

רכילות, לשון הרע ומוסר

א

הפילוסופים של המוסר עוסקים לעתים קרובות בביקורת על דרכי התנהגותם של יהודים או של תכרות. ברם לעתים תכליתם תפוכה, דהיינו הגנה על נהגים תכרתיים מקובלים מפני דעות שונות המבקשות לערער על הלגיטימיות המוסרית של נהגים אלו. הגנה זו מכסאת עמדה שטרנית, במובן זה שהיא מבקשת להעניק לגיטימיות למצב תקינים, אף כי במובן אחר היא עשויה לכסא עמדה מהפכנית. והדשנית, במקרה שצידוק הנהג המקובל כורך בתוכו יציאה כנגד הדעה הרווחת. אפיון אחרון זה הולם את עמדתם של רבים מאלו שעסקו לאורוונה בנושא הרכילות, ואשר דבריהם אינן צידוק, ולכן אינן כל סיבה טובה שנתחל מפעילות מהנה הרעים שיצאו לרכילות אינן צידוק, ולכן אינן כל סיבה טובה שניתחל מפעילות מהנה זו ונפסיק לרכיל. ברצוני לדחות גישה זו ולהצדיק את השם הרע שיצא לרכילות ולרכילנים. עם זאת, לא אסען שבכל מקרה חובה להימנע מרכילות, ואף לא שרכילות היא מן החטאים המוסריים החמורים ביותר.

לפני שאכנס בעבי הקורה אציר, שהנושא שלפנינו הוא דוגמה מועילה לחשיבות שיש בעיון בין-חזומי בסוגיות של מוסר תכרתי. דיונים בסוגיות אלו על-ידי פילוסופים מקצועיים לרבים לעתים אופי מופשט ומלאכותי בשל נטייתם לעסוק בשאלות מופשטות ברומי של עולם בלא תשומת-לב מספקת לתיאור ולהסבר "אציים" של התופעות הנדונות. התבוננות בתופעות תכרתיים מנקודת מבטו של "אציים" של התופעות הנדונות. המטרה היא לתעתל רכה לפילוסוף המבקש לעמוד על הטעמה המוסרי של תופעה מסוימת. טוב עשו אפוא עורכי הקובץ הזה, ששילבו בו עיונים מהיבטים שונים אלו. עם זאת, בחינת שאלות מוסריות בראי של מודעי החברה יש בה גם סכנה, רוצה לומר, סכנה בלבול בין קשגורויות סוציולוגיות לבין קשגורויות ערכיות-מוסריות; הצבעה על "ערכה" או "תדומתה" של תופעה כלשהי מנקודת מבטו של הסוציולוג אינה שקולה בהכרח לתצביעה על ערכה המוסרי, כפי שנתראה בהמשך.

¹ אהרון ואבינעם בן-דאב (שורכיס), 'רכילות', תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1993. כל ההפניות (המופיעות בסוגריים בגוף הטמאר) הן לעמודי ספר זה ולכותבים בו, אלא אם נאמר אחרת. תרסה והאגלית של הקובץ תראת אור בקירוב בהוצאת אוניברסיטת קנט.

אף-על-פי שהסיפור אמיתי, דומה שִׁסְקוּסִי שותכנו אינו שלילי ואין כוונתו לעודד תגובה שלילית אצל השומעים (אבק לשון הרע)¹ אכן איננו אסור לפי המסורת היהודית, או, למצער, תומדתי אינה גדולה, טבעה של פעולת הרכילות, כפי שהוצגה לעיל, מסכיב עד כמה דק הגבול בין לשון הרע (העברת מידע שלילי אמיתי) לבין הוצאת שם רע (מידע שקרי). הואיל והמרכיב מבקש לספר סיפור מעניין, הרי בתהליך התייבול והצביעה של העובדות האמיתיות סביר עד מאד שהאמת תצא נפסדת, גם הרווחים החברתיים והפסיכולוגיים שהרכיב מביא שותכילן ושאותם נזכיר בהמשך, אינם מעורדים אותו לדייק בעובדות, אינני טוען שהרכיב באופן שיפוטי משקר; הוא רק נוטה לא לדייק ולהציג תמונה מוגמתית וחצדדית לגבי אותם פרטים החיוניים ליצירת הסיפור ולהפקת המועלת המתבטחת.

מהם אפוא השיעורים לגינויה המוסרי של הרכילות? דומה שעלינו להבחין בין שלושה סוגי טעמים בקירוב (שכמובן אינם מוציאים זה את זה): לפי הראשון, רכילות מגונה כי היא פוגעת במרוכז; לפי השני, רכילות מגונה כי היא פוגעת בתברת; לפי השלישי, רכילות מגונה בשל האופי הקולקטל שהיא מבטאת ובשל המניעים הנלווים שפאזהוריה, ההכדל בין שני הסוגים הראשונים לבין הסוג האחרון הוא שהראשונים מתייחסים לערכה של הרכילות כפגיעה, במנותק משאלה המניע או האופי של הרכילן, ואילו סוג הטעמים האחרון מתמקד באופיו של הרכילן המדבר. אני מאמץ באופן כללי את טענתו של דה־סוסה (42), שגם אם רכילות המדבר נובעת ממניעים שליליים, אין די בעוברה זו כדי להראות שהרכילות עצמה מגונה; לא פעם בני־אדם עושים מעשים טובים ומועילים ממניעים נפסדים. למשל, אם להזכיר דוגמה של דה־סוסה (43), ייתכן שקפיטלים לא יוכלו להתקיים בלא אהבת בצע, אך מכאן לא נובע שיש לגנותו ולדחותו; תוצאותיו עשויות להיות חיוביות אף שמקורן במניע נפסד.

ב

תפיעה שפוגעת הרכילות במרוכז עליונה ללבוש שלוש צורות: פגיעה בפרטיות שלו; פגיעה בשמו הטוב ובמצמדו החברתי או המקצועי; פגיעה דרך לעג. תפיעה בפרטיות מתרחשת בעצם העובדה שהמרכיב מפני אחרים מידע אינטימי על כך שתלך דרך מִסְקוּסִי סתם איננו בגדר רכילות, ראה פירושו הרמב"ם למשנה, סכת אבות א, יג, המבחין בין רכילות ולשון הרע לבין "דברים שאין תועלת בהם ולא נזק כדרכי דברי ה' מ'ו', אך נבנית תופה פלונית, ואיך נבנה היכל פלוני, ובסיפור יופי בית פלוני" (והדגשתו שלילי על רכילות ולשון הרע הולכה ובאגדה, ראה מאמרו של חיים כהן. לאור הציטוט שלילי, בחר שאשיך דוחק מלדייק באמרו שנעברתי "רכילות פירושו לשון הרע, הוצאת ד"ב, גלוי סודות ליטם הוצאת שם רע" (479).

מהי רכילות? כפי שמדגיג דה־סוסה (42), אם נכניס בהגדרה של רכילות ביטויים כמו 'שיחה מוקדה', 'דיבורים מרזעיים' ו'פדוניה', הרי בואת אנו מניחים במידה רבה את המבוקש בגד התופעה הנדונה, ומקשים על דיון פתוח וענייני. נזכר להתחיל אפוא באפיון זה: רכילות מתקיימת כאשר יש העברת מידע בין (לפתוח) שני בני־אדם על אדם אחר (לפתוח אחת), כשהמידע בנוסח איננו להכלית מקצועית כלשהי (חנות דעת על האמנה לתפקיד, דאגנותה על מצב נפשי) והוכנו קשור, לעתים קרובות, בהיבטים שליליים נכונים המרכלים) של האדם שמרכילים עליו ("המרוכז")² /או בהיבטים פריטיים ומוצנעים של חייו. רוב השיעורים שנוכרי (אף כי לא כולם) חלים על רכילות משני סוגים אלו, הואיל ולהעברת המידע אין תכלית מקצועית מוגדרת, שיחת הרכילות נוטה באופן שיפוטי להיות "לא עניינית"; המרכלים מוסיפים פריטים שלא היו נוכחים אילו היה מדובר בדיווח מקצועי, מוסיפים תבלינים וצבעים, ובקיצור יוצרים "סיפור" מן המידע המועבר (על פעולת הרכילות כפעולת סיפור, ראה רות לורנד, אפיונה של העברת מידע כרכילות אינו תלוי אפוא רק בתוכנו של המידע, אלא בהקשר, בגיבוב ובאופן התערבות. חשבו למשל על ההכדל בין האופן הענייני שבו יתלונן סטודנט בפני הדיקן על הנהגותו של מרצה מסוים לבין האופן שבו הוא "יתבל" מידע זה כשיספרו לחבריו.

כדאי להעיר שאפיון זה של רכילות איננו בדיוק האפיון העולה מתוך המקורות והלכתיים המודרניים, אלא הוא התרגום העברי ל־gossip. בתולכה יש הבחנה בין שלוש קטגוריות, אף שכולן נכללות באיסור הכללי של רכילות: רכילות (כמובן המצומצם), לשון הרע, והוצאת שם רע. כך מנגריר קטגוריות אלו בעקבות הרמב"ם ונושאי כליו ר' ישראל מאיר הכהן מראדין בספרו 'הפך חיים' שכל כולו מוקדש לעניינים אלו:

איותו רכילת זה ששוען דברים והולך מזה לזה ואומר: "כך אמר פלוני עליך", "כך זכר שמעתי על פלוני שעשה לך", ואף על-פי שהריב את תעלם, ויש עוול גדול מזה עד סאתו ורואו לשון הרע, והוא ככלל לאו זה [של רכילות], והוא הממסר בגבור חבדי אף-על-פי שאומר אמת, אבל האומר שקר נפצע מוציא שם רע על חבדי. (פתוחה, לאוין, א)

רכילות במובן מצומצם זה היא אפוא מקרה מסוים של gossip, שבו המידע שהמרכיב מספר למישונו נוגע ליחסו של המרוכז כלפי אותו אדם, הואיל וסוג זה כולל בדרך כלל מידע שלילי על הולתו,³ הרי דומה שהיטוי המתאים לו ביותר במסורת היהודית הוא 'לשון הרע', דהיינו מי שמספר בגנותו של אדם אחר

¹ העובדה שהרכילות עוסקת בהיבטים שליליים אינה גוררת בהכרח שהרכילות עצמה היא שלילית. אין באפיון זה אפוא משום הנתח המבוקש בגד רכילות. ² ראה עמ' 89, 114, 163, 141. אצל ראה אחרון כוזאב, עמ' 25.

כסך תכל 'מוסר עוברות', ואם אין עוברות אלו מייטבות עם המורכל הרי אל עצמו בלבד עליו לבוא בטענות. תדמיתו של המורכל כפי שמעוצבת דרך אקס תרכילות אינה אלא זו שהמורכל נכאי לה, ואין אדם יכול לבוא בטענות אל המראה אם מה שנגלה בה אינו מחמיא לו. על כך ברצוני לומר שלושה דברים. ראשית, כפי שכבר ציינתי, רכילות אינה רק "מטרת עוברות", אלא העוברות זוכות לעתים לעיצוב מחודש במסגרת סיפור הרכילות. נכון, רכילות אינה שקר גמור, אך היא באופן טיפוסי תוצרת ומגמתית. שנית, גם כאשר המרכל מדייק פחות או יותר לגבי העוברות הנוגעות למורכל, הרי שקיימת סכירות גבוהה שסומעי הסיפור, בשעת שיציגו אותו תלואה, ידייקו פחות, שהרי עבורם בודדה הסיפור עיקר ולא הפרטים העובדתיים המדויקים. שלישית, דומה שיש משתו מאד לא הגון בתהליך מוזר זה של הרשעה ותריצת דין; כשית רכלנים מוחלטים שפלגוני אינו ראוי לשם הטוב שיש לו, ובו במקום הוא נדון לפגיעה בשמו ובמעמדו – כל זאת בלא שתהיה לו האפשרות לתציג את עמדתו שלו ובלא שיתשמענה דעות אחרות. (כמובן, אין בדברים אלו כדי להתנגד לדיון ענייני בסגולותיו או במצערותיו של פלוגי, למשל במסגרת של דיון אם לקבלו לעבודה במפעל כלשהו.)

נפנה לשיעון מן הפרטיות. עבור רובנו ישנם היבטים של היינו שאיננו רוצים לשתף בהם אחרים, או שאנו רוצים לשתף בהם רק בני־אדם קרובים ביותר, ואין מדובר דווקא בהיבטים שאנו מתביישים בהם או חשים אשמה כלפיהם. לפי השיעון הנדון, רכילות פוגעת פעמים רבות בפרטיותו של המורכל ופולשת לחייו בניגוד לרצונו. כנגד טיעון זה דה־טוטה מעלה התנגדות זו: עצם העובדה שפעריות כלשהי פוגעת ברגשותיו של פלוגי אינה מספיקה כדי לכסס טעם מוסרי נגד הפעריות. רק אם הרגשות הם מוצדקים, או רציונליים, הפגיעה בהם אסורה. כשם שאם אדם חש בחילה עזה כל פעם שהוא נמצא במחיצתם של אפרו־אמריקאים אין בעובדה זו כדי לכסס טעם כלשהו לטובת הפרדה גזעית, כך אם אדם חש פחד פוליטיבי מפני חשיפה אין בפיח זה כדי ליצור טעם עבור אחרים לא לחשוף אותו. רק רגשות המבוססים על ערכים או־בייקטיביים ראויים להגנתו, והרגשות הקשורים להגנת פרטיותו אינם כאלה (44-45). התנגדות זו נפוצה אצל מבקרים אגטי־תועלתנים, השוענים שלפי החזלעלענים הנאותיו של הסדיסט אמורות להשתקלל בתוך התחשיב התועלתני, ובמקרים קיצוניים (ובדרך כלל דמיוניים למדי) אף לתצדיק התנגדות סדיסטית, אך האמת היא שאין להן כל משקל מוסרי.

אני מקבל את ההנחה שעצם העובדה שהתנגדות מטיימת פוגעת ברגשותיהם של בני־אדם אינה מספיקה כדי לשלול אותה מבחינה מוסרית, ואין צריך לומר שאינה מספיקה להטלת סנקציה משפטיות. כפי שטען הארט, "שום אדם הרואה בתורות הפרט עוד לא יוכל להכיר בוכתן להגנה מפני כאב שהוא בלתי־נפרד מן המהשבה שמישהו אחר פועל בדרכים שלדעתך אינן נכונות... הענשת בני־אדם על

שהמורכל רוצה בתצונעתו. לעתים קרובות (אך לא בהכרח) מידע זה מגיע למרכל בצורת סוד (מפורש או מובלע) ובגליליון יש גם משום הפרת אמונים. הפגיעה בשם הטוב קשורה בעובדה שבירוב המקרים המידע הנמסר ואופן מסירתו שליליים, והם גורמים לשימועים (ולפי שישמעו מהם, וכך הלאה) לצייר לעצמם תמונה שלילית יותר על המורכל מזו שהיתה להם לפני הרכילות. הפגיעה השלשית קשורה בעובדה שבמקרים רבים רכילות כוללת דברי לעג (קלים עד אוסיים) כלפי המורכל ומבחינה זו היא מהווה פגיעה בכבודו של אדם (מה שתכמינו קראו "המתכבד בקלון תכרז")⁶.

נעיין עתה בכמה התנגדויות לטיעונים אלו. על הראשון והאחרון ניתן לטעון, שהואיל המורכל איננו נוכח בעת הסיפור עליו, ובדרך כלל איננו יודע על האירוע (אלא אם מישהו מרכל על כך – במשמעות ההלכתית של הביטוי שהוסברה לעיל, ואמר למורכל "כך אמר פלוגי עליך"), הרי אין כל פגיעה, שכן מבחינה מושגית אין אדם יכול להיפגע ממעשה לעג, ביוזי, או חדירה לפרטיות, שאינו יודע על קיומו כלל, אלא שהתנגדות זו מניחה הפיסה הדדיונית של טוב ורע, שלפיה טוב ורע מציינים מצבי תודעה מטיימים, בעיקר הנאה וכאב, ומכאן, מה שאינו כואב לי לא יכול להיות רע עבורי, ולכן מי שלועג לי מאחורי גבי אינו עושה לי בכך שום דבר רע. השקפה זו זכתה לכיקורת רבה בעת האחרונה, בעיקר במסגרת דיונים בערכי של המוות (הואיל והמוות אינו "כואב" לבעלי, אף הוא לא צריך להתחשב דבר רע). הביקורת המקובלת אומרת, שאלמלא היתה בינדה (למשל) נחשבת בעינינו דבר רע (כשהיא לעצמה, ולא בשל הכאב הכרוך בגילוייה), הרי שגילוייה לא היה צריך להסב לנו כל צער. העובדה שהיא בכל זאת גורמת צער נובעת מן הערך החיובי שאנו מייחסים לנאמנות, והערך השלילי שאנו מייחסים לבגידה. לענייננו: העובדה שאדם אינו יודע שאחרים מתכבדים בקלונם והופכים אותו בעל כורחו לגיבור של סיפור עסיסי, אינה מבטלת את ערכה השלילי של פגיעה זו ואינה מתירה אותה.⁷ ראיה מטיימת לתפיסה זו היא תחושת אי־הנחתות שיש לנו לעתים קרובות בעת הרכילות או לאחריה, המבוכה הרבה שהיא מנת תלקו אם יידענו המורכל (שדבר הרכילות הגיע לאוזניו) פונה אלינו ומבקש הסברים.

אשר לפגיעה בשמו הטוב של המורכל, המרכל או התומך ברכילות יאמר, שהוא

⁶ על הרכילות כפוגעת בכבודו של האדם, ראה במיוחד מאמריו של אויטץ ושל אניטס בריאב.

⁷ לכל היותר יש בעובדה זו כדי ליקטין את הפגיעה לעומת המקרה שבו המורכל יודע על הרכילות ולפיכך גם כואב לו. הוות, בקשת של דנין בנות, *The Quest for Meaning*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 67

לפרטיות היא חלק מן הזכות לחירות, "שפגיעה בפרטיות נוגדת את העיקרון תודיש כבוד לכני-אדם", ושהוא תנאי לאינטימיות.¹² ההכרה בהשכיבות האוטונומיה באה לרדי בטיח גם במישור של התקפה והפסקה ואין מקום להרחיב כאן בנושא זה.¹³ סיכמו של דבר, הטענה שיש להימנע מפלישה לפרטיותו של אדם בניגוד לרצונו אינה מבוססת על צגם העובדה שבני-אדם מוסימים אינם רוצים בכך, אלא על שקולים ענייניים, שמצביעים על כך שבדרך כלל, כששאר התנאים שווים, יש לכני-אדם אינטרס מובהק שלא יפגע בפרטיותו. הדיסוסה מעלה את העיון המרתק של עולם אפשרי, שבו כל האמנותות הן נחלת הציבור כולו ושום דבר איננו נסתר. אלא שאם הטיעונים השונים לטובת רציון הפרטיות, או לפחות חלקם, תקפים, הרי שעולם מעין זה יהיה גרוץ לאדם מכמה בחינות משוונות יחסית לעולם שלנו; האדם יהיה פחות אוטונומי, פחות מסוגל לפתח יחסים אינטימיים עם בני-אדם אחרים, וכך הלאה.

טקטיקה אחרת להגנת הרכילות מפני הטענה שהיא פוגעת במרוכל מצויה במארו של אהרון כן-ראב, לדעתו: (א) ברכילות אופיינית הפגיעה קטנה יחסית, ורק במקרים קיצוניים ולא-אופייניים ישנה פגיעה רצינית; (ב) הפגיעה אינה מכוונת, שכן רכילות היא במהותה פעילות בלתי-תכליתית (26-25). בניגוד לדה-סוסה, דומה שבן-ראב אינו מכתיש את העובדה שבמקרים רבים הרכילות פוגעת במרוכל, אלא טוען שמאחר שמדובר בפגיעה קלה ולא מכוונת, אין בה כדי לכסס טעם מספיק כדי לאוסרה.

לגבי (א), אני מסכים בהחלט שלא כל רכילות מזיקה באותה מידה למרוכל, ויש מקרים שבהם הפגיעה כמעט אפסית. אבל אין בעובדה זו כדי להכשיר את הרכילות, אלא רק להזכיר לנו שהחומרה המוסרית נמוכה יחסית והרי כך המצב גם באיסורים מוסריים אחרים; יש מקרים שבהם, למשל, הפגיעה בכבודו של אדם כה חמורה עד שכל חייו נהרסים, ויש פגיעות שהן קלות ונגזרות. כלומר: אין זה נכון שברכילות אופיינית אין שום פגיעה – כפי שמשתמע מן האנלוגיה לאכילה שמציע כן-ראב (25) – פגיעה הקיימת רק ברכילות מופרזת, אלא שברכילות אופיינית הפגיעה יחסית נמוכה. מכל מקום, תואיל ובמקרים מסוימים פגיעתה של

¹² Robert Halborg, "Principles of Liberty and the Right to Privacy", *Law and Philosophy* 5 (1986):172-218

¹³ S. I. Benn, "Privacy and Respect for Persons: A Reply", *Australian Journal of Philosophy* 58 (1980):54-61

¹⁴ Robert Gerstein, "Intimacy and Privacy", *Ethics* 89 (1978):76-81

¹⁵ "ראה אצלנו חוק הגנת הפרטיות תשמ"א-1981, סעיף 1: "לא יפגע אדם בפרטיותו של זולתו ללא הסכמתו", וכן ראה מאמרה של שולמית אלמגור על רכילות מול הזכות לפרטיות במשפט הישראלי.

גרימת צורה זו של כאב כמותו כהענשתם פשוט על כך שאחרים מתנגדים להם שהם עושים". עם זאת, דומה שחשוב לשים לב למספר הכתנות. ראשית, יש להבחין בין מקרים שבהם הפגיעה כוונת היא ישירה לבין מקרים שבהם הפגיעה "מתזדקת" דרך האידאולוגיה של הנפגע, שהיא נובעת מן העובדה שהנפגע מאמין שההתנגדותו של הפוגע מוטעית.¹⁶ שנית, יש להבחין בין מקרים שבהם הפגיעה קשורה באינטרס אנושי בסיסי כלשהו, למשל הימנעות מכאב פיסי, חופש לפעול לפי הבנתו ורצונו וכדומה, לבין מקרים שבהם הפגיעה נובעת מהיכנס מקרי של הנפגע, למשל העובדה שיש לו רגישות מיוחדת במובה לנזכחותם של אנשים מסוימים על שום רגישות שיש לה בייחיים פייסיים ממשייים וגם כאשר רגישות זו אינה מבוססת על שום אידאולוגיה גזענית או אנטי-יפנית. שלישית, יש להבחין בין רגישות שיש להם נטייה לגרום לתוצאות בלתי-מוסריות, כגון רגשותיו של הסדיסט, לבין רגישות שאין להם נטייה מעין זאת. לא זה המקום להיכנס לניתוח מפורט של הכתנות אלו והיחסים ביניהן. ההכללה שברצוני להציע היא, שככל שהפגיעה ישירה יותר, מתייחסת לצרכים אנושיים כלליים, ואינה מוכילה לתוצאות בלתי-מוסריות, כך גדל משקלה המוסרי ומתעצמת החובה להימנע ממנה. וככל שהפגיעה היא בעלת אופי זה, כך כבד נטל הריאה המוסרית על כתפיו של הפוגע: עליו החובה להוכיח שלמרות שההתנגדותו גורמת צער וכאב, בכל זאת אין טעם מוסרי להימנע ממנה.

מה אפוא מעמדה של הפגיעה בפרטיות לפי הכללה זו? קשה לדאוג כיצד היצון להימנע מהחשיפה נוסה להוביל לתוצאות בלתי-מוסריות. גם לא יהיה זה נכון לראות ברוצח זה תוצאה של אידאולוגיה כלשהי, כמו זו שעל בסיסה אדם עשוי לרצוח שהמומסקטואלים לא יזדהו כפומבי (דה'סוסה, 445). במינהו של דורקין, הרצון לשמור על פרטיותו מחווה ודאי העדפה אישית ולא העדפה הייצוגית. ובעיקר: אני סבור שהדרישה לפרטיות היא צורך אנושי בסיסי ואינה משקפת גחמה פרימיטיבית ואי-רציונלית. חשיבות ההגנה על פרטיותו של האדם זכתה להכרה רחבה בספרות הפילוסופית והמשפטית בעשורים השונים האחרונים. בין השאר נטען שרציון הפרטיות קשור אמיץ לרציון האוטונומיה,¹⁷ שתוכנה

¹⁶ "חוקי חירות ומוסר", תרגום א. גילדין, תל-אביב, ספרים, 1981, עמ' 60.

¹⁷ דורקין ביאש הכתבה זו בהפתחו – הנעימות אגם מכתבת רבות – בין העדפות אישיות או ענייניות לרצון העדפות הייצוגיות; ראה R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1977, ch. 12

¹⁸ ראה רות גבתי, "הזכות לפרטיות ולכבוד", זכויות האדם בישראל – קורבן מאמרים לזכרו של חנן שליח, תל-אביב, האגודה לזכויות תאורה בישראל, 1988, עמ' 61-80; וכן Joseph Kupfer, "Privacy, Autonomy, and Self-Concept", *American Philosophical Quarterly* 24 (1987):81-89

עד כאן נתנו שתי דרכי-חגונה לשענה שהרכילות פוגעת במדיוכלי: שהפגיעה היא מדרומה (דה-סוסה), ושהפגיעה היא וניחה (משום שהיא קטנה ובלתי-מכוונת, כן-ראבי), אם דברינו נכוחים, מתבקשת בשלב זה טקטיקה אחרת להגנת הרכילות, שלפיה, למרות שרכילות מגונה מבחינה מוסרית, הדי שבכל זאת, בהתחשב בגורמים אחרים, היא מוצדקת. לפי גישה זו, סיטואציות של רכילות הן באופן טיפוסי סיטואציות של קונפליקט מוסרי. מצד אחר, רכילות מגונה ולכן ראוי לא לעסוק בה, ומצד אחר, הימנעות מרכילות תסב נזק, ולכן, בהתחשב בכל, רכילות היא לגיטימית.

מהן אפוא פעולותיה של הרכילות האמורה לגבור על הסרוגותו? הכותבים על הנושא מבליעים מספר מעלות מניין אלו כדבריהם: (א) רכילות היא מקור אפיסטמולוגי חשוב שאם נותר עליו תיפגם יכולתנו להבין את העולם ואת עצמנו; (ב) רכילות מחזקת ערכים חברתיים וסולידריות חברתית; (ג) רכילות מפשטת צורך אנושי בסיסי.

אני מסיים לטענה (א), שבמקרים מסיימים רכילות היא המקור היחיד למידע אמין (261, 39, 141). ולעתים היא עשויה "לסייע להכנה אמיתית של היבטים אחרים בחיים האנושיים" (27). בעיקר היא מסייעת לנו לראות את אנושיותם של בני-אדם אחרים, דהיינו את העובדה שגם אצל מי שנחשבים טובים ומצולחים מאתנו ישנם מגרעות, חולשות וצדדים אפלים. לעתים, מי שנמנע מרכילות לא לגמרי מכין מה שקורה בחברה שבה הוא נחזן, שכן המידע החשוב על מה שמסתתר מאחורי הקלעים, או מה שבאמת רחוק מחמת לפני השטח, אינו גלוי לפניו. ליקוי זה בתהנה אינו רק אפיסטמולוגי אלא גם מוסרי, במובן זה, שהוא גורם לבני-אדם להתנגח בצורה מוטעית מתוך הערכה לא נכונה של המציאות. הרכילות, המתקנת ליקויים אלו, היא אפוא "תרומה אפיסטמולוגית חשובה ביותר, ומכאן גם תרומה מוסרית חשובה ביותר" (לורייין קות, 39). בעזרת הרכילות אנו מכירים טוב יותר את בני-האדם בהורגנו הקרוב, וזוכים להוכחות עמוקות לגבי טבעו של האדם באופן כללי.

אף ששיקול זה לטובת הרכילות נראה לי רציני, איך להתעלם ממגורעותיו. ראשית, כפי שהסברתי בראשית תבונים, הרקלון אינו משקל באופן טיפוסי אך יש לו נטייה מדיאגנה לא לדייק ולהציג דברים הגנה מגמתית. לכן כמקור מידע יש להתיחס לרכילות במידה רבה של ביקורתיות ומשדנות. כדי לכסס את המידע המועבר ברכילות, יש צורך לכדוק מקורות נוספים ולנסות לאמת את הסיפור – ואנו לא תמיד עושים זאת. כך גם לגבי תובנות על ההתנגות האנושיות באופן

הפעילות אלא תוצאה מהצלחתנו במימוש תכליתה. השווה למשל ד' יום, 'עקרונות המוסר', דרושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ג, עמ' 153-154.

הרכילות רעה עד מאד, והואיל והמדורון המוליד מרכילות פועושות למקרים אלו הוא תלקלק למדי, המסקנה צריכה להיות קריאה לצמצום הרכילות, ולא ריכוך של גינויה המוסרי. ואף אם נתעלם מפעיית המדורון החלקלק, הרי שנוק לולת שאין די בו כדי לכסס חו"ב מוסרית שלא לעשותו, אינו הופך משום כך להיות גישרלי מבחינה מוסרית ("רכילות אינה טובה ואינה מידה רעה", 28). בדיקו כשם שעזרה לולת שאינה עולה לכדי חובה אינה משום כך גישרלית (כפי שאנו יודעים מן הדיונים במושג הסופרארגוציה).¹⁴

נפנה ל' (ב), לטענה שהפגיעה ברכילות אינה מכוונת. דומני שהטענה נעוצה בהתנהגות של בן-זאב בין פעילויות תכליתיות לפעילויות שהן בלתי-תכליתיות (16-15). התנהגות של אריסטו בראשית האתיקה הניקומאכית בין פעולות שתכליתן מחוץ להן (פואסיס) לבין פעולות שתכליתן נעוצה בהן (פרקסיס) נראית לי מועילה יותר. חשיבה עיונית, למשל, אינה פעילות חסרת תכלית, אלא פעילות שתכליתה אינה תוצגות לה, וכדי לברר מה תכליתה, עלינו לברר מה היא, שהרי תכליתה של פעילות אינה אלא מימוש מהותה. אם כן, אף שרכילות היא פעילות שאין לה (באופן טיפוסי) מטרה היצוגית, לא נובע מכך שאין היא מכוונת לתכלית כלשהי, ובאופן ספציפי לא נובע מכך שאינה "מכוונת בעיקרה לעשיית חזן ממערותיהם של בני אדם אחרים" (26). אדרבה, דומני שההיפך הוא הנכון. במקרים רבים רכילות כרוכה ב"הנמכת קומתם של בני אדם אחרים" (23) ובמקרים אלו יהיה זה מטעה לומר שהפגיעה בזולת היא "בלתי-מכוונת"; פגיעה זו היא ממחותרת של הפעילות, ולפיכך גם תכליתה. נכון הזכר שבדרך כלל הנאמם של המרכלים תיפגם אם יתברר להם כי רכילותם "סמכה נזק רב לאחרים" (26) אבל כאשר מדובר בנוק לא רב הנאמם לא תפחת אלא אדרבה תגדל, שכן לכך כוונתם.¹⁵ לדעת בן-זאב אין עוסקים ברכילות "במטרה לפגוע באדם אחר, אלא כדי להנות" (21). אלא ששתי אפשרויות אלו אינן מוציאות זו את זו. בני-אדם הם יצורים כאלה שלעתים שאינם תגאה בדיוק מוכר שהם פוגעים בבני-אדם אחרים, פעילות שדרכה הם מגדילים את ערכם שלהם, תכליתם היא לתמיד קצת את תמרוכל; הנאמם נובעת מהצלתם לממש תכלית זו, ולא להיפך, דהיינו שהתכלית היא הנאה, והאמצעי המקרי לכך הוא הפגיעה בזולת.¹⁶

¹⁴ על המושג של פגיעות בזולת (offences) שאינן נכדו תפוח חובה, ועל הזיקה בינו לבין התיכון של טיטוס שמעבר לחובה, ראו, "Offence and Virtue Ethics", Gregory Mellem, *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991):323-329

¹⁵ לפי ר' ישראל מראדן הנאה מקלוגו של המדובר היא הכסיס העיקרי לגינוי של לשון הרע "כי העיקר מה שהתורה התורה בלשון הרע אפילו על אמת הוא אם כוונתו לבנות את תוביו ולשמונה בקלוגו" (תפן זידי, הלכות לשון הרע, בלל ד' הלכה ט').

¹⁶ הערות קצרות אלו קשורות כמובן לעמדה כללית שלפיה במקרים רבים, הנאה אינה תכלית

על החזיר, מקרה של "עריצות הרוב" שמתקשה לסבול את העובדה שפלוני או אלמוני איננו מתנהג כמותם. כפי שהצרתי לעיל, מבחינות מסוימות המורה עריצות זו מנפייח בעזרת המעורכת המשפטית, שכן בבתי-המשפט אדם ונאי עד שהוכח אחרת, ואילו במחוז הרכילות ההיפך הוא הנכון, ואפשרותו של המרכיל לתגן על עצמו – להכחיש את המיוחס לו, להציג את הדברים בצורה מאוזנת יותר, או להסביר מדוע מדובר בתגובות שאין להבהר כל זכות להתערב בה – מצומצמת למדי. פעמים רבות נודע למרכיל על הרכילות כאשר הנוק כבר נעשה ויכולתו לנקות את עצמו מן הנוק שדבק בו, ולהוכיח "שאינו לו אחות", מוגבלת.

אשר לטענה שהרכילות היא צורך אנושי בסיסי (17-19), ולכן חיים בלא רכילות יהיו פחות מאושרים או פחות שלמים, על כך אומר רק, שאם השיקולים השונים שהעליתי נגד הרכילות הם מוצדקים, המסקנה היא שרכילות היא מסוג הצרכים שיש לספק באופן מינימלי, ושיש להשתדל לתגן את בני-האדם להסתדר בעליהם.

ג

נוסף על הפגיעה שהרכילות נוטה לפגוע במרוכלי, יש לה כמזדמג גם נטייה לפגוע ביחסים החברתיים באופן רחב יותר. בחברה שבה רכילות נפוצה, יוכלו בני-אדם לתת פחות אמון זה בזה, ויחשבו פעמיים לפני שהם מספרים לאחרים פטים אינטימיים על חייהם. יפגם משהו באפשרות של יחסים פתוחים וספונטניים בין חברי הקהילה, שכן פתיחות וספונטניות יחשפו את האדם לרכילות בלתי-רצויה. לעתים קרובות, כאשר מרכילים בשיח רעים על חבר כלשהו בקהילה, אני חושב לעצמי שבנוראי בערב אחר אני זוכה לסיפול מציץ זה, ומחשבה זו מעוררת אצלי גישה של התכנסות והסתגרות, כדי לא לספק יותר מדי תומר לרכילות. דומה אפוא שבחברה שבה ממעטים ברכילות קיים סיכוי טוב יותר (כששאר התנאים שווים) ליחסי אנושי פתוחים, כנים וספונטניים יותר. השיעור שאני מעלה כאן נוכח בריונים כלליים בשאלה של הגנת הפרטיות. לדעתה של רות גביוון, חברות שאין בהן הגנה מספקה על הפרטיות, כמו ברית המועצות בתקופות מסוימות, מפרטיות לקיים יחסים של ירידות, אמון ואהבה. מישור שבו אינך יכול לדעת אם החברים שלך מלישינים או לא "גובה מחיר עצום מיחסים, מיצירת, מחופש, ומיכולת לבקרי"י דברים אלו חלים, כמובן בצורה הרבה פחות המורה, גם על חברת שבה אינך יכול להיות בטוח אם אלו שאתה מדבר או מבלה צמח מרכילים עליו או לא.

כללי. יהיה זה פזיז לעצב את דעותינו בעניין רחב זה על בסיס סיפורי רכילות. שנית, דומה שלעצמים רכילות מוכילה לתפיסה מוטיבית לגבי בני-אדם בכך שהיא מעוררת את הרושם שכולם בעצם שווים; אם רק נתבונן מאחורי הקלעים יתברר שגם לאדם הגדול ביותר חסרונות ופגמים, ואין הברזל משמעותי כניו לבין אחרים. עדרוד רושם זה קשור למגמה היטופוסית של הרכילות להגביר את קומתו של המרוכלי, ובכך, בעצם, לדרד את ההבדלים בין המרכיל למרכיל וביין בני-אדם בכלל, אלא שרושם זה הוא מוטעה; אף שמבחינות שונות כל בני-אדם שווים, למשל, מבחינת כוונותיהם המוסריות, הרי שמבחינות אחרות אין הם שווים כלל. בני-אדם מסיימים עולים באופן ניכר על אחרים מבחינת חוכמתם, מידותיהם הטובות ועוד. אלו בני-אדם שניתנים במה שאוריסטו קרא 'גדלות נפשי' (megalopsychia) "לרכילות אפוא נטייה להקשות עלינו להכיר באפשרות של תצטיינות אנושית. שוב, פגם זה הוא לא רק חברתי אלא גם מוסרי; אם איננו מכירים באפשרות זו, האדם המצויין לא יוכל לשמש לנו מודל לחיקוי.

תקודה השלישית שכרצוני להעלות לגבי השיעור הנוכח, שגם אם הימנעות מרכילות פירושה בורות מסיימת לגבי המציאות האנושית, בורות זו עשויה להתפשט כמעלה ולא דווקא כמגזרת. אחזור לכך בהמשך.

נפנה לטענה (ב), שרכילות רצויה כי היא מחזקת את הנורמות החברתיות של הקהילה. החשש מרכילות הוא גורם רב השפעה על חברי הקבוצה לא לסתות יתר על המידה מן הנורמות המקובלות, כדי לא ליפול קרבן לרכילותם העסיסית של החברים האחרים.¹⁸ אלא, כפי שסען אבינעם בן-זאב בצדק (170-171), התועלת של הרכילות מבחינת חיזוק המבנה החברתי והערכים החברתיים אינה אומרת כשלעצמה מאומה לגבי הערך המוסרי של הרכילות. יש להישמר מלפרש את המושגים הסוציולוגיים של 'תועלת', 'פונקציונליות' וכדומה כנושאים מטען מוסרי חיובי. הרי ברור שאין כל ערך מוסרי בחיזוק מערכים שליליים של חברה, ואם מרכילות מקשה על בני החברה להשתחרר מערכים מעורבים שליליים, יש לה ערך מוסרי שלילי ולא חיובי. ואף אם מדובר בערכים שאינם בלתי-מוסריים, לא ברור כלל שהלתוץ החברתי המופעל בגלל החשש מרכילות הוא אמצעי לגיטימי, במיוחד כאשר הטטיות שהרכילות מדרווח עליון באופן מופסו אינו נוגעות למקרים מובהקים של חוסר מוסריות. במקרים רבים רכילות משקפת אפוא לתוץ בלתי-מוצדק

¹⁸ על אי-שוויון זה בין בני-אדם, ועל זיהום בין פציונותם של 'גדולי תפשי' לביין מושג תענות, ראה מאמר *Philosophical Self-Assessment*, Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment", *Quarterly* 42 (1992):420-438

¹⁹ ראה למשל עמ' 22, 58-61, 141. רוב תוכנים מפנים למחקריי של גלוקמן, Max Gluckman, *Current Anthropology* 4 (1963):307-317

תושבים עליו אחרים, במיוחד לא כאשר מדובר בכני-אדם שהם פחותים ממנו, הוא בעל הערכה עצמית גבוהה ומוצדקת ואין הוא זקוק לאישורים של אחרים על ערכו.²¹ אצל האדם המעולה נבנית הערכה זו על סמך הישגים ותרומות אמיתיים, ולא על סמך מינפולציות חברתיות שונות שבעזרתן האדם מצליח לשפר את מעמדו בעיני הוולת. לעומת זאת, הערכתם העצמית של הרכלנים בעיני עצמם טיפוסית, גבוהה, והסיבה שהם מורכלים היא כדי להעלות את ערכם בעיני עצמם ובעיני הוולת. העלאה זו נעשית בראש ובראשונה על-ידי הנמכת קומתם של המרוכלים (בן-זאב, 23) שנתפסים מכהינות שונות כטובים מן המרוכל, וכן על-ידי המעמד שקונה המרוכל מן העובדה שהוא איש מספר את סיפור הרכליות. ככל שהסיפור פיקטיוזי יותר, כך עולה ערכו של המספר בעיני שומעיו, ומכאן נטייתם של הרכלנים להוביל את סיפוריהם בצורה שיערכו לשומעיהם – גם אם לא פעם יחטאו לאמת. העובדה שאדם זקוק לרכילות כדי לשפר את הערכתו העצמית היא אפוא עדרה עגומה לערכו הירוד כאדם. כמובן העדרת ברורה יותר ככל שהצורך לרכול זקוק יותר, או בלתי-נשלט ביותר, והיא נחלשת ככל שמדובר במעשי רכילות יהודים שאין בהם ללמד על אופיו של המרוכל.²² לעיתים קרובות רכילות מוגזת על-ידי קנאה וצרות עין במרוכל, שהן לא פעם חדוניות ומרושעות למדי. נכון שרכילות טיפוסית אינה מבקשת לגרום נזק רב למרוכל, ואינה נבנית מסיפור על נזק מעין זה, אך נזק קל, הנמכה "סבידה" של הוולת רצויה מאד ומתנה. לעומת זאת, הימנעות מרכילות עשויה לבטא אישיות שהיא בעלת הערכה עצמית גבוהה, שאינה זקוקה להשגת אישור עצמי דרך הנמכתם של אחרים, ושיש בה רגישות לכבודו של הוולת.

כמובן איננו טוען שהימנעות מרכילות מלמדת בהכרח על אופי מעין זה. אדם עשוי לא לרכול בשל חוסר ביטחון, בשל דבקות חסרת פשרות בהלכה ועוד. טענותי אפוא אינה 'שי' שנמנע מרכילות הוא אדם מעולה', אלא 'אדם מעולה נמנע (בדרך כלל, כשישאר התנאים שווים) מרכילות'. כדאי בהקשר זה להזכיר את דברי אריסטו על האדם גדול-הנפש:

²¹ Richard Taylor, *Ethics, Faith and Reason*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1985, pp. 102-103

²² ייברתי על אופי 'ירוד' או 'רועי', ולא על אופי בלתי-מוסרי, כי אין תליקו שהתוכני מובטא דווקא בתום המוסר. גם בנישוי 'האדם המעולה' לא התכוונתי רק להיבט המוסרי. אתיקה של מידות טובות אינה מייחסת חשיבות רבה להבחנה בין מידות המוסריות למידות תועה-מוסריות, או להבחנה בין המוסר לתועה-מוסרי (אוסט-וסט). כמו באתיקה היוונית, אתיקה של מידות טובות מבקשת להצביע על אותן סגולות-אופי שפיתחו תשוב לאדם בלא לצמצם את תחומן של אלו למישור ה'מוסרי' הבודד. ראה במיוחד New Michael Sloc, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, 1992

אך אפשר שיש סיבה נוספת לפגיעתה הרעה של הרכילות ביחסים פחותים ובלתי-אמצעיים בין בני-אדם. כאשר אני נפגש עם אדם שיום קודם שמעתי עליו רכילות עסיסית, הרי שתהיה לי נטייה לראות אותו דרך דמיון כפי שצוירה בסיפור הרכילות. אנסה להבהיר זאת בעזרת הרכילות האדם המרוכל הוא כמובן "לז", הוא הופך להיות אובייקט של סיפור, ואין מתחשבים בכך שכסטיביקט, הוא (במקרים רבים) לא היה רוצה שירכיל עליו. לעומת זאת, ביחסי ידידות ואהבה, האחד הוא "אתה". טענתי אפוא, שככל שאנו מרכילים יותר, כך קשה לנו יותר ליצור יחסים אנושיים מעוללים, כאלה שכבר ניסה לאפיינם ברעיון של אני-אתה. הברה שבה מרכיבים לראות את בני-האדם כאובייקטים (של רכילות), היא חברה שבה יש פחות כבוד לבני-אדם, ופחות סובלנות ליחסים ישירים וכנים.

על רעיון זה ניתן לבאורה להעלות את ההתנגדות הזו: הוא גורר, שככל שנסתיר דברים רבים יותר מן הוולת נכלומר, נרכיל פחות, והחסים בינינו יהיו ישירים וכנים יותר. ואילו הדעת נותנת שהתופך הוא הנכון, שפתיחות וגיילוי הם תנאי ליחסים כנים ובריאיים בין בני-אדם. התשובה היא שהתנאי ליחסים טובים בין שני בני-אדם, ראובן ושמעון, הוא פתיחות ביניהם, ולא פתיחותו של ראובן כלפי אדם אחר, לוי, שעצמו הוא מרכיל בצורה גלויה ותופשת על שמעון.

7

חשיקולים שבהם דנו עד עתה התמקדו במעלות ובחסרונות של מעשה הרכילות עצמו, וזאת מנקודת מבט מוסרית מסורתית, המציבה את ההערכה המוסרית של מעשינו במרכז האתיקה. עתה ברצוני לדרן ברכילות מנקודת מבט המייחסת חשיבות רבה למניעיו של המיועל ולאופיו, כזאת האופיינית ל'אתיקה של מידות טובות' (virtue ethics). בניסוחים הקיצוניים של גריסה זו, ערכים של מעשינו נקבע בהתאם לאופי הטוב או הרע שהם מכסאים,²³ אף כי לצורך השיקולים שאציג כאן איני זקוק לעמדה מוחלטת לכת זו, ודי לי בהנחה שיש חשיבות רבה למידות האופי ולאישיות הרצויה, לא רק כאמצעי להשגת המעשה הנכון. מעבר למגוונות של מעשה הרכילות עצמו, אני מבקש אפוא לטעון שבמקרים רבים רכילות היא ביטוי לאופי גרוע.

האדם המעולה, כותב ריצ'ארד טיילור, אינו מוסרד יותר מזה שאומרים או

²³ Harold Aldeman, "By Virtue of a Virtue", in R. Kruschwitz and R. Roberts (eds.), *The Virtues*, Belmont, Ca., Wadsworth, 1987, pp. 56-64

עמדה זו לגבי blind charity אינה בקירה מקסיים ואודה שאיני משוכנע בה.²⁶ הטיעון המתבקש נגדה הוא שאדם זה אינו איש מעלה אלא פשוט טיפוס נאיבי, שאיני לרחמים ולא להערצה.²⁷ אולי השאלה העומדת כאן על הפרק היא מה אנו מצריפים: תכרה של בני-אדם נאיביים במקצת, המשתללים לדון את תוולת לכף זכות (כמוכן אין הם ציוריים לגמרי), או תכרה של בני-אדם לא נאיביים, החושפת את תכונותיהם השליליות הנסתרות של בני-אדם, ובכך מעכירה את החטים התברתיים, מפשמת ציניות כלפי "שבע האדם", ומקשה לדון את התכרים בה לכף זכות. אף שאין לי תשובה ברורה להתלבטות זו, אני רואה את העמדה הראשונה כסבירה בהחלט. אם מקבלים אותה, יש לנו אפוא טעם נוסף לשבת את הלא-דרכלין.

ראינו לעיל כמה טיעונים לטובת הרכילות כסוג של פעילות. היש גם טיעון כלשהו לטובתה במישור של המוסיוציאה ותכונות-האופי הרוציוזי? ואם יש טעם כלשהו לחשוב שאדם המרכיל הוא בעל אישיות מושכת יותר מזה אשר נמצע מרכילות? אחרון בן-זאת מעלה בהקשר זה טיעון מעניין לפני בני-אדם הממעטים במיוחד לזרל הם לעתים קרובות "אנשים יבשים", חסרי חוש הומור, ואין זה משעשע להיות במורתם" (23). כשם שלפחות מקצת מטיעונים נגד רכילות אינם בעלי אופי מוסרי במובהק, כך גם טיעון זה אינו בעל אופי מוסרי; האדם הנמצע לחלוטין מרכילות הוא אולי כסוד גמור – ולמעלה מכך – מבחינה מוסרית, אף שבמובן רחב יותר הוא פחות טוב, פחות מעניין, ואולי פחות אנושי, מזה המרכיל. טיעון זה מוכיח עד מאד את מאמרה הידוע של סוזן וולף על קדושים מוסריים.²⁸ לזעמתי של וולף, יש טעמים טובים שלא לרצות להיות קדוש מוסרי, בין השאר מפני שיש תכונות מוסיומות ובעלות ערך שהקדוש המוסרי אינו יכול באופן עקרוני לפתח. למשל, טוענת וולף, באופן תרלבוני ישירות לנשא שלנו:

a cynical or sarcastic wit, or a sense of humor that appreciates this kind of wit in others, requires that one take an attitude of resignation and pessimism toward the flaws and vices to be found in the world. A moral saint, on the other hand, has reason to take an attitude in opposition to this — he should try to look for the best in people, give them the benefit of the doubt as long as possible, try to improve regrettable situations as long as there is any hope of success. (422)

הנמצע מרכילות הוא אפוא סוג של קדוש מוסרי, טיפוס שאנו מכריים אמנם

²⁶ ראה מאמרי (הע' 17 לעיל), שבו התנגדתי לעמדתה של דרייבר לגבי ענות.

²⁷ לביקורת בודת זו, ראה *Journal of Philosophy* 87 (1990):427-428
Owen Flanagan, "Virtue and Ignorance",

²⁸ Susan Wolf, "Moral Saints", *Journal of Philosophy* 79 (1982):429-439

ואין הוא נוטה לדבר על אנשים שלא על עצמו יחזיב את הדיבור ולא על וולתו, כיוון שאינו מעוניין לקנות שבת לעצמו ונאני לאחרים. ומאידך ניסא אף אינו מוכיח שבחיים, ומאותו טעם אין הוא מדבר רעות, אף על אוריני, אלא אם כן מתוך בריחת תועת.²⁹

ברצוני להעלות שיקול נוסף ואחרון לטובת אישיותו של הלא-דרכלין, הקשור לטיעון מעניין שהעלתה הפילוסופית האמריקאית ג'וליה דרייבר.³⁰ לדעתי, סגולות אופי מוסיומות מבוטסות על אי-דיעה, וזאת בניגוד למסורות האריסטוטלית שלפיה שום סגולה טובה אינה מבוטסת על אי-דיעה או כרוכה בה. הדוגמה הראשונה שהיא מציעה רדנה בה בהחמבה היא ענווה. לדעת דרייבר, ענווה פירושה הערכה עצמית נמוכה יותר מוז שמגיעה לאדם. האדם הענו פשוט אנו מכיר בערכו, וחושב (בטעות) שאין הוא שווה תרבה. הדוגמה השנייה שהיא מציעה היא תכונת אופי שהיא קוראת לה *blind charity*, והיא מסבירה:

A person who is in blind charity with others is a person who sees the good in them, but does not see the bad... when one is merely charitable toward another, one favors that person in spite of perceived defects or lack or desert. For example, in employing the principle of charity, one interprets a person's views in the best possible way, even though one perceives certain possible defects. Blind charity is a disposition not to see the defects and to focus on the virtues of persons. (381)

בלשון מקוריתינו נוכל לומר שאדם זה דן כל אדם לכף זכות – דן לא במובן של שיפוט לאח בדיקת כל התמוגים, אלא במובן של גישה חיובית כלפי בני-אדם מראש, גישה שתקבע במידה רכה כיצד יופיעו התמוגים בתרועתו ואיזה משקל ינתן להם. למרות שבעל תכונה זו חסר ידיעה שלמה על תוולת, אנו ככל זאת (מטוענת דרייבר) רואים תכונה זו כמעלה מוסרית, ומשבחים את בעליה.

לעניינינו, דומני שהאדם הנמצע מרכילות עשוי לשיקף סגולה זו של *blind charity*. לעיל הזכרנו טיעון מרכזי של מצדדי הרכילות, שלפני הרכילות היא מקור תויני למידע על אנשים בקיבתנו ועל בני-אדם בכלל. האדם הנמצע מלכרל מוותר על מידע זה בשל יחסו החיובי הכללי לבני-אדם.³¹ בזכות הענווה שהתמיד השלילי שנמסר ברכילות לא מוציע אליו, הוא ממשיך להתחייט באופן חיובי ובלתי-אמצעי לאנשים שבקבתו, כשהוא דן אותם לכף זכות בלי להבחין בתכונותיהם השליליות.

²⁹ ראתיקה הנקומבאית, ספר ד', פרק ג' ש'125, מודרות לרכם, עמ' 99.

³⁰ Julia Driver, "The Virtues of Ignorance", *Journal of Philosophy* 86 (1989): 373-384

³¹ כמוכן איני טוען שהימצעות מרכילות בהכרח משקפת יחס מצני הו. בהמשך נראה שהיא עשויה לגבוה, למשל, מתודעה עצמית גבוהה הנורמת לאדם לראות ברכילות פעילות חסרת ערך שאינה יאה לו.

המציאות, בני-אדם סקנינים הם אפוא מעניינים, דנמייים ובעלי תרומה לחברה, ואילו סקנינים הם באופן טיפוסי בני-אדם משעממים, "יבשים", סגורים בדלי"ת אמותיהם, ולא תורמים להתפתחות המדע והחברה. מי שעוסק ברכילות מבטא בכך סקרנות כלפי בני-אדם, והוא באופן טיפוסי מתברך במעלותיו של הסקרן.
 ברם אינני משוכנע בקשר בין הסקרנות כמידה טובה לבין הרכילות. לא כל כמיהה לידע על אודות העולם כלולה בקטגוריה הרצויה של סקרנות. מציצנות, למשל, שהיא כמיהה לידע מאד מסוים על הזולת, והיא אינה מידה טובה; מי שאינו חוסך במאמץ לגלות פרטים על חיי המין של הנסיכה או על מלבושה התחמוצת, אינו זן מעלה, שכן "סקרנות" מסוג זה אינה מבטאת את שאיפתו הנעלה של האדם לתבנה מעמיקה ומקפדה של עולמו, ואף אין לה נכאופן סיפוס¹ התוצאות שהסקרנות המבוכרת מביאה אליהן, כמונחים של פיתוח המדע וכך הלאה. לפיכך, במקרים רבים, הרכילן אינו משקף את סגולת האופי של סקרנות אלא את היקירה המעוות. לביטוי 'סקרנות', קונטציה חזונית, והישמוש בו לגבי רכילות מבקש להעניק לה ציון חזיבי. אם דברי נכוחים, חרי ששימוש זה מניח את המנוקש בצורה בלתי-מוצדקת לטובת הרכילות.²

ה

היתרון המרכזי בקובץ הנזכר נעוץ באתגר שהוא מציב לעמדתנו השלילית בנוגע לרכילות, ובהומיניו איתנו לבחון צמד זה מחדש. אלא שבחגיגה זו מלמדת לדעתי, שבהתחשב במגוון רחב של שיקולים, העמדה המסורתית בנוגע הרכילות מוצדקת. רובנו איננו רוצים שירכילו עלינו; אנו מתנגדים לפגיעה בפרטיותנו; ואנו מצטערים כאשר אחרים מתכבדים בקלוננו, ומעלים את ערכם על-ידי שהם מנמכים אתנו. היחסים האנושיים בחברה שבה רכילות נפוצה פחות בריאים מאלו השורדים בחברה המפעעת ברכילות. קווי האופי האופייניים לרכילן מבטאים לעתים קרובות אישיות ירודה, מן הסוג שלא היינו מאתלים לילינו, נכון שלא כל מעשה פרטי של רכילות או לשון הרע מוביל לתוצאות המורות "זגורם" להרוג נפשות רבות מישראל³, ולא כל רכילות מבטאת את תכונות האופי הפסולות שציינו. אבל

¹ "החששות שהעלית לגבי הקשר בין סקרנות לבין רכילות וקוקות לבחינה אמפירית שתבדוק האם הרכילנים הם נבחר כלילי סיפוסים "מציענים" או סקנינים כמובן החיובי של הפלה. לא ידוע לי על מחקרים אמפיריים בנושא זה.
² רפ"מ, משנה תורה, הלכות רעות, פרק ז, הלכה א. הדבר נלמד מסיבות של "לא תלך רכיל בעמך" ל"לא תעמיד על דם ריבך", וממשיך דואג האדומי שבכלל רכילותו נהרגו כותבי גובי בעמך".

בערכו (המוסרי), אך איננו רוצים במיוחזר להימצא בחברתו, ואיננו רואים אותו כמודל לחיקוי לא עבורנו ולא עבור ילדינו.⁴

על הגנה זו של הרכילות ברצוני לומר שלושה דברים. ראשית, מוכן מאליו שלפי הפירוש שהציעתי לשיעור זה, אין זה נכון שמבחינה מוסרית רכילות היא אינדיפרנטי, שהיא "אינה מידה טובה ואינה מידה רעה" (28). קדושה מוסרית (moral sainthood) היא ללא ספק מידה טובה (מבחינה מוסרית כמובן), אף שהעדל קדושה אינו מבטא בהכרח מידה רעה. באופן דומה, העדר רכילות היא מידה טובה מוסרית, אף שרכילות אינה בהכרח (לפי שיעור זה) מידה רעה. שנית, גם אם נקבל את השיעור, הוא תל רק על מי ש"מפעטים במי אחד לרכיל" (23), והגשות שלי, ולא על מי שמפעטים לרכיל לא-במיוחזר. כלומר, ניתן למעט ברכילות בלי להיות אדם "יבש" שלא נצים להיות בחברתו. פשרה זו בהחלט תספק אותי, דהיינו שיש טעמים טובים למעט ברכילות, אף שאינם גורדים שיש להימנע ממנה לחלוטין. שלישית, ולעצם השיעור, אין זה ברור כלל שהקדושים המוסריים (הנמנעים, בין שאר מעלותיהם, מרכילות) הם טיפוסים כה משמיהם כפי שמתארת אותם וולף, טיפוסים יבשים שמתבררם אנו נמנעים. המונה אחרת שלהם משורטטת במאמר הגובה של רוברט אדמס,⁵ ומסבור שהקדושים ההיסטוריים הודועים לנו היו טיפוסים הרבה יותר עשירים, רבי-פנים ומרתקים מכפי שעולה מניתוחה של וולף:

the people we think of first as saints were plainly people who were intensely interesting to almost everyone who had anything to do with them, and immensely attractive to at least a large proportion of these people. They have sometimes been controversial, but rarely dull, and their charisma has inspired many to leave everything else in order to follow them. (392-393)

אינני משוכנע אפוא שהעדל חוש הומור וחוסר הכרתיות הם תולדה הכרחית או טיפוסית של הזמנעות מרכילות.

שיעור אחר לזכות אופיו של הרכילן עשוי להתבסס על חשיבותה של הסקרנות האנושית. סקרנות, לפי שיעור זה, היא מידה טובה, מאחר שהיא מבטאת את אחד ההיבטים הנעלים אצל האדם, דהיינו הכמיהה לידע ולהבנה. מבחינה זו רצויה הסקרנות בשל עצמה. היא רצויה גם בשל תוצאותיה, שכן הסקרנות היא תנאי להתפתחות החברה האנושית, לגילוי עולמות חדשים ולהבנה טובה יותר של

³ על הזמנעות מרכילות כתבטאת "מוסר עלאי" שהוא מעל ומעבר לרמתם של רוב בני-אדם, ואת דברי חסידים של חיים כהן (1920). כהן אינו מבחין שחיי ויש גם יחידים מובילים הנמנעים מרכילות, ונבדיל לכו"זאב הוא מניע על עצמו שהוא חש לפיהם "אתה והתפוללות" (שם).
⁴ Robert M. Adams, "Saints," *Journal of Philosophy* 81 (1984):392-400

לאור השיקולים השונים נגד רכיילת, ולאור העובדה שאין גבול ברור, לא לוגי ולא פסיכולוגי, בין רכיילת ששיקולים אלו חלים עליה לבין רכיילת המצליחה לחמוק מהם – כלום אין המסקנה הטבעית שיש לקרוא לצמצום תרכילות ולא לנסות להכשירה? נכון הדבר שלעתים אנו עוסקים בתרכילות ללא כל כוונות זדון אלא רק כדי לנחל ולהשתעשע בצורה קלילה ומתנה, אבל לאור הבעיות המוסדרות השונות שיש בפעילות זו, האם לא מוטב שונמסה לחפש אופני הירגעות אחרים?³⁴

אוביטימית בן-אילן