

תוכן העניינים

5	על אפשרותה של אהבה אוניברסלית שרון קרישק
25	הכוח היצירתי של התשוקה במחשבה היהודית הקלאסית ניר פיינברג
49	מודליות וגבולות המובן במטאפיזיקה של שפינוזה יוגב זוסמן
64	חוקיות אסתטית ברוח קאנט: 'אופן' במקום 'שיטה' מורן גודס־ריצ'טלי
75	על התמצאות בשפה אצל ויטגנשטיין המאוחר אורן רוז
115	קולנוע ותנועת החיים: לקראת הלא־אנושי ארנה רביב
134	נאיביות ושחרור בפילוסופיה של החינוך: שיחה עם זאב דגני אורי רוטלי
149	ביקורת ♦ מהי זהות בלא נחת? בעקבות זהות בלא נחת מאת יעקב גולומב זאב הרוי
158	המשתתפים בגיליון

על אפשרותה של אהבה אוניברסלית

שרון קרישק

1. "ואהבת לרעך כמוך": הבהרות ושאלות

ציווי האהבה, "ואהבת לרעך כמוך"¹, עשוי לעורר תמיהה גם בעיתות שלום: ככלות הכול, אנחנו רגילים לחשוב על אהבה כספונטנית (ובזאת לא ניתנת לציווי) ובאקסקלוסיבית (ובזאת לא אוניברסלית). לעומת זאת, בעיתות מלחמה, הציווי עשוי להיראות לא רק תמוה, אלא לגמרי תלוש מהמציאות ואולי אפילו מקומם: שהרי אם ה"רע" שאנו נדרשים לאהוב הוא הזולת, ואם גם האויב הוא זולת, איך אפשר – ולמה בכלל צריך – לאהוב את הרע? מאמר זה נכתב בזמן מלחמה, כך שלא מדובר בשאלה תיאורטית בלבד. המאמינים בנכונות העמדה שהציווי מבטא ניצבים בימים אלו בפני אתגר שהוא לא רק אינטלקטואלי ומוסרי, אלא גם רגשי. נדמה שלא יכול להיות מרחק גדול יותר בין הכאב, הכעס, הזעזוע, והזעם שאנו חשים ובין אהבה. מהי משמעותו של ציווי האהבה אפוא והאם בכלל אפשר לעמוד בו – בימי מלחמה, ובכלל? ציווי האהבה עומד במרכז היצירה **עבודות אהבה**, שהיא יצירתו היחידה של קירקגור שמוקדשת לאהבה. שכן, על אף שאהבה (ובפרט רומנטית) היא נושא שחוזר ועולה בכתביו של קירקגור, את דיונו השיטתי והמקיף באהבה אנחנו מוצאים רק ביצירה זאת,

¹ ראו ויקרא י"ט, פסוק י"ח; מתי 22, פסוק 39.

שפורסמה ב-1847, ובשונה מרבות מיצירותיו חתומה בשמו (ולא בפסבדונים, כפי שהוא נהג לעיתים קרובות לעשות). קירקגור, כך מתברר מהר מאוד, איננו עוסק בשאלה "מהי אהבה" (כלומר, מה הטבע שלה, תכונותיה, או הפנומנולוגיה שלה) אלא בשאלה "כיצד נכון לאהוב". והטענה שלו היא שאם אנחנו רוצים לאהוב נכון, לאהוב כמו שצריך, עלינו לאהוב לא כמו שהמשוררים מלמדים אותנו לאהוב – בסערת רגשות ובשכרון חושים, תוך התמקדות ב"אחד והיחיד" – אלא כמו שהציווי מורה לנו: עלינו לאהוב את הרע (כלומר, הזולת או, במונחי של קירקגור, ה"שכן") כמונו. אבל מה זה בדיוק אומר? הבנה מקיפה של הציווי מחייבת לשאול על כל אחד משלושת רכיביו: מה זה "לאהוב"? מהו ה"רע/זולת/שכן"? ומה הכוונה ב"כמוך"? כמו קירקגור, גם אני אתמקד בעיקר בשני החלקים הראשונים של הציווי: "ואהבת לרעך". אבל בכל זאת אתחיל בהבהרה קצרה לגבי ה"כמוך".

כאשר נאמר, "עליך לאהוב את שכנך כמוך", כלולה באמירה זאת הנחה מקדימה, שכל אדם אוהב את עצמו. לפיכך, הנצרות, שבשום אופן לא מתחילה, כמו שעושים כל אותם הוגים מצליחים, ללא הנחות מקדימות ... מניחה את זה. (עבודות אהבה, עמ' 17)²

אם כן, אפשר להגיד ש"כמוך" מבטא את הרעיון שלפיו היחס שלנו לכל אדם צריך להיות באופן בסיסי סוג היחס שיש לנו באופן טבעי כלפי עצמנו. ומהו יחס זה? לכל הפחות, כך אפשר לטעון, יחס זה הוא בראש ובראשונה אכפתיות: כלומר, רצון שיהיה לנו טוב. "טוב" במובן הבסיסי של לא לסבול, לא לכאוב, לא להיות מושפלים. מהבחינה הזאת, "כמוך" משמש כמעין נקודת פתיחה רגשית שמייד מעגנת אותנו במשהו שאנחנו מכירים מהחוויה שלנו: ברור לנו מה זה לפעול מתוך אכפתיות – כי אנחנו מכירים את זה ביחס לעצמנו. כך, הביטוי "כמוך" לא מאפשר לנו להתחמק: אנחנו לא יכולים להגיד שאנחנו לא מבינים מה מבקשים מאיתנו, כי כל אחד יודע, על בשרו, מה היחס הבסיסי שהוא היה רוצה לקבל מהזולת. מהבחינה הזאת החשיבות של "כמוך" היא לתת לנו מושג מידי לגבי מה שנדרש מאיתנו ביחס אל הרע.

אבל מי הוא הרע – כלומר, הזולת או ה"שכן" – שאליו אנחנו צריכים להתייחס בצורה כזאת? כאן קירקגור הרבה יותר ישיר: "אהבה נוצרית", הוא אומר, מלמדת אותנו לאהוב את כל בני האדם (עמ' 49, הדגשה שלי). ועוד הוא אומר: "האדם האחר, זהו השכן שהינו ... כל אדם אחר" (עמ' 58, הדגשה שלי). אם כן, הרע הוא, בפשטות, כל אדם; זהו הזולת, כל זולת. והדרישה היא, כמו שמבטא הציטוט הראשון, שנאהב את כולם, כל זולת שהוא. אבל מה פירושה של דרישה זאת? מה בדיוק הציווי מצווה?

² מכיוון ששתי היצירות של קירקגור שאעסוק בהן במאמר זה לא תורגמו לעברית, התרגום הוא שלי. הפניות הן לתרגום המוסמך לאנגלית; ראו ביבליוגרפיה.

אומר לנו קירקגור: "לאהוב את כל בני האדם שאנחנו **רואים** ... [זוהי] אהבה לשכך" (עמ' 159, הדגשה שלי). חשוב אפוא להבין שהדרישה, כמו שקירקגור מציג אותה, היא לא דרישה להרחיב את מעגל האהבה שלנו כך שנאהב בפועל כל אדם שחי כרגע עלי אדמות (וכל אדם שחי אי פעם): זה, כמובן, בלתי־אפשרי. הדרישה היא שנאהב, כמו שהוא אומר, כל אדם שאנחנו **רואים**. כלומר, הרעיון הוא שהיחס שלנו לכל אדם שאנחנו במגע או באינטראקציה איתו – בין שהוא אדם מוכר או זה, אהוב או אויב, נוכח פיזית או נוכח מנטלית³ – כל אינטראקציה כזו צריכה להיות אינטראקציה של אהבה.⁴

ובכל זאת, גם לאחר הבהרה זו, לא קל להבין את הציווי. וכאמור, המבוכה והבלבול לגבי עשויים להתגבר בפרט בימים כמו אלו שאנו חווים כרגע, ימים של מלחמה. מצד אחד, תחושת הסולידריות כלפי נפגעי המלחמה, ההתעוררות הכנה של אכפתיות עמוקה כלפיהם, והרצון האמיתי לנסות להקל על סבלם מעידים שהיכולת לאהוב (או להרגיש רגשות שאנו קושרים לאהבה) איננה מוגבלת רק לאנשים שקרובים לנו. אכפת לנו מהנפגעים – אנחנו רוצים שיהיה להם טוב – אף שאנחנו לא מכירים אותם ובזאת הם זרים לנו. מצד שני, המלחמה גם מעוררת רגשות חזקים שהם ההפך מאהבה: קודם כול כלפי מי שמאיים על שלמותנו ורווחתנו הפיזית, אבל גם, לעיתים קרובות, כלפי מי שאנחנו רואים כאחראי למצבנו הרע והמאויים – פוליטיקאים, מובילי מדיניות, או פשוט אנשים שאנחנו לא מסכימים איתם לגבי מה הדבר הנכון שצריך לעשות. בהקשר הזה, הציווי יכול להיראות מופרך ומוטעה: איך אפשר לאהוב את מי שאנחנו תופשים כמקור לרוע ולסבל? ואם אנחנו מבינים את המונח אויב במובן הרחב של המילה – כלומר, לא רק מי שמאיים עלינו **פיזית** אלא גם מי שמאיים על מה שאנחנו תופשים **כטוב** (ערכים, דרך חיים, צדק) – אז אפשר לנסח זאת בפשטות: איך אפשר לאהוב את האויב?

ולכן, עוד לפני שנברר מה הציווי אומר, חשוב להבין מה הוא **לא** אומר. הדרישה לאהבה איננה מבטלת את הדרישה לפעול לאור הטוב והצדק. במקרה שבו הזולת הוא מישהו שמאיים על הטוב או עושה את הרע, לאהוב את הזולת הוא אין משמעו להתעלם מהרוע הזה או להסכים לו. אהבה מתיישבת עם תביעה לצדק, והיא מתיישבת גם עם ענישה. כך שבמקרה של אי־הסכמות פוליטיות (לדוגמה) ציווי האהבה **איננו** קריאה לפייסנות ולשימת המחלוקות בצד (ברוח "אחים אנחנו" או "ביחד ננצח"); ובמקרה של מלחמה בשדה הקרב, ציווי האהבה איננו בהכרח קריאה לפציפוזם. חשוב אפוא להבין שציווי האהבה בשום אופן לא קורא לקבלה של פגמים ופשעים של הזולת או התעלמות מהם:

³ כלומר, אינטראקציה כוללת גם מחשבות על אדם שאנחנו לא בהכרח במגע פיזי איתו.

⁴ מכיוון שה"שכן" הוא "כל אדם", אזי "אהבה נוצרית" (כזו שמושאה הוא השכן), "אהבה שכנית", ו"אהבה אוניברסלית" הינם מונחים שקולים שמבטאים שלושתם את האידיאל של אהבה לכל אדם.

הדרישה לאהבה מתיישבת עם ענישה, תביעה לצדק, וגם, אם אין ברירה, עם לחימה. ועדיין, גם כשלא חושבים על מקרה הקיצון של אהבה לאויב, הרעיון שעלינו לאהוב כל אדם הוא כזה שלא בהכרח קל לנו איתו. הקושי הוא כפול. ראשית, יש קושי עקרוני: כדי שיחס יהיה יחס של אהבה הוא צריך לקיים תנאים מסוימים, ובראש ובראשונה את התנאי שזה יהיה יחס פרסונלי, כלומר יחס לאדם באשר הוא **אינדיבידואל** (בשונה מאחד מני רבים). אבל, לכאורה נדמה שרק חלק קטן מהאינטראקציות שאנחנו באופן טיפוסי מקיימים יכול להיות פרסונלי באופן כזה. אם כן, האין סתירה בעצם הרעיון של אהבה אוניברסלית: האין אהבה **בהגדרה** לא אוניברסלית? שנית, יש קושי מעשי: כלומר, גם אם הרעיון של אהבה לכול קוהרנטי ואפשרי מבחינה עקרונית, עדיין יש לשאול את השאלה אם הוא בכלל אפשרי לביצוע. בשני החלקים הבאים של המאמר אדון בכל אחד משני קשיים אלו בהתאמה, כדי לברר את משמעותה, היתכנותה, וחשיבותה של אהבה אוניברסלית. אתחיל מהקושי המעשי.

2. האם אפשרי, מעשית, לאהוב כל אדם?

א. אהבה

אם כן, נניח לצורך השלב הנוכחי של הדיון שאין סתירה או בלבול מושגי ברעיון של אהבה אוניברסלית. אבל גם אם עקרונית אידיאל ה'אהבה לכל אדם' הוא אפשרי – האם נוכל לממש אותו? האם אפשר, מעשית, שכל אינטראקציה, עם כל אדם, תהיה אינטראקציה של אהבה? בשביל לענות על השאלה הזאת עלינו לשאול את השאלה שקירקגור איננו שואל: מה זאת אהבה? אציין כבר עכשיו שתפישת האהבה שבסופו של דבר אציע שונה מתפישת האהבה שמשמעת מהדיון של קירקגור. כלומר, למרות ההסכמה שלי עם קירקגור בנקודות רבות, ועל אף שעמדתי מושפעת מעמדתו, תפישת האהבה שאציג הולכת מעבר לזו שלו. השוני הזה יוצג ויתברר כמשמעותי בחלק 3 של המאמר, כאשר אעסוק באפשרות העקרונית של אהבה אוניברסלית.

אבל נתחיל מהעמדה של קירקגור, שפותח את הדיון שלו באהבה לא עם הגדרה או אפיון של אהבה, אלא עם תפילה: "איך אפשר לדבר כראוי על אודות אהבה, אם אתה נשכחת, אתה אלוהי האהבה, מקור כל האהבה בשמיים ובארץ; אתה, שלא חסכת דבר אלא באהבה נתת הכול" (עמ' 3). לעיתים קרובות, ובפרט בהקשרים יומיומיים של הדיון באהבה, היא נתפשת כרגש. שימו לב, תפישה כזאת יכולה להסביר את הספקנות שמתעוררת בנו לנוכח ציווי האהבה. הרעיון שמצווים עלינו **לאהוב** – כלומר, להרגיש – נשמע מופרך: הרי רגש מתעורר באופן ספונטני, לא לפי החלטה של הרצון, אז איך אפשר להורות לנו לאהוב? עם זאת, גם ללא קשר לציווי, תפישת האהבה כרגש מעוררת

בעיות. שהרי אם האהבה היא רגש, לא ברור איך לאפייין ולזהות אותו ביחס לרגשות אחרים. כידוע, יש סוגים שונים של אהבה – אהבה רומנטית, אהבה של חברות, אהבה הורית (אם לציין רק כמה סוגים) – והם מובחנים מאוד זה מזה מבחינה רגשית. בשונה מסוגים שונים של עצב או כעס, לדוגמה, לא ברור מה המכנה המשותף, מבחינה רגשית, לאהבה רומנטית סוערת, אהבה חברית נוסכת שלווה, ואהבה הורית שופעת רוך. כל אחת מאהבות אלו נחווית, רגשית, אחרת: או מה מן הרגשות השונים שאנו חווים בהקשר של אהבות אלו הוא "רגש האהבה"?⁵

ואכן, כמו שהציטוט מעיד, קירקגור לא מדבר על אהבה במונחים של רגש אלא במונחים של נדיבות ונתינה, כלומר סוג של דאגה או אכפתיות. כמו שמייך נראה, לאהבה אומנם יש בהכרח ממד רגשי – בלי הממד הזה יחס כלפי אדם אכן לא יהיה אהבה – אבל אי אפשר לצמצם אהבה לממד הרגשי שלה. בהמשך למילות התפילה שצוטטו, ועל אף שקירקגור לא מתנסח בצורה כזאת, אפשר להגיד שהתפישה שעולה מהדין שלו היא של אהבה כאכפתיות חומלת.⁶ מה הכוונה?

התפישה באופן כללי היא של אהבה כסוג של אכפתיות (בשונה, נניח, מאהבה כסוג של רגש או סוג של הערכה). אכפתיות, כשלעצמה, היא סוג של רצייה, כשהרצייה הרלוונטית היא בטובו של האהוב: כאוהבים, אנחנו רוצים שלאהוב שלנו יהיה טוב. יתרה מכך, מדובר באכפתיות לא-אינטרסנטית: אנחנו רוצים בטובו של האהוב לא כאמצעי לקידום משהו אחר אלא כמטרה בפני עצמה; מה שמעניין אותנו הוא קידום הטוב של האהוב, **בשביל** האהוב (ולא, נניח, כי רווחתו משיגה משהו בשבילנו – הנאה, עניין, ביטחון, מעמד, וכו'). לבסוף, מה שעוד מיוחד לסוג האכפתיות שהיא אהבה הוא **האיכות הרגשית** של האכפתיות; היותה מלווה בהכרח **בחמלה**. מהי חמלה?

ב. חמלה

"לאחר שסיפר את המשל על אודות השומרונים הרחמן, ישו אמר 'ועתה, מי מן השלושה היה בעיניך רע לנפול בידי שורדים? ויאמר **נכונה**, העושה עימו את החסד'" (עמ' 22, תוספת מודגשת במקור). המשל הידוע מהברית החדשה (לוקס 10, פסוקים 25–37)

⁵ ישנם דיונים נרחבים בספרות האנליטית העכשווית על טבעה של אהבה בפרט ועל מהותו של רגש בכלל. מגבלות המקום מחייבות אותי לשים דיונים אלו בצד, כאשר להשגת המטרות של המאמר הנוכחי אסתפק בהישענות יותר על תפישות אינטואיטיביות (שמבוססות על ניסיונו) לגבי אהבה ורגש, ופחות על תיאוריות לתיקופן.

⁶ ליתר דיוק, העמדה שעולה מדינו של קירקגור היא של זיהוי בין אהבה לחמלה, כאשר מנקודת מבט זאת, החמלה איננה מובנת כרגש (כפי שאני מנתחת אותה כאן) אלא כעמדה מורכבת, שכוללת אכפתיות ורגש. ברם, לצורך דיונו כאן ההבדל בין שתי התפישות איננו משנה. לדיון בהבדל זה ובירורו, ראו מאמרי "הקשר בין אהבה לחמלה בעבודות אהבה לקירקגור", שעומד לראות אור.

שקירקגור מזכיר כאן, משל השומרוני הטוב, מציג את המקרה הפרדיגמטי של אהבה אוניברסלית. השומרוני, כאוהב, הוא אותו אדם שעזב את כל עיסוקיו וענייניו כדי לעזור לאדם סובל: אדם פצוע, שנשדד באכזריות. האהבה של השומרוני מוצגת במונחים של רחמים, כשהכוונה ב"רחמים" היא, כמובן, לא לעמדה מתנשאת ומקטינה, אלא לעמדה מהסוג שאנחנו מתכוונים אליה כשאנחנו אומרים, למשל, "אל מלא רחמים". במילים אחרות, הכוונה כאן היא לרחמים במובן של **חמלה**. ובאשר השומרוני הטוב חומל על הפצוע הסובל, הרי עמדתו הרגשית היא של צער או של עצבות שמלווים בתחושות של רוק, פתיחות, וחמימות (תחושות שאינן בהכרח חלק מכל מצב של צער או עצב). אפשר להגיד שליבו "יוצא" אל הפצוע: בשונה מסוגים של צער או עצב שגורמים לנו להתכנסות בתוך עצמנו, החמלה היא סוג הצער שמוציא אותנו מעצמנו וכמו מבקש לגונן בחמימות וברוך על מושא החמלה. זאת, בקירוב ראשוני, החוויה הרגשית של חמלה.

יתרה מכך, יש להבחין בין חמלה ובין סימפתיה ואמפתיה.⁷ להיות **סימפתית** לאדם א', אני מציעה, הוא להבין את מצבו מתוך נקודת **מבטי**. למשל, א' הגיע באיחור לפגישה שקבענו, מה שאילץ אותי לשנות תוכניות. אבל אני לא כועסת, כי אני סימפתית למצבו: בתור מאחרת כרונית בעצמי, שמכירה "מבפנים" את הקושי לעמוד בלוח זמנים, ויודעת שזה לא נובע מזלזול או מחוסר התחשבות אלא מתוך קושי אמיתי להתארגן באופן יעיל, אני מבינה את מצבו ומרגישה סימפתיה, לא כעס. בשונה מכך, להיות **אמפתית** כלפי א' הוא להבין את מצבו מתוך אימוץ נקודת **מבטו**, מתוך שאני שמה את עצמי בעליו (כביכול). למשל, אם להמשיך את הדוגמה הקודמת, נניח שאני לא מאחרת כרונית אלא להפך, דייקנית מלידה. אני פשוט לא מצליחה להבין איך אנשים נכשלים בדבר כל כך פשוט – וחשוב! – כמו עמידה בלוח זמנים. אבל א' מסביר לי את מצבו: איך הוא הסתבך עם תכנון הזמנים, ואז יצא 10 דקות מאוחר יותר, ובגלל זה נתקע בפקק של חצי שעה, ואז לא מצא חניה... אני מצליחה להיות אמפתית מכיוון שאני מצליחה להבין את מצבו – אף שמצב זה זר לי מאוד – על-ידי אימוץ נקודת מבטו. כך שהמשותף לסימפתיה ולאמפתיה הוא שמדובר במצבים רגשיים של הזדהות עם הזולת, מתוך **הבנה של מצבו**. לעומת זאת, חמלה לא דורשת הבנה מסוג זה. נחשוב, לדוגמה, על אדם נבזי במיוחד – אגואיסט, נצלן, תחמן, מסוכן. אין לי, ולא צריכה להיות לי, סימפתיה לאדם כזה: אני לא מבינה ולא יכולה להבין אותו. אין לי גם אמפתיה כלפיו: אני לא מצליחה (ולא רוצה) לשים את עצמי בעליו. אבל (כך אני טוענת) אני כן צריכה, ויכולה, לחמול עליו. כך שבעוד סימפתיה ואמפתיה בהכרח כוללות הזדהות **מתוך הבנה של מצבו של**

⁷ ראו לדוגמה מאמרו של ג'ון גיבסון (2016), "אמפתיה". העמדה שאני מציגה כאן שונה במעט מעמדתו.

המושא הרלוונטי, כדי שתתעורר חמלה לא נדרשת הבנה כזאת. אז מה כן נדרש? מהם התנאים לקיומה של חמלה?

מה שמיוחד לחמלה (ביחס לסימפתיה ולאמפתיה) הוא שהיא תגובה רגשית למצב **מובחן**: מצב של סבל. כך, התנאי הראשון לקיומה של חמלה כלפי א' הוא **סבלו** של א'. עם זאת, בעוד הסבל של א' הוא תנאי הכרחי לכך שנרגיש חמלה כלפיו, סבלו הוא לא תנאי **מספיק**. שהרי אפשר לדמיין מצב שבו א' סובל והתגובה היא לא חמלה אלא שמחה לאיד או סיפוק. "בנפול אויבך אל תשמח" אומר הפסוק (משלי כ"ד: י"ז), ובזאת משקף את האפשרות לשמוח – ולא לחמול – לנוכח סבלו של הזולת. אם כן, כדי שהתגובה לסבלו של א' תהיה חמלה צריך להיות לנו **אכפת** מ'א'. כלומר, ש'א' יהיה מיישהו שבצורה או במידה כלשהי, נרצה בטובתו.

הקישור לאכפתיות מחזיר אותנו להבנה של **אהבה** כאכפתיות חומלת. בהתאם, בשביל לענות על השאלה שאנו שואלים – אם הציווי אפשרי מבחינה מעשית (כלומר, אם אפשר לאהוב כל אדם) – אנחנו צריכים לבדוק אם חמלה, שכמו שראינו מותנית באכפתיות, **אותה אכפתיות שהיא הבסיס גם לאהבה**, אפשרית ביחס לכל אדם. במילים אחרות, אנחנו צריכים לבדוק אם שני התנאים – היותו של א' סובל ואכפתיות כלפי א' – מתקיימים ביחס לכל אדם שהוא. אם כן, אזי נוכל לומר שאפשרי, מעשית, לאהוב כל אדם: כל אינטראקציה אנושית יכולה להיות אינטראקציה של אהבה.

ג. התנאי הראשון לחמלה: סבלו של הזולת

בדרך כלל אנחנו חושבים על סבל כמצב קיצון, ולכן מאפיינים מצב ככזה רק במקרים מסוימים. בהתאם, אם חמלה מותנית בסבל של מושא החמלה, הרי בשביל שכל אינטראקציה תהיה אינטראקציה של אהבה (כלומר, כזו שכוללת בהכרח חמלה) צריך שאנשים **תמיד** יהיו במצב של סבל, מה שנשמע לכאורה לא סביר. אך האומנם? בעוד נכון הוא שבצורתו המובהקת סבל הוא מצב של כאב ומצוקה מבחינה גופנית או נפשית, אפשר לטעון שבמובן עמוק או בסיסי יותר כל מצב של **פגיעות** – כלומר, של נזקקות והיעדר – הוא מצב של סבל. כך שבלי להפחית מהמשמעות של קיומן של רמות וצורות שונות של סבל, אפשר לומר שבאופן עקרוני כל מצב של פגיעות – של צורך גופני או נפשי שאינו בא על סיפוקו – מסב כאב ומצוקה, ובזאת הינו מצב של סבל.

ואם כך, הרי התנאי הראשון לחמלה – היות האדם הרלוונטי במצב של סבל – תמיד מתקיים, מכיוון שכל אדם סובל מעצם קיומו. כיצורים שקיימים בזמן, יצורים מוגבלים וסופיים, אנחנו נמצאים באופן תמידי במצב של היעדר, הזדקקות, וצרכים שלא נענים. הרצון הוא אינסופי אבל סיפוקו תמיד מוגבל: או שמלכתחילה אנחנו לא מקבלים או

משיגים את מה שאנחנו רוצים וצריכים, או שהרבה מהדברים שחשובים לנו מאוימים ולפעמים אף נלקחים מאיתנו. וכמובן, כמו שאמרנו, יש דרגות של סבל וסוגים שונים של סבל: יש מצבים של סבל בלתי-נסבל ומצבים שבהם הסבל כמעט שלא מורגש. אם לתת דוגמה, שבזמן כתיבת מאמר זה היא למרבה הצער אקטואלית, אין כמובן דין סבלם הגיהינומי של החטופים בעזה כדין סבלו של המפגין למען הסכם לשחרורם, גם במקרים שבהם הוא עומד בגשם ובקור וגם אם הוא נלקח בברוטליות למעצר.

חשוב אפוא להדגיש, שהטענה באשר לאוניברסליות של סבל אין משמעה מחיקת ההבדלים האמיתיים בין סוגים שונים של סבל. המשמעות היא שכל אדם, באשר הוא אדם, נושא עימו צער: של חלומות שלא מתגשמים או של תקוות שנכזבו, של כמיהות ללא מענה או של אובדן מסוגים שונים. וכל אדם מרגיש – במוקדם או במאוחר, ובדרכים רבות ומגוונות – את הצרות החונקת של גבולותיו, ואת כובד המשקל של מה שמגביל אותו. כיוון שכך, אדם באשר הוא אדם חווה כאבים מסוגים שונים כל הזמן. לפיכך, המצב האנושי הוא מצב של סבל – ולו במובן המינימלי של מה שאפשר לקרוא לו "סבל קיומי", כלומר סבל שנטוע בתנאי הקיום של האדם כמוגבל וסופי.⁸ ואם כך, הרי התנאי הראשון לחמלה מתקיים: כל אדם, באשר הוא אדם, סובל. אבל מה לגבי התנאי השני: האם כל אדם ראוי לאכפתיות?

ד. התנאי השני לחמלה: אכפתיות כלפי הסובל

אכפתיות כלפי א', כמו שאמרנו, היא הרצון בטובתו של א'. מתי דבר מה ראוי לאכפתיות, או, במילים אחרות, מה הופך את א' לראוי לאכפתיות? אפשר להניח שכאשר למשהו יש ערך בעינינו – כלומר, הוא נתפש בעינינו כטוב – אזי אכפת לנו ממנו: אנחנו רוצים לשמור על מה שאנחנו מזהים כטוב. בואו נחשוב לדוגמה על המקרה הזה. במרכז העיר שאנו גרים בה יש עץ ותיק, שנמצא שם עוד מהימים שלפני שהעיר נוסדה, שלמרות עתיקותו הוא משגשג ופורח, ושאינו מהווה סכנה לאיש. קל לדמיין שאם משהו רע יאיים עליו – נניח, הקבלן ירצה לעקור אותו כדי להקים מגרש חניה עבור הבניין החדש שהוא בונה – לא נישאר אדישים: נרצה למנוע את עקירת העץ, נרצה לשמור על טובו של מה שאנו שופטים כבעל ערך. במילים אחרות, יהיה אכפת לנו. אם כן אפשר לומר בעניין א' שהכרה אמיתית בו כבעל ערך – כלומר, כטוב – תוביל בהכרח לאכפתיות כלפיו, לרצון בטובתו באשר הוא בעל ערך. ואם כך, הרי אם כל אדם הוא בעל ערך, אזי כל אדם ראוי לאכפתיות. אבל האם כל אדם הוא בעל ערך?

⁸ כאן מתבקש כמובן להזכיר את ארתור שופנהאואר, שהדיון הן בסבל האנושי והן בחמלה תופש מקום מרכזי בפילוסופיה שלו. ראו, לדוגמה, מאמרו של דייוויד קרטרייט (2008), "חמלה וסולידריות עם סובלים".

Contents

On the Possibility of Universal Love Sharon Krishek	5
The Creative Force of Desire in Classical Indian Thought Nir Feinberg	25
Modality and the Limits of Sense in Spinoza's Metaphysics Yogev Zusman	49
A Kantian Approach to Aesthetic Methodology: 'Manner' instead of 'Method' Moran Godess-Riccitelli	75
Finding One's Way in Language in Wittgenstein's Later Thought Oren Roz	91
Film and the Flow of Life: Toward the Non-Human Orna Raviv	115
Naïveté and Liberation in the Philosophy of Education: A Conversation with Zeev Degani Ori Rotlevy	134
Review ♦ Probing the Discontents of Identity On Jacob Golomb's <i>Identity and Its Discontents</i> Warren Zev Harvey	149
Notes on Contributors	158