

האתיקה של התוכחה

מאת

דני סטטמן*

הגישה בת-זמננו לתוכחה בחברה הליברלית נראית מסויגת ומהוססת בהשוואה לגישה שעולה מן המקורות התלמודיים וההלכתיים. לפי מקורות אלה חובה להוכיח את מי שסוטה מהנורמות הדתיות והמוסריות הנתפסות כמחייבות, ואילו בחברה הליברלית תוכחה מעין זו נתפסת כבלתי ראויה למצט בהקשרים ספציפיים, בעיקר של בעלי תפקידים כמו הורים, מורים, מפקדים וכדומה. לגשת לאדם זר ברחוב ולהוכיח אותו על התנהגות פסולה הוא דבר שלא ייעשה, ואם ייעשה – ייתקל בדרך כלל בתגובה תוקפנית כמו, למשל, "מי אתה שתגיד לי מה לעשות?". במאמר זה אבקש להראות שהגישה העולה מהמקורות היהודיים כלפי תוכחה היא מסויגת הרבה יותר מכפי שנראה ברושם הראשוני, ושהלכה למעשה גם בתפיסה ההלכתית הנסיבות שבהן יהיה מוצדק להוכיח אדם על מעשיו או על התנהגותו הן בגדר היוצא מהכלל: רק כאשר יש בסיס להאמין שהתוכחה תהיה אפקטיבית, שהיא לא תלבין את פניו של המוכח, שהיא נובעת ממניעים ראויים, ושהמוכיח לא נכשל באותו מום שהוא מייחס לאחרים.

הקדמה. א. בין תוכחה בחברה הליברלית לבין תוכחה במסורת ההלכתית. ב. הסייגים לתוכחה;
1. יש לתוכחה סיכוי סביר להצליח; 2. התוכחה לא מעליבה את העבריין; 3. המוטיבציה של המוכיח ראויה; 4. המוכיח נקי מהמום שעליו הוא מוכיח את חברו. ג. האם הטיעון בגנות התוכחה מכשיל את עצמו? סיכום.

הקדמה

הבעת גינוי לבני אדם חוטאים (מוסרית או דתית) נראית דבר מתבקש עבור מי שמחזיק בנורמות המוסריות או הדתיות הרלוונטיות. עם זאת, לעיתים למגנה או למאשים אין זכות לבוא בטענות אל החוטאים, למשל כי הוא עצמו נכשל בחטא הרלוונטי. במקרים אלה מקובל לומר, באנלוגיה למושג משפטי ידוע, שאין לאדם "עמידה להאשים" (standing to blame). בעשור האחרון יש

* פרופסור, ראש החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה. אני מודה מקרב לב לחברי המערכת על הערותיהם המעולות לטיזות קודמות. בכתבת המאמר עמדה מול עיניי דמותו המיוחדת של יעקב וינרוט ז"ל, שעזמו היו לי כמה שיחות פילוסופיות מרתקות. אני רוצה לחשוב שאילו קרא את הדברים היה מוצא בהם טעם.

עלייה בתשומת הלב הפילוסופית בנושא זה שמטרתה לברר מה פירוש הטענה שאין לאדם עמידה להאשים אחרים, ומדוע בדיוק הוא מאבד זכות זו.¹ במסורת ההלכתית קיימת לכאורה חובה חזקה לגנות את החוטאים,² או "להוכיח" אותם,³ חובה שמוגבלת רק במידה מעטה משיקולי עמידה. בפרק א' אפתח הבדל-לכאורה זה בין גישת ההלכה לתוכחה לבין הגישה המקובלת בחברה הליברלית בת־זמננו, ואעלה כמה השערות להסברת ההבדל. בפרק ב', שבו עיקר החידוש של המאמר, אציע קריאה זהירה יותר של המקורות ההלכתיים המעלה שלפי ההלכה, העמידה להאשים אחרים מצומצמת למדי, ובכל מקרה בוודאי אינה רחבה או מתירנית מזו המקובלת בחברה הליברלית. בפרק ג' אדון בקצרה בסוג של פרדוקס שהמאמר מעורר. לבסוף, אסכם.

א. בין תוכחה בחברה הליברלית לבין תוכחה במסורת ההלכתית

חשבו על שני המקרים שלהלן:

1. אני רואה אדם זר מעשן ברחוב ליד הילדים שלו. אני ניגש אליו ואומר לו שזה לא בסדר שהוא מעשן, במיוחד ליד הילדים. הוא מתעלם ממני, ואני בתגובה מרצה לו על ההשפעות המזיקות של העישון, ועל חובתם של הורים לשמש דוגמה לילדיהם.
 2. אני יושב ברכבת ושומע את שכני מספרים לשון הרע על אדם שלישי (שאיני מכיר). אני פונה אליהם ומסביר להם שזה לא מוסרי. כאשר הם מתעלמים מהביקורת שלי אני ממשיך ולוחץ עליהם להפסיק עם לשון הרע שלהם, ונותן להם הרצאה פילוסופית קצרה על הפגמים המוסריים בפרקטיקה הזאת.⁴
- דומני שבשני המקרים, מושאי הביקורת שלי יהיו המומים ממנה ויתפסו אותה כחוצפה גמורה. הם יהיו המומים עוד יותר מכך שאני "לא מבין רמזים"; שגם אחרי שהביקורת הראשונית שלי נדחתה, אני ממשיך להציק להם ולנסות להביאם לשנות את התנהגותם. אילו הייתי שואל אותם מהו בסיס ההתנגדות שלהם, הם ודאי היו אומרים משהו כמו "מי אתה שתגיד לי/לנו מה

1 R. Jay Wallace, *Hypocrisy, Moral Address, and the Equal Standing of Persons*, 38 PHILOS. & PUBLIC AFF. 307 (2010); Kasper Lippert-Rasmussen, *Who Can I Blame?*, in AUTONOMY AND THE SELF 295 (Michael Kühler & Nadja Jelinek eds., 2013); Gerald A. Cohen, *Casting the First Stone: Who Can, and Who Can't Condemn the Terrorists?*, in FINDING ONESELF IN THE OTHER 115 (2013); Kyle G. Fritz & Daniel Miller, *Hypocrisy and the Standing to Blame*, 99 PAC. PHILOS. Q. 118 (2015); Ori Herstein, *Understanding Standing: Permission to Deflect Reasons*, 174 PHILOS. STUD 3109 (2017); Patrick Todd, *A Unified Account of the Moral Standing to Blame*, 53 NOUS 347 (2019); Ori Herstein, *Justifying Standing to Give Reasons: Hypocrisy, Minding Your Own Business, and Knowing One's Place*, 7 PHILOS. IMPR. 1 (2020).

2 במאמר זה אשתמש ב"עברייני" וב"חוטא" כמושגים נרדפים.

3 ויקרא יט 17. למרות הבדלים מסוימים בין הביטויים, אשתמש ב"גינני", "תוכחה", "ביקורת" ו"האשמה" כביטויים נרדפים.

4 אולי ברוח הטיעונים המפותחים במאמרי "רכילות, לשון הרע ומוסר" עיון מג 399 (1994).

לעשות? או "מי אתה חושב שאתה?". דומה שתגובה זו מקובלת אצל רוב בני האדם בחברה הליברלית. היחידים שמותר להם להעביר ביקורת – או, בביטוי המקראי, להוכיח את זולתם – הם אלה שעושים זאת במסגרת תפקידם: הורים (ביחס לילדים שלהם, לא ביחס לילדי השכנים), מורים (ביחס לתלמידים שלהם), מפקדים (ביחס לחיילים שלהם), וכך הלאה. ואפילו אלה לא פעם מהססים בהעברת ביקורת (מה שקשור להיחלשות הסמכות של הורים ומורים),⁵ ואם דעתם לא מתקבלת הם נוטים לסגת ולומר דברים כמו "טוב, אני מבין את עמדתך, וזה לגיטימי, אבל אני מרגיש אחרת".

אם כן, בין שמדובר בביקורת על התנהגותו המוסרית של הזולת (למשל שהוא מרכל) או בין שמדובר בביקורת על התנהגות שנתפסת כמזיקה לבריאותו או לנפשו (למשל שהוא מעשן, או מבלה את חייו במשחקי וידאו), היא מעוררת התנגדות ותרעומת אצל האדם שמבקרים אותו, ותדהמה בקרב הצופים מהצד. התרעומת כל כך גדולה, שלא פעם היא מגיעה לאלימות מילולית או פיזית. חשבו על הסיכון שאדם לוקח כאשר הוא פונה למישהו ברחוב ואומר לו: "סליחה, למה אתה זורק כאן את האשפה שלך?", או שהוא פונה לנהג שעומד לידו בצומת ונוזף בו: "אדוני, זה לא בסדר איך שאתה נוהג, אתה חייב לנסוע לאט יותר".

בניגוד לרתיעה הזאת מביקורת בחברה הליברלית בת־זמננו, מהמקורות המקראיים והתלמודיים עולה לכאורה עמדה הפוכה. לפי מקורות אלה, חובה על כל אדם להוכיח את מי שהוא תופס כחוטאים, ודאי אלה הכפופים לו, כגון ילדיו או תלמידיו, אבל גם בני אדם רגילים, העמיתים שלו. ומקרא מלא הוא בספר ויקרא יט 17: "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְכָּךְ. הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֲטָא". לכאורה לפי פסוק זה לא רק שמותר להוכיח את הזולת, כולל מי שאין לי איתו כל היכרות קודמת או יחס מיוחד כלפיו, אלא שחובה לעשות כן. אם אתה נמנע מלהוכיח עבריין על חטאו אתה "נושא עליו חטא", ולפי פירושו הסביר של הרמב"ן הכוונה היא "שיהיה עליך אָשָׁם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו". חלק מהאחריות על החטא מונחת על כתפיו של מי שיכול היה להוכיח (ובכך למנוע את החטא) ולא עשה זאת.⁶

התלמוד אומר דברים אלה מפורשות: "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו. באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו".⁷ יש לאדם חובה להרים קול ולהביע מחאה בכל המעגלים שהוא שייך אליהם: הבית, העיר, ואפילו העולם כולו. ובכל אחד ממעגלים אלה, אם האדם נמנע מלמחות אף שהדבר היה בידיו, הוא נענש.

זאת ועוד: למוכיח אסור להסתפק באמירה חד־פעמית, אלא חובה עליו לחזור ולהוכיח את העבריין כמה פעמים. עליו לעשות מאמץ אותנטי – לא רק כדי לצאת ידי חובה – כדי לשכנע את העבריין לחדול מחטאו. לפי התלמוד, תגובת המוכיח לסירוב המנומס של העבריין לקבל את התוכחה אינה – כפי שהיינו מצפים בחברה ליברלית – "בסדר, אני מכבד את עמדתך ולא אציק

5 ראו למשל חיים עומר שיקום הסמכות ההורית (2000); Gert Biesta, *Giving Teaching Back to Education: Responding to the Disappearance of the Teacher*, 6 PHENOMENOLOGY & PRACTICE 35 (2012).

6 פירושו הרמב"ן לויקרא יט 17.

7 בבלי, שבת נד, ע"ב–נה ע"א.

לך יותר", אלא תגובתו צריכה להיות הצקה חוזרת ונשנית. עליו לחזור ולהוכיח את העבריין אפילו אם זה האחרון מתנגד באופן חד-משמעי לתוכחה, ואף נוקט רמה מסוימת של אלימות נגד המוכיח. האמוראים נחלקו בשאלה כמה אלימות צריך המוכיח לשאת עד שיחדל מהתוכחה, אבל לדעת כולם הוא צריך להיות נכון לספוג רמה מסוימת של דחייה אלימה ובכל זאת לדבוק במשימת התוכחה:

מניין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: הוכח תוכיח. הוכיחו ולא קיבל, מניין שיחזור ויוכיחו? תלמוד לומר: תוכיח, מכל מקום [...] עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה.⁸

דומני שדי בדברים אלה כדי לבסס את הרושם שקיים הבדל גדול מבחינת היחס לביקורת מוסרית או דתית בין המסורת המקראית וההלכתית לבין התפיסה הליברלית. לפי ההלכה יש חובה חמורה להוכיח את העבריין שוב ושוב על חטאיו (למשל, מי שמחלל שבת בפרהסייה, או מי שאוכל לא כשר), ואילו בתפיסה הליברלית התנהגות כזאת לא באה בחשבון. צמחונים, למשל, לא יעלו על דעתם לגשת לבני אדם המוכרים בשר או צורכים בשר ולהוכיח אותם על כך ("תסלחו לי, אבל זה ממש לא בסדר שאתם קונים את הבשר הזה כדי להכין ממנו תבשיל לחג"), וזאת למרות ניסיונות לקדם את הצמחונות בחברה באופנים שונים. הדרישה שניסח הרמב"ם, שלפיה "הרואה את חברו שחטא, או שהוא הולך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים [...] אם קיבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחו פעם שנייה ושלישית"⁹ – נראית רחוקה עד מאוד מהעולם שלנו.

אפשר לחשוב על כמה הסברים לכך שתוכחה בנוסח הרמב"ם היא כמעט בלתי נתפסת בהקשר חילוני-ליברלי. האחד קשור לשכיחותן (לפחות ברמה ההצהרתית) של גישות רליגיוסיסטיות וסובייקטיביסטיות לאתיקה. אם סבורים שלעמדות מוסריות אין תוקף אובייקטיבי, והן אינן אלא עניין של נטייה אישית או רגש סובייקטיבי, אין לכאורה מקום לביקורת מוסרית, כי זו מניחה את קיומן של אמות מידה אוניברסליות שחלות על המוכח גם אם הוא אינו מכיר בהן. גורם שני הוא אי-ודאות מוסרית. גם מי שמכיר באובייקטיביות של עקרונות מוסריים, ספקן לעיתים קרובות לגבי היכולת לזהות עקרונות אלה, ועוד יותר לגבי היכולת ליישם אותם במציאות המורכבת. הסבר שלישי מקורו ברתיעה מפטרנליזם, במיוחד כאשר התוכחה מנוסחת במונחים של טובת המוכח ("אם תמשיך לחלל שבת, תיענש על כך" או "לא כדאי לך לאכול מאכלות אסורים, הם מטמטמים את לב האדם"),¹⁰ ולא במונחים של מימוש צדק וכד'. הסבר רביעי נעוץ אולי במרכזיות של מושג הפרטיות בעולם הליברלי, ובמחשבה שתוכחה היא פגיעה בפרטיות. הסבר חמישי נובע מההבדל בין הגישה האינדיבידואליסטית בחברה הליברלית לבין

8 בבלי, ערכין טז, ע"ב. ראו גם בבלי, בבא מציעא לא, ע"א: "הוכח תוכיח – אפילו מאה פעמים".

9 משנה תורה, הלכות דעות, פרק ו, הלכה ז.

10 ראו בבלי, יומא לט, ע"א: "תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר (ויקרא יא) 'ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם' – אל תקרי 'ונטמאתם' אלא 'ונטמטם'".

הגישה היותר קולקטיביסטית במסורת ההלכתית, השמה דגש על האחזיות ההדדית של יהודים זה לזה – "כל ישראל ערביין זה בזה"¹¹. כך או אחרת, מטרתה להראות שהניגוד שטרחתי לבסס בין התפיסה ההלכתית לבין התפיסה הליברלית הוא מדומה. עיון זהיר במקורות התלמודיים וההלכתיים מצביע על תמונה מורכבת הרבה יותר לגבי תוכחה, שמשקפת הבנה פסיכולוגית חודרת לגבי הדינמיקה שלה ומניעיה. הלכה למעשה מה שעולה מתמונה זו הוא שגם בתפיסה ההלכתית, תוכחה של אדם לאדם (להבדיל מתוכחה של בעלי תפקידים, ראו להלן) מוצדקת רק לעיתים נדירות.

ב. הסייגים לתוכחה

אף שהחובה להוכיח את העמית המופיעה בספר ויקרא היא דרישה כללית ללא סייגים, חז"ל הצביעו על תנאים שונים שצריכים להתמלא כדי שהחובה תחול. בפרק זה אפרט תנאים אלה ואנסה להראות שלא קל לספק אותם.

1. לתוכחה יש סיכוי סביר להצליח

מטרת התוכחה אינה "להוציא קיטור", אלא להביא לתיקון דרכיו של העבריין. מכאן נובע שאם ברור שהתוכחה לא תועיל, אין בה טעם. לפי התלמוד במסכת שבת, תנאים של הצדיקים בירושלים היה שלא מיחו בידי הרשעים. אומנם גם אילו היו מוחים, הדבר לא היה עוזר, אבל, אומר התלמוד, הצדיקים לא ידעו זאת, ולכן מבחינתם הייתה להם חובה למחות:

אמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב "ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה. [זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התיו אל תיגשו]" (יחזקאל ט: ד, ו). אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו [מידת הדין]: ריבוננו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו! [ולכן אין הצדקה להבחנה החדה הזאת ביניהם] אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם [לכן ההבחנה הנ"ל מוצדקת]. אמרה לפניו [מידת הדין]: ריבוננו של עולם, אם לפניך גלוי, להם מי גלוי?¹²

11 בבלי, שבועות לט, ע"א.

12 בבלי, שבת נה, ע"א.

כפי שמציינים בעלי התוספות שם, מהסוגיה עולה שכאשר קיים סיכוי שהעבריינים יקבלו את התוכחה יש חובה למחות בידם, אבל כאשר ברור שהם לא יקבלוה – אין טעם בכך. אומנם לפי דעתו של רבי אליעזר ממיץ, הפטור מתוכחה שעליו מדובר הוא פטור מעונש אבל לא מהחובה להוכיח, אולם דעתו זו לא התקבלה.¹³

אם אין חובה להוכיח כשברור שהדבר לא יעזור, יש לכך השלכות מעשיות ברורות למציאות בתימינו, שבה יהודים רבים רחוקים מִחיים של תורה ומצוות וברור שתוכחה לא תשנה זאת. רבי אליעזר ולדנברג מתייחס לכך באריכות כשהוא קובע על סמך פוסקים שקדמו לו, שלגבי –

מומרים לחלל שבת בפרהסיא, או מומר לעבודה זרה, או מומר להכעיס, שדינם כגוי – לאנשים כאלו אין כאן מ"ע [מצוות עשה] של תוכחה [...] ומה לו ולנו ואינו קרוי עמיתך. והחויב עלינו רק לעשות "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים" [במדבר טז, כ], ובזה לא יגיע אלינו שום רעה, אם אין בידנו למחות, ואין עלינו מצוות תוכחה [...] ויוצא לנו איפוא דבפוקרים ומחללי שבתות בפרהסיא, וכיוצא באלה, אם לא מועילה מחאתנו, ואין הכוח בידנו להענישם אזי פטורים אנו מלהוכיחם ויצאנו מכלל ערבות ואין עלינו עליהם מ"ע התוכחה, ויש עלינו רק להזהיר על סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה בכל הדרכים שבידינו.¹⁴

מעניין שלפי הרב ולדנברג, פטור זה מלהוכיח את "הפוקרים ומחללי שבת בפרהסיא" חל לא רק על אנשים פרטיים – נניח על שומר מצוות בתל אביב ששכנו מעשן בשבת ברחוב – אלא גם על המנהיגים. אף שמכוח תפקידם הם חייבים לפעול במרץ כדי לחנך את העם ולשפר את דרכיהם, אם ברור שאין להם סיכוי להצליח במשימה אף הם פטורים מכך. חובתם של תלמידי החכמים להוכיח את הציבור חלה רק –

כל זמן שת"ח [תלמידי חכמים] מכובדים בעיני העם ומכירים ערכם, רק יצורם [של העם] מתגבר עליהם לעבור על מצות ה', אז יש פתח תקוה ברוב דברים, דברי תוכחה, יחדלו הפושעים וצריך להוכיח אפילו מאה פעמים. אבל אם מלעיגים על ת"ח ההולכים דרך ישכון אור תורה ויראה, שמים אור לחושך גם בוז יבזו אותם, שוב בודאי לא יקבלו דבריהם ולא ייכנסו באזניהם לא יטו אוזן לקולם וגלוי וידוע לפנייהם שלא יקובלו דבריהם, ויוצאים ידי שמים.¹⁵

13 ראו הגהות מיימוניות, הלכות דעות, פרק ו, שמביא את דברי הרא"מ ומוסיף "אבל ה"ר משה מקוצי כתב בההיא דהבא על יבמתו כשם שחייב לומר דבר הנשמע כך חייב שלא לומר דבר שאינו נשמע שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך". וראו גם ט"ז שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרח ס"ב, וכן דברי הציץ אליעזר להלן.

14 ציץ אליעזר, חלק יז, סימן לו (ההדגשות נוספו). הרב ולדנברג מסתמך על שו"ת מהר"ם שיק; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שג; ועל המשנה ברורה, סימן תרח.

15 שם.

ודוקו: כאשר אין חובה להוכיח מפני שהתוכחה נראית חסרת סיכוי להצלחה, התוכחה איננה אופציונאלית אלא שלילית; יש חובה שלא להוכיח. נימוק אחד לכך הוא שהתוכחה תגרום למוכח לשנוא את המוכיח:

ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה, שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך".¹⁶

נימוק אחר הוא שאם בכל מקרה העברייך ימשיך לחטוא ולתוכחה ממילא אין סיכוי להצלחה, עדיף שימשיך לחטוא בלא שקיבל אזהרה מפורשת. הואיל והתוכחה עלולה להעביר את העברייך לדרגה החמורה יותר של "מזיד", עדיף במקרה זה שלא להוכיח.¹⁷ נימוק שלישי הוא הסכנה של העלבת המוכח, ולכך אחזור מייד.

הדרישה להוכיח רק כאשר לתוכחה יש סיכוי להניא את החוטא מחטאו מחדדת את הרעיון שלמעשה התוכחה אין ערך פנימי, אלא הוא מקבל את ערכו מהתכלית שאליה הוא מכוון, דהיינו תיקון דרכיו של העברייך. ממילא הוא מחייב רגישות לנסיבות המיוחדות של המקרה: לעברייך הספציפי, לסוג העבירה, ליחסים בין המוכיח לבין המוכח, וכך הלאה. זו מצווה שכדי לקיים אותה יש צורך ברגישות פסיכולוגית וחברתית גבוהה. כפי שמתחיל להתבהר, תוכחה היא פעולה שיש בה סיכון גדול – לגרום לשנאה, להפוך את המוכח לעברייך כמזיד, וכך הלאה – ולכן אדם לא יכול לומר לעצמו, "אני אעשה את שלי ואוכיח את העברייך, ובמקרה הכי גרוע זה לא יצליח". המקרה הגרוע הוא שהתוכחה לא רק תיכשל בהשגת מטרתה אלא תסב מצב עניינים גרוע עוד יותר, ובכך תהפוך את המוכיח עצמו לחוטא.

בתגובה לדברים אלה אפשר לטעון שראוי להבחין בין תוכחה, שאכן כפופה לסייג של אפקטיביות, לבין מחאה, שאיננה כפופה לו. רוצה לומר, אף שאין טעם להוכיח אדם, או ציבור אנשים, על חטא כשברור שהתוכחה לא תועיל, יש טעם במחאה. אולם ראשית, לא ברור שלהבחנה זו יש בסיס בלשון חכמים. למשל, בתשובה לעיל של הציץ אליעזר לא נראה שהוא מבחין בין מחאה לבין תוכחה. שנית, גם אם קיימת חובה למחות נגד התנהגויות פסולות, ראשית, היא חלה בדרך כלל על המנהיגים ולא על בני אדם מן השורה, ושנית, בדרך כלל היא אינה מופנית בגוף שני כלפי החוטאים, אלא בגוף שלישי. לעומת זאת, כפי שהובהר בפרק א', בדיון זה מעניינת אותי תוכחה בגוף שני של אדם לרעהו, דהיינו השאלה אם לאדם רגיל יש חובה לגשת לאדם אחר, שהוא לעיתים איננו מכיר, ולהוכיח אותו על מעשיו הרעים. לפי הסייג הראשון שהצגתי, מותר לעשות זאת רק כאשר יש סיכוי סביר שהתוכחה תעזור במניעת החטא ובתיקון דרכיו של העברייך.

16 בבלי, יבמות סה, ע"ב. לא לגמרי ברור על מה המחלוקת כאן בין הדעה שלפיה "מצווה" שלא לומר דבר שאינו נשמע לבין הדעה שלפיה "חובה" שלא לומר, אבל איננו חייבים לפתור בעיה זאת לצורך הדיון הנוכחי.

17 וכך כתבו התוספות במסכת שבת לעיל, "היכא דוודאי לא מקבלי [במקום שברור שהם לא מקבלים את התוכחה] – הנח להם, מוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין".

עד כמה תנאי האפקטיביות מהווה הגבלה על הדרישה להוכיח? לדעתי, במידה רבה מאוד. הסיבה לכך היא שהתגובה הטבעית של רוב בני אדם לתוכחה, במיוחד כזאת שנוגעת לרמה המוסרית או הדתית שלהם, היא דחייה ותוקפנות. נדיר עד מאוד למצוא אדם שמוכיחים אותו על התנהגות מוסרית או דתית לא נאותה – בוודאי כזאת שהיא **מאוד** לא נאותה – שהתגובה שלו היא, "תודה רבה שהסבתם את תשומת ליבי לכך, אכן חטאתי ועליי לשנות את דרכיי". התגובה הרגילה והמיידיית היא דחיית הביקורת, בין על ידי הכחשת העובדות הנזכרות או המשמעות הנורמטיבית שלהן, בין על ידי ערעור על זכותו של המוכיח להטיף לו. כלומר: במציאות הממשית, תוכחה מובילה במקרים רבים לתוצאה גרועה יותר מזו שכנגדה היא ביקשה לצאת: לא רק שהיא אינה מצליחה לתקן את ההתנהגות העבריינית,¹⁸ אלא שהיא גורמת לעברייין לשקוע עוד יותר בהתנהגות זו, והיא מעוררת שנאה ומדנים בין המוכיח לבין המוכח.

חוסר התוחלת בתוכחה כולט במיוחד כאשר המוכיח והמוכח מחזיקים בתפיסות עולם שונות ומנהלים אורח חיים שונה. אם אדם שומר מצוות ייגש לשכנו החילוני ויגיד לו שזה לא בסדר שהוא אוכל מזון לא כשר, אין סיכוי שבזכות ההערה הזאת השכן יתחיל להקפיד על כשרות, ולעומת זאת יש סיכוי טוב שהדבר יכעיס את החילוני וירחיק אותו עוד יותר מהעולם של תורה ומצוות. באופן דומה, אין סיכוי רב שמי שנאבקת למען הכרה בזכות לבצע הפלה מלאכותית תשנה את דעתה בעקבות תוכחה שתופנה אליה מאישה המתנגדת להפלות, שתנסה להסביר לה את טעותה המוסרית. דומה אפוא שאם בכלל יש סיכוי לתוכחה, הוא קיים רק במקרים שבהם המוכיח והמוכח מחזיקים באותן מחויבויות נורמטיביות ומנהלים אורח חיים דומה, למשל צמחוני שמעיר לעמיתו הצמחוני שמאכל מסוים כולל בשר ולכן אינו "כשר" לאכילה, או שומר כשרות שמעיר הערה דומה לעמיתו שומר הכשרות. אבל במקרים כאלה ספק אם המושגים תוכחה או האשמה מתאימים לבטא את מה שקורה; המוכיח תופס את עצמו כמעמיד את הזולת על טעותו, לא **כמוכיח** אותו – וכך הוא נתפס גם בעיני הזולת, שלעיתים אכן יודה לו על ההתערבות ("תודה, לא הייתי מודע לכך שהתבשיל הזה כולל בשר"); "תודה, לא ידעתי שכבר נכנסה שבת".

2. התוכחה לא מעליבה את העברייין

ראינו למעלה שפרשנות סבירה של הביטוי "[הוכיח תוכיח את עמיתך] ולא תישא עליו חטא" היא שמי שנמנע מלהוכיח ובשל כך מאפשר לעברייין להמשיך לחטוא, נושא בעצמו את החטא הרלוונטי, דהיינו נענש על חטאו של חברו. התלמוד במסכת ערכין מבין אחרת את החטא האמור בפסוק:

18 ראו SHARON LAMB, THE TROUBLE WITH BLAME: VICTIMS, PERPETRATORS, AND RESPONSIBILITY 11 (1996), הטוענת שבמציאות הממשית האשמה (blaming) לא עוזרת. לדעתה, אחת הסיבות לכך היא שהאשמה מצמיחה אצל מושאיה בושה, ומפני שבושה היא רגש קשה וכואב, המואשמים מנסים להימלט ממנה על ידי הכחשת האשמה המיוחסת להם. וראו גם Caroline Simon, *Judgmentalism*, 3 FAITH & PHILOS. 283 (1989), הסבורה שנאיביות היא לחשוב שמחוץ למעגלים מצומצמים של יחסים מיוחדים (כמו הורים/ילדים) תוכחה עשויה להשפיע באופן משמעותי על התנהגותם של בני אדם.

מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: "הוכח תוכיח". יכול אפילו משתנים פניו [האם יש חובה להוכיח אפילו אם הדבר יעליב את המוכח עד כדי כך שפניו ישנו את צבעם]? תלמוד לומר: "לא תישא עליו חטא" [דהיינו: שאסור להוכיח בנסיבות אלה].¹⁹

לפי פרשנות זו, אם המוכיח גורם לפגיעה בכבודו של המוכח אז "יש עליו חטא", הלוא הוא החטא של הלבנת פנים. גם כאן מדובר בהגבלה חמורה על חובת התוכחה, שהרי אין זה נדיר כלל שתוכחה נתפסת כפוגענית ושבגללה משתנים פניו של המוכח. מעניין לחשוב על היחס בין התנאי של אי-העלבת המוכח לבין תנאי האפקטיביות. אפשרות אחת היא שהראשון שואב את כל כוחו מהאחרון, רוצה לומר: תוכחה מעליבה אסורה משום שהיא לא יעילה. היא מעוררת התנגדות כמעט אוטומטית מצידו של המוכח, ולכן גורמת רק נזק. אפשרות אחרת היא שהתורה דואגת לכבודו של העבריין בלי קשר לאפקטיביות של התוכחה, ואוסרת להוכיח אותו אם הדבר יהיה כרוך בהשפלתו. הלכה למעשה אין הבדל גדול בין שתי אפשרויות פרשניות אלה. בכל מקרה המָסָר הוא להיזהר מאוד לפני שמוכיחים מישהו, כי קיימת סכנה קרובה שהתוכחה תגרום לו תחושת עלבון. בהמשך נראה שלעיתים קרובות מדובר בתחושה **מוצדקת**; תגובה רגשית התואמת לְמָסָר המתנשא של המוכיח.

3. המוטיבציה של המוכיח ראוי

לכאורה המוכיח פועל מתוך כוונה לתקן את העולם. כביכול מטרידה אותו הוא העובדה שפלוני חוטא, וכל מגמתו בפעולת התוכחה היא להניא אותו מהחטא. אבל ברגישותם הפסיכולוגית העמוקה, הבינו חז"ל שנדיר שמוטיבציה תרומית כזאת תעמוד ביסוד התוכחה. הם תפסו שלעיתים קרובות מה שמניע את התוכחה הוא רצונו (בדרך כלל הבלתי מודע) של המוכיח להעלות את ערכו שלו – בעיני עצמו ובעיני זולתו – באמצעות הורדת המוכח. בפעולת התוכחה מעיד המוכיח – כלפי עצמו וכלפי שאר העולם – שהוא טוב יותר מהמוכח, שהלוא הוא לא נכשל במה שהמוכח חטא בו. הוא מתענג על הדימוי שהוא יוצר (שוב, גם בעיני עצמו גם בעיני אחרים) כאדם שמושיט יד לחוטאים כדי להצילם מהחטא. על ההיבט הפסיכולוגי האפל הזה בתוכחה²⁰ (כמו גם על היבטים אפלים אחרים במוסריות), עמד באופן נוקב ניטשה, שהבחין כיצד אנחנו "ששים לראות עֲוֹלִים בידיד, באישה, בילד, ובכל הקרוב להם".²¹ לדעת רוברט פולינוויידר –

The public exposure of the faults of others lens itself too easily on our own corruption rather than perfection. It breeds – and feeds on – malice, envy, and jealousy; and on a prurient delight in the miseries, secret failings, and sufferings of others. It also breeds – and feeds on – a puffed-up pride and

19 בבלי, ערכין טז, ע"ב.

20 ראו (2005) 81 INT. AFF. 438, Onora O'Neill, *The Dark Side of Human Rights*.

21 פרידריך ניטשה **מעבר לטוב ולרוע** 335 (ישראל אלדד מתרגם, התשל"ה).

arrogance, an arrogance manifested in our arrogating to ourselves an office not truly ours.²²

החשש כי מה שמניע את פעולת התוכחה הוא רצונו של המוכיח לנפח את האגו שלו, עומד ביסוד שאלת התלמוד:

בעא מיניה רבי יהודה בריה דרבי שמעון: תוכחה לשמה [לשם שמים] וענווה שלא לשמה – הי מינייהו עדיפא [איזה מהם עדיף]?²³

השאלה מניחה מתח בין קיום מצוות תוכחה לבין האידיאל של ענווה, והיא מנסה לברר מה על האדם לעשות אל מול המתח הזה. בהסתמך על האמירה במקום אחר ש"ענווה גדולה מכולם",²⁴ משיב התלמוד שאפילו אם הענווה היא "לא לשמה" היא גוברת על מצוות התוכחה. דהיינו: אם יש חשש שמעשה התוכחה נועד באופן מודע או לא מודע לנפח את האגו של המוכיח, מוטב שיימנע ממנה.

מהו המקרה של "ענווה שלא לשמה"? לפי רש"י, דובר באדם "שעושה עצמו עניו, שאינו רוצה להוכיחו, ואותה ענווה, שלא לשם שמיים היא, אלא שלא ישנאנו".²⁵ ההסבר ה"רשמי" שאדם נותן לכך שהוא נמנע מלהוכיח הוא "מי אני שאוכיח אותו?", דהיינו תפיסה מקטינה של ערכו, שהיא מהות הענווה,²⁶ אבל מה שבאמת עומד ביסוד ההימנעות הזאת הוא החשש שהמוכח ישנא אותו על כך.²⁷ הענווה אפוא איננה אותנטית – ולמרות זאת התלמוד מעדיף אותה על פני קיום מצוות תוכחה. בשל החשיבות העצומה של צמצום האגו ("ענווה גדולה מכולם"), ובשל העובדה שבתוכחה האגו לעיתים קרובות הוא שמנחה אותנו, נדיר שתוכחה מוצדקת.²⁸ קשה להפריז ברדיקליות של דברים אלה. אף שכאמור למעלה ההלכה מציבה דרישה ברורה להוכיח את החוטאים, חז"ל מבינים שהיענות לה כרוכה כמעט בהכרח בהאדרת האגו, והם נותנים עדיפות לריסון של האדרה זו (אפילו כשהריסון איננו לשמה) גם במחיר של מה שלכאורה נראה כהימנעות מקיום מצווה דאורייתא.

22 .Robert Fullinwider, *On Moralism*, 22 J. APPL. PHILOS. 105, 110 (2005)

23 לעיל ה"ש 19.

24 בבלי, עבודה זרה כ, ע"ב.

25 לעיל ה"ש 19.

26 כך לפחות לפי חלק מההוגים, ראו Julia Driver, *The Virtues of Ignorance*, 86 JOURNAL OF PHILOSOPHY 373 (1989).

27 ראו תוספות בבבלי, ערכין טז, ע"ב, שמפרשים "ענווה שלא לשמה" כהימנעות מתוכחה שנובעת מהרצון להאדיר את שם בעיני הציבור, "שיאמרו אדם עניו הוא ומשפיל עצמו ושותק בחירופו ועלבונו. ולא לשם שמיים אלא לקנות לו שם".

28 Mark Alicke, *Culpable Control and the Psychology of Blame*, 126 PSYCHOL. BULL. 556 (2000); WILLIAM I. MILLER, *FAKING IT* 14–16 (2003); Janice Nadler, *The Path of Motivated Blame and the Complexities of Intent*, 25 PSYCHOL. INQ. 222 (2014).

המוטיבציה הלא־טהורה שביסוד התוכחה באה לידי ביטוי באופן מיוחד בתוכחה נגד אדם שפגע בי באופן אישי, להבדיל מתוכחה על חטאים מוסריים או דתיים שאינם קשורים אליי. הרמב"ם מבחין בין שני מקרים אלה. ביחס למקרה מהסוג הראשון אומר הרמב"ם:

כְּשִׁיחַט אִישׁ לְאִישׁ לֹא יִשְׁטַמְנוּ וְיִשְׁתַּוּק כְּמוֹ שְׁנֵאמַר בְּרִשְׁעִים "וְלֹא דִיבַר אֲבִשְׁלוּם אֶת אֲמִנּוֹן מֵאוֹמֶה לְמַרְעֵ וְעַד טוֹב כִּי שָׁנָא אֲבִשְׁלוּם אֶת אֲמִנּוֹן", אֲלֵא מִצְוֹה עֲלָיו לְהוֹדִיעוֹ וְלֹא לֵאמֹר לוֹ: "לֵמָּה עָשִׂיתָ לִּי כֵךְ וְכֵךְ, וְלֵמָּה חָטַאת לִּי בְּדַבַּר פְּלוֹנִי?" שְׁנֵאמַר "הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ". וְאִם חָזַר וּבִיקַשׁ מִמֶּנּוּ לְמַחֹל לֹא צָרִיךְ לְמַחֹל. וְלֹא יֵהָא הַמּוֹחַל אֲכֹזְרֵי שְׁנֵאמַר "וַיִּתְפַּלֵּל אֲבִרְהָם אֶל הָאֱלֹהִים".²⁹

ואילו ביחס למקרה מהסוג השני, של חטאים שאין להם קשר למוכיח, הוא מבהיר כי:

הַרְוֵאָה חֲבִירוֹ שְׁחָטָא, או שְׁהַלֵּךְ בְּדֶרֶךְ לֹא טוֹבָה, מִצְוֹה לְהַחֲזִירוֹ לְמוֹטָב וְלְהוֹדִיעוֹ שֶׁהוּא חוֹטָא עַל עֲצָמוֹ בְּמַעֲשָׂיו הָרַעִים שְׁנֵאמַר "הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ" [...]. וְכֹל שֶׁאֲפָשֶׁר בִּידוֹ לְמַחֹת וְאִינוֹ מוֹחָה הוּא נִתְפַּשׁ בְּעוֹן אֵלּוֹ כִּיוּן שֶׁאֲפָשֶׁר לוֹ לְמַחֹת בָּהֶם.³⁰

מהי המוטיבציה של זה שמוכיח את חברו על שפגע בו? בדרך כלל יספר לעצמו המוכיח שמטרתו לחנך את החוטא בכך שיצביע בפניו על הפסול בהתנהגותו. אבל לפי הרמב"ם, לא זה מה שבאמת מניע אותו:

מִי שְׁחָטָא עֲלָיו חֲבִירוֹ וְלֹא רָצָה לְהוֹכִיחוֹ וְלֹא לְדַבַּר לוֹ כְּלוּם מִפְּנֵי שֶׁהִיא חוֹטָא הַדְּיוּט בִּיּוֹתֵר, או שֶׁהִיָּתָה דַעְתּוֹ מְשׁוּבֶשֶׁת, וּמַחֲל לּוֹ בְּלִבּוֹ וְלֹא שִׁטְמוּ וְלֹא הוֹכִיחוֹ, הָרִי זֶה מִדַּת חֲסִידוֹת. לֹא הַקְפִּידָה תוֹרָה אֲלֵא עַל הַמְשַׁטְמָה.³¹

באופן מפתיע, לפי הרמב"ם, לעיתים לא רק שהימנעות מתוכחה אינה עבירה דתית (הפרת החובה המקראית של "הוכח תוכיח"), אלא להפך, היא מידת חסידות. אם הנפגע "מוחל בליבו" לפוגע ובעקבות מחילה זו נמנע מלהוכיחו, הוא מגיב באופן מעולה לסיטואציה. דומה שהדרך להלום דברים אלה היא כך: לדעת הרמב"ם, כאשר פוגעים באדם, תחושת הכבוד העצמי שלו מתערערת, והדרך לשקם אותה היא באמצעות נקמה בפוגע, או לחלופין באמצעות הבאתו להתנצל. כאשר הפוגע מתנצל בכנות ("יורד על ארבע" בלשון העם), הנפגע יכול לאשר מחדש את הערך העצמי שלו. אבל כל התגובה הרגשית והמעשית הזאת היא ביטוי לחולשה, כי האדם המעולה לא שת ליבו למה שאומרים או עושים לו אחרים, והוא מבין שענייני כבוד הם "הבל

29 הלכות דעות, פרק ו, הלכה ו.

30 שם, הלכה ז.

31 שם, הלכה ט (ההדגשה נוספה).

והבאי".³² האידיאל הוא לנהוג כמו הצדיקים האמיתיים, שהם "עלובין ואינן עלובין שומעים חרפתם ואינם משיבין".³³

איך קשורים דברים אלה לתוכחה? לפי הרמב"ם, כשאדם מוכיח את מי שפגע בו, מה שמניע אותו הוא הרצון לשקם את האגו הפצוע שלו (שאמור להתרחש בזכות התנצלותו של הפוגע), ולא הרצון לתקן את דרכיו של הפוגע. עבור רוב בני אדם, זו הדרך להתמודד עם פגיעות ולתקן יחסים שניזוקו. אבל אנשי המעלה אינם במשחק הזה כי הם מראש לא לוקחים ללב את הפגיעה, וממילא אין להם צורך להתעמת עם הפוגע "להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך, ולמה חטאת לי בדבר פלוני". הואיל והם אינם חשים ירידה בערך העצמי שלהם או בכבוד שלהם, אין להם צורך לפעול כדי להביא את הפוגע להתנצל, ולכן הם נמנעים מתוכחה.

הדגשתי עד כאן את הסכנה של העלאת עצמו במעשה התוכחה דרך הורדת הזולת. תוכחה כורכת בחובה את הסכנה של התענגות אפלה מחשיפת חולשותיו וחטאיו של הזולת ומשימת עצמו מעליו כמי שנקי כביכול מחטאים אלה, וכמי שברוב חסדו פועל כביכול כדי לתקן את דרכיו של החוטא. לא די בזאת שהמוכיח אינו שם לנגד עיניו באופן אמיתי את טובת המוכח אלא שהוא משתמש בו כדי להאדיר את עצמו. אם תרצו, זו דוגמה למי ש"מתכבד בקלון חברו" שעליו אמרו חז"ל שאין לו חלק לעולם הבא.³⁴

הרצון להעלות את עצמו דרך מעשה התוכחה איננו סוג המוטיבציה היחיד שמכתיב את מעשה התוכחה. סוג אחר כולל מקרים שבהם התוכחה היא דרך לטפל בבעיות הפסיכולוגיות של המוכיח. חז"ל תפסו זאת באמירה הקצרה והעמוקה שלהם על כך שהפוסל, במומו פוסל. כך למשל, שואל רב נחמן על בסיס מה נקבע שפלוני הוא עֶבֶד, והתשובה היא שמפני שהוא נהג לקרוא לאנשים אחרים עבדים אף שאינם כאלה, יש לחשוש שהוא עצמו עבד.³⁵ התלמוד מקשר זאת לדברי שמואל: "במומו פוסל". הרמב"ם מרחיב תובנה פסיכולוגית זו כשהוא דן בשאלה באילו משפחות אסור להתחתן:

כל משפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהן לכתחלה. ואף על פי כן, אם ראית שתי משפחות שמתגרות זו בזו תמיד, או ראית משפחה שהיא בעלת מִצָּה ומריבה תמיד, או ראית איש שהוא מרבה מריבה עם הכול ועז פנים ביותר, חוששין להן וראוי להתרחק מהן, שאלו סימני פסלות הם. וכן הפוסל את אחרים תמיד, כגון שנותן שְׂמִיץ במשפחות או ביחידים ואומר עליהן שהן ממזרים חוששין לו שמה ממזר הוא, ואם אמר להן שהם עבדים חוששין לו שמה עבד הוא שכל הפוסל במומו פוסל.³⁶

32 הלכות דעות, פרק ז, הלכה ז.

33 שם, פרק ב, הלכה ג. לכן לפי הרמב"ם, בכל הנוגע לדאגה לכבוד יש ללכת לקצה ולהיות שפל רוח מאוד מאוד, כדברי התנא בפרקי אבות פרק ד, משנה ד. להרחבה, ראו מאמרי "על כמה פתרונות לפרדוקס הענווה במקורות היהודיים" עיון מד 355 (1995).

34 ירושלמי, חגיגה ב, א.

35 בבלי, קידושין ע, ע"ב.

36 הלכות איסורי ביאה, פרק יט, הלכה יז.

מי שעסוק באופן אובססיבי בהצבעה על מומי זולתו ("הפוסל את אחרים תמיד"), יש לחשוש שהוא סובל ממומים אלה בעצמו. ההסבר הפסיכולוגי לכך הוא מורכב, אבל בקליפת אגוז אפשר לומר שייחוס הפגמים שלנו לזולת הוא מנגנון הגנה שבאמצעותו אנחנו מנסים לדחות את האפשרות שאנחנו עצמנו סובלים מפגמים אלה, ואף לשדר זאת לאחרים.³⁷ קיים אפוא פער עצום בין הדימוי שהמוכיח מנסה ליצור, של אדם בעל מידות תרומיות הפועל כדי לתקן את העולם ולהציל את נפשותיהם של החוטאים, לבין המציאות, שהיא לעיתים קרובות הפוכה; המוכיח סובל מאותם הפגמים שהוא מייחס לאחרים, והוא משתמש במאבק המזויף שלו נגדם כדי לטהר את עצמו, בעיני עצמו ובעיני הזולת, מפגמים אלה. דיון זה מעביר אותנו לסייג האחרון על תוכחה.

4. המוכיח נקי מהמום שעליו הוא מוכיח את חברו

אדם יכול להוכיח את חברו רק אם הוא בא לתוכחה "בידיים נקיות", דהיינו שהוא עצמו נקי מהחטא שהוא מייחס לחברו. אם לא זה המצב, אין לחוטא "עמידה" (standing) להוכיח את זולתו. בלשון התלמוד: "מום שבך אל תגיד לחברך".³⁸

בספרות הפילוסופית על תוכחה יש דיון בשאלה האם הזכות להוכיח פוקעת רק אם המוכיח חטא באותה עבירה שהוא מייחס לזולתו, או שמא די בכך שהוא חטא בעבירה דומה, או אולי אפילו בהתנהגות פסולה בתחומים אחרים.³⁹ לכאורה, לפי הציטוט הנזכר ("מום שבך אל תגיד לחברך") מדובר דווקא באותו מום, אבל ממקורות אחרים נראה שהמוכיח צריך באופן כללי להיות ברמה מוסרית/דתית גבוהה מזו של המוכח (או בכל מקרה לא נמוכה יותר), לאו דווקא בהקשר של המום הספציפי שהוא מתלונן עליו. כך למשל אומר התלמוד:

"התקוששו וקושו" (צפניה ב: א) ואמר ריש לקיש: קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים.⁴⁰

נראה שה"קשוט" העצמי, שהוא תנאי לכך שאדם יקשוט אחרים, דהיינו יפעל כדי לתקן את דרכם, איננו מוגבל לתחום מסוים אלא מוצב כדרישה כללית. לפני שאדם בא בדרישות לאחרים, הוא צריך לתקן קודם את עצמו. הדברים משתמעים בצורה ברורה בהמשך לסוגיה שהוזכרה למעלה בהקשר של האיסור להעליב את המוכח. התלמוד ממשיך שם ואומר:

37 לניתוח מאלף של האופן שבו מנגנון זה עובד, ראו Maria Miceli & Cristiano Castelfranchi, *The Plausibility of Defensive Projection: A Cognitive Analysis*, 33 J. THEORY SOC. BEHAV. 279 (2003), במיוחד חמשת השלבים המתוארים שם, בעמ' 289–290.

38 בבלי, בבא מציעא נט, ע"ב.

39 ראו Lippert-Rasmussen, לעיל ה"ש 1, בעמ' 303–304.

40 בבלי, בבא מציעא קז, ע"ב.

תניא, א"ר טרפון: תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך. אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח.⁴¹

למה קשה עד בלתי אפשרי לקבל תוכחה? כי מי שמוכיחים אותו על דבר קטן ("קיסם") כמעט תמיד ימצא עוון גדול יותר ("קורה") אצל המוכיח – מן הסתם לאו דווקא אותו סוג עוון – ולכן הוא (המוכח) יסרב לקבל את התוכחה. וכנראה המוכיח לא יוכל להתכחש לקורה הזאת שנמצאת בין עיניו, לפיכך, כדברי רש"י על אתר, דיבור המתחיל 'קיסם', "אין יכולין להוכיח, שכולן חוטאים".⁴²

עתה משמונחים לפנינו הסייגים השונים על תוכחה שאפשר למצוא בספרות התלמודית, אפשר גם להבחין ביחסי הגומלין הקיימים ביניהם: תוכחה היא במקום רק אם יש לה סיכוי סביר לשנות את התנהגותו של המוכח. אבל יש סיבות טובות לחשוב שרק לעיתים רחוקות מטרה זו מושגת. ראשית, תוכחה נתפסת כביטוי להתנשאות על המוכח, ולכן הוא נוטה להגיב בעלבון, מה שאוטם את אוזניו מלשמוע את התוכחה ולחשוב עליה ברצינות. תחושת העלבון מתעצמת כאשר המוכח חושד שביסוד התוכחה עומד רצונו של המוכיח להעלות את עצמו באמצעות הורדת המוכח, או ניסיון של המוכיח להשליך עליו (על המוכח) את המומים שלו. שנית, מפני שמניסיונו העצמי המוכח מבין (גם אם באופן לא לגמרי מודע) שתוכחה וביקורת לא מונעים בדרך כלל על ידי כוונה נעלה לתקן את העולם, אלא על ידי גורמים פסיכולוגיים מכובדים הרבה פחות, הוא נוטה לחשוד בכוונותיו של המוכיח. שלישית, מפני שהמוכח מכיר קצת את עצמו ויודע כמה הוא רחוק מלהיות מושלם, הוא חושד שגם המוכיח איננו כזה – למרות היומרה שבאה לידי ביטוי במעשה התוכחה שלו – והוא מייד תר אחרי הקורה בעיניו.

ג. האם הטיעון בגנות התוכחה מכשיל את עצמו?

לסיום, אני רוצה להצביע על פרדוקס מסוים שעולה מהדברים שפיתחתי. המסקנה שלי הייתה שתוכחה כמעט אף פעם איננה ראויה; כי המניעים שלה בעייתיים, כי היא מעליבה את מושאיה, כי היא לא אפקטיבית, וכי בכל מקרה למוכיח כמעט אף פעם אין "עמידה" להביע אותה. כאן מתעוררת בעיה – מסקנה זו היא עצמה סוג של תוכחה כלפי רוב בני האדם שנוטים, מי יותר ומי פחות, להוכיח את זולתם על חטאים שונים. לשון אחר, הפרק הזה הוא תוכחה נגד תוכחה. אבל אם תוכחה אינה במקום, אז גם התוכחה הזאת אינה במקום. כלומר, האין הטיעון שפותח כאן מכשיל את עצמו?

41 לעיל ה"ש 19. הדימוי של הקיסם והקורה מצוי בקטע מפורסם בברית החדשה, מתי ז 3–5. ליחס בין מקורות אלה, ראו George B. King, *The Mote and the Beam*, 17 HARV. THEOL. REV. 393 (1924).

42 בקרב הפילוסופים (הנזכרים למשל לעיל בה"ש 1) שמקבלים את קיומן של הגבלות על הזכות להוכיח, אין מי שהולך כל כך רחוק וטוען שתוכחה כמעט אף פעם אינה במקום.

אני לא בטוח שיש לי תשובה טובה לכך. אפשרות אחת היא לומר שמטרתי במאמר זה לא הייתה "לחנך" אף אחד או לתקן את דרכיו, אלא רק להציע מהלך עיוני מסוים בשאלה באילו נסיבות תוכחה היא ראויה. אבל נקל לטעון נגד תשובה זו שהיא מבטאת העמדת פנים ידועה של אקדמאים, שמתיימרים לפעול רק בשם האמת ("להציע מהלך עיוני") בעוד ברור, שכמו אצל שאר בני אדם, גם אצלם מעורבים גורמים נוספים. אין אפוא בסיס לפטור אותי מאותם חשדות שהעליתי לגבי מוכיחים אחרים, למשל מהחשד שכל מגמתי הייתה להציג את עצמי באור מחמיא בהשוואה לאחרים, אולי להתגאות בכך שבעוד אחרים מוכיחים בלא רגישות לסכנות שבכך, אני מודע לסכנות אלה ורגיש לכבודם של אחרים מצד אחד, ולחולשותיי שלי, מצד שני. אפשרות אחרת היא לומר שהבעיות בתוכחה מתעוררות רק כאשר היא מופנית כלפי מוכח ספציפי ("הוכח תוכיח את עמיתך"), אבל לא כאשר היא מצביעה על פסולות של תופעה חברתית כללית. אם מישהו מתלונן על ריבוי מקרי האלימות בחברה, או על הנורמות המיניות הפסולות שבה, אולי המושג "תוכחה" כלל איננו מתאים לתאר את מה שהוא עושה, כי אין מדובר באדם ספציפי שהוא מאשים אותו. תשובה זו לפרדוקס משכנעת יותר, אבל גם היא לא לגמרי משביעת רצון, במיוחד אם מקבלים שהמניעים של המבקר רלוונטיים לזכותו לבקר גם תופעות חברתיות כלליות. למשל, עיסוק מוגזם בחשיפת מה שמוצג כנורמות מיניות פסולות, או התנהגות מינית פסולה, לא יכול שלא לעורר את החשד שהביקורת מבטאת את התשוקות המיניות החצי-נסתרות (מאחרים ומעצמו) של המבקר עצמו; "הפוסל, במומו פוסל". לפיכך, אינני בטוח שהתוכחה שלי נגד התופעה הכללית של תוכחה-בלא-הצדקה נקייה מהחשדות שהעליתי לגבי מוכיחים אחרים. אני מקווה שכן, אבל אין לי כל ודאות בכך.

סיכום

בפרק א הצגתי את התפיסה שעולה מעיון ראשוני במקורות התלמודיים וההלכתיים, שלפיה יש הבדל גדול בין הגישה הליברלית בת-זמננו לבין מקורות אלה בכל הנוגע לחובה (או לזכות) להוכיח אחרים על מה שנתפס כהתנהגות פסולה. לפי תפיסה זו, בעוד שבהלכה יש תביעה חזקה ובלתי מתפשרת להוכיח את החוטאים, הרי שבתפיסה הליברלית תוכחה כזאת כמעט אף פעם אינה במקום. היא באה בחשבון רק כאשר היא מושמעת מפי אנשים במסגרת תפקידם – כהורים, כמורים, כמפקדים וכך הלאה – ואפילו אז היא צריכה להיות זהירה ומתחשבת. **בפרק ב** הראיתי שתמונה זו רחוקה מהאמת אם מעיינים בסייגים השונים על תוכחה שאפשר למצוא בתלמוד. כל אחד מסייגים אלה לבדו גורר שתוכחה בדרך כלל אינה במקום, וכאשר מצרפים אותם יחד ומבינים את קשרי הגומלין ביניהם, מסקנה זו מתחזקת. הרושם המתקבל בסוף הדיון הוא שההלכה מסתייגת מתוכחה יותר, ולא פחות, מאשר התפיסה הליברלית. הבנת המניעים הפסיכולוגיים המביכים שעומדים לעיתים קרובות ביסוד התוכחה, הנטייה שלה להעליב את

מושאייה ולהרחיק אותם, וחוסר האפקטיביות שלה, מותירה אותנו בעל כורחנו עם תמיהתו של רבי אלעזר בן עזריה, "תִּמָּה אֲנִי אִם יֵשׁ בְּדוֹר הַזֶּה שִׁיּוּדַע לְהוֹכִיחַ".⁴³ לסיים אעיר שהקושי להוכיח כראוי והקושי לקבל תוכחה מוקלים במקצת כאשר התוכחה נעשית בידי בעל סמכות טבועה או אצל מי שאוחז בתפקיד רשמי. כפי שניסח זאת ביל מילר, "We excuse parents because it is their job; so too teachers and clergymen – though to a lesser extent – because rebuking also comes with their role"⁴⁴ יש כמה סיבות להשפעה של התפקיד על היכולת להוכיח ועל התקבלות התוכחה: (א) הואיל והמוכיח עושה זאת במסגרת תפקידו, יש לו סמכות מסוימת כלפי המוכח, ולכן הסיכוי שהלה יקבל את התוכחה גבוה יותר מאשר אם התוכחה מושמעת מפי אדם מהרחוב; (ב) כשהתוכחה היא במסגרת התפקיד, הסיכוי שהמוכח ייפגע מהנזיפה/תוכחה קטן יותר, מן הסתם כי המוכח לא יתפוס את התוכחה כמכוונת נגדו באופן אישי; (ג) הגם שהמורה וההורה מונעים כמו כולנו על ידי קנאה, תאוה וכבוד ושאר מניעים פסולים, כשהם פועלים במסגרת תפקידם – כשהם רואים את הזולת דרך הפריזמה שלהם כמורים או כהורים – גדל הסיכוי שהם יצליחו למתן מניעים אלה ולפעול באופן ענייני כדי לשפר את ההתנהגות של אלה הכפופים להם. אבל כמו שהטעים פולינוויידר, אפילו עבור בעלי תפקידים מדובר במלאכה מאוד עדינה ורגישה שהם יכולים בקלות להיכשל בה ולהיעשות "the moralists Dickens describes, persons glib and facile in making easy work of every grain of dust on God's highway"⁴⁵.

אחתום בדברי רבי אברהם שמואל בנימין סופר ("הכתב סופר") על הקושי העצום לקיים כראוי את מצוות התוכחה: "ובאמת מצנת התוכחה קשה מכולן [!]. מי יוכל לשקול במאזני שכלו בכל פעם אם יפה שתיתו או לא".⁴⁶

43 לעיל ה"ש 19.

44 MILLER, לעיל ה"ש 28, בעמ' 16.

45 Fullinwider, לעיל ה"ש 22, בעמ' 111.

46 שו"ת כתב סופר, אבן העזר, סימן מז.