ד. בסיסו הרוחני של המשפט

הנחת יסוד ראשונה: כללים משפטיים לעולם אינם עומדים בפני עצמם. תמיד, אבל תמיד, הם משקפים תהליכים רוחניים עמוקים מהם. עובדה היא שחוקים מסוימים מתקבלים על דעת החברה בתקופה מסוימת, ונדחים בתיעוב באחרת. העבדות, למשל, נחשבה בתקופות רבות לחלק בלתי נפרד ממצבה הטבעי של החברה. אריסטו כותב שאי אפשר לדמיין חברה תרבותית בלעדיה, שהרי עובדה אמפירית היא שחלק מבני האדם הם עבדים "מטבעם". עד למלחמת האזרחים האמריקאית נכתבו פסקי דין שהתבססו על הכלל שעבדיו של אדם אינם שונים מיתר רכושו (מחברי הצהרת העצמאות האמריקאית, שהזכרתי קודם, לא ראו את העבדות כסתירה לעקרונותיהם!). אפשר רק לדמיין מה היה קורה אילו ניסה מישהו לחדש היום חוקים מהסוג הזה. אם נלך עוד אחורה, נגיע לשרפת המכשפות באירופה, שגם היא התבססה על מערכת חוקים ברורה ומגובשת.

בכל המקרים האלה, השינוי במצב החוקי שיקף תהליכים חברתיים ורוחניים הרבה יותר עמוקים.

הוא הדין במושג 'הזכות הטבעית'. הוא לא נולד מעצמו, ולא במקרה הופיע בתקופה שהופיע. משהו קרה בעולם הרוחני-חברתי של ראשית העת החדשה, ועקרון הזכות הטבעית אינו אלא צורתו המשפטית. על רקע תפיסת העולם החדשה, העיקרון הזה נראה כבלתי נמנע – ומכיוון שכך, הוא התקבל על דעת הכול. ולא זו בלבד אלא שהלך ו"גדל", התרחב בהיקפו. מסע הניצחון שלו נראה כבלתי ניתן לעצירה.

אלא שכמו בתהליכים חברתיים רבים, היה מדובר ב'ניצחון פירוס'. ניצחונו המוחלט של מושג ה"זכות" חשף את מגבלותיו וסתירותיו הפנימיות. מושג ה'זכות' הפך לקלף מנצח, עד כדי כך שכל תביעה הנתבעת בשמו מקבלת אוזן קשובה במיוחד. התוצאה הבלתי נמנעת הייתה התרחבות גרוטסקית בהיקפן של אותן "זכויות", והתרחבות זו חשפה צדדים מעוותים וחסרי גבול, שהיו טמונים במושג מראשיתו. גלישתו לתחומי האבסורד יצרה דחף עז להחלפתו – והנה הגענו למקינטאייר ולדומיו (הלא מעטים). כמה גדול הפיתוי למחוק את המהלך כולו, ולבטל בכך את תוצאותיו ההרסניות.

אני טוען שהפיתוי הזה הוא מובן, אבל מסוכן. הוא מבוסס על מודל פשוטי של ההיסטוריה, כאילו אפשר פשוט ללכת אחורה ולמחוק התפתחויות הנראות לנו שגויות. האמת היא שיש תהליכים שאי אפשר למחוק, אלא במחיר נורא. אקח דוגמה מהתפתחות הפרט: נער מתבגר הופך מרדני, מתווכח על כל שטות, שובר כל גבול, מזניח את עצמו. לפעמים אנחנו רוצים לחזור ולפגוש את הילד החמוד ההוא, שכל כך אהבנו... אבל אנחנו יודעים היטב שכל התופעות הקשות אינן אלא "תופעות לוואי" לתהליך מבורך של גדילה, של כמיהה לעצמאות ולעצמיות. התהליך כולו צריך עוד להתברר, למצוא את גבולותיו הנכונים. העצמאות אינה חייבת להיות הרסנית – אבל לפעמים היא מופיעה ככזו. אי אפשר להישאר בגיל ההתבגרות, אבל הדרך לצאת ממנו היא ללכת קדימה, לא אחורה, אם ננסה להחזיר אותו בכוח לילדותו, המחיר הנפשי יהיה נורא.

ה. מתודת ההתמודדות של הרב קוק

בפסקה האחרונה סיכמתי, בלשוני, יסוד מרכזי בהגותו של הרב קוק. הרב נאלץ להתמודד, בדורו, עם תופעות שנראו לו קשות להפליא. חילון גובר, אידיאליזם

מופלאים שהתעקשו להתנתק מכל זיקה לקודש. אלא שהוא סירב לדחות את ההתפתחות ההיסטורית שהתרחשה בימיו. אדרבה, הוא כתב כי בכל חטא ועוון, בכל הריסה, בכל דעה כוזבת, יש ניצוץ של טוב ושל קדושה אידיאלית, שהוא מקיימו ומעודד את הרוח לפעולה.
(שמונה קבצים ב, שג)

יש להתבונן היטב בניסוחיו של הרב. אין בהם כל ויתור על חשיפת ה"כזב" שבדעות ההרסניות. להיפך – הוא רואה בעיניים פקוחות את החטא והעוון, את ההריסה והכזב, אלא שהוא משתדל להביט אל מעבר להם, ולגלות את הניצוץ הטוב המקיים אותם ונותן להם כוח ושליטה (בלשון הפסיכולוגיה היונגיאנית אפשר לנסח זאת במילים: בשורשו של כל "קומפלקס", ויהיה הרסני ומושחת כאשר יהיה, נמצא "ארכיטיפ" המגלה משהו מן ה"עצמי" החיוני שבאדם). לדעתו, הקליפה המכסה על הניצוץ היא שלב, כמעט בלתי נמנע, של כל תהליך היסטורי מבורך:

כל רוח הקודש מופיע מעורב בצחצוחי טומאה, שההופעה היותר עליונה של נשמת הקודש, שמתגלה בטהרת התורה של שכל העליון, מטהרת אותו. וכל מה שההופעה יותר עליונה, צחצוחי הטומאה הם ממין יותר חזק בדרגה דילהון, והמלחמה יותר חזקה.
(שמונה קבצים ב, רצט)

דווקא לאור הנחות היסוד האלה, אנחנו יכולים להיות בטוחים שבסופו של דבר ייחשף הכזב שעמד ביסוד אותן דעות הרסניות. אז יעלה בנו הפיתוי לברוח מהן, למחוק אותן כאילו לא היו – אבל דווקא אז יהיה עלינו להתגבר על הפיתוי הזה ולחפש ביתר שאת את הניצוץ הפנימי המחייה את הדעות ההן:

באחריתו של כל חזון ראוי לברר את כל החלקים הטובים שבו, ולהשאיר אותם בתור רכוש של חיים, ולבער אחרי כל קורטוב של קלקול, של רע ושל כיעור שבו, ולהעלותם אחר כך במעלה השורשית של מוצאם העליון, בתור רז התשובה, שהיא ראויה להופיע בתור חתימה לכל פרק חשוב במאורעות החיים. (אורות התשובה טז, א/2)
לדברים האלה יש נגיעה עמוקה לענייננו. ממש עכשיו, מסתבר, אנחנו נמצאים "באחריתו של חזון". החשיבה המודרנית נמצאת במשבר, מושגי היסוד שלה מתערערים – וכמו תמיד, יש כאלה הדבקים בהם בדבקות יתר, הנובעת מחרדה עצומה. לעומתם נשמעים הקולות המבקשים לסגת מכל הסיפור, לחזור

לנקודת המוצא. כבר כתבתי שלדעתי שתי האופציות האלה הן שגויות ומסוכנות.

מול שתיהן ניצבת הדרך המייצגת, לדעתי, את הגיונו של הרב קוק. לחפש את נקודות האור שהזינו את המודרנה, ובכללן תפיסת ה"זכויות" שלה. לשם כך אצטרך לעזוב את הדיון המשפטי ולהעמיק בשורש הפנימי של תפיסת הזכויות.

נוסף על כך, אצטרך לעזוב גם את המהלך התרבותי הגלוי, את נימוקיהם הידועים (והמודעים) של הוגי המושג. הנחתי היא שההוגים המערביים נימקו את רעיונותיהם בלשון המערבית שהכירו, ושלא לשון זו יש יתרונות ומעלות – אך גם מגבלות וסתירות פנימיות. כדי להתגבר על המגבלות האלה אנסה לחפש למושג שורש אחר, הנובע ממושגי העומק של ההגות היהודית. ואפתח במושג ה'אדם'.

ו. על האדם

כפי שהקדמתי, מושג "הזכויות הטבעיות" נולד מתפיסה הרואה את האדם כיחיד העומד ברשות עצמו, ואת החברה כמעין חוזה ("אמנה חברתית") המתקבל על ידי אותם יחידים, לתועלתם האישית. לעניות דעתי, התפיסה הזו היא שהביאה לאבסורדים שתוארו על ידי מקינטאיר, הרב נבון ודומיהם.

בעולם החשיבה היהודי קיימת תפיסה שונה של מהות האדם. תפיסה זו מופיעה כבר במקרא (אף שהמקרא אינו מרבה לעסוק בתיאוריה), היא מתעצמת בספרות חז"ל ומגיעה עד להוגים עכשוויים. שיא הופעתה נמצא, לדעתי, בספרות הקבלית-חסידיית ובכתבי הרב קוק. בעבר הקדשתי ספר לתיאור התפיסה הזו ומשמעויותיה הפסיכולוגיות,⁶ וכאן רק אחזור על עיקרי הדברים, הנוגעים לענייננו.

האדם, קובעת החשיבה הקבלית-חסידיית, אינו מתמצה במה שאנחנו רואים ממנו בפועל. בשורש הווייתו נמצאת נשמה כבירה, "חלק אלוה ממעל ממש", שהיא לעולם עשירה, עמוקה וטובה לאין ערוך מכל מה שנוכל להכיר ולפרש – ולמותר לומר, גם האדם עצמו לעולם לא יוכל להכיר את הגנוז בו. כבר מראשית חייו חש האדם, בתחילה באופן עמום ומעורפל, שיש בו יסוד ייחודי ורב ערך, שכל העולם כולו אינו יכול להשתוות אליו.

6. ב' כהנא, שבירה ותיקון, ירושלים: ראובן מס, תשע"א.

הנשמה הזו אינה "סתם" קיימת במציאות – היא נשלחה אליה. הבורא עצמו שלח, כביכול, חלק מסוים מעצמו לתוך המציאות, כדי לתקנה. לשם כך ניתנו לאדם כוחות נפש – כוח החכמה, למשל. כוחות האהבה והגבורה, וכן כוחות מעשה מגוונים. ביניהם נמצא כוח מיוחד, שהחשיבה הקבלית-חסידית מכנה "מלכות". כוח זה הוא מקור היכולת לקבל אחריות, להנהיג, להוביל את המציאות למקום יותר מתוקן ויותר מעולה מזה שהיא נמצאת בו. בכל נשמה יש "אור" משלה, ערך נשגב וייחודי המופיע רק בה. רק המכלול השלם של כל הנשמות כולן יכול להביא גאולה שלמה – משל לשלל הגוונים הכלולים באור הלבן, שהוא מקור כולם. הצבעים השונים מבהיקים בשלל דרכים שונות, אבל לכולם חלק שווה באור הלבן, הכולל את כולם. מכיוון שכך, כולנו שווי ערך, באשר בכל אחד מאיתנו גנוז "אור" ייחודי ומופלא, שרק הוא יוכל לגלותו בעולם. לכן כל אחד מאיתנו הוא חכם, באשר יש בו כוח חוכמה ייחודי משלו, הגנוז בנשמתו החד-פעמית. (זה אינו סותר את העובדה שאחדים מאיתנו חכמים יותר מאחרים). באותה מידה, כל אחד מאיתנו הוא גיבור, אוהב ורחמן. באותה מידה, כל אחד הוא מלך.

ז. הצמצום

הנשמה היא אינסופית, אלא שעליה להתגלות במציאות מוגבלת. הנשמה היא חלק אלוה ממעל, והאל הוא אחד ויחיד – אבל היא נשלחה לתקן את המציאות, ובמציאות יש אנשים נוספים, שלכל אחד מהם נשמה משלו, ומלכות משלו. בראשית החיים האדם חש (כאמור, באופן עמום) שהוא מלך, שהעולם כולו "שייך" לו. בהמשך הדרך יהיה עליו ללמוד שהוא אומנם מלך, אבל מלך בין מלכים. עליו לצמצם את מלכותו כדי שהחברה כולה תוכל להיבנות – החסידות יודעת לתאר מצב הרסני של "שבירה", שבו אומר כל פרט "אני אמלוך" – ואין שום אפשרות לחיים חברתיים (מצב ה"אני אמלוך" המביא ל"שבירה" הוא הרסני גם מהבחינה הנפשית הפשוטה, אבל על כך הרחבתי במקום אחר). כדי לצאת מהשבירה, חייבים הפרטים ללמוד לצמצם את "מלכותם", להכיר במלכות של חבריהם.⁷

7. מורי, פרופ' מרדכי רוטנברג, טוען שהפנמת ההכרח בצמצום היא מפתח לתהליכים פסיכולוגיים רבים ועמוקים – וראו בספרו מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום, ירושלים: ראובן מס, 2010.

למידת הצמצום אינה קלה. מבחינה נפשית, התינוק חייב לחוות את עצמו כאילו היה באמת "מלך העולם". אנחנו מאפשרים זאת כשאנחנו מאפשרים לאימו להישאר עימו זמן מה ולהיענות לכל צרכיו (התקופה משתנה מתרבות לתרבות, אבל היא תמיד קיימת). וויניקוט, מגדולי התיאורטיקנים, טען שהתינוק צריך להאמין שהוא ממש "בוראה" של אמו, והוסיף שהאם חייבת לגמול אותו מאשלייתו זו באיטיות, בזהירות, בהדרגה. וויניקוט לא הכיר את מושג הצמצום הקבלי-חסידי, אבל משנתו מתארת את הדרך שבה אנחנו רוכשים את המושג (ברמה חווייתית, כמובן, ולא ברמה האינטלקטואלית). לפעמים, אגב, אנחנו מנסים למנוע מהתינוק את תחושת ה"מלכות" הזו. אנחנו "מושלים" עליו בתוקף, מסרבים להתחשב ברצונותיו ובמטרותיו, ואף כופים עליו התנהגויות הזרות לו. התינוק, כדי לשרוד, ילמד להתכחש לחווייתו הבסיסית ביותר. וויניקוט מסביר שבמצב כזה נוצר "עצמי כוזב". במקרה הקיצוני הוא לא יידע כלל שיש בו פוטנציאל לחיים אחרים, עצמיים ואמיתיים. אפשר להצדיק חינוך כזה בק"ן טעמים, אבל התוצאה הנפשית היא תמיד קשה. השכל שלנו מסוגל לקנות את הכזב ואף לנמקו – אבל החוויה הנפשית אינה משתכנעת. העצמי הכוזב יודע לשרוד, אבל לא למצוא אושר בחייו. אעצור כאן את הדיון החסידי-פסיכולוגי, ואעבור להשלכותיו על הנושא שבו פתחנו.

ח. חובות וזכויות

כשאדם טוען שיש לו "זכויות", הוא מתכוון שמהו מגיע לו בדין. כפי שפתחת, תמיד הכירו בכך שיש לאדם, למשל, "זכות" לקבל תמורה על עבודתו. התינוק, טוענים פסיכואנליטיקאים, משוכנע באותה מידה שיש לו "זכות" על אימא (ורק בתהליך ארוך וקשה הוא לומד שגם לזכות הזו יש גבולות). די לראות את זעמו כשהיא מאחרת להגיע אליו ברעבוננו, או כשאינה מתייחסת אליו כשהוא דורש תשומת לב. אין ספק שמבחינתו, העולם (ומבחינתו אימא היא העולם) פשוט שייך לו. ומכיוון שמאז ומעולם תינוקות התנהגו כך, בכל התרבויות המוכרות, אפשר להסיק מכך שמדובר בתחושה מולדת, השייכת לעצם מהותו של האדם (תחושה "ארכיטיפית", בלשונו של יונג).⁸

8. **הערת הרב איתי אליצור**: יש לתהות על הנחת היסוד של הדיון הזה. האומנם מפי התינוק נלמד תורה?! הרי התינוק הבוכה אינו דורש את צרכי נשמתו הבלתי מוגבלת. הוא מודע לצרכי גופו ולא לצרכי נשמתו. מתוך צרכיו הגופניים הוא דורש שיספקו לו את מאויו.

הווה אומר: נקודת המוצא של חיי הנפש היא ש"אני" מלך, ויש לי זכויות אינסופיות, מוחלטות – כל המציאות כולה שייכת לי.⁹ וכבר עמדו על כך חז"ל במשנה (סנהדרין ד, ה):

לפיכך נברא אדם יחידי; ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם.

זהו הבסיס. הבסיס הזה חייב לעבור תהליכים מורכבים של הגבלה וצמצום, פשוט משום שמסביבי נמצאים מלכים נוספים, ואני מגלה שגם להם זכויות

התפיסה של זכויות בלתי מוגבלות' אךן מושתתת על אותה תחושת תינוק שלא התבגר. התינוק בוכה עד שיקבל את מה שהתרגל לקבל. ובאם יגדל בתחושה ש"הכול מגיע לוי", הוא אךן להרגיש שמגיעות לו זכויות, ושהן מגיעות לו בטבע ובדין; אבל תחושה זו אינה מבטאת אינטואיציה מוסרית עמוקה, אלא הרגל לקבל. זאת ועוד. התינוק מהעולם לספק לו את כל מאווייו נובעת דווקא מהגוף הבהמי שלו. ואילו ההבנה שגם הוא חייב לאחרים – היא נובעת מהנשמה שלו וממותר האדם על הבהמה, ומתפתחת והולכת ככל שהוא גדל ומתחנך לתורה ולאמונה, למידות טובות ולמעשים טובים. כשם שההרגל לקבל יוצר תחושה של זכות' כך ההרגל לתת יוצר תודעה של אחריות ושל מחויבות.

תשובת הכותב: אךן, לדעתי "מפי עוללים ויונקים ייסדת עוז" – כלומר, אני מבקש לשלב בחשיבה המוסרית את הבנת טבע האדם, ומה לעשות? עולמו של התינוק הוא אחד מהנושאים החשובים ביותר, הנדרשים להבנה כזו. ההנחה ממנה אני יוצא היא שטבע האדם משתקף כבר בינקותו, ומטרטנו היא לעדנו, לבררו, להעלותו – אבל לא להתכחש לו. האינטואיציות הבסיסיות שלנו נמצאות כולן כבר בעולמו החווייתי של התינוק, וכל ההתפתחות המאוחרת חייבת להתחשב בהן, ולא לדכאן, מה שיוביל לדעתי להמשך הפסוק: "להשבית אויב ומתנקם". למעשה, תגובתו של הרב אליצור מתבססת גם היא על הנחת יסוד ברורה לגבי טבע האדם. זוהי הנחת יסוד המחלקת בחדות בין מאוויי החומר, המעצבים את החוויה הינקותית, לבין היסוד הרוחני שאנחנו מטילים עליו – מלמעלה. לעניות דעתי, זוהי הנחה שגויה, שמקורה בנצרות, ואכמ"ל.

9. אגב, שמעתי פעם טענה שאין כאן תחושה מולדת אלא הרגל פשוט: התינוק "התרגל" שאמא עומדת לרשותו, והוא מתרגז כשאין מספקים לו את הרגלו. למרבה הצער, הטוען כך פשוט אינו מכיר את הדינמיקה של ראשית החיים הנפשיים. מה קורה כשאין מרגילים את התינוק לבעלות כזו? לפי העמדה הזו היינו מצפים שתינוק כזה לא יפתח שום ציפייה ל"זכויות" כלשהן. המציאות הנפשית היא הפוכה – מצב כזה יביא פשוט לאומללות קשה, עד מוות ממש – או להפרעה נרקסיסטית שכולה ציפייה לקבל בבגרותו את ה"גרנדיוזיות" שנמנעה מהאדם בינקותו. מסתבר, אם כן, שמדובר בתחושה ארכיטיפית, הגנוזה בעצם מהותו של האדם.

כאלה. אם אינני רוצה להיקלע לסחרחורת הרסנית שבה כל צד מכריז "אני אמלוך", עליי ללמוד להצטמצם. ולא רק לצמצם את תביעתי לזכויותי, כשהן מתנגשות בזכויותיהם של אחרים, אלא אף להכיר בחובותי כלפיהם. מובן, שהמצב שתיארתי עד כה אינו סיוס ההתפתחות ואינו תכליתה. יש בהחלט מצב גבוה יותר, שבו מתגלה שהחובות אינם מהווים רק הגבלה הכרחית לזכויות – בעצם הן מקורן ותכליתן. קל לראות זאת כשחושבים על מודל ה"מלכות": **זכויותיו** של המלך "שייכות" לו, לכאורה, מעצם היותו מלך. אולם מקורן גבוה לאין ערוך ממציאיותו הפרטית של אותו מלך מסוים. בשורשן הן כלים חיוניים שנועדו למילוי **חובותיו** כמלך. כיצד ימלוך אם לא יוכל להטיל מיסים, לפרוץ דרכים, לשמור על "חזות מלכותית"? בדיוק למטרה זו ניתנו לו "זכויותיו". החשיבה החסידית תמשיך מכאן, ותניח שכל אותן זכויות אינן אלא האצלה שמאציל המלך האמיתי – מלך מלכי המלכים – מכבודו האינסופי על אותו אדם, בשר ודם.¹⁰

בהמשך הדברים אאריך מעט בנקודה הזו, אבל עכשיו חשוב לי לחבר את מודל המלכות למהלך ההתפתחות הנפשית שהצגתי: אדם נולד כשהוא מרגיש מאוד את זכויותיו ואת "מלכותו". בשלב שני הוא לומד לצמצם את גבולות מלכותו, כדי שלא יגעו במלכויות אחרות, אפילו כמלוא הנימה. בשלב הרבה יותר מאוחר ומפותח, הוא לומד שיש לו תכלית במציאות, שנשמתו מלאה אורות שחובתו לבטא, שתכלית קיומו היא להאיר במציאות משהו מאורה הייחודי של נשמתו. אז, ורק אז, גם ילמד שזכויותיו אינן אלא כלים למילוי תכליתו זו. שעליו, למשל, לשמור על כבודו האישי – משום ש"חכמת המסכן בזויה", ואיש לא יקבל את "אורו" של קבצן הלבוש קרעים. למצב הנשגב הזה קוראת החסידות "ביטול" – מצב שבו אדם חי את ישותו הפרטית אך ורק ככלי לאור הנשגב, המבקש להתבטא דווקא בה (זהו מהלך נפוץ מאוד בחשיבה הקבלית-חסידית: תכליתו של מהלך התפתחותי מורכב היא חשיפת נקודת שורשו הגבוה, שהיא גם נקודת המוצא שלו. סוף מעשה במחשבה תחילה). נובע מכאן שיש סדר להתפתחות, ואסור לדלג על שלבים. ילד קטן אינו יכול ואינו רוצה "להתבטל", במובן הזה. להיפך, עכשיו עליו לפתח את תחושת המלכות הפשוטה שלו, את תחושת חשיבותו, את ההעזה שיש בו לשינוי

10. במונחים מעט שונים אפשר לראות את המלך כמבטא את כוח מלכותו של העם שעליו הוא מולך. הרב קוק כתב דברים ברוח זו. אלא שמנקודת המבט שאני מציג פה צריך ללכת עוד הלאה: הרי מלכותו של העם, כל כולה נובעת מה"אידיאה האלהית" המתגלה בו (ע"י מה שכתב על כך הרב קוק במאמרו "למהלך האידיאות בישראל", בספר "אורות").

המציאות לטובתו. בו בזמן עליו להתרגל להגבלות כאלה ואחרות, לוותר למען הזולת, להבנה שיש דברים חשובים הרבה יותר מזכויותיו – אבל הוא יוכל ללמוד זאת רק אם יקבל גיבוי מוחלט לעצם קיומן של זכויות מסוימות, שאי אפשר – ואסור – לפגוע בהן. חובת המחנך לכבד את האוטונומיה שלו, את חירותו, את תביעותיו הנרחבות מן המציאות.¹¹ אם ניתן לילד תחושה שעצם תביעת הזכויות שלו אינה לגיטימית, נפגע בו פגיעה נפשית קשה. בלשון חסידית: אם אנחנו שואפים ל"ביטול היש", צריך לבנות את תחושת ה"יש" כדי שנוכל לבטלו.

ט. סכנותיו של שיח החובות

ראשית חכמה, כדאי לחזור ולעיין בהבחנה הבסיסית שבין זכות לחובה. אחזור לדידנו מהדוגמה שהבאתי בראשית המאמר (פרק ג). ננסה לחשוב מה, בכל זאת, ההבדל בין טענתו ש"יש לו זכות לקבל הנחה על הארנונה", לבין הטענה החלופית ש"העירייה חייבת לתת לו הנחה"? (גם אם מדובר בשני צדדיו של מטבע אחד, עדיין צריך להחליט איזה צד של המטבע ראוי להדגיש). ההבדל הבולט בין הטענות הוא שהטענה הראשונה יוצאת מ"בעל הזכות" עצמו. הוא תובע מזולתו משהו השייך לו – לדעתו – בדין. הוא טוען שההנחה בארנונה שייכת לו, כביכול, שייכות גמורה. מי שגוזל אותה ממנו כאילו גזל את רכושו, פגע בגופו או בנשמתו. יש דברים שהם פשוט מגיעים לנו, וזכותנו לתבוע את מימושם. כך היא הזכות לחירות, לאושר, ובמקרה המסוים הזה גם להנחה בארנונה. זה אפילו לא משנה באמת אם הוא יודע ממי הוא תובע את זכותו. ייתכן שיאמרו לו שתשלום מסוים, המגיע לו, צריך להתקבל מביטוח לאומי ולא מהעירייה. בכל מקרה, הוא יודע, זכותו לקבלו. הטענה השנייה מותירה את התובע, כביכול, מחוץ לתמונה. הוא יודע שהעירייה חייבת לו הנחה, אבל מדובר בחובתה שלה. אם לא תמלא אותה, תמעל בתפקידה,

11. קוהוט, הפסיכואנליטיקאי הדגול, לימד אותנו את חשיבותם של "כשלים אמפטיים" – אותם רגעים שבהם אין אנו יכולים לספק לאדם את מבוקשו, אבל מכבדים את עצם הבקשה. אומרים לו משהו כמו – נכון, היה טוב אילו יכולנו לתת לך את רצונך, ואנחנו משתתפים בכאבך על כך שלא נוכל למלא אותו. עצם תחושת הכבוד והלגיטימיות לזעמו על ההגבלה, טוען קוהוט, יש בה יסוד נפשי מרפא.

ותצטרך לתת את הדין לפני משרד הפנים, אולי אפילו לפני "דין הבחור" – אבל לא לפניו. הוא, כביכול, לא בעסק.¹²

יש דברים כאלה במשפט הפלילי. מי שנשדד, נאנס או נסחט אמור להגיש תלונה במשטרה – ואז יגלה, להפתעתו, שהפוגע בו נתבע על ידי המדינה – ולו, כביכול, אין מקום בתהליך.¹³ ה"מדינה" (דרך הפרקליטות) היא שתקבע באילו סעיפים לתבוע את הפוגע. היא יכולה לבוא עימו ל"עסקת טיעון", או אף לסגור את התיק "מחוסר עניין לציבור". הנפגע הוא פשוט לא חלק מהתהליך (יש לציין שמערכת המשפט מאזנת קצת את התמונה, כשהיא מאפשרת לנפגע להגיש "תביעה אזרחית". כך היא מבחינה בין "חובת" האזרח להישמע לחוק, לבין "זכותו" של הנפגע לביטחון רכושו, גופו או חירותו).

כל עוד אנחנו נמצאים בתחומי "שיח החובות", יחסו של הנתבע לעירייה אמור להיות דומה ליחסו של יהודי דתי לרעו החילוני. הדתי "יודע" שהחילוני

12. **הערת העורך (ע"א):** דילמה זו יכולה להיפתר בדרך פשוטה. מאחר שחוק המדינה או חוק העזר העירוני קבעו שפלוני זכאי להנחה, הרי כל גבייה של סכום גבוה יותר מהווה גזל גמור, שכן מרגע שהזכאות להנחה נקבעה כחוק, אסור לגבות ממנו יותר! וברור שבמצב כזה יכול התושב לתבוע את מימוש זכאותו להנחה, והפקיד – אם יתעלם ממנו ויגבה את הארנונה בשלמותה – הרי הוא לפחות שותף לדבר עבירה של גזלה! אולם כל הדיון שם עוסק במימוש של 'זכאות' – מכוחו של סעיף בחוק – ולא במימוש של **זכות טבעית**, שהיא קודמת לחוק ומהווה תשתית לו.

תשובת הכותב: טענתי לא הייתה שאי אפשר לתבוע את פקיד העירייה על סירובו. טענתי רק שמסקנתו ההגיונית של שיח החובות היא **שהנגזל** אינו יכול לעשות זאת. שיח זה מתייחס אליו כאילו הוא אינו קשור לעניין. אני טוען שהמצב הזה – הנובע ישירות מהכחשת זכותו הטבעית של הנגזל – הוא מנוגד לחלוטין לתחושת הצדק הטבעית שלנו. ומה נאמר אם ידובר באונס? האם נוכל להסכים שאין לנאנסת צד בתביעה? שאירוע מסתכם בכך שפלוני שאנס עבר על החוק, ולא נאמר שזכותה הטבעית על כבודה וחירותה נפגעה אנושות?

13. **הערת העורך (ע"א):** אכן ההלכה היא שונה, והיא רואה אפילו את משפחת הנרצח כיגואל הדם' התובע את דמו של בן המשפחה. וקל וחומר בתביעות של גניבה וגזילה, אונס, פיתוי והוצאת שם רע, בהן הנפגע, הנפגעת או המשפחה הם התובעים והם המקבלים את הקנס שנפסק לפוגע. ויש לברר מהי המשמעות הפילוסופית המונחת ביסודה של גישה זו. ואכן, גם אם נניח שהתורה דוגלת ב'שיח חובות' בלבד, נראה שהיא מניחה כי אותו אדם שהחובה מופנית כלפיו, אכן ראוי לקבל את מה שזולתו חייב לתת לו. ואם נחזור לדין הפלילי, גם אם העונש לפושע הוא חובת בית הדין ולא זכותם של הנפגעים, הרי חובה זו מניחה במובלע שהם ראויים לראות את הפוגע בא על עונשו, ולכן הם מהווים צד בדיון. ועל כן נאמר בחריפות רבה בספר תהילים (נח, יא-יב): "ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמו ירחף בדם הרשע. ויאמר אדם, אך פרי לצדיק, אך יש אלהים שופטים בארץ". יתירה מזאת, בפרשת גואל הדם למדנו כי הנפגע הוא התובע במשפט והוא המוציא לפועל את גזר הדין. עיינו בהרחבה במאמרו של אמו"ר, הרב יעקב אריאל, "גדולה נקמה", בספר 'הלכה בימינו', עמ' 436-449, ובעיקר שם פרק א.

חייב בתפילין, בדיוק כמוהו, אבל הוא יודע גם שהנחת התפילין של החילוני היא עניין להחלטתו האישית של המניח. ייתכן שאחרי מאה ועשרים יצטרך לתת דין וחשבון על הכרעותיו – אבל בכל מקרה, לחברו ה"דתי" אין הוא חייב דבר וחצי דבר. ה"דתי" יכול להזכיר לו את חובתו, להתחנן שימלא אותה, ולצעוק ש"כל ישראל ערבים זה בזה" – אבל זהו. כל מה שמעבר לכך אינו עסק שלו.

יוצא שההבחנה בין שיח הזכויות לשיח החובות היא עקרונית, ולא לשונית בלבד (גם אם הן מגיעות, לא פעם, לאותן מסקנות עצמן). ואם היא עקרונית, ייתכן שאמירה מסוימת תיראה כמשתמשת בלשון "שיח החובות", אבל תתכוון בעצם ל"שיח הזכויות". מי שתובע משהו שלדעתו שייך לו בדיון, תובע את זכויותיו. מי שפועל למען מטרה הנראית לו "נכונה" ("ראויה" או "מוצדקת"), תובע את מילויה של חובה המוטלת, לדעתו, על זולתו (או על החברה). כשידידנו צעק שחובתה של העירייה להעניק לו הנחה, הוא השתמש בלשון של חובות – אבל בעצם תבע את זכותו לאותה הנחה. וגם להיפך – הרבה מ"זכויות האזרח" שלנו אינן אלא חובה גמורה. זכות ההצבעה, למשל. כשאדם מצביע בבחירות הוא מביע את דעתו לגבי התנהלותה של מדינתו (ובתוך זה, כמובן, הדרך שבה היא עומדת בחובותיה, לפי דעתו) ומנסה להשפיע עליה לכיוון הנראה לו נכון וצודק. (אפשר לראות את "זכות" ההצבעה עצמה כחובה המוטלת על האזרח לדאוג למדינתו. ובאמת יש מדינות – כמו אוסטרליה – המטילות על אזרחיהן "חובת הצבעה", ומטילות קנס על מי שאינו ממלא אותה).

אחזור לידידנו המתמודד עם פקיד העירייה האדיש. אנחנו מבינים שגם אם הוא צודק בתביעתו לזכויותיו (כמו הנחה בארנונה, במקרה הזה), פקיד העירייה (במצב התפתחותו הנוכחי) עלול שלא להתייחס לכך. זו הסיבה שזכותו של התובע חייבת להיות מלווה בחובה מוחלטת, המוטלת על הפקיד, לשרת את האזרח (בין אם הוא רוצה בכך ובין אם לא). אבל במצב המפותח יותר, אליו אנחנו שואפים, לא יהיה צורך בחובה משפטית (ולא בהטפות מוסר). הפקיד ירצה, מעצמו, לעשות את הדרוש כדי לסייע לפונה. עד שזה יקרה, שיח החובות הוא הכרחי. שיח הזכויות לבדו אינו מספיק, ועלול להיות הרסני.

ובכל זאת, כפי שהראיתי בפרק הקודם – דווקא שיח הזכויות, בדרכו המגושמת, מכיל את היסודות הנפשיים החיוניים ביותר. מתבטאת בו מעלתה האינסופית של הנשמה, והיסודות הנפשיים הנחוצים לה כדי שתופיע במציאות: חירות, אהבה, אפשרות יצירה, אושר – וגם נתינה חופשית ושמחה

לזולת. כל הגנוז בנשמה מופיע – בצורה היולית ומגושמת – בשיח הזכויות. זוהי למעשה מהות החינוך – אם נישאר בשיח הזכויות המגושם, כל אחד יחוש את רצונותיו כ"זכויות" מוחלטות, בלתי ניתנות לפשרה, והחברה תהפוך לשדה קרב כוחני, בבחינת "חטוף כפי יכולתך". אם ננסה לעקור את תחושת הזכות המוחלטת מלבו של הילד, נגרום לו נזק בלתי הפיך – הוא עלול לחוש שחובתו היא למחוק את חווייתו העצמית ולהמירה בעולן המר של "חובות" מנוכרות, שהוא חווה אותן כזרות לנשמתו (ובלשונו של וויניקוט – לפתח "עצמי כוזב"). כל מה שייוותר לו מאנושיותו האותנטית הוא "הבחירה החופשית" – כלומר, היכולת לסרב לחובה, במחיר כבד של תחושת רוע פנימי.

אנחנו מתקרבים לניסוח היחס הראוי שבין שני אופני השיח: שיח החובות אמור לרסן את שיח הזכויות, אבל אסור לו בתכלית האיסור לפגוע בחוויית הזכות עצמה: בתחושה שיש לנו זכות טבעית לאושר, לחירות, לכל טוב. שיח הזכויות ושיח החובות נועדו לאזן זה את זה ולעדן זה את זה. התחושה שמגיעות לי זכויות משקפת את העובדה שגנוזה בי נשמה עליונה, אינסופית. הידיעה שמוטלות עלי חובות משקפת את העובדה שגם בזולת משתקפת נשמה עליונה כזו.

כך שבמקום "לבחור" בין שיח זכויות לשיח חובות, עדיף להבין כיצד משתלבים שני סוגי השיח בחיים הממשיים, וכיצד משלבים אותם באופן פורה. וכפי שמורי מרדכי רוטנברג נוהג לומר, עלינו לעבור מניסוחים של "או-או" (ניסוחים "דיאלקטיים", בלשונו) לניסוחים של "גם וגם" (בלשונו – "דיאלוגיים").¹⁴

לדעתי, למהלך כזה יהיו השלכות היסטוריות עמוקות. אבל לפני שאכנס למהלך ההיסטורי, אנסה לברר מעט את הנושא עצמו.

י. עולם ההלכה - כל אחד הוא מלך

תמונת האדם שציירתי פה מתארת את האדם כמורכב משני רבדים – רובד נשמתי נעלה, שבו הוא אכן "חלק אלוה ממעל", עליון על הכול. לא מוגזם לומר שברובד הזה הוא מלך ממש, גבוה מכל גבוה. אבל ברובד אחר הוא אינו אלא פרט בין פרטים, ואין לו שום יתרון על חבריו. מורכבותן של השאלות החברתיות נובעת מהפער האינסופי שבין שני הממדים – פער העומד ביסוד מהותנו האנושית (אפשר לנסח זאת בלשון חסידיית: החשיבה החסידית

14. מ' רוטנברג, שבעים פנים לחיים, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"מ.

מסבירה שבכל נפש אנושית גנוזה "מידת מלכות". לפי זה, אם יש בי מידת מלכות, הרי שאני מלך – והאמירה הזו היא אמת גמורה, אבל בתנאי שאזכור שכל חבריי הם מלכים כמוני).

לפיכך, אם כל אחד מאתנו הוא מלך,¹⁵ כדאי להתבונן מעט בהלכות מלכות (ובקשר המרתק שביניהן לבין הלכות הנוגעות לכל אחד מאיתנו).

פרק שלם במסכת סנהדרין מברר את זכויותיו של המלך. הראשונה שבהן היא זכותו לכבוד – מסתבר שלא תמיד "בשביל כבוד צריך לעבוד". גם מלך רשע זכאי לכל כבוד המלכות הנובע ממעמדו, ואפילו אחאב זכה שאליהו ירוץ לפני מרכבתו, לכבודו. והמשנה קובעת ש"אין יושבים על סוסו ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואים אותו כשהוא מסתפר" (משנה סנהדרין ב, ה).

לא מדובר רק בכבוד. יש למלך זכויות נוספות: כשיש שלל מלחמה, למשל, המלך "נוטל חלק בראש". (הגמרא מסבירה שבכל מקרה השלל מחולק "מחצה לו ומחצה לכל העם", ולכן המשנה מתכוונת לזכות המלך לבחור את חלקו מהמעולה ביותר – יומא יז, ב). צריך לזכור שיש לו גם זכות לקבל את צרכיו מקופת המדינה, ובשפע (רמב"ם, הלכות מלכים, ד, א).

האם מדובר בזכויותיו של המלך או בחובותיהם של אחרים כלפיו? כמו שראינו, אפשר לנסח כל תביעה בלשון של חובות ובלשון של זכויות, אבל הנקודה החשובה אינה שאלת הביצה והתרנגולת – אם זכות המלך קודמת, או שמא חובת האזרחים. השאלה היא מהו שורשן של הזכויות והחובות כאחת – והמקור הוא זכותו המוחלטת של מלך מלכי המלכים, שהאציל מכבודו על בשר ודם.

חשוב לזכור שהמלך רשאי לתבוע את יישוב הכללים האלה, ולהעניש בחומרה את מי שיעבור עליהם (סנהדרין מט, א). האם יעלה על הדעת לומר למלך משהו בנוסח "נכון, פלוני פגע בכבודך, אבל מדוע זה עסקך? הוא פגע בעקרון 'כבוד המלכות' ולא בכבודך אתה"? "נכון", יענה המלך, "אבל כל עוד אני מולך, כבוד המלכות הוא כבודי שלי". לפי ההגדרה שהצעתי קודם, מדובר בזכויותיו של המלך ולא רק בחובותינו האזרחיות כלפיו.

זכויות המלך אינן נגזרות מסגולותיו האישיות, ולא מפעולתו למען החברה. הן נובעות מכך שהמלך מייצג משהו נשגב, גבוה לאין ערוך מהאדם המסוים

15. יהושע ברמן, חוקר המקרא, כותב שיסודן של הרבה ממצוות התורה הוא "שכל אדם מישראל יכול לראות את עצמו כבעל מעמד של מלך – מלך ואסל הנתון לחסותו של הריבון האלוהי ומכיר לו תודה" (מלך ואסל פירושו מלך הכפוף למלך חזק ממנו, שהוא ה"מעניק" לו את זכותו למלוך. ב"כ). י' ברמן, נבראו שוויים, תל אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 68.

הנושא כרגע בתפקיד. לא לפני פלוני אחאב רץ אליהו, אלא לפני האידיאה הנשגבה של מלכות ישראל. זוהי הסיבה לכך ש"מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול" (סנהדרין יט, ב). אמנם מקור הכבוד אינו פלוני המשמש כרגע כמלך, אלא כבוד המלכות, הנובע מכבוד מלכו של עולם; אלא שכל עוד אותו פלוני הוא המלך, אי אפשר להבחין בין כבודו האישי לכבוד שהואצל עליו מלמעלה.¹⁶ ולכן, כשאנו רואים את המלך עלינו לברך את מי "שחלק מכבודו ליראיו" (ברכות נח, א. ולא מדובר רק במלך ממלכי ישראל, שהרי הרואה מלך ממלכי האומות מברך את מי "שנתן מכבודו לבשר ודם", ברכות שם).

ודווקא משום כך, גם לכבוד המלכות יש גבולות. מעשה בעבדו של ינאי המלך שהרג אדם, וינאי המלך הוזמן לבוא לבית הדין ולעמוד על רגליו. הוא סירב (משום כבודו כמלך), והחליט לשבת על כיסא כדרך מלכים. קרא אליו שמעון בן שטח: "ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם!" (סנהדרין יט, א). אומנם אחר כך תיקנו ש"מלך לא דן ואין דנים אותו" (שם יט, ב), אבל העיקרון הבסיסי אינו משתנה. כבוד המלכות אינו משהו השייך למלך, אלא נגזר מאידיאת המלכות הנשגבה. וכמו כל אידיאה, גם כבוד המלכות מתבטל מול כבוד הבורא.

כבודם של תלמידי החכמים, בדיוק כמו כבודו של המלך, אינו "שייך" לחכם זה או אחר. הוא נגזר מכבוד התורה ומכבוד נותן התורה: "וידבר העם באלהים ובמשה... בא ללמד שכל מי שמדבר ברועה נאמן כאילו מדבר במי שאמר והיה העולם" (מכילתא בשלח פר' ו). ולכן, למראה חכם תורני עלינו לברך את מי "שחלק מחכמתו ליראיו" (ועל ראיית חכם מאומות העולם נברך את מי "שנתן מחכמתו לבשר ודם" – שהרי גם כבוד החוכמות החיצוניות נגזר מכבודו של נותן החכמה). אומנם למדנו ש"הרב שמחל על כבודו כבודו מחול" (קידושין לב, א), אבל זאת, מסביר שם רב יוסף, משום שהכתוב סיפר לנו שאפילו הקב"ה מחל על כבודו – כמתואר ביציאת מצרים שהקב"ה "הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ועמוד אש לילה" (שמות יג, כא). כלומר – כבוד הרב נגזר מכבוד התורה, ולכן אינו יכול לעלות על כבודו של נותן התורה.

16. במחזה "הנרי החמישי" של שייקספיר מתואר המהפך המופלא הזה ביד אומן, כיצד הופך הנער ההולל הנרי למלך עז ומנהיג תקיף – לאחר שהושם עליו הכתר.

לאחר שהתבוננו במלכים ובתלמידי חכמים, נפנה את מבטנו לפשוטי העם. מסתבר שכבודם חשוב להלכה, כמעט כמו כבוד המלכות. כבודם נובע מהיותם בני מלכים. כך דנה ההלכה בקנס המוטל על הפוגע בכבוד חברו:

צ'רם באזנו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האישה בשוק – נותן לו ארבע מאות ז'ז. זה הכלל – הכול לפי כבודו. אמר רבי עקיבא: אפילו עניים שבישראל, רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב.

ומעשה באחד שפרע ראש האישה בשוק, באת לפני רבי עקיבא וחיבו לתן לה ארבע מאות ז'ז. אמר לו: רבי, תן לי זמן, ונתן לו זמן. שמרה עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן. גילתה את ראשה, והיתה מטפחת ומנחת ידיה על ראשה. העמיד עליה עדים, ובא לפני רבי עקיבא. אמר לו: רבי, לזו אני נותן ארבע מאות ז'ז? אמר לו: לא אמרת כלום. החובל בעצמו, אף על פי שאינו ראוי, פטור. אחרים שחבלו בו, חייבין. (משנה בבא קמא ח, ו)

הכבוד אינו באמת של האישה, אלא של מי שבצלמו נבראה (אפשר לנסח זאת – כבודה נובע מכך שנשמה אלהית מתגלה בה). לכן גם כשהיא עצמה מזלזלת בכבודה, אין זה נותן רשות איש לזלזל בו.¹⁷

ההלכה טוענת שכל אדם, באשר הוא אדם, זכאי לכבוד מעצם היותו נברא בצלם אלהים. ומעשה בהלל הזקן שהיה הולך לרחוץ את גופו, והסביר לתלמידיו שהוא עושה מצווה – קל וחומר מפועלים הרוחצים את צלמי המלכים, שמקבלים על כך שכר (ויקרא רבה לד, ג). במילים אחרות – כבודו נגזר מכבוד קונו, וכבוד קונו הוא, כידוע, בלתי מוגבל באמת. ומעשה ברבי אלעזר ברבי שמעון שפגע פעם בכבודו של אדם שנראה לו "מכוער", והזדעזע עמוקות כשאותו אדם אמר לו "לך אמור לאומן שעשאני 'כמה מכוער כלי זה שעשית'" (תענית כ, א). הגמרא מאריכה לספר כמה התאמץ רבי אלעזר לחזור בתשובה על שגגתו). כלומר – כבוד האדם נגזר מכבוד בוראו. כלומר – לכל אדם הנברא בצלם אלהים יש זכות מוחלטת לכבוד. מהזכות הזאת נגזרות

17. הערת העורך (ע"א): ועיינו רמב"ם, הל' חובל ומזיק פי"ג הי"א, שפסק שלא כר' עקיבא, וכתב: "במה דברים אמורים? במכובד; אבל אדם שהוא מבוזה ואינו מקפיד בכל אלו הדברים וכיוצא בהן – אינו נוטל אלא לפי מה שראוי לו וכמו שיראו הדיינים שהוא ראוי ליטול; לפי שיש בני אדם כעורין שאינן מקפידין על בושתם וכל היום מבזים עצמן בכל מיני ביזוי דרך שחוק וקלות ראש או כדי ליטול פרוטה אחת מן הלצים המשחקים עמהם".

חובותיו של הזולת כלפיו. יכול האדם לתבוע את הכבוד הזה, ולחוש שמי שאינו מכבד אותו פוגע במעלתו הגבוהה.

וכמו שראינו לגבי מלכים, גם כאן אין מדובר רק ב"כבוד" הצהרתי ומופשט. מכבוד האדם נגזרות זכויות ממשיות לגמרי. זכויות העובד, למשל:

מעשה ברבי יוחנן בן מתאיא שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלים. הלך ופסק להם מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: בני, אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו, לא יצאת ידי חובתך עמהן. שהן בני אברהם יצחק ויעקב. אלא, עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמר להם: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד.¹⁸ (משנה בבא מציעא ז, א) המשנה הזאת היא בניין אב לכל נושא הזכויות באשר הוא. היא מדברת בלשון של חובות ובעצם עוסקת בזכויותיהם של העובדים. המשנה מסבירה שחובותיו של המעסיק נובעת ישירות ממעלתם העליונה של פועליו כ"בני אברהם יצחק ויעקב". ברור שכל עוד אין בינינו קשר, מעלתם זו אינה מעניינתו הישיר של מעסיקם, ולא מוטלת עליו החובה לממש אותה במציאות. אבל ברגע שנוצר קשר של מעסיק-מועסק, מזונותיהם מוטלים על המעסיק לפי ערכם המהותי, ללא תלות באיכות עבודתם או בשוויה. מכיוון שכך, מגיעה להם סעודת מלכים שאין המעביד יכול לעמוד בה.¹⁹

18. ברצוני להפנות את הקורא לספרו של לוינאס "תשע קריאות תלמודיות", שיש בו ניתוח דומה לשלי – לא לגמרי. אינני חותם על כל מסקנותיו של לוינאס, אבל העיקרון דומה.

19. **הערת העורך (ע"א):** ההלכה לא מחייבת את המעביד לספק לפועליו "כסעודת שלמה בשעתו". חובתו היחידה היא לאפשר להם לאכול ממה שהם עוסקים בו בשעת גמר המלאכה. מקור חובתו של ר' יוחנן לפועליו היה **התחייבותו** של בנו, אך דא עקא, שהתחייבות זו הייתה עמומה וניתנת לפרשנות רחבה. ומאחר שכל יהודי **ראוי** לסעודתו של אברהם אבינו, ההתחייבות צריכה הייתה להתפרש על פי זה ולכלול סעודה שהיא יותר מ"סעודת שלמה בשעתו". ולכן, ברגע שהבן הזדרז לתקן את התחייבותו ולפרש שאינה אלא פת וקטנית, נותרה ההכרה בכך שכל יהודי ראוי לסעודה כסעודתו של אברהם אבינו למלאכים תלויה באוויר ובלתי ממומשת, בהיעדר אדם שניתן לתבוע על כך. לפני תחילת העבודה לא נוצר בין ר' יוחנן לפועליו חוזה בר תוקף, ולכן יכול היה להגדיר מחדש את התחייבותו, שלא תהיה יותר מאשר "פת וקטנית בלבד".

תשובת הכותב: לא טענתי שמי שיש לו זכות טבעית יכול לתבוע אותה מכל עובר ושב. אפשר לטעון שלילד, למשל, יש זכות טבעית לכבוד ולטיפוח נאותים. אלא שתביעתו אינה מופנית כלפי כל אחד, אלא כלפי הוריו (ובהרחבה, אם ההורים אינם ממלאים את תפקידם – כלפי הקהילה, המדינה וכדו'). באותה מידה, אפשר לטעון שזכות העובד לשכר מכובד עובר עבודתו מופנית כלפי מעסיקו, ולא כלפי אף אחד אחר (גם פה, כשיחסי העבודה הטבעיים אינם ממלאים את תפקידם, כחובה עוברת לקהילה, למדינה וכדו'). הוא הדין במזונותיו של העובד: ההלכה קובעת פשוט שמושג ה"מזונות" (אם נקבע שהם חלק משכרו) מתייחס ל"סעודה כסעודת שלמה בשעתו", אלא אם כן נקבע בפירוש אחרת.

וכך אני מציע לקרוא את כל המקורות שהבאתי. הם מדברים בלשון "שיח החובות", אבל בשום מקרה לא מדובר בשיח המתנהל, כביכול, מעל לראשם של הפועלים. חובותיו של המעסיק כלפי פועליו נובעות מכך שהם בני מלכים, וזכותם לקבל מה שמלכים אמורים לקבל, והרבה יותר מכך.

יא. גבולות הזכות

והמשנה הזו עונה לשאלה נוספת. ראינו שאחת הטענות כנגד שיח הזכויות היא שלא ברור מהו, בעצם, גבולן של "הזכויות טבעיות". רבים יסכימו לקביעה שהרשימה הצנועה, המוזכרת בהצהרת העצמאות האמריקנית, היא באמת מובנת מאליה. אלא שראינו גם את התרחבות מושג הזכות לאורך השנים, וקשה להטיל ספק בכך שהיום היינו מוסיפים לרשימה את "חמש המ"מים" של ז'בוטינסקי (מזון, מלבוש, מעון, מורה, מרפא. ייתכן שהיום הוא היה מוסיף גם מחשב). אבל איפה הגבול – מה נאמר על ניתוחים פלסטיים? ניתוחים לשינוי מין? חדר כושר בכל בית? בריכה? מה לא, בעצם?

התשובה, לפי המשנה, היא – אכן, נכון. אין גבול לזכויותיו של אדם. צלם אלהים מתגלה בו, ומחייב אותנו לתת לו הכול, כולל הכול – סעודות מלכים, טיפולים רפואיים, טיולים מופלאים, שעשועים בלי גבול – למעלה מתענוגותיו של שלמה בשעתו. אלא שאנחנו לא יכולים להעניק זכויות כאלה לכל אחד. אנחנו לא עשירים די הצורך – וגם אם היחיד הוא מלך, הוא אינו המלך היחיד. החברה מורכבת מיחידים רבים, שלכל אחד מהם מגיע כבוד מלכות. לכן אין לנו ברירה, ועלינו להגיע להסכמה הדדית על הגבלת זכויותינו. כולנו מוותרים על חלק מהתביעות המגיעות לנו. אבל מכיוון שהוויתור נובע מחוסר יכולתנו לממש את זכויותינו, גבול המימוש הוא גבול היכולת. כל מה שאפשר לתת לכולם – לכל הנברא בצלם אלהים – חובתנו הפשוטה היא לתת אותו. ברור שמה שאנחנו יכולים לתת משתנה מתקופה לתקופה, לפי התפתחות אמצעי הייצור. במציאות הממשית אי אפשר לתת לכולם את הכול – אם ננסה, הכלכלה לא תעמוד בכך ויהיה לנו הרבה פחות לחלק (אינני נכנס עכשיו לשאלה הכלכלית עצמה, כמה אפשר לקחת מבעלי היכולת, במטרה להעניק לכולם רמת

אם לא כך, מדוע מוכרעת העמימות בניסוח חוזה ההעסקה לכיוון המקסימלי? מדוע לא קבעה ההלכה דווקא את המינימום האפשרי כהגדרת המזונות (אלא אם כן נקבע בפירוש משהו שונה)? אין ספק שהסברה היא שברמה העמוקה ביותר, אדם מישראל זכאי ליחס כמלך ממש, שהרי הוא בוודאי בן מלכים (לגבי מושג ה'ראוי', אתייחס בתגובתי למאמרו של העורך).

חיים הוגנת. על כך יש דעות שונות – החל מהטענה שכל מס הוא פגיעה בזכויות הרכוש ובייצור, ועד הטענה שכל מה שאדם יחיד מרוויח לעצמו, מעבר לרמה מסוימת, הוא גזל ופגיעה כלכלית אנושה באחרים. לא אכנס כאן לוויכוח הזה, משום שכרגע חשוב לי רק העיקרון הבסיסי – שלכל אחד יש זכות לקבל "כסעודת שלמה בשעתו", וזכותו יוצרת חובה אצל כל היתר. אם איננו עושים זאת בפועל זה בגלל שאיננו יכולים לעמוד בכך, ולא משום שאין למקבלים זכות לקבל את כל זה).

ומכיוון שכך, עולם הזכויות הוא באמת דינמי. הביטוי "רמת חיים הוגנת" משתנה, בהכרח, מתקופה לתקופה. ההלכה יודעת כמה סובייקטיבי הוא הגבול הזה. היא קובעת שמי שירד מנכסיו, למשל, צריך להעניק לו (מקופת הציבור, לפי פוסקים רבים) "אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז, ב). אחרת, ההשפלה תהיה, עבורו, קשה מנשוא. יוצא שעלינו לחשוב – מה ייחשב בתקופתנו להשפלה קשה מנשוא?

זכויותינו באמת משתנות מתקופה לתקופה, גם אם שורשן אינו משתנה ואינו יכול להשתנות. בשורש הן תמיד אינסופיות. זוהי אמת שבתקופה מסוימת זכותו של כל אדם היא לקבל תרומות ומעשרות, ובאחרת הבטחת הכנסה (או את "חמש המ"מים" של ז'בוטינסקי). ומי יודע? אולי בעתיד נדבר על הזכות לכרטיס טיסה למאדים. לא הזכויות משתנות, אלא יכולתה של החברה לספק אותן. קצת בדומה לסל התרופות – ברור שבאופן אידיאלי היינו שמחים להעניק לכל חולה את הטיפול המושלם, יעלה כמה שיעלה. הסיבה היחידה שאנחנו לא עושים זאת היא שאנחנו לא יכולים.

יב. זכות מול גחמה

מכאן תשובה לקושי נוסף, שהעליתי בפתח המאמר. מתי, שואלים הוגים כמו מקינטאיר, הופכת גחמה רגעית לזכות ממשית? כמו שראינו, העידן הפוסטמודרני באמת דרדר את מושג ה"זכות" לתהומות האבסורד. כל גחמה שמישהו מציא הופכת לתביעת זכות – והחברה עומדת חסרת אונים מול ההתקפה, ואין לה קריטריון להבחין בין זכות לשטות. הכול הולך.

חלק מהמבוכה נובע מכך שדברים שנראו פעם אבסורדיים, נתפסים היום כמובנים מאליהם. כמה מדינות אפשרו לנשים להצביע, לפני מאה שנים בלבד? והיום, מי ינסה למנוע מהן את זכותן (וחובתן) האזרחית? ואולי מה שנראה הזוי היום, ייראה הגיוני מחר? אם לכל אחד נשמה משלו, יש לו גם רעיונות

משלו, וחלקן נראה הזוי לזולתו (לפחות עד שהוא מתקבל ברבים). אכן, רעיונות רבים מתגלים במבחן ההיסטורי כהזויים באמת, אבל מצד שני, לא פעם קורה שהרעיונות ה"הזויים" ביותר מתבררים כטובים ונכונים. מדוע לא תהיה לי זכות גמורה להגשים כל משאלה, גם אם היא נראית למישהו כגחמה שטותית? התשובה לכך היא שאני חי בין אנשים, וכל מעשיי משפיעים עליהם (אפילו למעשים הנעשים בד' אמותיהם של עושיהם, יש לפעמים השלכות חברתיות מרחיקות לכת). מכיוון שכך, אי אפשר למנוע ממני לשכנע, להסביר, להפיץ את רעיונותיי. אבל יש לחברה זכות גמורה להחליט אילו רעיונות היא מקבלת ואילו לא. כפי שהצעתי בנוסחה הפשוטה: **כל אחד הוא מלך ויש לו זכות מוחלטת לכול, ועל הכול. אבל זכותו מוגבלת ע"י זכויותיהם של המלכים חבריו.**²⁰ הסברתי, לדעתי, מהו שורשו העמוק של שיח הזכויות, ומדוע אין לוותר על שיח הזכויות. מכאן עליו לעבור לשאלה נוספת, לא פחות חשובה: להבין מדוע התדרדר השיח הזה למקום שאליו התדרדר, ומהי הדרך לשקמו. בירור כזה מצריך אותנו לעיון היסטורי קצר.

י.ג. מבט היסטורי (א)

העידן המודרני נפתח בהצהרה על זכויות האדם. כבר במאה השבע עשרה טען הובס (מאבות ההגות המודרנית) ש"בדרך הטבע, לכל אדם זכות לכל דבר".²¹ אחר כך הוא מסייג את קביעתו ומסביר שאם כל אחד ידרוש את מלוא זכויותיו, ניקלע למלחמת הכול בכול. כדי למנוע את המלחמה הזאת אנחנו מוותרים על חלק מזכויותינו למען החברה, שכלל היסוד שלה הוא, יהי כל אדם נכון, כשגם האחרים נכונים לכך, לנטוש את זכותו זו לכל דבר, במידה שימצא לנחוץ למען השלום ולשם הגנה על עצמו.²²

20. שמעתי טענה שהנוסחה הזו היא, אולי, פשוטה מדי, ואינה עושה צדק עם מורכבותו של העולם המשפטי, על אינספור מצביו המורכבים. לפי הטיעון הזה, אפשר בכלל לוותר על ניסיון להמשגה תיאורטית: הבה ננסה להבין כל מקרה לגופו. לא אכנס עכשיו לכשלים הלוגיים הטמונים, לדעתי, בויתור כזה, אבל אומר שחשיבה מסודרת חייבת לצאת מהנחות כלשהן על המציאות ומתוכן להבין כיצד הן מופיעות בשלל מצביה המורכבים. אכן, אין ספק שהנוסחה שהצעתי היא כללית, ונגזרותיה מורכבות ומגוונות מאוד; ואף על פי כן אני טוען שהיא מספקת מפתח להבנת מצבים חברתיים רבים מאוד.

21. ת' הובס, לווייתן, ירושלים: מאגנס, תש"ע, עמ' 120.

22. שם, עמ' 121.

דבריו של הובס היו חידוש גמור כשנכתבו. אבל במאה השמונה עשרה הם כבר נראו "מובנים מאליהם". מחברי הצהרת העצמאות האמריקנית קבעו בפשטות שיש "אמיתות מובנות מאליהן", וביניהן

שכל בני האדם נבראים שווים במעלה, שיוצרים העניק להם זכויות מסוימות שאין להפקיען, וביניהן הזכות לחיים ולחופש ולרדיפת אושר.

ההצהרה מוסיפה וטוענת שכאשר שלטון אינו מתחשב בזכויות אלה, חובה היא למגר ממשל כזה ולהפקיד שומרים חדשים על ביטחונם בעתיד.

טענות אלה פותחות את העידן המודרני, ועומדות ביסודו. ההנחה שלבני אדם יש זכויות עומדת ביסוד המהפכות האדירות של העת החדשה, החל מהמהפכות הדמוקרטיות של המאה השמונה עשרה, דרך המהפכות הלאומיות במאה התשע עשרה – ובאופן שונה מאוד, אפילו המהפכות הקומוניסטיות במאה העשרים טענו שהן פועלות בשם זכויות האדם. כולם הסכימו שיש לנו זכויות טבעיות, שהפוגע בהן הוא עריץ ויש להילחם בו.

יד. האכזבה

אם המודרנה מתבססת על מושג הזכות, סביר להניח שהאכזבה מהמודרנה היא מקור ההתקפה העכשווית על "שיח הזכויות". ואכן, רבים טוענים שאנחנו נמצאים בעיצומו של תהליך המוביל לקריסתו של "העידן המודרני" כולו (תהליך שהוליד את ה"פוסטמודרניזם", את ה"ניו אייג", ועוד תופעות תרבותיות). בתקופות של קריסה, אנשים מבקשים לבחון את יסודות התרבות שקרסה. מתוך מצוקתם הקיומית החריפה, הם רוצים לדעת מה היה שם, לעזאזל, שגרם לנפילה. וחשוב מזה – איך קמים מההריסות.

בתקופות כאלה אנשים מחפשים תפיסות חדשות, במקום אלה שהביאו למצוקה העכשווית. הם עשויים לשלוף תפיסות עתיקות, שכבר נזנחו בעבר (ולפעמים מדובר באותן תפיסות שבהן מרדנו פעם, כשיצרנו את התרבות שבה אנחנו מורדים עכשיו). תפיסות כאלה מתעוררות לחיים, ונמכרות באריזה של רעיונות חדשניים ומסעירים. הניסיון להבין את ליקויי ההווה מוביל אותנו לבדוק מדוע מרדנו בתרבות הקודמת, ולשאול אם המרד היה מחויב המציאות. כמה קל, ברגעים כאלה, לעשות אידיאליזציה של העבר, ולשכוח את מצוקותיו הקשות!

הבעיה היא שהמהלך הזה עלול ליצור תנועת מטוטלת אכזרית: המרד בתפיסות הכושלות של התרבות העכשווית מחזיר אותנו לתפיסות שכבר כשלו בעבר, ובאופן אכזרי הרבה יותר. ואז מובטח לנו שבבוא היום ימרדו בנו הדורות הבאים, שיצטרכו לסבול את הכשלים שאנחנו יוצרים כיום – וחוזר חלילה. האם יש מוצא מהמטוטלת האכזרית הזו? אולי כן. אבל רק אם במקום לזנוח את העולם הישן (שהיה – בשעתו – החדש והמבטיח), ננסה למצוא את שגיאותיו ולתקנן, לחפש את נקודת האמת שהייתה בהן, ולהפריד בזהירות בינה לבין הכשלים שמצאנו. בלשון חסידית קוראים לכך "העלאת ניצוצות". מורי פרופ' מרדכי רוטנברג מדבר, בהקשר הזה, על "חשיבה דיאלוגית" שאינה מבקשת להכריע בין גישות שונות אלא "לצמצם" את יומרתן לשליטה מוחלטת, ולחפש לכולן מקום בעולמנו (וכבר הפניתי את הקורא לספרו "שבעים פנים לחיים").

טו. מבט היסטורי (ב)

כיצד התדרדר שיח הזכויות עד להגזמה הנוכחית?

ראשית חוכמה, עלינו לשאול מה השתבש בתקופה המודרנית – איך התדרדר מושג חיוני וחשוב כמו "זכויות האדם", עד לכשלים שמניתי בראשית המאמר?

התשובה היא שהיה כאן מעבר מקיצוניות אחת לקיצוניות הפוכה. תרבותנו הקצינה את שיח הזכויות עד לרמה אבסורדית להחריד, משום שנולדה כמרד בתרבות הפוכה, שזכויות האדם לא היו קיימות בה כלל. כך נולד העידן המודרני: כמרד כנגד ההתרבות הנוצרית הימבינימית, שראתה את האדם כרע מעצם טבעו (ליתר דיוק – "מקולל" בגלל "החטא הקדמון"). ממילא, מה שבוקע מפנימיותו של האדם הוא רע, ולכל הפחות חשוד. בתקופה ההיא באמת לא היו לאנשים זכויות (למלכים דווקא היו, אבל אף אחד – מחוץ לעולם היהודי – לא חשב שיש דמיון בין מלכים לבני תמותה). אנשים היו אמורים לציית, וזהו. ישעיהו ברלין מספר שכאשר מישהו אמר למרטין לותר שבני האדם זכאים לאושר, ושהאושר הוא ממטרות החיים, הזדעזע לותר וקרא: "אושר? לא! ייסורים! ייסורים!"²³ הוא מספר גם שבמאה השבע עשרה,

23. ב' מאגי, אנשי הגות, תל אביב: עם עובד, 1983, עמ' 23.

חי מחבר צרפתי שהקשה: אם יחפוץ מלך צרפת למסור נתינים אחדים לרשותו של מלך אנגליה, מה יחשבו אותם נתינים על מסירתם? ותשובתו הייתה כי אין זה מעניינם לחשוב: כל שעליהם לעשות הוא לציית – הלא נתינים הם.²⁴

ל"סתם" אדם לא היו זכויות כלשהן.

ברוב התרבויות הקדומות, לא היה מושג מגובש של "זכויות אדם", פשוט משום שהנושא לא עלה. לאיכר הבבלי או המצרי לא היו זכויות, אבל בדרך כלל הניחו לו לחיות את חייו. לפעמים היו מגיעים פקידי המלך ולוקחים חלק מתבואתו, או מגייסים את בניו – אבל מחוץ לאירועים כאלה הוא חי את חייו ללא הפרעה. לא כך היה בימי הביניים. אנשים חיו תחת עולם שלם של חובות ואיסורים, שהפכו אותם לעבדים נרצעים לגמרי. האיכר הפך ל"צמית", נאסר עליו לעזוב את אדמתו, ובמקומות מסוימים אפילו להינשא ל"צמיתה" של אציל אחר (היה צורך באישור מיוחד לשם כך). היה אסור לחשוב באופן הסותר את דעת הכנסייה (כל המנסה לחשוב בעצמו מסתכן בעלייה על המוקד). עולם החובות הפך למפלצת, בלי שיהיה מושג של זכויות שירסנו את החובות האלה.²⁵

לא הייתה ברירה. הנצרות הכניסה את הנפש לסד. "האדם נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים", קבע רוסו בספרו, שהפך למניפסט האידיאולוגי של המהפכה.²⁶ אפשר לטעון שדווקא בגלל שהאדם שרוסו הכיר היה אסור באזיקים תרבותיים כל כך נוקשים, היה צורך להכריז שהוא "נולד חופשי". וכמובן, לא מספיק להכריז. היה צורך לבנות תורה שלמה של "זכויות שאין להפקיען".

24. שם, עמ' 18.

25. חשוב לציין שהתפיסה היהודית הייתה שונה גם בימי קדם. בחז"ל יש אפילו מחלוקת בשאלת "האמור בפרשת מלך" אם "מלך מותר בו" או לא. וגם מי שסובר שמותר, שם לכך גבולות.

הערת העורך (ע"א): יעוין בהסברים השונים של בעלי התוספות (סנהדרין כ, ב ד"ה מלך) לשאלה מדוע היה אחאב מנוע מלהפקיע את כרמו של נבות. גם הר"ן (נדרים כח, א ד"ה במוכס), המציג בשם בעלי התוספות את תפיסת המלכות האבסולוטית, קובע כי בארץ ישראל לא המלך הוא הבעלים על האדמה אלא כל אדם הוא בעלים על אדמתו שקיבל מאת הקב"ה באמצעות יהושע בן נון, ועל כן בארץ ישראל אין בסיס לדינא דמלכותא' במובנו המקובל בעולם של הגויים.

26. ז'אן ז'אק רוסו, האמנה החברתית, ירושלים: מאגנס, עמ' 9.

קיצוניות גוררת קיצוניות. כנגד הקיצוניות הימבינימית היה צורך ללכת לקיצוניות ההפוכה.²⁷ כדי לתת מקום לחיים – לחיים במלוא פשטותם הנפלאה – נבנתה תרבות חדשה, "מודרנית", שבזה לרוח הדתית משום שראתה אותה כביקורתית ומדכאת. הזכויות עמדו ביסוד התרבות החדשה, ואילו החובות זוהו עם התרבות הימבינימית הישנה, ונדחו לשולי השיח.

המעבר משיח ה"חובות" לשיח ה"זכויות" היה בלתי נמנע, אבל היה חריף מדי. התודעה הנוצרית של ימי הביניים יצרה ניגוד מוחלט בין החיים והרות. ממילא, המרד נגדה נטה לכיוון חומרני, וסירב להכיר ברוחניות כלשהי. זכויות האדם לא נקשרו למעלתו הרוחנית-נשמתית, אלא נתפסו כ"טבעיות", כאילו היו חלק מהמטען הגנטי שלנו. בתור שכאלה, באמת לא היה להן יסוד. הוגי דעות עשו מאמצים כבירים למצוא בסיס טבעי לזכויות האדם. מנסחי הצהרת העצמאות האמריקאית, כמו שראינו, יכלו לומר בפשטות שהבורא הוא שנתן לבני האדם את זכויותיהם. אבל ככל שהתרבות הפכה אתאיסטית, נעלמה גם היכולת לנמק מדוע, בעצם, יש לנו זכויות (זה לא צריך להפתיע: הרי כבר ראינו שהבסיס היחידי למושג הזכות הוא מעלתה העליונה של הנשמה). המהלך המודרני כלל סתירה פנימית, כבר מראשיתו: הוא טיפח את זכויות האדם – ובו בזמן הרס את הבסיס ההגיוני להצדקתן. לכן, כותב מקינטאיר:

כל הניסיונות לתת סיבות טובות להאמין שזכויות כאלה קיימות, נכשלו.²⁸

הוא צודק – אבל בניגוד לדעתו, כישלונן אינו הכרחי. הוא נובע מהמסגרת האתאיסטית שאליה ניסו לדחוק אותן.

ולמרות זאת, בהגות העידן המודרני היו יסודות מרסנים, שמנעו משיח הזכויות לגלוש למקומות ההזויים שבהם הוא מבוסס היום. החשוב שבהם היה האמונה בתבונה. הוגי הנאורות האמינו שכל תופעה חברתית יכולה וחייבת להתבסס על התבונה הרציונלית – וזה כולל את מושג הזכות. לא חשוב אם ניסיונותיהם של הוגי התקופה למצוא בסיס כזה משכנעים אותנו היום – עצם האמונה שכל זכות נגזרת מהתבונה מעמידה מחסום בפני הגחמות המרהיבות שאנחנו רואים היום. עם קריסת האמונה בכוחה הכול של התבונה (זוהי הקריסה שאנחנו מכנים "פוסטמודרניזם"), נפרץ המחסום. העידן הפוסטמודרני לא הסתפק בהוספת זכויות חדשות לרשימת הזכויות הישנה, אלא שינה

27. בלשונו של רוטנברג – מדובר ב"תנועה דיאלקטית" של "או-או" ולא "דיאלוגית" ("גם וגם").

28. א' מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 78.

לחלוטין את משמעותה: כשהכול שרירותי, באמת כל גחמה אווילית הופכת ל"זכות", וכל "זכות" כזו הופכת לתביעה גמורה שהחברה צריכה לספק. חלק מקשייה של אירופה העכשווית להתמודד עם השינויים התרבותיים שמהגרי האסלאם רוצים לכפות עליה, נובעים מהנקודה הזו בדיוק – הרי "זכותם" לנהוג כמנהגייהם, בלי להתחשב בתרבות המארחת. זכותם, למשל, להטיף במסגדיהם לשנאת התרבות האירופית שאפשרה להם להשתקע בה, בחמלתה על מצבם. האם יש גבול בין זכותם לשמור על זהותם לבין "זכותם" להטפה רצחנית כנגד "פגיעה בכבוד הנביא"? אם אין בסיס לשום זכות, אין גם גבול בין זכות צודקת להזויה – שהרי כולן הזויות באותה מידה.

טז. בגנות הריאקציה

קיצוניות גוררת קיצוניות. כנגד ההגזמות העכשוויות, אנחנו מתחילים לשמוע קולות של כפירה בעצם מושג הזכות, באשר הוא. גם מקינטאיר מזכיר לנו שמושג הזכות הוא חדש למדי בהיסטוריה:

למושג אין כל אמצעי ביטוי בעברית, ביוונית, בלטינית ובערבית, קלסיות או ימי-בינימיות, לפני שנת 1400 לערך.²⁹

אם כך, טוענים מקינטאיר והוגים שמרניים נוספים, שום דבר רע לא יקרה אם נוותר על שיח הזכויות. עובדה שהסתדרנו מאות שנים בלעדיו.

אבל זה פשוט אינו נכון. מחיקת שיח הזכויות לא תחזיר אותנו לשפיות, אלא לקיצוניות שקדמה למודרנה. כפי שטענתי, בעת העתיקה המדינה לא נטתה להתערב בחיי הפרט, גם כשהייתה זקוקה לרכושו או לכוחו. ימי הביניים היו באמת תקופה מזעזעת, שבה כל מחשבה עצמאית הייתה עלולה להעלות את חושבה על המוקד. ומה יקרה אם נחזור היום לשיח החובות הטהור? המצב היום אינו דומה למה שהיה בעת העתיקה. היום המדינה מרשה לעצמה להתערב בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם, בין מעביד לעובדו. אנחנו מאמינים – במידה רבה של צדק – שבעשותה כך היא מונעת אלימות, הזנחה או עוול. אבל מה יהיה אם כוחה של המדינה לא ירוסן על ידי הסכמה כללית בדבר זכויות האדם "שאינן להפקיען"? במאה האחרונה למדנו משהו על עריצותן של מדינות, כשאין מעצור לעוצמתן.

ולא רק מעריצות המדינה אני פוחד. כפסיכולוג אני פוגש אנשים שגדלו במערכות חינוך ששמו את הדגש על חובות, מתוך זלזול ב"זכויות האדם". קשה

29. מקינטאיר, שם, עמ' 77.

להפריז בעוצמת הנזק הנפשי שנגרם על ידי חינוך כזה, גם כיום. בחור מסוים, למשל, מתקשה לומר את צמד המילים "אני רוצה". הוא משוכנע שיש רוע בעצם היותו בעל רצון. "להיות בסדר" מבחינתו, זה ללכת בנתיב שאחרים סללו עבורו – אבל משהו בתוכו מתקומם כנגד חליפת החנק הזו. התוצאה היא שהוא אינו מצליח לעשות דבר. הוא עובד, מתפרנס, אבל מתקשה להציב לעצמו מטרות משל עצמו. הוא אינו מרגיש חי, אינו מצליח ליצור קשרים עמוקים עם איש. הוא אינו דתי ואינו חילוני. עולמו בנוי על חובות, שהוא בוחל בהן, בלי שתהיה לו זכות כלשהי. למרבה הצער, הוא ממש לא יחיד. הייתי יכול למלא מאמר שלם בתיאורים כאלה.

אינני מזלזל בנזק הנגרם על ידי המצב ההפוך, ואינני דוגל בחינוך שכולו זכויות. אבל האם נגזר עלינו לבחור בין העמדות הקיצוניות, החד-צדדיות? אני חוזר לנוסחה הפשוטה שהצעתי קודם, שלדעתי ביכולתה לגשר בין העמדות: **לכל אדם זכות אינסופית (בשורשה) לחירות ולאוויר, אלא שזכות זו מרוסנת על ידי גבול האחריות לזולת וההתחשבות בו.** הגבול הזה מיוצג במציאות על ידי עולם שלם של חובות כלפי הזולת. זכויות וחובות מרסנים אלה את אלה (הניסוח הזה נגזר מהניסוח הקודם): **התחושה שמגיעות לי זכויות משקפת את העובדה שגנוזה בי נשמה עליונה, אינסופית. הידיעה שמוטלות עלי חובות משקפת את העובדה שגם בזולת משתקפת נשמה עליונה כזו.**

מה נדרש מאתנו, אם כן? קודם כול, להחזיר את מושג "הזכויות הטבעיות" לממדיו הטבעיים. לא כל גחמה היא זכות. צריך לחדד את תמונת האדם האמונית, שהיא היחידה שממנה יכולות לנבוע זכויות אנוש. לא פחות מכך, צריך לבנות מנגנונים חברתיים שיעדכנו את מושג הזכויות לאור היכולת הכלכלית המתעצמת, המושגים החברתיים המתחדשים – ובו בזמן ישמרו עליו מהגזמות פראיות. צריך לחדד את היחס שבין מושג הזכות ומושג החובה – ולהטמיע את שניהם בלבבות, כחלק בלתי נפרד מן החינוך לערכים. צריך להבין שזכויות וחובות הן לא רק שני צדדים של מטבע תודעתית אחת, אלא שהתודעה המאוחדת הזאת היא בסיס ראוי מאין כמוהו לחיים, ואולי לתרבות העתיד.

יז. מבט היסטורי (ג) - עולמו של הרב קוק

כמו תמיד, משנתו של הרב קוק מאפשרת לנו להעמיק הרבה יותר. משנתו של הרב מעניקה לנו מבט רחב על ההיסטוריה, ויש לה מה לומר על השאלה שאנחנו דנים בה כרגע.

הרב רואה את ההיסטוריה כתהליך נרחב של חינוך האדם – לא רק של בני אדם פרטיים, אלא של מין האדם בכללותו. בתהליך החינוכי הזה, יש משמעות רבה למצוות התורה. כשעם ישראל מקיים מצוות, הוא מתנסה בחיים מתוקנים. אומנם ברגע ההווה אין לנו אפשרות לחיות חיים כאלה במלוא היקפם, אבל עצם קיום המצוות מהווה הכנה ברורה לחיים שנחיה בעתיד, לעת יתוקן העולם. וכשעם ישראל יתקדם לקראת חיים מתוקנים, כל העולם כולו ילך בעקבותיו. עומק משמעותן של המצוות הוא היותן כלי למהפכה כלל עולמית, אבל כזו שתבצע בזהירות ובהדרגה: הכנה ארוכה לחיי גאולה, המתבצעת כולה בתחומי עם ישראל. ואחר כך ההכנה הזו תיתן את פירותיה בתיקון שורשי של החיים הישראליים, ובעקבותיהם של כל האנושות כולה. ולפי המשל המוצלח שנותן הרב לתהליך:

הפחם נותן אותה מידת-החום אשר נצברה בקרבו בהתהוותו. חוק יצירה זה של השוויית המשקל שבין כוח היצירה וכוח ההשפעה של הנושא, הוא כולל גם כן את חיי הרוח, את אצילות הדעת והמוסר. ועל פי זה אין המצוות מיוחסות אל טעמיהן בתור סמני זכירה מלאכותיים כי אם בתור נושאים פועלים, ההולכים עם סדרי השלמת ההוויה בצדה המרכזי, המוצא את מקומו היותר מבורר באנושיות המבוכרת – של כנסת ישראל.

(מאמרי הראיה, טללי אורות, עמ' 24)

עד שאותם "נושאים פועלים" יניבו את פירותיהם, עלינו להתנהל במציאות כפי שהיא. המציאות הזו אינה סטטית. היא מתקדמת מתקופה היסטורית אחת לאחרת, כשבכל שלב היסטורי יש צורך באיזון חדש בין זכויות לחובות, בדיוק כפי שכל שלב התפתחותי מחייב אותנו לחשוב מחדש על זכויות וחובותיו של התינוק – הילד הקטן – הנער המתבגר. מה שהיה טוב בשלב אחד, יהיה הרסני בתקופה מאוחרת יותר. משפטיה של התורה לא נועדו רק להשבת הצדק המידי, אלא גם – ואולי בעיקר – לקדם את המציאות לעבר העתיד המקווה, הגאולי.

נקודת ההתחלה של ההיסטוריה דומה לזו של האדם: פעם היו בני אדם חסרי רסן, מנוהלים על ידי תשוקותיהם הגסות. האלילות, טען הרב, הייתה חלק מהתופעה הזו. די לקרוא את עלילותיהם של אלי יוון וכנען כדי למצוא בהם את כל הרוע האנושי, כשהוא מעוטר בהילתם של "בני האלמוות" המבצעים אותן. בתקופה ההיא, טוען הרב קוק, היה היגיון בשיח החובות. ואכן, הרב טוען בפירוש ששיח החובות, והוא לבדו, הציל אותנו מהשקיעה שמה שהוא מכנה "ההנחה המגושמה שהחיים הם מילוי חפץ" (במשמעות של רצונות היוליים, לא מעובדים, חסרי רסן). בדבריו הוא מתייחס למימרת הגמרא (שבת סז, ב):

הוא בשמה והיא בשמו, יש בו משום דרכי האמורי.

ועל כך הוא כותב:

יסוד דרך ד' הסלולה בישראל היא **מילוי החובה**. התעודה האלהית היא מקפת את האדם, למלאות את תכונתה נוצר האדם על פי גורלו להיות איש או אישה, היינו למלא תפקיד ידוע בהוויה. השם מייחד את העצמיות של הנקרא, כולל בקרבו את הצד היותר יסודי שבהוויה. כיון שההוויה היא **חובה**, עבודה ומשמרת, אי אפשר להעלות על הלב כי אם להתפשט בשכלול החיים שבתוך החוג המצוייר מהגורל העליון. דרכי האמורי נוסדו על **ההנחה המגושמה שהחיים הם מילוי חפץ, לא מילוי חובה**. את החפצים אפשר להחליף על פי השפעת חפץ יותר מלבב.

ומכאן ההשלכה על המשפחה:

חיי המשפחה המוטבעים על פי **מילוי החובה**, מכוונים את התפקיד לכל צד, עד אשר עם כל ההשפעות שכל אחד מקבל מזולתו, לא יומר היסוד של ההוויה ותכונת החיים, שהוא יסוד השם. מה שאין כן דרכי האמורי, התרים רק אחרי **מילוי הרצון**, ועם **עדנת הרצון והרמת ערכו על פי החובה** אין להם כל עסק – הם מורים גם להחליף את עצם החיים שלהם, כשהרוח יעלה להיות נוטה לזה, וכל האורחות היותר נלוזות יכולות הן להיות מתפשטות על פי שילוח רסן מעל החיים, מאין להם תעודה וחובה כי אם חפץ ומילוי שרירות לב. תכונת חיים

כאלה מתעתקת מנפש לנפש באין מעמד, הולכת כגלגל לפני סופה, "ושם רשעים ירקב".³⁰ (עין איה שבת ו, ק)

אכן, אילולי עמדנו – בתקופות החשוכות של ההיסטוריה – על קדימותו של שיח החובות, היה האדם מופקר לטבעו הגס, ליצריו הפראיים ולשפלותו. משל למה הדבר דומה? לילד, שיש צורך בחינוך הכולל יסודות של הכנעה ו"שבירה" כדי להצילו מחיים של תאוותנות ירודה. למען האמת, גם בחינוך הפרט צריך להיזהר: צריך לרסן את היצר החשוך, אבל אסור שהריסון הזה ישבור את הרצון הטבעי, שהוא באמת יסוד החיים. עוד זהירות נדרשת פה, לדעת מתי מדובר ברצון פראי שיש לרסנו, ומתי בגילוי עמוק – גם אם לא מעובד – של נשמתו הייחודית של הילד. וכמו שמזהיר הרב במקום אחר:

הרצון הוא מקור החיים. רצון האדם הוא באמת יסוד שכלולו והווייתו. אמנם הרצון הזה צריך הוא **פיתוח ועישוי**, יותר מכל הכוחות כולם. בילדות האנושיות, הרצון הטבעי של האדם צריך **חינוך של כניעה**, של שבירה, ושל היפוך. כל זמן שהאדם הולך ומשתכלל, כך רצונו העצמי הולך ונהפך לטובה, **ושבירתו של הרצון מאבדת טובה רבה.**

הדבר קשה מאד בדמדומי חמה, בין פרק לפרק, שבתקופה חשובה של רוח האדם, שאז מעבר מזה מונח הרבה פראות ברצון, ששבירתו היא עלייה ופתוח, ולעומת זה מונח ברצון כוח אור וטוב, ששכלול העולם תלוי בהשאתו על פי תכונתו. והבינה הישרה מוכרחת היא **לפתור בזהירות את שאלת התחומין**, באופן שיישאר האדם מלא אומץ מצד הטוב שברצון שכבר נשתכלל, מצד אותם חלקי הנשמה שכבר נגאלו ויצאו מתהומות הגיהנום וממעמקי הקליפות, ומלא גם כן דכאות רוח, ותכונה של לב נשבר ונדכא, לעומת אותם חלקי הרצון, שעדיין חיית האדם הרעה שרויה בהם.

(שמונה קבצים א, קצא)

30. באופן כללי, לימוד כתבי הרב מצריך זהירות מהסקת מסקנות על סמך פסקה בודדת כלשהי. תמיד צריך לראות את מכלול פסקאותיו של הרב בנושא מסוים, להבין את התמונה הכללית שהוא מתאר, ואז לשבץ את הפסקאות הבודדות בסכמה שיצרנו. אם טעינו בהבנת הסכמה הכללית, חזקה עלינו שיימצאו פסקאות שאינן ניתנות לשיבוץ בתוכה! הפסקה המסוימת הזו, למשל, עלולה ליצור רושם כאילו מטרת החיים היהודיים היא כינונו של מוסר חובות קפדני; אלא שהבנה כזו תסתור את רוב הפסקאות שיובאו להלן.

כלומר, גם במצב הגס ביותר, המצריך "חינוך של כניעה, של שבירה, ושל היפוך", צריך להישמר מלהגזים בהכנעת הנער ל"מוסר חובות" עריץ. זו הייתה שגיאתה הגדולה של הנצרות, שהייתה מלאה בחרדה מפני האדם וטבעו, והנזק שגרמה היה גדול מהתועלת שהביאה. ובכל זאת, הנצרות היא שהצליחה לרסן את תרבותם האלימה של שבטי ה"גרמאנים" שהרסו את רומא. אם כי המחיר היה כבד: עולם שכולו דיכוי.

בין אם הייתה הצדקה לדיכוי הנוצרי ובין אם לאו, ברור שעם הזמן הדיכוי הפך בלתי מתקבל על הדעת. זאת משום שעם הזמן התעדה טבע האדם. משהו מגסותו נרגע, ומשהו מהצדדים הנעלים יותר החל להופיע. בהתאם לכך, האדם חש שאי אפשר – ואסור – לדכא את רצונותיו. התרבות החדשה חשה שלא מספיק לרסן את טבע האדם – צריך להקשיב לו, לתת לו להתבטא, לסמוך עליו. מכאן, טען הרב, נולד שיח הזכויות החדש. שורשו של השיח הזה נעוץ בצדדים מהותיים של טבע האדם שכבר הזדככו, לפחות באופן חלקי, וכבר אי אפשר – ובעצם אסור – לדכא אותם.

ובלשונו של הרב: ההתפתחות של רוח האדם, מכשרת את שכלו העצמי ואת חפצו הפנימי להיות שואף אל הטוב הגמור, שהוא הטוב האלהי, שהוא היסוד של המגמה לכל התגלות אלהות, והשפעת התורה והנבואה בעולם.

בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושיות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי, אז היה החזון האלהי כולו נועד לדחות את השכל הסורר, המשועבד רק לחפצים הבהמיים, בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי, שהיתה התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא.

התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות, על ידי ביסוס היותר עליון של גילויי השכינה בישראל, ועל ידי נסיונות הזמנים, התגדלות היחש החברותי והתרחבות המגעים, זיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאף על פי שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי.

ונגד אותו החלק שכבר נזדכך, מוכרחת היא הליברליות להתפשט, והאנרכיה לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת, אפילו בצורתה היותר טהורה, לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק, לא תצלית. אבל צריכה היא לסייע את רוח האדם בנקודת טהרתו, ללכת במסילתו שכבר כבש, ולכוין את מטרותה נגד אותם חלקי הרוח של

הדעת והרצון האנושי שעדיין לא נתבסמו, והם עומדים עדנה במצבם הפראי כימי קדם.

ולפי התנועה התסיסית של החלקים המבוסמים, עוד הסכנה בהם יותר גדולה, כשהחלקים הבלתי מבוסמים, השרידים הרבים של הברבריות, הולכים במצבם הטבעי הפרוע, והצד המתוקן שברוח האדם סוכך עליהם באברת דמיונו, להעטיף מעטה של ברק נוצץ על כל תועבה ושקר.

(שמונה קבצים א, קט)

כך מבין הרב את ההיסטוריה שעברנו. הוא מצביע על כך שאנחנו נמצאים בתקופת מעבר. צדדים רבים מטבע האדם כבר נטהרו, הזדקקו, ואין מקום לדכאם. החלקים האלה דוחים כל תחושת חובה, משום שטבעם הולך בצורה ישרה ומתנגד לכל ניסיון להטותו ממסלולו. לחלקים האלה מתאימה הנהגה של ליברליות ואנרכיה (אי אפשר שלא להתפעל מניסוחיו האמיצים של הרב!). אלא שצדדים רבים של טבענו נמצאים עדיין במצב פראי וגס (מי שמפקפק בכך, מוזמן לפתוח עיתון יומי ולראות). הצדדים האלה של טבענו מצריכים עדיין עולם של דיכוי, המציב לפנינו חובות מרסנים.

ברור שטרם סיימנו את התהליך. בסופו של דבר, מטרתנו היא לבנות מציאות שבה טבענו ילך בדרך ישרה, ולא יזדקק לחובות הבאים מ"בחוי". באותה תקופה מאושרת, מסביר הרב, חיי החברה יעמדו על בסיס שונה לגמרי. בהקדמתו החשובה ל"שבת הארץ", הרב מתאר את החברה העתידית, וכיצד מכינה התורה את הדרך אליה, כבר עכשיו. הוא מתעכב על מצוות השמיטה, ומסביר שהיא מכינה אותנו לזמן,

אשר לא ישביתוהו חיי-החברה-של-חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה [של האומה, ב"כ] פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו-שהיא.

[מצב בו ייעלם] הניגוד המתמיד שבין השמיעה האידיאלית להכרזה של חסד ואמת, חמלה ורחמים, ובין הנגישה והכפייה ולחץ הקפדה של קנין ורכוש, המוכרחים להיראות בעולם המעשי, גורם הרחקה לאור האלהי... העומד למעלה למעלה מכל תכסיס וסדר חברתי והוא מעבד ומעלה את הסדרים החברתיים ונותן להם את שלמותם.

[זוהי] שנת שקט ושלווה, באין נוגש ורודה, "לא ייגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה". שנת שוויון ומרגוע, התפשטות הנשמה

בהרחבתה אל היושר האלהי המכלכל חיים בחדס, אין רכוש פרטי מסוים ולא זכות קפדנית... אין חילול-קודש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יכולה של שנה זו; וחמדת העושר, המתגרה על-ידי המסחר, משתכחת, "לאכלה ולא לסחורה".

(הקדמה לשבת הארץ, עמ' ח)

האם אין העתיד המאושר הזה, המתואר על ידי הרב, מזכיר את הפתגם הסוציאליסטי – "איש איש כפי יכולתו, איש איש כפי צרכיו"? לא מדובר בהווה, וגם לא בעתיד קרוב. הרב עוסק פה במטרתה הנשגבה של ההתפתחות החברתית, בגאולה. בעת ההיא, מסביר הרב, נתעלה מעל "שיח הזכויות" העכשווי. לא יהיה עוד צורך בשמירה על "זכות קפדנית". אבל אסור להתבלבל, ואסור לדלג על שלבים. עד לבואו של העתיד המאושר הזה עלינו להתנהל במציאות שבה משמשות הזכויות והחובות בערבוביה, וכולן נובעות מאותו מקור עצמו – מגדולתו הנשמטית של האדם. בעת ההיא, מסביר הרב, נשאף לטוב משום שנדע שהוא טוב, ולא נצטרך לשום כפייה חיצונית בדמות "חובות" של מוסר וצדק:

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אלהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאווייה. אבל בבוא התור של אור העולם להיגלות, ייוודע לעולם, שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השווה לכול, עכ"פ לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים, וע"כ "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגויים בכנף איש יהודי".

(אורות, אורות ישראל ד, טו, עמ' קנז)

יח. מדרג אופני השיח

הרב מציג פה סולם מדויק, לפיו אפשר לדרג את אופני השיח שסקרתי פה: שיח החובות כשלעצמו הוא בעייתי. אומנם כיום אי אפשר לוותר עליו – יש בו צורך כדי לאזן את שיח הזכויות הגולמני, ולעבד אותו באופן שיכול לשמש בסיס להתפתחות אנושית. אבל גם כשהוא הכרחי הוא מעורר התנגדות וטינה,

ובסופו של דבר גורם לתגובה הפוכה מזו שהתכוון אליה. הלגיטימיות שלו היא זמנית בלבד. שיח הזכויות, לעומתו, יכול לשקף את מצבו המתוקן של האדם – הוא מניח אנשים יותר מפותחים, הזקוקים הרבה פחות לריסון נטיותיהם השפלות. הסיבוך שאנחנו חיים בתוכו, מסביר הרב, נובע מכך שאנחנו חיים בתקופת מעבר, ובה יש בנו צדדים מפותחים ומתוקנים וצדדים מתוקנים הרבה פחות. לכן אנחנו זקוקים לשיח החובות ולשיח הזכויות, המשמשים זה לצד זה. וגם שיח הזכויות אינו משקף את התכלית הגאולית המקווה. השיח הזה מתאר את האנשים כפועלים כל אחד למטרותיו הפרטיות הזעירות. לעתיד לבוא – כפי שמסביר הרב בהקדמתו ל"שבת הארץ" – גם הוא יוחלף בשיח גבוה יותר, שיח של חסד ונדיבות, מציאות חברתית שבה יתבטא כוח החיים דווקא בנתינה לזולת, ביצירה למען הכלל, שיח של משמעות וערך. תיקון מתמיד של החברה, שתהפוך כלי ראוי לגילוי אור ד' בעולם. אז, ורק אז, הוא יוחלף בשיח חדש, שיח של "דרכי חיים", של חתירה לאושר, לערך ולמשמעות. שיח החובות אינו אלא אוסף הכלים שתכליתם לקרב אותנו למטרתנו, שיח הזכויות מהווה שלב יותר גבוה, אבל גם הוא אינו אלא שלב זמני. מטרתה של התורה, לדעתו, היא גבוהה בהרבה משני השיחים האלה.

וכך כתב הרב הנזיר, תלמידו המובהק של הרב, דברים חריפים וברורים, התובעים מאיתנו לשלב את "שיח החובות" הנוקשה בשיח אחר, רך וחומל, שמטרתו היא כינון משטר של אושר וטוב לכול. זוהי האינטואיציה העומדת, לדעתי, בשורשו העמוק של "שיח הזכויות":

הטוב הכללי... כולל גם את העדן. הטוב והעדן, או הטוב והנועם, שני דברים הם. הטוב הוא מוסר, הנועם הוא רגשי, איסתיטי, והאושר כלול משניהם.

...המוסר העתיק, תכליתו האושר, או ההצלחה, כברישי ס' העקרים... משא"כ המוסר החדש, של התבונה המעשית, היא תכליתה הטוב – החוק, המופשט, הנבדל מהאושר, הנועם, ושמותיו הנרדפים, העונג, העדן, האושר. התבונה המעשית, המוסרית, החדשה, הגיעה לחוק, מצוה מוחלטת, שהוא הטוב, בלי תכלית האושר, העדן, והעונג. והנה כבר גזרנו, ונאמר שוב, שתקנתה קלקלתה. כאן פוטר מים, שורש הרשע, שכן המוסר – החוק, עי"ז נבדל גם מהחסד. חוק בלי נועם, הוא אכזרי, לעצמו, וסופו לרשעות, ואכזריות, לאחרים. זהו מוסר אכזרי, לעצמו, סגפני, בלתי-אנוכי. אבל בסופו, בעקביות, מוסר

אכזרי, לאחריים, לכולם, בלי רחמים, בלי חסד, לא טוב ולא מטיב.
אם לא נהנה, גם לא מהנה.
הטוב זקוק לעדן, לשמחה, לאושר, גם לעצמו, גם לעולם כולו. מה טוב
ומה נעים.

אמנם הטוב והנעים, הם מושגים שונים, אבל הם מאוחדים וסמוכים
זה לזה, "מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהלים קלג, א).
הטוב הכללי, בהכרח הוא שיכלול גם את הנועם הכללי, העדן,
האושר. וזהו בעתיד המאושר, גן העדן, שבו הטוב, הטוב הכללי,
המוחלט, שאין עמו רע, שכולו טוב...

(דרך אמונה כרך ג, עמ' כט, הע' 77)

ואסיים בדברי הרב קוק, שכבר הבאתי לעיל:

ובבוא התור של אור העולם להיגלות, ייודע לעולם, שדרכי החיים של
העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם.

