

אתיקה של פליטות – בין הגירה לפליטות

אבי שגיא

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן ומכון הרטמן

בין הגירה לפליטות

כנקודת מוצא לדיון באתיקה של פליטות יש להבחין בין הגירה לבין פליטות. הגירה היא פעולה רצונית של אדם הבוחר לעזוב את ביתו ומולדתו. הכרעה זו נעשית מטעמים שונים: כלכליים, תרבותיים או ביטחוניים. מכלול שיקולים אלה עשוי להוביל אדם למסקנה כי המקום שבו הוא חי עתה פסוק להיות בית עבורו. לעומת זאת פליטות משקפת מציאות שבה אדם יחיד או חברה נאלצים לעזוב את ביתם. עזיבת בית היא הצד המשותף להגירה ולפליטות.

העובדה שהגירה היא פעולה רצונית, בניגוד לפליטות, מעצבת חוויה קיומית שונה לחלוטין מחוויית הפליטות. מהגר עזב את ביתו, אבל הוא לא בהכרח חווה גלות קיומית, קרע בחייו. הוא עשוי לחוות זיקה, הזדהות וגעגועים לבית שעזב; לפני עזיבתו הוא ייטול מביתו חפצים, זיכרונות, אתוסים, מיתוסים ופרקטיקות ויעבירם למקום שאליו ייגר. הכרעתו להגר לא בהכרח משילה ממנו את מרכיבי חייו הקודמים; אדרבה, הוא עשוי לבנות את חייו תוך שילוב של הישן בחדש. דוגמה בולטת לכך היא הגירתם של ישראלים מכאן למקומות אחרים בעולם. הגירה זו לא חוללה בהם קרע קיומי. עובדה שהכריעו לעזוב את ארצם ומולדתם וללכת אל ארץ אחרת. לפיכך חייהם הם מסע תיווך בין המקום הישן לחדש. מסע זה הוא בניית בית חדש על מכלול משמעויותיו – מרחב שבו האדם חש ביטחון והכרה. הפליטות, לעומתה, נגזרת על האדם בעל כורחו. הוא לא עזב את ארצו ומולדתו, הוא נזרק ממנה בכורח הנסיבות. הוא נושא עימו קרע קיומי – ביתו אבד לו.

לא כל אדם שאיבד את ביתו נעשה לפליט. אדם המאבד את ביתו עלול לחוש כאב על אובדן הבית, אך לא בהכרח לאבד את חוויית הביתיות. שכן גם אם ביתו הפרטי אבד ואיננו, הוא עדיין עשוי לחוות את הביתיות שמעניקה לו סביבתו. סביבה זו מספקת לאדם מקום טבעי שבו הוא חש נינוח. הוא מכיר את שפת המקום ואת שמות הרחובות, יש לו אוריינטציה בעולם. הוא נותר במקום, בין חבריו. הוא יודע כיצד עליו לנהוג וכיצד למצוא מרגוע לאובדן הבית הפרטי. הוא עדיין יודע למי לפנות ועדיין חש ביטחון שתביעתו תישמע. גם אם נהרס ביתו של האדם, יכול הוא לחוות הגנה במרחב המוכר לו. מציאות זו נובעת מכך שבתינו הפרטיים ממוקמים בתוך מרחב מוכר המספק עדיין לאדם ביטחון בהווייתו. צ'זרה פבזה, הסופר האיטלקי הנודע, כותב:

אדם צריך לכפר משלו, ולו רק כדי לטעום את טעם ההסתלקות ממנו. כפר פירושו שאינך לבד, שאתה יודע כי באנשים ובצמחים ובאדמה יש משהו משלך, משהו שנשאר ומצפה לך גם כשאינך. (פבזה, תשל"א, עמ' 8)

האדם, כך לימדנו טשרניחובסקי, "אינו אלא קרקע ארץ קטנה / האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו" (טשרניחובסקי, תשס"ד, עמ' 185). אדם שאיבד את ביתו עדיין נטוע בנוף מולדתו. יש בו תקווה ואופק חיים נותר פתוח.

מצבו של הפליט שונה. הפליט הוא מי שנאלץ לנטוש את מרחב נופ מולדתו, מי שסולק והודר ממקומו הטבעי. בני אדם רבים בעידן המודרני חיים בתנועה מתמדת, משנים את מקומם ואת סביבתם, תרבותם ולשונם. הפליט שונה מהם: הוא לא בחר להיעקר ממקומו. כוח חיצוני אלים כפה זאת עליו. הפליט נעקר מביתו; הוויית חייו מתמצית בעקירה זו.

לכאורה הפליט הוא גולה. חלומותיו, זיכרונותיו ותקוותיו נשללים ממנו באבחת חרב. חוויית הגלות אינה רק ציון עובדתי של העתקת מקום אלא חוויה קיומית. אדוארד סעיד, איש שחוה בקיומו גלות, כותב:

[הגלות] היא קרע כפוי, בלתי ניתן לאיחוי, בין היצור האנושי ובין המקום הטבעי, בין העצמי לביתו האמתי. אי אפשר להתגבר על העצב המהותי של הגלות וגם אם הספרות וההיסטוריה מכילות אפיזודות הרואיות, רומנטיות מרהיבות של ניצחון בחיי גלות, אין אלה יותר מאשר ניסיונות להתגבר על הנכות עמוסת היגיון של הזרות. (Said, 2000, p. 173)

אבל הפליט שונה מגולה שאינו פליט. הגולה חי בעצב, בכיסופים ובגעגועים אין קץ לביתו שרחק ממנו. נפשו סוערת עליו עד מאוד. מי כמונו בני העם היהודי יודעים את טיבה של הגלות ואת ערגת הגעגועים לבית. משורר תהילים מקונן: "על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון [...] תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי" (תהילים קלז, א-ו).

למרות זאת, חוויית הגלות יכולה להיעטף בשגרת חיים המעניקה לאדם סוג של ודאות וביטחון. בתוך רקמת העצב והיגיון נבנה בית חדש ונוצרת סביבה מוכרת חדשה, שבה מוצא האדם מרגוע. אכן כך אומר ירמיה: "כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה. בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פריהם [...] ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום" (ירמיהו כט, ד-ז). מרחב הגלות החדש לא מעלים את הסבל, אבל הוא בונה סביבו חיים חדשים. משורר תהילים יודע זאת היטב ולכן הוא מתחייב לזכור את ירושלים, שכן שגרת החיים הופכת את ירושלים לזיכרון עמום, למקטע קיר לא מסויד בבית; אי-סדר בתוך סדר, זיכרון שיש להתאמץ לשמרו כי שגרת החיים זורמת.

לפליט אין את המותרות של הגולה; כל הווייתו מתכנסת לפליטות. ייתכן ויום יבוא והפליט יהיה לגולה; ייתכן ויום יבוא ובביתו החדש יטשטשו התקווה והסדר את חוויית הגלות. אבל פליט לא חווה זאת, כי פליטות היא חוויה בזמן הווה. העבר נשלל ממנה והעתידות רחוקה ממנה. הפליטות נוכחת עתה בהווה חייו של הפליט, ונוכחות זו קורעת אותו מזהותו.

אכן, לפליט אין זהות מעבר לפליטות שלו. הפליט אינו רק מי שאיבד את אזרחותו, כטענתה של חנה ארנדט (2010). אובדן האזרחות הוא אחד הסימפטומים של הפליטות, אבל אין הוא ממצה אותה, שכן חוויית הפליטות היא אפיון קיומי שלילי. הפליט חווה את מחיקתה של רקמת זהותו על ידי הפליטות. האזרחות שנפגעה אינה מגינה עוד על הזהות, ועתה הווייתו מתערערת. הפליט אינו אוקראיני, יהודי או פלסטיני; עתה אין הוא גבר או אישה, ילדה או ילד; אין הוא יצור שזכויותיו האזרחיות מגוננות עליו. עתה הוא פליט, החווה את אימת חייו המרוקנת ממנו כל נינוחות וביתיות: הוא אינו יודע היכן יניח ראשו, הוא אינו יודע אם ימצא מזור לפצעי, הוא אינו יודע מה יאכל או ישותה ואם יחיה. הפליט הושלך מארץ החיים אל מרחב הלימבו שבין חיים לבין מוות;

הוא לא חי ולא מת, לכל היותר הוא שורד. הוא לא יכול למצוא נחמה בזיכרונותיו, הוא לא יכול לקוות, הוא לא יכול להיעצב אל ליבו, הוא לא יכול לחשוב את עצמו, כי הוא חי על גבול החיים והווייתו מכונסת כולה לתוך חיי קצה אלה.

אדם גולה עשוי להתמקם בגלותו, לכוון את גלותו כיסוד קיומו וזהותו. הנרי נתנזן, סופר ומחזאי יהודי דני, היטיב לתאר חוויה זו של העם היהודי:

בפנים, מאחורי החומות המגוננות – חומות הגטו או קירות הבית – הייתה המולדת, הארץ האמיתית של העם חסר המולדת. כאן שמר על אוצרותיו שהועברו מדור לדור, על תרבות החיים הדתית שלו, על חיי המשפחה ועל חיי הקהילה הצרים והמוגבלים. כאן שכנו העם, חברי הקהילה השותפים לאמונה והמשפחה, כאן חייו חיים חופשיים אך נסתרים, כאן [...] התקיימו חיים ייחודיים ואינטימיים תוך שמירה על החותם הייחודי העתיק. (נתנזן, 2022, עמ' 32)

זהו היסוד העמוק שהעם היהודי, שגלה מארצו וממקומו, למד על בשרו. הוא נותר קשור אל מקומו דווקא באמצעות גלות. גלות היא פריווילגיה של מי שכבר ארגן את חייו.

לפליט אין פריווילגיה זו. הוא המום ודואב וכל הווייתו היא הוויית סבל. לגולה יש היסטוריה וזמניות הכוללת עבר הווה ועתיד, אולם הפליט נפלט מההיסטוריה ומזמניותו. חייו נקטפו מעברו, עתידו אינו ברור, הוא נוכח לפניו רק כפליט, כיש אנושי שחייו נקטעו. הוא מופיע בפנינו כסובל.

סבלו של הפליט

סבל הוא לא בהכרח כאב פיזי. כאב פיזי ממוקד באיברי הגוף ואפשר למדוד אותו, אולם סבל תוקף את הוויית האדם כולה; גופו ונפשו. הוויית הסובל היא צעקה, גם אם קולה לא יישמע. לא רק פליט חווה סבל קיומי מעין זה. סבל שמעבר לכאב, הלכוד את הוויית האדם, הוא אפיון של הקיום האנושי. אין אמת מידה אובייקטיבית לסבל ואין הוא נחלתם של אישים מסוימים. לאור זאת עולה השאלה: במה מתייחד סבלו של הפליט? האם הוא שונה מסבלו של אדם שחייו איבדו ממשמעותם? האם הוא שונה מסבלו של חולה שנפשו נעטפת בסבלו?

לא אוכל להיכנס כאן לדיון מדוקדק באופני הסבל השונים ואסתפק באפיון היסודי של סבל הפליט. סבל הפליטות הוא רגע ייחודי שבהרף עין היה יכול להיעלם. הפליט לא איבד את משמעות חייו משום שלא מצא אותה בעצמו, אלא משום שזו נשללה ממנו על ידי גורם חיצוני – כוח אלים סילקו ממה שלא רצה להסתלק ממנו. בהרף עין משמעות חייו יכלה לשוב. נדמיין לעצמנו את הרגע שבו הכובש הרוסי מסתלק מאוקראינה והפליטים שבים אליה. יש להניח כי רבים מהם יחוו קושי, אבל אופק התקווה ישוב. משמעות חייהם לא התמוססה מתוכם, מישוהו שלל זאת מהם. שלילה זו אינה הכרחית והיא יכולה להיעלם והחיים יבואו על תיקונם.

הפליט הוא לא חולה. החולה מצפה למזור ומקווה שיחלים גם אם מחלתו אנושה. בעומק סבלו שוכנת תקווה, כי הוא מוקף באהבתם של רעיו, של משפחתו ושל המטפלים בו. לא כן הפליט: הוא מוקף בפליטות העוטפת אותו ואת בני ביתו. הוא מוצא עצמו במבוכה משום שהפליטות היא אירוע שבהרף עין התחולל ובהרף עין היא יכולה להיעלם. הפליט חווה את חייו כשאלה שאין לה מענה.

פליטות מטשטשת את זהותו המלאה של האדם, היא מייצרת זיקה חדשה בין הפליט לבין הסובבים אותו: חווייתו היא כמי שחוט חייו צר והוא על סף חידלון. כך רואים אותו גם הנענים לו. עבורם, כמו עבור עצמו, הוא פליט, ורק פליט, שיש לדאוג לעצם קיומו. הפליט וסביבתו התומכת מייצרים מרחב של פליטות שבו מלאות החיים והזהות מיטשטשים לטובת קיום החיים עצמם. חוויית הפליטות היא מציאות של טראומה המצמיתה את האדם ושוברת את רוחו. הפליט, שלא כמו המהגר, לא כמה אל העתיד החדש המחכה לו. הוא אינו נכון ללמוד ולהיערך אל האופק החדש; הוא חווה התמוטטות והתרסקות של עולם חייו. הוא כלוא בטראומה העוטפת את קיומו. מציאות זו של פליטות מטילה חובה על הנחשף לה. הוא לא יכול להעלים עין.

פליטות ואתיקה של פליטות

פליטות מעוררת את שאלת החובה כלפי הפליט. התשובה לשאלה זו יכולה להיענות בשני מישורים: משפטי ומוסרי.¹ אכן, בתחום המשפטי קיבלה השאלה מענה בסעיף 14 של 'ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם', אשר מעגנת את זכותו של הפליט למקלט מדיני. פליטות נקבעת על פי המצב בארץ המוצא, בלא תלות בשאלה אם בפני הפליט פתוחות אפשרויות אחרות. הכרזה זו קיבלה ביטוי ברור ומקיף באמנה משנת 1951, והאחריות לפיקוח עליה נמסרה לנציבות האו"ם לפליטים. מכלול זה משקף את ההיבטים המשפטיים של היחס לפליטים, את הזכויות המשפטיות המוקנות להם ואת החובות המוטלות על המדינות.

ברם שיח זכויות וחובות משפטי אינו ממצה את ההיבטים האתיים שביחס לפליטים. עוד לפני שיח זה יש לבחון את שאלת היחס לפליטים מנקודת מבט אתית. כידוע, קיימים שני סוגים של אתיקה: אתיקה של חובות ואתיקה ערכית. אם השיח האתי מתנהל במסגרת אתיקה של חובות (דאונטולוגית), אזי הוא דומה במבנהו לשיח המשפטי ומיוסד על מושגי הזכות והחובה. אולם שיח אתי המתנהל במסגרת אתיקה ערכית (אקסיוולוגית) מתמקד במושג הטוב ובשאלת הקיום האנושי הראוי. לפי אתיקה זו השאלה היסודית היא: מהו אופן ההתייחסות הראוי של בני אדם כלפי זולתם החווים את חוויית הפליטות?

להערכתנו, אין זה ראוי ששאלת היחס לפליטים תיענה רק באמצעות פנייה אל החוק, ואין זה משנה אם מדובר במסגרת שיח משפטי או במסגרת אתיקה של חובות. שכן גם אם החוק המוסרי יחייב אותנו לפעולה, הרי שהפליט יהיה "רק" האובייקט של הפעולה ולא יש אנושי שהווייתו מציבה בפנינו תביעה. יחס לזולת המתואך באמצעות החוק בלבד מציב מרחק בין האדם לבין זולתו; הוא מייצר ניכור וזרות. בשיח כזה פניו והווייתו הקונקרטית של הזולת, כאבו וסבלו אינם רלוונטיים כלל לחובה; אדרבה, לעיתים היחס האישי פוגע בחובה, שכן העובדה שהזולת מתייצב בפנינו עלולה להשפיע עלינו ולהניא אותנו מפעולה מתוך הכרת החובה המוטלת עלינו.

אתיקה ערכית מציבה במרכז של שאלת היחס אל הפליט את הסולידריות עם סבלו. שאלה זו מוטחת בפנינו. אנו הופכים לנמעניה של תביעת הזולת: הפליט מתייצב מולנו בכוליות קיומו כפליט ותובע מאיתנו להיענות לו. ההתייחסות לנוכח הפליט היא רגע ייחודי, שבו האדם עונה לא רק על השאלה מהו יחסו לפליט אלא גם על השאלות מי הוא, מהו עולמו ומהם ערכיו. היחס לפליטות מכונן את גבולות הסולידריות ונותן מענה לשאלה מי כלול ב"אנחנו": האם הפליט הוא הזר המוחלט או שהוא חלק מהקהילה האנושית, שאנו חלק ממנה ועימה אנו סולידריים? שאלת הסולידריות וההיענות למצוקת הפליט אינה שאלה של חובות וזכויות משפטיות; זוהי

1 על ההבחנה בין אשמה והתחייבות משפטיות למוסריות ראו: יאספרס, 2006, וכן שניא, 2020, עמ' 101-131.

שאלה קיומית יסודית, שאת המענה לה מספק האדם על ידי היענות לפליט או על ידי הצבת חומות מבדילות בין ה"אנחנו" לאחר, לזר. ה"אנחנו" הוא לא נתון מוגמר, עובדה אובייקטיבית שאין עליה עוררין. בני אדם קובעים את גבולות ה"אנחנו" וביכולתם לצמצמם או להרחיבם. בפעולתם קובעים בני האדם את גבולות נכונותם לחרוג מהווייתם הקודמת, הפרטיקולרית, ולפעול כבני חורין הנענים לזולתם. היחס לפליטות הוא נקודת מבחן מוסרית-קיומית להוויית האדם. כדי להבין עניין זה נפנה לניתוח בסיסי של חוויית הפליטות.

פליטות מייצרת שאלה ותביעה עבור בני אדם אחרים. הוויית הפליטים היא תביעה לזולתם, קריאה להצלה – הצלת הגוף החי ומלאות הקיום האנושי. תביעת הפליטות עשויה להיענות ועלולה שלא להיענות. לוינס עמד בתוקף על כך ש"פניו" של הזולת מצוות ומחייבות את האדם. בלשונו:

אני מנתח את היחס הבין-אנושי כאילו, במצב של קירבה לאחר – מעבר לתמונה שאני יוצר לעצמי על אודות האחר – מצוות אותי פניו, שהן היסוד הביטויי שבאחר [...] לשרתו [...] הפנים מבקשות אותי ומצוות עלי. משמעותן היא ציווי מסומן [...] ציווי זה הוא כל עצמה של הסימניות של הפנים. (לוינס, תשנ"ה, עמ' 74)

לפי לוינס, הציווי הראשוני של נוכחות הזולת הוא האיסור: "לא תרצח" (לוינס, תש"ע, עמ' 163). לוינס סבור כי נוכחות זו של הזולת כופה עצמה עלינו.

נקודת התורפה העמוקה של אתיקה זו היא האפיסטמולוגיה שלה. היא מייצרת פנומנולוגיה של הזולת ללא סובייקט, היינו ללא יש פעיל ושופט הממקם את הזולת בתוך עולמו. כיצד אפשר לכונן חובה כלשהי ללא סובייקט פעיל המקבל על עצמו את החובה? לוינס טעה: "פניו" של הזולת אינן מצוות; הן עשויות ליצור תביעה רק אם הזולת יפנה אל הפליט, אם הוא יחלץ מתוך נפשו את ההכרה כי עליו להיענות לתביעה שבפליטות. אבל הזולת יכול גם להסב פניו ולאטום את ליבו; האדם יכול שלא לראות את זולתו הפליט ולעשותו לשקוף. מקור החיוב הוא באדם המתייצב לנוכח הפליט ופותח את שערי ליבו.²

הסבת הפנים מהפליט אפשרית. האדם יכול להיות יצור מוסרי אבל תמיד עלול לבגוד בקיומו כיצור מוסרי. לא כל בני אדם מבצעים בגידה זו על ידי רוע ישיר ובוטה; פעולה זו מאפיינת בני אדם שנעשו לדמונים, כנאצים בזמנם. הללו בחרו שלא לראות את היהודים כבני אדם המטילים עליהם חובה כלשהי. אולם רוב בני האדם מסיבים את פניהם באמצעות אריגת סדרת טיעונים ההופכת את ההתעלמות למעשה מוסרי. הרוע מתווך באמצעות שפת הטוב.³ כדי לראות את הפליט נדרשת התייצבות של הפועל המוסרי הרוצה לפעול מתוך חמלה וסולידריות.

אתיקה של חמלה

מהי חמלה, והאם היא תכונה מוסרית ראויה להערכה? איזה שיח בין-אישי היא מעצבת? תיאור בסיסי של תכונת החמלה ניתן על ידי הרמן כהן (1971), שעיצב את הגותו באמצעות הביקורת על מה שייחס לשפינוזה.⁴ שפינוזה כותב: "רחמים הם עצב הנוול מתוך צרתו של הזולת" (שפינוזה, 2003, עמ' 217), משמע החמלה היא סוג מסוים של עצבות, הנבדלת מסוגי עצבות אחרים בכך שהיא נגרמת בשל מצב שלילי שהזולת מצוי בו.

2 לעניין זה ראו בהרחבה: שגיא, 2012, עמ' 68–106.

3 עניין זה נדון בהרחבה על ידי לם, 2022. וראו שם אחרית דבר: מתאולוגיה של הרוע לאנתרופולוגיה של הרוע עמ' 71–99.

4 בניסוח זה אני מבקש להבחין בין הגותו של שפינוזה עצמו לבין מה שייחס לה הרמן כהן. במאמר זה אני עוסק באופן שבו הבין כהן את שפינוזה. קריאה מדוקדקת של שפינוזה מעלה כי כהן ייחס לו עמדות שאינן עמדותיו. מאחר שבמאמר זה אני עוסק בהיסטוריה של האידאות, אני נמנע מלדון במקורות שהשפיעו על פרשנותו של כהן את שפינוזה.

העובדה שהחמלה היא סוג של עצבות פירושה שהיא היפעלות המתחוללת בנפשו של החומל. לפי פרשנותו של כהן, החמלה היא התרחשות פנימית, שאין לה בהכרח השפעה על היחס הממשי אל הזולת השרוי במצוקה, משום שהחמלה היא לא חריגה של האדם מתחומי הווייתו הגדורה. אם אכן החומל יירתם לפעולה כלפי הזולת שבמצוקה, יהיה זה עניין מקרי ולא תוצאה של כינונה הבסיסי של החמלה עצמה.

כהן טוען ששפינוזה – והמסורת הקאנטיאנית שצעדה בעקבותיו, שבה אעסוק בהמשך – נכשלו בהבנת החמלה. הוא מראה כי לפי שפינוזה הקנאה היא היפוכה של החמלה. החומל חש בחוסר ובשלילה של הזולת, ואילו המקנא חש בשפע העודף של זולתו. לפי שפינוזה הקנאה היא "השנאה עצמה, עד כמה שדנים בה כמטה את האדם שישמח בצרת הזולת ויתעצב בטובתו" (שפינוזה, 2003, עמ' 219). פירושו של דבר ש"מקור אחד לחמלה ולקנאה" (כהן, 1971, עמ' 177), שכן שתיהן תכונות אנוכיות. ברם כהן טוען טענה אחרת: "דווקא זה הדבר המעיד על התהום שבחשיבתו [של שפינוזה], שאין הוא רואה את הקרע בין הקנאה ובין החמלה. השוואה זו אפשרית רק אם אין חושבים בחמלה על הסבל החברתי" (עמ' 177). כהן מצביע על המשמעות האטימולוגית של המילה "חמלה": "שותפות הסבל" (Mitleiden) (עמ' 176). כלומר, החומל נעשה שותף לסבלו של הנחמל. עניין זה, שכפי שאראה בהמשך גם קאנט היטיב להבינו אך לא פירשו כדבעי, מוביל את כהן לטעון כי שותפות סבל זו מאפשרת את גילוי הזולת בתור אדם – בניגוד לתפיסה של שפינוזה (כפי שכהן הבין אותה) ושל קאנט בעקבותיו, שלפיה החמלה היא היפעלות.

החמלה מבטאת שותפות ל"סבל חברתי", היא מוסבת על הזולת בשל מה שהוא בהווייתו הקונקרטית – הוויה העטופה סבל וצער. בניגוד לשפינוזה ולממשיכיו, שרואים בחמלה רגש שעניינו האדם המרגיש עצמו, רגשותיו וחוויותיו, כהן מראה כי מבחינה פנומנולוגית החמלה היא מידה שפונה אל הזולת.

ראוי לציין כי מבחינה היסטורית כבר במאה השמונה-עשרה רווחה גישה אחרת לחמלה, בד בבד עם תפיסת החמלה הקלאסית, שראתה בה היפעלות. על פי גישה זו, הרציונליות של החובה נוסח קאנט אינה ממצה את מרחב ההנעה לפעילות מוסרית. האפשרות האחרת שהוצגה הייתה החמלה, ובלשונו של נורמן פיירינג, "החמלה הבלתי ניתנת לדחייה" (Fiering, 1976, p. 195). תפיסה זו הניחה שלבני אדם יש חמלה כלפי סבלם של האחרים, והיא המניעה אותם לפעול ולהיענות לנבטעות הנובעת מסבלו של הזולת: העובדה שהזולת סובל מחייבת את מי שליבו נפתח לסבל זה לפעול; החומל לא יכול להתעלם מסבל זה, שכן הסבל של האחד הוא קריאה לפעולה של האחר.

ביטוי בולט למרכזיותה של החמלה בכינון המוסר מצוי בהגותו של ארתור שופנהאואר. הוא דוחה את העמדה הקאנטיאנית, שעל פיה עקרונות או כללים מופשטים עשויים להנחות את פעילותו המוסרית של האדם. לטענתו, כפי שהכרת הכללים והעקרונות האסתטיים אינה עושה את האדם לאמן, הכרת הכללים והחוקים המוסריים אינה עושה את האדם ליצור מוסרי (Schopenhauer, 1965). לדעתו החמלה, דהיינו ההשתוקקות לרווחת הזולת – כדבריו, היא המדד לערכה של הפעילות המוסרית: "רק אם פעולה נובעת מחמלה יש לה ערך מוסרי, וכל פעולה הנובעת ממניע אחר אין לה ערך מוסרי" (p. 144). מוסריות, כך סבר שופנהאואר, מעוגנת בהווייתו הממשית של האדם, וחמלה משקפת הוויה זו במילואה.

מאז הרמן כהן רווחים הניתוחים הפנומנולוגיים של החמלה, והם מאשרים את האינטואיציות הבסיסיות שתאורטיקנים שונים ניסו לנסח: החמלה מתעוררת לנוכח מצבו השלילי של הזולת; מושא החמלה הוא זולת

זה ולא אחר – סבלו, צרתו, מצוקתו או הקושי שבו הוא נתון – והחמלה היא היענות למצב זה. בלשונו של פרשן המקרא היהודי שד"ל (שלמה דוד לוצאטו, 1800–1865): "החומל כואב בכאב רעהו, ולא ישקוט עד אם יחבוש את שבר רעהו ומחץ מכתו ירפא" (לוצאטו, תש"ל, עמ' 12). החמלה נמנית אפוא עם הרגשות שבהם מושא התחושה הוא מצבו השלילי של הזולת.⁵

ואולם מהו היחס המיוחד בין החומל למושא חמלתו? במה שונה, אם בכלל, רגש החמלה מרגש הרחמים? סטפן צוויג, בספרו 'קוצר רוחו של הלב', מבחין בין שני סוגי חמלה:

הסוג האחד, שעיקרו פחד ורגשנות אינו אלא קוצר־רוחו של הלב שאחת רצונו – להשתחרר מהר ככל האפשר מן ההשפעה הבלתי נעימה של מצוקת הזולת; זו חמלה שאין בה שמץ של השתתפות בצער [Mit-leiden] ואינה אלא הגנה אינסטינקטיבית על נפשך שלך מפני סבל הזולת. ואילו הסוג השני של החמלה, שרק היא נחשבת באמת, הוא סוג יוצר ובלתי רגשני, שרצונו [של האדם החומל] נהיר לו והחלטתו נחושה לעמוד בכל, בסבלנות ובסובלנות עד כלות כוחותיו ואף למעלה מזה.⁶ (צוויג, 1986, עמ' 14)

ההבחנה של צוויג אוצרת בחובה את ההבדל בין רחמים לחמלה ואף מספקת קווים ראשוניים לניתוח החמלה. כפי שהצביעה אדריאן פייפר (Piper, 1991), החמלה מבוססת על שלושה יסודות: (א) הבנה אמפתית של מצבו של האחר; הבנה זו היא עדיין פסיבית, היא רק ראשית ההיפתחות אל הזולת; (ב) תחושת סבל דומה לזו שעובר הנחמל; התחושה מבוססת על סימפתיה ומקרבת את הנחמל אל החומל באופן שהוא מעבר לתהליכי ההבנה הקוגניטיביים; (ג) שינוי בדיספוזיציה של החומל מעמדה ניטרלית להירתמות לפעולה. לפיכך פייפר טוענת כי לחמלה שלושה מרכיבים: מרכיב קוגניטיבי, מרכיב רגשי ומרכיב קונטיבי. לאמיתו של דבר, שלושה מרכיבים אלו של החמלה מציינים שלושה שלבים בתהליך של הזדהות גוברת והולכת של החומל עם הנחמל ושל ביטול המרחק ביניהם. השלב הראשון הוא ההבנה העמוקה לסבל של האחר. השני – הזדהות עם סבל זה, כלומר, החומל חש כי הוא שותף לסבלו של הזולת (Snow, 1991). הזדהות זו מתורגמת לפעולה ממשית, שהיא השלב השלישי בתהליך.

ההזדהות עם סבלו של הזולת מתאפשרת על ידי הדמיון (Blum, 1987).⁷ חמלה מחייבת את החומל לדמות בצורה חדה ובהירה את מצבו של הסובל. ברם דמיון זה אינו מבוסס על התנסות כלשהי של החומל. אפשר לחמול על הזולת גם אם הוא חש סבל שהחומל מעולם לא התנסה בו. החמלה, טוען בלום, אינה מבוססת אפוא על ניסיון משותף של החומל והנחמל, אלא על דמיון, שבאמצעותו חש החומל כי זולתו הסובל הוא אדם כמוהו, יצור אנושי, השותף לקיום האנושי ולתלאותיו.

התפיסה שחמלה אינה מבוססת על התנסויותיו של החומל נוסחה בבהירות על ידי כהן. לדעתו, טעותו של שופנהאואר הייתה בדיוק העובדה שראה בחמלה ביטוי של הרחבת האני. בלשונו של כהן: "אין החמלה באה אלא לגלות לי שהאחר יותר משהוא אחר – אני הוא. לפיכך חומל אני עליו, בעצם חומל אני על עצמי" (כהן, 1971, עמ' 177). אי־הבנה זו של החמלה מקורה בכך ששופנהאואר ראה בחמלה סוג של היפעלות, שתכליתה האני עצמו, ועל כך אמר כהן (עמ' 177): "כל אי ההבנה המטאפיזית והמוסרית של החמלה נובעת מתוך הטעות שהחמלה אינה אלא פעולה חוזרת בלבד ויוצאת ממני בלבד ומומרצת על ידי".

5 ראו עוד: 195–196, pp. Snow, 1991; 230, p. Blum, 1987.

6 בתרגום לעברית בחרה המתרגמת את המונח "רחמים", אבל במקור הגרמני המונח הוא חד־משמעי חמלה (Mitleid). לפיכך שיניתי את תרגום הקטע המובא כאן.

7 עוד על הדמיון כמנגנון מתווך בקשר עם הזולת, ראו להלן.

החמלה היא אפוא תנועה שבה האדם חורג מגבולות עצמו ומתנסה בסבלו של האחר. לאמור, החמלה היא פתיחות כלפי הזולת וכלפי מצבו השלילי. עם כינונה של תחושת החמלה מתרחשת בזהותו של האדם טרנספורמציה עמוקה: מיצור המכונן על ידי עצמו ומתוך עצמו באורח נרקיסי, הוא נעשה ליצור המכונן על ידי התנסות בשותפות אנושית עמוקה. בהתנסות זו החומל למד כי הסבל הוא ביטוי של הפגיעות האנושית, וזו תיתכן אצל כל אדם בכל עת (Snow, 1991). חמלה היא אפוא שינוי בדיספוזיציה הבסיסית של האדם כלפי עצמו; היא חושפת את היותו חלק מקהילה אנושית נרחבת יותר, היא מגלה את העובדה שהאני אינו רק הסובייקט שהזולת הוא האובייקט שלו. האני הוא היות עם האחר; שניהם סובייקטים, וליתר דיוק אנשים חיים (Drengson, 1981). מבחינה זו, החמלה היא לא פעולת הדמיון גרידא; אין היא מבוססת על היכולת המקרית לדמות את מצבו של האחר ולהזדהות עימו, אלא על ההכרה השקופה שהקיום האנושי המשותף הוא קיום היסטורי פגיע ובלתי בטוח. ביטוי רב־רושם להכרה זו מצוי בספרו של חורחה סמפרון 'הכתיבה או החיים', המשרטט בדרמטיות את חוויותיו של המחבר בגיא ההריגה בוכנוולד. סמפרון כותב, לנוכח המוות של רעיו:

מבטם של חברי, כל עוד נותר להם מבט, עם היותו אומר אחווה – שהרי כזה היה, אחרי הכל – שלחני אל מחוזות המוות. המוות היה מהות אחוותינו, המפתח לגורלנו, אות להשתייכותנו לקהילת החיים. חיינו יחד את חווית המוות, את החמלה. הווייתנו הוגדרה כך: להיות איש עם רעהו נוכח המוות המתקרב [...] כולנו שעמדנו על סף המוות בחרנו באחווה שבמוות הזה באהבתנו את החירות. (סמפרון, 1997, עמ' 27)

אומנם סמפרון מתאר קיום אנושי קיצוני ולא אופייני, אך דווקא בקיום זה, על סף הכיליון, נעשה אופיו של הקיום האנושי בהיר ושקוף: לנוכח אימת המוות הרעים פונים איש אל זולתו בחמלה.

מכלול ההיבטים של החמלה מתגלם בכינון המחודש של מעמד השותפים ליחס, החומל והנחמל, כיצור אנוש. כהן מראה כי יחס החמלה מכונן את הזולת בבחינת רע:

החמלה אינה פעולה חוזרת כלפי עצמי כל עיקר, אבל אדרבה, האחר שהוא עשוי כביכול רק להחזיר אותי כלפי עצמי, אינו עד כאן אלא בבחינת עמית, ואילו בבחינת רע אינו בנמצא כלל ורק על ידי החמלה עומד להיווצר. (כהן, 1971, עמ' 179)

החמלה גורמת לשינוי באופן שבו הזולת נתפס. לפני החמלה הוא היה יצור שאפיונו בלתי פרטיקולרי, בבחינת "הוא" – יש אנושי סתמי (כהן, 1971). בחמלה הזולת נעשה לחבר, ל"אתה" – יצור אנושי קונקרטי בעל תווי פנים ייחודיים. טרנספורמציה זו מתהווה משום שרגש החמלה מכונן את האדם אל סבלו הממשי של זולתו, וסבל זה נטוע בעולם הוויה קונקרטי. במקביל לכינון הזולת כרע, ולדעת הרמן כהן כתוצאה מכך, חל כינון מחודש של החומל עצמו; החמלה כלפי סבלו של האחר וקיומו הקונקרטי מחזירים את האדם אל הווייתו הקונקרטית:

כשנתגלה לנו עתה על ידי הייסורים והחמלה ה"אתה" שבאדם, שוב יכול לעלות גם האני, כשנתנער מצללי האנוכיות. גם את ייסורי שלי אין דין לסבול מתוך שוויון נפש סתם. אין בזה רגשנות רפה ועקרה בלבד, כשאדם חומל על ייסורי עצמו. הרי גופניותו של אדם שייכת לנשמתו, וכל המסיח דעת מטרחות הגוף אף בנשמה הוא מזלזל. מצוות אהבת הבריות מחייבת גם נתינת דעת על ייסורי שלי.⁸ (כהן, 1971, עמ' 54)

8 מניסוחו של כהן ברור כי החומל אינו נעלם ביחס החמלה. יחס זה מיוסד על תפיסת קיומו של האני ועל ההשפעה של החמלה על האני עצמו.

החמלה מגלה לבני האדם את קיומם הגופני הקונקרטי המוגבל והתחום, היא מפקיעה מהם את דימויי החיים המצויים במרומי ההפשטה של החובות האוניברסליות ומחזירה אותם אל הסיטואציות הזמניות, ההיסטוריות גופניות שבתוכן הם חיים. החמלה חדלה אפוא מלהיות עוד רגש בין רגשות; קיומה מאפשר כינון מחדש של ההווה האנושית, שבה בני אדם, בהיותם יצורים קונקרטיים בעלי מלאות אישית, פונים זה לזה בהבנה ובהזדהות וברצון להירתם לפעילות ממשית בעולם קונקרטי. החמלה בולמת את התשוקה להבנה מטפיזית של סבל וכאב ומכוונת את האדם מחדש לאחריותו לקיומו ולזולתו. היא מגלה את בני האדם זה לזה מחדש, כיצורים השותפים לקיום אנושי קונקרטי.

חמלה היא מידה טובה אישית ולא מערכת נורמטיבית משפטית, אבל היא עשויה להוביל לכינונה של מערכת נורמטיבית המגלה אכפתיות ואחריות. יש רגעי מבחן שבהם נבחן לא רק היחיד אלא נבחנות גם המדינה ויכולתה ליצור סגנון חיים שאינו מנוכר. בחברה ליברלית יש תנאים נוחים לעיצובה של חברה מנוכרת שבסיסה הוא שיח זכויות מנוכר. שהרי עניינה של חברה ליברלית ממוקד בעיקר בשיח זכויות, שבמסגרתו בני אדם הם נושאי זכויות בלבד, וזהותם ואישיותם אינן רלוונטיות.⁹

ביטוי ברור לתרבות מנוכרת זו חווינו בהחלטותיה ובמחדליה של מדינת ישראל ושל אזרחים רבים ביחסם לפליטים שהגיעו מאוקרינה לישראל עקב המלחמה בארצם. היחס המנוכר כלפי פליטים אלו מתלבש בלבוש מוסרי. לפי טיעון אחד, הפליטים המידפקים על שערי מדינת ישראל הם אכן פליטים, אולם הם בחרו שלא להישאר במדינות שפתחו בפניהם את שעריהן. הם בחרו באופן מודע להגיע לישראל ולכן אין חובה לנהוג בהם כפליטים. ברם, הן מבחינה משפטית והן מבחינה אתית, פליטות נקבעת ביחס למדינת המקור שממנה נעקר הפליט. הוא אינו פוסק מלהיות פליט רק משום שהיה יכול למצוא מרגוע לרגע במקום אחר. הוא מופיע כאדם התובע ומבקש הגנה על עצם חייו. האם העובדה שהיו לו אפשרויות אחרות מבטיחה הגנה זו? יתר על כן, האם עובדה זו פוטרת את החברה והמדינה מההתייבשות לצידו כאן? על פי היגיון זה, אדם יכול להיפטר ממתן צדקה לעני שהרי העני יכול לפנות למישהו אחר! כתב האשמה כנגד הפליט על מחדליו צריך להימחק. תחת זאת צריך אדם לחמול על הפליט הנמק בסבלו, להיות עימו בסבלו. בחמלה בני אדם סובלים עם הזולת את סבלו, נחלצים מהאנוכיות ומהסגירות האופפת אותם ונעשים ל"אנחנו" ההולך ומתרחב.

הטענה שהפליטים אינם פליטים משום שיכלו לבחור אחרת מחייבת לא רק בדיקה עובדתית מקיפה אלא גם השהיה של החמלה. פליטות היא תביעה למענה אנושי; היא מופנית לנתבע מסוים כאן ועתה. מבחינה מוסרית, הנתבע אינו יכול לפתוח את ספר החשבונות ולערור בחינה מדוקדקת למבקש עזרה. אם יעשה זאת יפגע לא רק בפליט אלא גם בנפשו שלו. הוא יעשה לאדם אטום לזולת, למי שאינו קשוב לסבל. פליטות מחייבת פעולה ולא דיבור עודף. דיבור זה גורם להחמצת התביעה, להסתלקות התביעה, לפגיעה נוספת בפליט ולקהות רגשית מוסרית. תביעה זו צריכה להיענות גם במקרה של ספק – עדיף לטעות ולפתוח דלת ולא לנעול דלתות.

דיספוזיציות מוסריות אינן מתגים חשמליים ואי אפשר להדליקן ולכבותן. מי שמבקש "לכבות" אותן מסתכן בחייו כפועל מוסרי ועושה זאת תוך כדי פגיעה שאינה בת תיקון בפליט. אין מי שיגן על הפליט, ומי שפוגע בו מתייחס אליו כאל חפץ: כדרך שחפץ דומם לא מטיל תביעה, כך לדידו גם הפליט. תביעת הפליטות מחייבת פתיחת הלב.

9 לעניין זה ראו שגיא, תשס"ו, עמ' 135-154.

עמדה זו היא מורשת יהודית עתיקה. כך נאמר בספר איוב (לא, לב): "בחוך לא ילין גר, דלתי לארח אפתח". הבית צריך להיות פתוח; בבית הסגור יש עוול ורוע. אדם אינו יכול להתעלם מרעהו הסובל בלי שיחולל בכך פגיעה אנושה. כך קורא הנביא ישעיהו: "הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תרא ערם וכסיתי ומבשרך לא תתעלם" (נח, ז). הלחם שניתן לרעב הוא לחמו של האדם עצמו ובעל הבית נעשה שותף לרעב. שותפות זו מתעצמת משום שביתו של האדם פתוח לעני: אדון הבית אינו מוציא את נדבתו לעני החוצה אלא מזמינו לביתו.

מי שחי בבית פתוח מעין זה חי בעולם שבו אי אפשר להסיט את המבט מהסובל. הסובל נעשה אחד עם הנותן. בלשונו של המלבי"ם המפרש את המילים "מבשרך אל תתעלם": "לא יהיה זה דומה אצלך כאילו אתה גוזל את בשרך על בשר חוצה לך. רק כאילו נתתו על בשרך, כי כל בני אדם הם בשר אחד". הנביא ישעיהו חוזר ומדגיש את הדיספוזיציה המתחייבת מתפיסה זו: "ותפק לרעב נפשך ונפש ענה תשביע וזרח בחשך אורך ואפלתך כצהריים". המלבי"ם מפרש מילים אלו כהטלת חובה על האדם מעבר לחובה החקוקה:

חוך ממה שתתן לו מה שאתה מחויב על פי התורה, תוציא לו גם את נפשך שתתן לו בלב שלם ונפש שמחה [...] ולא תתן לו לחמך בלבד. (מלבי"ם על ישעיהו נח, י)

ממכלול זה ברור כי עוני ומצוקה מחייבים היענות מיידית ומעשית ולא הסברים ונימוקים להימנעות מפעולה.

הצו היהודי והאנושי

ניתוח זה מאפשר לנו להתמודד עם טענה רווחת אחרת, שלפיה חובתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית היא לדאוג רק ליהודים, או בעיקר להם. טענה זו שגויה מכמה טעמים. ראשית, מדינה היא מדינתם של האזרחים ואין היא רשאית לפגוע באתיקה הבסיסית. אם בני אדם נתבעים להיענות למצוקה, על המדינה להיות שליחה שלהם לעניין זה. מדינת ישראל אינה יכולה לפעול כשליחתם של אזרחיה ובה בעת לפגוע במוסריותם. אסור לה להציב מוסר משל עצמה, המנוגד לאתיקה היסודית של הקיום האנושי.

שנית, מן העובדה שמדינת ישראל היא מדינה יהודית לא נובעת המסקנה כי אין להיענות לסבלם של פליטים. עלינו להתמודד עם השאלה: מה ביהדותה של המדינה משחרר אותה מהחובה האנושית הבסיסית להיענות לסבלו של הפליט? לפי אפשרות אחת קליטת פליטים שאינם יהודים מאיימת על אופייה היהודי של המדינה. אפשרות זו מופרכת לחלוטין. כיצד ייתכן שאופייה היהודי של המדינה ייפגע על ידי קליטת פליטים לזמן קצוב? אם בכלל אפשרית פגיעה כזו, היא תתחולל רק במקרה שמדינת ישראל תקלוט כמות אדירה של פליטים, אבל לא בכך מדובר. על המדינה להתמודד עם הבעיה כאשר היא תתעורר, אם בכלל תתעורר. אי אפשר להניח מציאות עתידית מדומיינת כעיקרון מנחה לפעילות לנוכח הפליטות. שהרי מי שמבקש להתחשב בעתיד כתנאי בסיסי לקביעת ההתייחסות לזולת, יכול להגיע למסקנה כי אין לתת צדקה לעני ואין לסייע לזולת, שכן פעילויות אלה עלולות להוביל לתוצאות הוות אסון!

לפי אפשרות שנייה, אין למדינת ישראל חובה יהודית לקליטת פליטים אלא רק לקליטת יהודים. טענה זו מופרכת, שכן מבחינה מוסרית אין הבדל בין פליט יהודי לבין פליט שאינו יהודי. אדרבה, מי שאינו יהודי חווה פליטות ייחודיות, שהרי לחלק מהפליטים היהודים יש זיקה לישראל. מעבר לכך, מסורת ישראל אימצה מקדמת

דנא את הרעיון שחובה מוסרית – חובתו של כל מי שהוא חבר בקהילה האנושית – היא חובה בסיסית הקודמת לחובה הדתית. תורת ישראל איננה ממירה את החובה המוסרית, היא מוסיפה על גביה נדבך נוסף (שגיא, 1998). במיוחד תבעה המסורת היהודית מן האדם לזכור את גרותו היסודית, מורשת גלות מצרים. כך ניסח חובה זו מחבר 'ספר החינוך':

ויע לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על כל אדם שהוא בעיר שאינה מולדתו [...] והכתוב רמז טעם הציווי באומרו: "כי גרים הייתם בארץ מצרים" והזכיר לנו שכבר נכוונו בצער הגדול הזה שיש לכל איש הרואה עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם ברחמיו הוציאנו משם יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן. (ספר החינוך פרשת עקב, מצוה תלא)

באופן דומה מפרש הרמב"ן את הפסוק "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שמות כב, כ):

והנכון בעיני כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידך, כי אתה ידעת שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתם את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתם בהם נקמה, כי אני רואה דמעות העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עשקיהם כוח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו. (רמב"ן, שמות כב, כ)

המסורת היהודית מניחה כי מצב של עושק, שפליטות היא הביטוי הקשה שלו, מחייב כל אדם, ואת היהודי במיוחד, להתייצב כנגד ולפעול. בלשון המסורת, על האדם להתייצב לימין האל גם נגד העושקים היהודים. זוהי חובה מוסרית, אזרחית ויהודית גם יחד, להתייצב נגד מחדליה של מדינת ישראל, נגד החמצת השעה; נגד אטימות הלב וההשהיה באמצעות מלל המצדיק זאת. לפי מסורת זו אלוהי ישראל אמור להתייצב נגד מדינת ישראל, ועל כל אדם לשאול עצמו אם הוא מתייצב לימין האל או לימין אטימות הלב. חובה יסודית היא לנו לעשות ככל האפשר להציל את הפליט; בהצילנו אותו, את נפשנו הצלנו. ומוטב לנו לטעות ולקלוט מי שאולי ושמא אינם פליטים מאשר לטעות בסילוקם בחשכת ליל מהמדינה.

לא רב המרחק ההיסטורי מהרגע שבו העם היהודי חווה פליטות ואימה נוראה. אז ליבו של רוב העולם נאטם ורק יחידי סגולה סיכנו עצמם ופתחו ליבם ושערי בתיהם תוך סיכון עצמי גדול. בימינו איננו מסתכנים בפתיחת השערים בפני הפליט. היפוכו של דבר, אנו מסתכנים בנעילת השערים. זו מובילה אותנו לחטוא כלפי הפליט ולהפוך את עצמנו לקהים וערלי לבב ולהינתקות מחברותנו בקהילה האנושית שלה אנו מחויבים. חירותנו קובעת את מרחב מחויבותנו המוסרית; אנו יכולים לפעול, ולפיקח חייבים לפעול, ואוי לנו אם לא נעשה זאת.

מקורות

- ארדנט, ח' (2010). **יסודות הטוטליטריות** (ע' זרטל, תרגום). הקיבוץ המאוחד.
- טשרנחובסקי, ש' (תשס"ד). **כל כתבי שאול טשרניחובסקי**, כרך א. עם עובד.
- יאספרס, ק' (2006). **שאלת האשמה** (י' גוטשלק וד' עמית, תרגום). מאגנס.
- כהן, ה' (1971). **דת התבונה ממקורות היהדות** (צ' וויסלבסקי, תרגום). מוסד ביאליק.
- לוינס, ע' (תשנ"ה). **אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו** (א' מאיר, תרגום). מאגנס.
- לוינס, ע' (תש"ע). **כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות** (ר' איילון, תרגום). מאגנס.
- לוצאטו, ש"ד (תש"ל). **מחקרי היהדות**. מקור.
- נתנזן, ה' (2021). **יהודי או אירופאי: דיוקן של גאורג ברנדס** (מ' קראוס, תרגום). כרמל.
- סמפרון, ח' (1997). **הכתיבה או החיים** (ע' בסוק, תרגום). ספרית פועלים.
- פבזה, צ' (תשל"א). **הירח והמדורות** (ר' עטרון, תרגום). עם עובד.
- צוויג, ס' (1986). **קוצר־רוחו של הלב** (נ' בן־ארי, תרגום). זמורה ביתן.
- שגיא, א' (1998). **יהדות: בין דת למוסר**. הקיבוץ המאוחד ומכון שלום הרטמן.
- שגיא, א' (תשס"ו). **המסע היהודי־ישראלי: שאלות של זהות ושל תרבות**. מכון שלום הרטמן.
- שגיא, א' (2012). **חול אחרים ואחרות: אתיקה של הנסיגה הפנימית**. הקיבוץ המאוחד.
- שגיא, א' (2020). **אור מתוך הסדק: מחשבות על חולי, סולידריות ומשמעות החיים בימי קורונה**. כרמל.
- שפינוזה, ב' (2003). **אתיקה** (י' יובל, תרגום). הקיבוץ המאוחד.
- Blum, L. (1987). Compassion. In R. B. Kruschwitz & R. C. Roberts (Eds.), *The Virtues: Contemporary essays on moral character* (pp. 229–236). Wadsworth.
- Drengson, A. R. (1981). Compassion and transcendence of duty and inclination. *Philosophy Today*, 25(1), 34–45
- Fiering, N. S. (1976). Irresistible compassion: An aspect of eighteenth-century sympathy and humanitarianism. *Journal of the History of Ideas*, 37(2), 195–218.
<https://doi.org/10.2307/2708821>
- Piper, A. M. (1991). Impartiality, compassion, and modal imagination. *Ethics*, 101(4), 726–757.
<https://doi.org/10.1086/293341>
- Said, E. W. (2000). *Reflection on exile, and other essays*. Harvard University Press.
- Schopenhauer, A. (1965). *On the basis of morality* (E. F. Payne, Trans.). Library of Liberal Arts.
- Snow, N. E. (1991). Compassion. *American Philosophical Quarterly*, 28(3), 195–205.
<https://www.jstor.org/stable/20014373>

