

הטעם שבאיסור לצער תנינים

בעקבות רע"א 1684/96 עמותת "תנו לחיות לחיות"
נ' מפעלי נופש חמת גדר בע"מ ואח' (שרם פורסם)

אבינועם בן-זאב*

א. מבוא. ב. מיהו אדם ומיהו בעל-חיים. ג. האם בעל-החיים הם מושאים מוסריים? ד. הרחמים הם רגש ולא ציווי מוסרי. ה. הזכות שלא להתעלל בבעל-חיים היא זכותם של בני-האדם ולא זכותם של בעל-החיים. ו. סיכום.

א. מבוא

החברה "מפעלי נופש חמת גדר בע"מ" ערכה בפני קהל המבקרים, באתר-הנופש של חמת-גדר, מופע על חיי התנין, על תכונותיו, על אופיו ועל דרכי תזונתו. במסגרת המופע הוצג גם מאבק חי בין אדם לתנין, שבמהלכו נעשים המעשים הבאים: טלטול התנין בזנבו, תפיסת לסתותיו, משיכת ראשו לאחור, משיכה ברגליו האחוריות, הפיכתו על גבו ולחיצה על החלק התחתון של ראשו. עמותת "תנו לחיות לחיות", אשר הודיעה מן המופע, פנתה אל בית-המשפט שיורה להפסיק את המופע בשל היותו מפגן של אכזריות כלפי התנינים ובשל היותו נוגד את החוק,¹ בו נאסר להתעלל בבעל-חיים ("לא יענה אדם בעל-חיים, לא יתאכזר אליו ולא יתעלל בו בדרך כלשהי"). בסופו של דבר התגלגלה הפנייה אל בית-

* מרצה לפילוסופיה במכללת אורנים, וצמחוני מתוך רחמים על בעל-חיים.
אני מודה לשולמית אלמוג ולאריאל בנדור על כך ששיחותי עמהם בנושא המאמר סייעו בידי לכתוב את הדברים בזהירות המרבית. תודה גם לדוד וינפלד על שהרשה לי לצרף כנספח את התרגום פרי עטו.
1. חוק צער בעלי חיים (הגנה על בעל-חיים), תשנ"ד-1994, סעיף 2(א).

המשפט העליון. מפסק-הדין שכתב השופט חשין² עולה שאלה פילוסופית: מהי זכותם של בעלי-החיים שלא יתעללו בהם?
 בפסק-הדין, השופט חשין מצייר את בעלי-החיים כאלה הראויים להתייחסות מוסרית. בדברי הסיכום שלו הוא מונה ארבעה טעמים מוסריים להגנה על התנינים מפני מופע של התעללות לשם שעשוע ובידור:
 1. חוסר-ישע – "המעשה הוא בפשטות מעשה בלתי-מוסרי, וחלילה לנו מהתירו. החיה היא יצור חי חסר-ישע וכמוהו כקטין חסר-ישע. גם החיה וגם הקטין לא יוכלו להגן על עצמם ולא יוכלו לתבוע את עלבונם ולהשיב את כבודם".³
 2. השפלה – "מופע המאבק, לא זו בלבד שגורם הוא ייסורים לתנין, אלא שמביא הוא להשפלתו". אמנם – השופט מציין – אין הוא יודע אם אכן התנין מרגיש את עצמו מושפל, "ואולם זאת אדע, שמעשי האדם בתנין, לו נעשו באדם, היה בהם כדי להשפיל ולדכא. וביודענו זאת, נוסף ונדע כי הצופה התמים יכול שיאגיש – אף שלא בידועין – את התנין, וממילא יראה בהשפלתו מעשה לגיטימי ואולי אף ראוי".⁴
 3. חוסר הגינות – "...קרב אדם בתנין הוא קרב נעדר הגינות... תוצאותיו של הקרב ידועות מראש, ולתנין אין כל סיכוי שהוא לנצח".⁵
 4. היעדר הסכמה – "המופע הוא, בעיקרו, מופע של אלימות... אכן, יש ענפי ספורט מוכרים, והם רווי-אלימות וסבל למתחרים. ואולם באותם עניינים, למיצער, נוטלים המתחרים על עצמם סיכון מראש. בענייננו-שלנו, לא שמעתי כי ביקשו את הסכמת התנין לאותו מאבק שמביא עליו ייסורים".⁶
 בכל אותם טעמים השופט חשין משווה בין התנין לאדם, תוך נטייה ברורה לגזור ביניהם גזירה מוסרית שווה, והשאלה היא, אם ראוי שתיגזר גזירה כזו?

ב. מיהו אדם ומיהו בעל-חיים?

המשפט הישראלי אינו מגדיר את האדם,⁷ אבל האדם הוא היחיד שעליו נאמר בחוק הישראלי שהוא כשר לזכויות ולחובות.⁸ מכלל זה, וכיוון שהחוק מבחין בין כשרות

2. להלן: פסק-הדין; או עניין חמת גדר.
3. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), בסעיף 41.
4. שם. לעניין זה נטענות שתי טענות מקבילות: טענה מוסרית, המתייחסת אל התנין בלבד; וטענה מוסרית, שעיקרה מסר חינוכי לאדם.
5. שם. השופט מיסב לעניין זה את תשומת-הלב אל סעיף 5 לחוק הגנת היית הבר, תשט"ו-1955, האוסר על שיטות-ציד שבהן אין הצייד נוהג הגינות בניצור.
6. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), בסעיף 41.
7. למעט הפירוש למלה "אדם", שהוא לא יותר מאשר הרחבת התחולה של מושג ידוע כביכול מראש. בפרק ב (פירוש מילים וביטויים) לחוק הפרשנות, תשמ"א-1981, נאמר בסעיף: "מקום שמדובר באדם – אף חבר-בני-אדם במשמע, בין שהוא תאגיד ובין שאינו תאגיד".
8. בסעיף 1 לחוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, תשכ"ב-1962, נאמר: "כל אדם כשר

לזכויות ולחובות לבין כשרות לפעולות משפטיות,⁹ בוכל להגדיר אדם על-פי היותו ראוי מטבעו לזכויות ולחובות.¹⁰ הגדרה זו מייחדת את האדם לא לפי מה שמצוי בו (למשל, לפי אפיונים ביולוגיים כמו מבנה גנטי, צורה חיצונית וקיומם של אברים מסוימים; או לפי אפיונים שכליים, כמו רמה מסוימת של תודעה, פקחות ותבונה), אלא לפי מה שראוי שיהיה.¹¹ לאמור: גם בני-אדם שאינם מסוגלים ליהנות מזכויות או למלא חובות, בכלל או באופן חלקי (כמו תינוקות בני יומם, אנשים הלוקים בשכלם או חסרי-הכרה סופניים), נתפסים כמי שראויים לאותן זכויות וחובות שבני-אדם אחרים ראויים להם. האפיונים המצויים באדם הם אלה המבחינים בין בני-האדם השונים (אין בני-אדם הוהים בכול לבני-אדם אחרים), בעוד שהאפיונים הראויים (זכויות וחובות) הם אלה המעמידים אותם בשורה אחת. רשע וצדיק, אף שהם שונים מאוד זה מזה בהתנהגותם בפועל, שווים זה לזה בכך ששניהם ראויים לאותו שיפוט ערכי. הרשע יגונה והצדיק ישתבח על-פי אותם עקרונות של צדק. הגוזל את פת-לחמו של הזולת והתורם לזולת את פת-לחמו גשפטים על-פי אותו ערך של התחשבות בזולת. לאמור: אין צורך במימוש הערך של התחשבות בזולת כדי שאפשר יהיה לשיפוט על-פיו את כל בני-האדם – יהיו

לזכויות ולחובות מגמר לידתו ועד מותו". לכאורה נוכל לטעון, שדברים דומים נאמרים, למשל, גם על תאגיד – "גוף משפטי, כשר לחיובים, לזכויות ולפעולות משפטיות" (חוק הפרשנות, תשמ"א-1981, בסעיף 3) – אלא שתאגיד מוגדר כך מתוקף היותו הרחבה של הביטוי "אדם" (ראו הערה קודמת). נוסף על כך יהיו שיטענו כי ישנן זכויות גם לפרתחי-בר מוגנים, כמו גם ליצירה אמנותית ולחסרי-חוליות בשמורת טבע. אסור לקטוף פרחי-בר, ואין לפגוע ביצירה אמנותית ובהסרי-חוליות בשמורת טבע, אלא שמקור כל אותן זכויות אינו באותם גורמים, כי אם באדם. לפסל אמנותי – טוען רונלד דבורקין – אין שום אינטרס שלא להיפגע, ועל-כן (משום שלדעתו של דבורקין, מקורן של הזכויות הוא באינטרסים) הוא-עצמו אינו המקור של השמירה עליו. לעומתו, יש לאדם אינטרס שהפסל לא ייפגע ועל-כן האדם הוא מקור אותה זכות (Ronald M. Dworkin, *Life's Dominion*, Harper Collins, London, 1993), 15-19).

9. ראו סעיפים 1 ו-2 לחוק הכשרות המשפטית והאפוטרופוסות, תשכ"ב-1962. למושג "כשרות" שני מובנים: לפי מובנו האחד, הוא מה שראוי שיהיה; ולפי מובנו האחר הוא מה שהולם את הנסיבות. במקרה הראשון, משום שאין היא מתייחסת למצבים נסיבתיים, הכשרות משווה בין בני-האדם, כפי שנראה בהמשך. כולם כשרים לגבי אותן זכויות וחובות, למרות השוני ביניהן. קטין ראוי לאותן זכויות וחובות שבגיד ראוי להן. במקרה השני, כיוון שהיא מתייחסת למצבים נסיבתיים, הכשרות מסוגלת גם להבחין ביניהם. קטין כשר לפחות פעולות משפטיות, אם בכלל, מאשר בגיד. לפיכך רק הכשרות מן הסוג הראשון (של ה"ראוי") היא כשרות המגדירה את האדם.

10. ראו אבינועם בן זאב ושולמית אלמוג, משפט האדם (הקיבוץ המאוחד, תשנ"ו), 83-87.

11. ראו, למשל: M. Cranston, "What Are Human Rights?", *The Human Rights Reader* (Walter Laqueur & Barry Rubin - eds., Philadelphia, 1979), 17-25 ("...so a moral right belong, by definition, to the category of what ought to be").

אשר יהיו. הערך הזה, כמו גם ערכי-מוסר אחרים, משפיעים על בני-האדם ומפעילים אותם – כך או אחרת – לא מצד היותם ממומשים בפועל, אלא מצד היותם קיימים בתודעה כעקרונות ראויים.

היכולת שלנו להתייחס אל עצמנו כאל שווים ניוונה מן היכולת התודעתית שלנו לראות את עצמנו במצבים שאינם קיימים. תולים הם שווי-ערך לבריאים רק מנקודת-הראות של התודעה המתעלמת ממצב בריאותם, כמו שמפגרים הם שווי-ערך לגאונים רק מנקודת-ראות המתעלמת ממצבם השכלי. שוויון האדם הוא עובדה מופרכת, למעט בדרך שבה אנחנו מתבוננים על עצמנו. כך, למשל, בדוגמא פשטנית, למרות הצורות החיצוניות השונות של בני-האדם, הם יכולים להיראות כולם כחולים משמתכוננים בהם דרך משקפיים כחולים. אין בני-אדם שווים בפועל, אך ישנם בני-אדם הנהנים משוויון ההתייחסות אליהם.¹²

בכך נאמר שהאדם מוגדר מצד תודעתו,¹³ ולמעשה – מצד תודעתו המילולית. בכוחה של התודעה המילולית, ובכוחה בלבד, לייחס ישות לדברים שאינם קיימים בפועל. רק בכוחן של מלים הזכות לכבוד היא זכותם של המושפלים כמו שהיא זכותם של אלילי ההמונים; הזכות להורות היא זכותם של עקרים וערירים כמו שהיא זכותם של הורים לילדים; זכות הנישואין היא זכותם של רווקים כמו שהיא זכותם של זוגות נשואים; והזכות לטיפול רפואי היא זכותם של אלה המסוגלים להתרפא כמו גם של אלה שאינם מסוגלים לקום ממחלתם. המלים יוצרות מימד יישותי חדש – זה שאיננו מתאפשר בכוחן של תחושות, תגובות עצביות ואינסטינקטים הישרדותיים; והערכים המנחים את בני-האדם להתייחס זה אל זה בשוויון ערך הם בניה של אותה ישות חדשה.

12. עקרון השוויון, שאני דן בו, הוא עיקרון תיאורטי. מעשית, כאשר המשפט עוסק במקרים קונקרטיים, יש להבחין בין בני-האדם על-פי מצבם ומעשיהם בפועל. אבל גם אז העיקרון התיאורטי נשאר כעיקרון מנחה. לדוגמא: יש להתייחס באופן דומה אל כל בני-האדם המצויים במצב דומה והפועלים באורח דומה. ההבחנות הקונקרטיות אינן סותרות את העיקרון התיאורטי, אלא מפרטות אותו לתופעות המעשיות שלו.

13. האדם מוגדר מצד תודעתו, אבל לאו דווקא כמי שהוא-עצמו בעל-תודעה, אלא בעיקר כמי שנתפס בתודעה כראוי לזכויות ולחובות. לפיכך חסרי-תודעה אנושיים, כמו חסרי-הכרה סופגים, נחשבים אף הם לבני-אדם, ומי שלוקים בתודעתם, כמו מפגרים, אינם נחשבים ל"פחות בני-אדם". מידת הראוי של כל אדם היא למעשה העיקרון של שוויון ערך האדם. בני-אדם שווים זה לזה בכך שכולם ראויים לאותן זכויות וחובות, אף שלא כולם מודעים לזכויותיהם ולחובותיהם, לא כולם מסוגלים להיותם מודעים לזה, לא כולם יודעים לנצל את זכויותיהם לטובת עצמם ולא כולם מסוגלים או רוצים לשאת בעול החובות. גישה זו מבוססת על דרכם של בעלי-התודעה להבין את עצמם ולהבין את בני-מינם הלוקים בחוסר-תודעה. על-פי בעלי-התודעה, היעדרת של תודעה אצל בני-מינם היא בבחינת תופעה שאינה מאפיינת ולכן יש להבינה כזמנית (אצל תינוקות, למשל) או כמחלה.

לעומת זאת בעלי־החיים מוגדרים בחוק והם מוגדרים מצד היותם יצורים ביולוגיים: "בעל חוליות למעט אדם"¹⁴. לא נאמר עליהם שהם כשרים לזכויות ולחובות, ומכלל זה ניתן להבין שאין הם ראויים לזכויות על־פי טבעם. ברוח דומה קובע השופט חשין, ש"האסכולה המעניקה 'זכויות' לבעלי־חיים אינה מקובלת, לא בחקיקה ולא בהלכה..." בעלי־החיים נבדלים מן האדם בכך שאין הם מופיעים בחוק (או מוגדרים) מצד תודעתם. במובן זה גם אם אין בכך כוונה מודעת מראש, נוקט המשפט הישראלי את עמדתו של הפילוסוף ארנסט קסירר. הלה, ההולך בעקבותיו של הביולוג יוהנס פון־איכסקיל, כותב את הדברים הבאים:

הוא [איכסקיל] עומד על כך, שהמפתח לחיי בעלי־החיים ניתן אך ורק בעובדות האנטומיה המשווה. אם נדע את המבנה האנטומי של מין ממיני בעלי־החיים, יהיו בידינו כל הנתונים הנחוצים לחזור ולבנות את אופן הנסיון המיוחד לו. על ידי מחקר מדויק על מבנה גופם של בעלי־החיים, מספרם, איכותם, תלוקת כלי־התחושה השונים ותנאי מערכת העצבים, תצטייר תמונה מושלמת מהעולם הפנימי והחיצוני של האורגניזם.¹⁵

ואם־כן, שואל קסירר ומשיב:

האפשר להשתמש במתכונת, המוצעת על ידי איכסקיל, לתיאור ואפיון של עולם האדם? ברור, שעולם זה אינו יוצא מגדר החוקים הביולוגיים, השולטים בחיי כל האורגניזמים. אולם בעולם האדם מוצאים אנו תכונה חדשה, הנראית כסימן־היכר מיוחד לחיי האדם... בין מערכת הקליטה למערכת הביצוע, המצויות אצל כל בעלי־החיים למינם, מוצאים אנו באדם חוליה שלישית, שאפשר לתארה כמערכת הסמלים... לעומת שאר בעלי־החיים חי האדם לא בממשות רחבה יותר בלבד, אלא, אם אפשר לומר, בממד חדש של הממשות... אין האדם יכול עוד לעמוד במישורין מול הממשות;

14. חוק צער בעלי־חיים (הגנה על בעלי־חיים), תשנ"ד-1994. כמ־כן "בעלי־חיים" - בקר, כבשים, עוים, ועופות לרבות גופותיהם ונבלותיהם" (הודעת מחלות בעלי חיים (הסדרת תנועת בעלי חיים בישראל, תשמ"ג-1982); "חייית בר' - יונק, עוף, זוחל או דו־חיים, או כל חלק ממנו, או תולדה שלו, שמקורו בשטח המדינה או מחוצה לו, שאין טבעו לחיות במחיצתו של האדם." (חוק להגנת חייית הבר, תשט"ו-1955); "בהמות" - בקר, צאן, גמלים וחזירים" (תקנות מחלות בעלי־חיים (הגבלת תנועת בהמות), תשל"ט-1979); "עוף" - תרנגול, אווז, ברווז, תרנגול־הודי, יונה, עוף־גיניאה, שלו ופסיון - מכל מין וגיל" (תקנות מחלות בעלי־חיים (בתי שחיטה לעופות), תש"י-1950) וכיוצא באלה.

15. ארנסט קסירר, מסה על האדם (עם עובד, תשט"ו), 39.

למעשה, אינו יכול לראותה פנים-אל-פנים. דומה שהממשות הטבעית פוחתת כל אימת שהפעילות הסמלית של האדם עולה. במקום לעסוק בדברים כשהם לעצמם, האדם, במובן מסוים, ש עם עצמו בקביעות.¹⁶

הגדרת בעלי-החיים מצד היותם יצורים ביולוגיים נותנת ביטוי לספק שלנו בדבר תודעתם המילולית¹⁷ (להלן: תודעה). בשל ההנחה שבעלי-חיים אינם מסוגלים לחשיבה מילולית,¹⁸

16. שם, עמ' 40.

17. הדגשתי את הספק ואת התודעה המילולית לרווחתם של מי שטוענים שיש תודעה לבעלי-החיים. לעניין זה אני מבקש להפנות את הקוראים לקטע הבא הלקוח דווקא מספרו של הזואולוג פראנז דה ואל (Franz de Waal), שבו מתוארות התנהגויות של בעלי-חיים הניתנות להבנה כמוסריות:

Although it is hard to know the intentions of animals, we can speculate about them and may one day reach the point of testing one interpretation against other. for a reaserch program into animal empathy, it is not enough to review the highlights of succorant behavior; it is equally important to consider the absence of such behavior when it might have been expected. (*Good Natured – The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996), 46-47).

18. העובדה שבעלי-חיים מסוימים משתמשים בשפה אינה מלמדת בהכרח על היותם בעלי יכולת מילולית. הנה, לדוגמא, הבחנה שמבחין קסירר בין שפה של בני-אדם ובין שפות של בעלי-חיים. קסירר, בעקבות חוקרים שונים, מבהין בין לשון-ריגושים לבין לשון-פסוקים. לשון-ריגושים היא שפה של סימנים, שבעלי-החיים, על-פי דרגות ההתפתחות שלהם, יכולים באמצעותה להביע חימה, אימה, ייאוש, צער, תחנונים, תאוה, אהבת משחק והנאה. הם מביעים זאת באמצעות העוויות פנים, קולות, תנועות גפיים ותנועות-גוף. אולם – כותב קסירר – "אין אנו מוצאים אצלם שום סימן בעל הוראה או ביקטיבית" (שם, 44) סולם הפונטיקה של בעלי-החיים הוא סובייקטיבי ומסוגל לבטא רק ריגושים. לעומת זאת, לשון-פסוקים היא שפה של סמלים המאפשרת לאדם לבטא אירועים חשיבתיים החורגים באופן ניכר מאירועים רגשיים. "הסימן הוא חלק מעולם היש הטבעי, בעוד שהסמל חלק מעולם-המשמעות האנושי... סימנים, גם כשמבינים אותם ומשתמשים בהם כשלעצמם, יש להם על אף הכל קיום פיזי או עצמותי; בעוד שהסמלים יש להם ערך פונקציונלי בלבד" (שם, 46). אמנם, ניתן להעלות על הדעת אפשרות ששפת סימנים נהפכת לשפה של סמלים (הרי, ככל הנראה, זו הדרך שעשתה שפתם של בני-האדם), אך בשלב זה של המדע אין בידנו כל הוכחה ששפות-הסימנים של בעלי-החיים הן יותר מאשר שפות-ריגושים. ג'ארד דיימונד, בהתייחסו למבנה התחבירי של שפת-אנוש, קובע כי

ספק אם חוקר כלשהו של קולות פרימטים מייחס אפילו לשימפנזים פיתוח של דקדוק המתקרב במורכבותו לדקדוק הלשוני, עם מלות יחס, זמני פועל ומלות

אנחנו מפקפקים ביכולתם של בעלי-החיים להיות בעלי ערכים.¹⁹ כיוון שכך, אין טעם בהגדרתם על-פי נקודת-ראות של ה"ראוי". איננו דורשים מבעלי-החיים התנהגות ערכית – לא כלפי האדם ולא בינם לבין עצמם. בעלי-החיים אינם מחויבים לתום-לב, ליושר ולצדק. אין בעלי-חיים ישרי-דרך, כמו שאין בעלי-חיים צדיקים וחסודים.²⁰ מה שמצוי בהם ובפניהם ממלא את מלוא ישותם, ואס-כן הוא הגדרתם. מה שראוי שיהיה, גם אם אין הוא מצוי, נסתר מפניהם, ועל-כן אין הוא הגדרתם.

מכלל זה יש להבחין בין חסרי תודעה מילולית אנושיים לבין חסרי תודעה מילולית חייתיים. בעוד שהיעדר התודעה אצל האדם נתפס כמצב חולף או כמחלה, היעדר התודעה אצל בעלי-החיים נתפס כאפיון מגדיר. תנין חסרי-ישע אינו דומה לתנין חסרי-ישע ואינו דומה לחסרי-הכרה סופני חסרי-ישע; ושימפנזה, הלומדת מספר מצומצם של פעילויות קוגניטיביות, אינה דומה למי שלוקה בשכלו. חסרי-הישע של התנין הוא בהתאם לטבעו כתנין, בעוד שחסרי-הישע של חסרי-הכרה סופני הוא בניגוד לטבעו כאדם; ויכולתה הקוגניטיבית של השימפנזה היא למרות טבעה, הפעם כמו יכולתם הקוגניטיבית של מפגרים, שאף היא בניגוד לטבעם. אבל אצל השימפנזה הניגוד לטבע הוא מדד של הצלחה, בעוד שאצל המפגרים הניגוד לטבע הוא מדד של כישלון.

עם זאת, נראה כי על-פי המצב המשפטי, מוטלות עלינו חובות מוסריות כלפי בעלי-החיים, ונוסף על כך דומה כי יש להם זכויות. מדברי חקיקה שונים עולים האיסורים, המגבלות וההטבות הבאים: אין להתעלל בבעלי-חיים או להעבידם בעבודות שאין הם מסוגלים לעבוד עקב מצבם הגופני, ויש להעניק להם טיפול רפואי הולם או להמיתם כדי לחסוך מהם סבל;²¹ אסור לצוד בעלי-חיים בשיטות-ציד "שבהן אין הצייד נוהג הגינות בניצוד (ככל שיש הגינות במעשה ציד באשר-הוא)";²² יש לשחוט בהמות בשיטות

שאלה. עם זאת, השאלה אם יש בעל-חיים מלבד האדם שפיתח תחביר נשארת לעת עתה פתוחה לניחושים. המחקרים ההכרחיים בבעלי-חיים שסביר ביותר כי ישתמשו ברקדוק – השימפנזה הגמדיים או המצויים – פשוט לא נערכו עדיין. (השימפנזה השלישי [ספריית מעריב, תשנ"ה], 139).

19. דהיואל דן (לעיל, הערה 17), 209, בכך בקטע הבא:

To communicate intentions and feelings is one thing; to clarify what is right, and why, and what is wrong, and why, is quite something else.

20. בצרפת של ימי הרנסנס חל איסור על משכב בהמה. האיסור התייחס אל בני-האדם כמו גם אל בעלי-החיים. והנה – כך מסופר – איכר ואתון נתפסו כשהם מקיימים ביניהם יחסי-מין. שניהם הובאו בפני בית-דין. האיכר הורשע והוטל עליו העונש התמור ביותר. באשר לאתון, נטען בבית-המשפט שזו הפעם הראשונה שהיא מתעלסת עם אדם. חבר-השופטים מצא בטענה זו סיבה להקלה בעונשה. הגיחוך שסיפור כזה מעורר, מעיד על התפיסה המוסרית והמשפטית הרווחת כיום.

21. חוק צער בעלי-חיים (הגנה על בעלי-חיים), תשנ"ד-1994.

22. פרשנותו של השופט חשין להוראת סעיף 5 לחוק הגנת חיות הבר, תשט"ו-1955. סעיף זה

ובמכשירים שיצמצמו צער וכאב מהבהמה;²³ יש למזער את הכאב והסבל של בעלי-חיים המשתתפים בניסויים רפואיים, אסור לערוך ניסויים שאינם הכרחיים ויש להגביל ניסויים שאינם לצורכי בריאותם של בני-האדם²⁴ וכיוצא באלה. בפסק-הדין הנוכחי השופט חשין מוצא שני טעמים למצווה שלא לצער בעלי-חיים – טעם מוסרי וטעם חינוכי. הטעם הראשון והעיקרי – לדבריו של השופט – הוא

...תחושתנו – תחושת הלב – כי התעללות בבעלי-חיים, התאכזרות אליו, עינווי, היגם מעשים בלתי-מוסריים, בלתי-הגונים ובלתי-הוגנים... האדם מצווה איפוא להגן על החיה כחלק מן הציווי המוסרי להגן על החלש. מיצוות צער בעלי-חיים באה, איפוא, להגן על בעלי-החיים באשר הם יצורים שהאלוהים נתן בהם נשמה.²⁵

לשם המחשת הטעם הזה השופט משווה בין בעלי-חיים לילד תמים וחסר-הגנה, שאינו מכיר ברוע ואינו יודע להתמודד עמו. על-פי הטעם הזה, בעל-החיים הוא תכליתו של הצער עליו.

הטעם השני הוא טעם חינוכי, שעיקרו הוא "...שלא יהפוך האדם אכזר, שלא תושחת נפשו במעשי אכזריות." כי "התרת עינויים של בעלי-חיים דרכם שיקשיחו ליבו של אדם".²⁶ על-פי הטעם הזה, בעל החיים אינו התכלית של הצער, כי אם האדם החוסך ממנו צער.

האמנם מוטלות על האדם חובות מוסריות כלפי בעלי-חיים? האם כך יש להבין את האיסורים, המגבלות וההטבות הרשומים בחוק בנוגע לבעלי-חיים? האם יש לראות את בעלי-החיים כבעלי זכויות מתוקף עצמם (זכויות שעיקרן הוא שלא לסבול כאב שאינו לתכלית ראויה)? האם בעלי-חיים, שאינם בעלי ערכים בפני עצמם (כי הם חסרי תודעה מילולית), יכולים להיות מושאים של המוסר שלנו?

(שיטות ציד אסורות) אוסר לצוד בשיטות ובאמצעים הבאים: סינוור באורות, הרעלה, הימום בסמים משכרים, רדיפה בכלי-תחבורה ממונע, ושימוש בחומרי-נפץ, במלכודות, ברשתות או בדבק.

23. סעיף 44 לתקנות מחלות בעלי-חיים (שחיטת בהמות), תשנ"ד-1994.

24. חוק צער בעלי-חיים (ניסויים רפואיים), תשנ"ד-1994. כפי שעולה מהחוק, יש להבין את "צרכי הבריאות" של האדם במובנם הרחב, כלומר: לרבות הצורך בשימוש בחומרי-ניקוי.

25. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), סעיף 29.

26. שם, שם.

ג. האם בעלי-החיים הם מושאים מוסריים?

נשים לב לדילמה האבסורדית הבאה: ידוע לנו, שבעלי-חיים פוגעים זה בזה. חלקם אוכלים אלה את אלה, חלקם מנהלים מלחמות הגורמות עוול משווע לבני-מינם (למשל: מלחמות שנלחם זכר נגד זכרים אחרים, כדי להגן על בלעדיותו על עדר של נקבות) וכיוצא באלה. אף-על-פי-כן, איננו יוצאים להגנתן של החיות הנפגעות. איננו אוסרים על בעלי-חיים להרוג בעלי-חיים אחרים, איננו מגבילים בעלי-חיים בהמתות לשם תכלית ראויה ואיננו אוסרים על זכרים לנהוג בחוסר הגינות מינית כלפי זכרים אחרים. אם אכן בעלי-חיים הם מושאים מוסריים, דומה כי היה עלינו להגן עליהם כמו שאנחנו מגינים על קטינים חסרי-ישע. היה עלינו לדאוג לכך שבעלי-חיים לא ימשיכו לנהל את חייהם לבד, בדיוק כמו שאיננו מתירים לחסרי-ישע אנושיים לדאוג לעצמם לבדם (איננו משאירים ילדים קטנים לבדם). אם ברצוננו לחסוך צער מן החיות, מדוע איננו מתערבים בטבע לשם כך? גם אם יאמר שאין כל טעם בהטלת חובות מוסר על חיות שאינן יודעות מוסר מהו, הרי עדיין האדם יודע מוסר מהו והוא מסוגל במעשיו להפריד בין חיות טורפות לבין חיות נטרפות ולזווג וזיווגים הוגנים בין זכרים ונקבות, בדיוק כמו שהוא עושה בנוגע לאלה מבני-מינו שהם חסרי-הדעת. אמנם, מעשים כאלה יגולו מאמץ וממון, אך האם האמור כאן במגבלות של כוח וממון? מובן שלא כך. הימנעותו של האדם מהתערבות במעשיהן האכזריים של החיות, בינן לבין עצמן, היא עניין עקרוני ולא פרקטי. האדם אינו מגן על בעלי-החיים מפני עצמם, משום שמבחינתו התערבות מוסרית באורח-החיים הטבעי של בעלי-החיים היא ערוב מין שאינו במינו. כפיית אורח-החיים מוסרי על חיות דומה למעשה חלם. על אריה הטרף איילה לא חלים ציוויים מוסריים, כי אריה אינו מסוגל להבין מה זה ציווי מוסרי, לא מחמת מצב חולף או מחלה, אלא על-פי טבעו.

יתר על כן: מי שנתפס כמושא מוסרי, אינו יכול לשמש, בשום מקרה שהוא, אמצעי בלבד לתכליותיו של האחר. זו הסיבה שאנחנו אוסרים ניסויים רפואיים אכזריים בבני-אדם, אוסרים את שחיטתם ואיננו מבחינים, בהקשרם, בין גרימת סבל שיש לה צידוק לבין גרימת סבל שאין לה צידוק – הבחנה שהשופט חשין עושה בנוגע לבעל-חיים. באשר לאדם, אין שום תכלית ראויה המצדיקה מעשים כאלה, אבל ישנן לא מעט תכליות ראויות כאלו באשר לבעלי-חיים.²⁷ לפי הצו הקטיגורי של קאנט, האדם הוא תמיד גם תכלית של מעשינו, ולעולם אין לראותו כאמצעי בלבד. יחסנו כלפי האדם כפוף תמיד למערך של איזונים ערכיים ומשפטיים. מכאן, משום שהאדם מסוגל להתייחס אל בעלי-החיים גם כתכלית (עובדה הזוכה לסימוכין בדברי חקיקה רבים, לרבות אלה היוצאים להגנתם של

27. לכאורה, בהתבסס על פסקי-דין שונים, ניתן לטעון נגדי שמדינות דמוקרטיות שונות אינן פוסלות, בנסיבות מסוימות, תכלית ראויה לשימוש באדם כאמצעי בלבד. ישנן, למשל, מדינות המחוקקות אנשים בשבי למטרה של חילופי שבויים. אנשים אלה אינם יושבים בכלא בשל עבירה כלשהי, אלא בשל חשיבותם כקלף-מיקוח. אלא שגם אז אין מתייחסים אליהם כאל אמצעי בלבד. גם כבני-ערובה לצורכי מיקוח הם ראויים לשורה ארוכה של זכויות אדם. לדוגמא: יש להאכילם ולהשקותם, ואין להשפילם מעבר לכליאתם.

בעלי-חיים; ובדברי השופט חשין בפסק-הדין הנוכחי, הרי שהחיה אינה מושא מוסרי של התייחסותו כלפיה.²⁸

פגיעה משפטית בזכויותיו של אדם זה או אחר מוצדקת מוסרית רק אם היא תוצאה של איוונים ושקלולים בין זכויותיו לבין זכויותיו של הוולת או של הציבור. אסור לבצע באדם ניסויים רפואיים, כי אי-אפשר להצדיק ניסויים כאלה בשקלול של זכויות. פגיעה סופנית בחייו של אדם למטרה של ניסוי רפואי אינה יכולה להתאון מבחינה מוסרית עם צורכי הבריאות של אדם אחר או של הציבור. שחיטת אדם לשם התקנת מעדן-בשר מגופו פוסלת עקרונית כל שקלול אפשרי.²⁹ כך גם באשר לבעלי-חיים: התקנת בעל-חיים כמאכל לאניני-טעם אינה משוקללת עם שום זכות של אותו בעל-חיים, כמו פגיעה סופנית בגופו למען התקדמותה של הרפואה. אולם בעוד שגישה זו מקנה לאדם הגנה מוסרית, היא שוללת מן החיות כל מעמד מוסרי.

לכאורה ניתן לסייג טיעון אחרון זה באמצעות הטענה, כי בעלי-החיים אינם מושאים מוסריים מוחלטים. במקרים מסוימים, כמו בשעשועים ובבידור, ראוי שנתייחס אליהם כמות שהם, חשובים בפני עצמם; ובמקרים אחרים, כמו בשחיטה לצורכי מאכל ובניסויים רפואיים, ראוי שנדע להתגבר על תפיסתם כחשובים לעצמם.³⁰ הדים לגישה זו נוכל למצוא בדבריו של ח"כ א' פרוז בכנסת – דברים המצוטטים בפסק-הדין:

מישהו אמר: איזו חברה אנחנו, אם אנחנו הורגים אותם ואוכלים אותם בסוף, ולכן מה כל העניין הזה של התעללות. אני רוצה

28. עם זאת – ואני כותב זאת במאמר מוסגר בלבד – אין להוציא מכלל אפשרות שביום מן הימים יהיו בעלי-חיים שייכנסו למסגרת התייחסות המוסרית שלנו. אני מתכוון בכך לאותם בעלי-חיים שנדע לתקשר עמם ברמה המילולית, אם אמנם יהיו כאלה. בדברי אלה אני מכוון לאותם בעלי-חיים שנבין אותם כבעלי תודעה מילולית. זה יקרה, למשל, אם יתברר לנו ששפת-הקולות של שימפנזים אינה רק שפה של סימנים, אלא גם שפה של סימבולים (שפה שמרחיבה את הקיים מעבר לממשות הטבעית, שפה שיוצרת ישויות תודעתיות שאינן קיימות בפועל במציאות או שלא היו קיימות בפועל אי-פעם). אפשרות זו אינה בלתי-ריאלית לגמרי – לשיטתו של ג'ארד דיאמנט. במקרה כזה תיווצר אמפתיה ערכית בין בני-האדם לבין החיות המתקשרות עמם.

29. גישה זו תקפה גם במקרים קיצוניים, שבהם נותרת קבוצה של בני-אדם ללא כל מאכל אחר (למשל: המקרה המפורסם בהרי האנדים, שבו ניצולי מטוס שנפל נשארו תקופה ארוכה ללא אוכל ורבים מהם מתו מרעב). במקרים כאלה שיקול-הרעת המוסרי מסוגל, אם כי בקושי רב, להתייחס בסלחנות מסוימת למי שאכלו בשר של חבריהם המתים. אולם גם אז אין שום עיקרון מוסרי המתיר שחיטת אדם בעודו בחיים.

30. העובדה שאנחנו מצויים למעט בסבל שלהם אינה משנה עקרונית את העובדה שבעצם שחיטתם או ההתאכזרות אליהם לצורך ניסויים רפואיים אנחנו מתייחסים אליהם כמצעים בלבד.

לומר, שלבעלי-חיים אין זכות לחיים, אך יש להם הזכות שלא יתעללו בהם, לא יענו אותם ולא יפגעו בהם שלא לצורך.³¹

מצד אחד, בשעת הצורך מותר לשלול מהם זכויות-יסוד, כמו זכות לחיים וזכות על גופם, ומצד אחר, אין לשלול מהם את הזכות שלא יענו אותם; מצד אחד, מותר לצוד אותם, ומצד אחר, יש לצוד אותם בהגינות; מצד אחד, על-פי הצורך, מותר להכאיב להם שלא למען עצמם, ומצד אחר, יש למזער את הכאב. אותו בעלי-חיים יכול שיהיה פעם תכלית מוסרית של מעשי האדם ופעם לא.

אלא שדרך-החשיבה המוסרית אינה סובלת פיצול כזה. נתאר לנו גבר שריחם על אשה אומללה, חסרת-בית, ובלי-סערה הומין אותה לישון ולאכול בביתו. כשקרא לה אליו, האשה היתה מלוכלכת, מכוערת ונודפת ריח רע, כך שהזמנתו היתה לשם טובתה של האשה בלבד. אלא שלאחר שזו רחצה את גופה, לבשה בגדים נקיים וסרקה את שערה, היא התגלתה במלוא יופיה, ומארהה האדיב חשק בה ואנס אותה. לאמור: מצד אחד, הוא נהג בטוב-לב, ומצד אחר, ברוע-לב, ואם-כן איזה מין אדם הוא? אני טוען, שטוב-לבו אינו מכפר על רוע-הלב, ואם-כן הוא אדם רע. הנאצים, בדוגמא מופרזת בהחלט, היו אכזרים כלפי היהודים וטובי-לב כלפי בני עמם, ועל-כן האכזריות, ולא טוב-הלב, היא שמגדירה אותם. ונתאר לנו אדם השוחט בני-אדם אחרים, אבל תוך מזעור מירבי של כאב השחיטה. האם מזעור הכאב עושה אותו לאדם טוב או לאדם טוב בחלקו? ונתאר לנו רוצח סדרתי הפורץ בבכי לאחר כל רצח מעשה-ידי. האם הבכי מוכה אותו בחלקיות המוסר? כך גם באשר לחיות. בעלי-חיים אינם מושאים של המוסר שלנו כל עוד אנחנו חצויים כלפיהם מבחינה מוסרית. גרימת הסבל המזערי, בהתקנת מעדן-בשר, אינה עושה את החיה הנשחטת למושא מוסרי. התפיסה המוסרית סובלת מאזונים ושקלולים, אך אין היא סובלת מוסר חלקי.

אולי יהיו שיטענו כי פיצול המוסר אינו אפשרי בין בני-אדם, אך אפשרי בין אדם לחיה. טענה זו מנומקת על-פי סדרי הטבע. המוסר – יהיו שיאמרו – הוא אורח-מחשבה העוקב אחר הטבע ולפיכך עליו להיות להיות אחיד ושוויוני בין בני אותו מין ביולוגי, ומפוצל בין בני מינים שונים. דוגמא אפשרית לפיצול המוסרי על-פי הטבע היא דוגמא זו: כיוון שעל-פי הטבע, בריאותו של האדם דורשת אכילת בשר (הצורך בחלבונים, בוויטמין B12 וכדומה), הרי ששחיטת בעלי-חיים לשם כך יכולה להיחשב מוסרית, אך אין בזה כדי להתיר התעללות בהם שאין בה צורך טבעי.

לא ארחיב בעניין זה, כי כתבתי על כך במאמרים אחרים.³² אטען בקצרה, שהטבע אינו מורה דרך מוסרי. המוסר, על-פי מהותו, אינו עוקב אחר הטבע, אלא בדיוק להיפך: המוסר מוצא את מקומו דווקא היכן שהטבע נכשל. במובנים רבים הטבע הוא מכשלה מוסרית. אסור לגנוב, אסור לשקר, אסור לנאוף ויש לאהוב את הזולת, כי הנטיות

31. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), סעיף 24.

32. ראו, למשל, במאמרי "מה שניתן לתקן בטבע ראוי שיתוקן", הריון מסוג אחר (שולמית אלמוג ואבינועם בן זאב עורכים, הקיבוץ המאוחד, תשנ"ו), עמ' 233.

הטבעיות שלנו הן הפוכות מכך. מנגד, לא נאמר אהוב את עצמך, כי אנחנו ממילא נוטים לאהוב את עצמנו. הטבע אינו מלמד אותנו מוסר, אלא אנחנו מכתובים לטבע את המוסר. מקור המוסר הוא באדם ולא בטבע. המוסר אינו משלים את הטבע, אלא מנוגד לו ואף סותר אותו. מכאן שאם הטבע מורה לאדם לאכול בעלי-חיים, אין בכך שום הוראה מוסרית.

כיצד, אפוא, ניתן ליישב בין הדברים? אני מוצא לכך שתי אפשרויות: (1) אפשרות משפטית – ישנה סתירה פנימית בין דברי המשפט השונים; (2) אפשרות פילוסופית – יש להבחין בין מוסר לרגש, כי הרגש, ולא המוסר, הוא מקור האיסור של צער בעלי-חיים. באשר לאפשרות המשפטית איני צריך להרחיב. ניתן להסתפק בעצם הצגת הדברים. מצד אחד, המשפט אינו רואה בבעלי-חיים בעלי זכויות משלהם, ומצד אחר, הוא מעניק להם מספר מצומצם מאוד של זכויות. בית-המחוקקים ובית-המשפט אינם בתי-ועד של פילוסופים ואין ברשותם הסמכות והכלים המתאימים לשמור על תאימות לוגית מלאה בין דברי המשפט השונים. סתירה פילוסופית אינה מערערת את שיקול-הדעת המשפטי ואינה מצמצמת את סמכותו של המשפט. אדרבא: לפעמים דווקא השיקול הפילוסופי הטהור עלול לערער בסמכותו של המשפט. במקרה שלפנינו האמור הוא במוסר כפול המקובל בציבור באשר לבעלי-חיים. טיעון פילוסופי טהור עלול להטיל על הציבור הלכה משפטית שאין הוא מסוגל לעמוד בה. הלכה הפוסקת, בשמה של ההרמוניה החשיבתית, שמותר להתעלל בבעלי-חיים כי מותר לשחוט אותם, או הלכה הפוכה הפוסקת שאסור לשחוט בעלי-חיים כי אסור להתעלל בהם, הן שתי הלכות המנוגדות לתשתית המוסרית, שהיא מקור סמכותם של בית-המחוקקים ושל בתי-המשפט.

כלומר: לו הסתפקתי בעצם הצגתה של הסתירה הפילוסופית במשפט, היה עלי לסיים את המאמר בנקודה זו. אני מבקש להרחיב באשר לאפשרות הפילוסופית. בדעתי לטעון, שהשופט מתעלם מן ההבחנה בין רגש למוסר, בין אלטרואיזם ורחמים, ושהטעם לאיסור צער בעלי-חיים הוא טעם רגשי ולא טעם מוסרי. על-פי הכיוון הזה אטען בהמשך, שאין לבעלי-חיים זכויות משלהם, אבל לבני-אדם זכויות שיתחשבו ברגשותיהם כלפי בעלי-חיים. לא הזכויות של בעלי-חיים הן העומדות ביסודם של החוקים בעניינם, אלא זכויותיהם של בני-אדם כבעלי רגשות כלפי החיות. בכך אני מצמצם את המוסר לתחומם של בני-האדם בלבד ופורץ את עולם-הרגש לכל עבר – בעלי-חיים, צמחים, חפצים וכל דבר אחר שהאדם חש כלפיו רגש זה או אחר. המשכו של המאמר יעסוק אך ורק בכיוון זה.

ד. הרחמים הם רגש ולא ציווי מוסרי (ערך)

יש להבחין בין רגש לבין ערך מוסרי (להלן: ערך). תחום קיומם של הערכים הוא כשהאדם חופשי לפעול מתוך מחשבה תהילה, ותחום קיומם של הרגשות הוא כשהאדם הוא ספונטני. אדם הפועל על-פי ערכיו הוא מי שחופשי לברור את צעדיו, בעוד שאדם הפועל

על-פי הרגש הוא מי שמוצא את עצמו נסחף.³³ החירות אינה מגדירה לבדה את הערך, אך אין מקום לערכים אלא כשהאדם הוא חופשי; והספונטניות אינה מגדירה לבדה את הרגש, אך אין מקום לרגשות אלא כשהאדם מסוגל להיות ספונטני. התנהגות ערכית יכולה לשאת אפיונים ספונטניים, אך אפיונייה אלה אינם מגדירים אותה; והתנהגות ספונטנית יכולה להיות תוצאה חלקית של היערכות מראש, אך ההיערכות מראש אינה מגדירה אותה.³⁴ נבחן זאת על-פי "מבחן הציווי". הצורך בציוויים עולה רק במקום שבו האדם חופשי. אין טעם, למשל, לצוות על האדם שינשום או שיפעים את לבו. פעילויותיהם של הריאות והלב הן ספונטניות. יש טעם לצוות על האדם שלא ילך למקום מסוכן, כאשר בידו להחליט אם ללכת לאותו מקום או לא. בהתאם לכך ניתן לצוות ערכים, אבל אי-אפשר לצוות רגשות. ניתן להורות לבני-אדם לכבד את הפרטיות של זולתם, כי הם מסוגלים גם שלא לכבדה, אך אין טעם לחייב בני-אדם שיתאבדו, כי אין רגש ללא ספונטניות. "אהבה" על-פי צו, איננה בפועל אהבה, כמו ש"רחמים" מכוחה של הוראה מחייבת אינם בפועל רחמים. לכל היותר אפשר לנקוט מעשים המעודדים, או דוחים, את התפתחותם הספונטנית של רגשות מסוימים, אך אי-אפשר לחייב אדם להרגיש או לא להרגיש. "מבחן הציווי" מוביל ל"מבחן ההערכה". ניתן לגנות או לשבח אדם כאשר הוא חופשי לשקול וליטול אחריות, אך אי-אפשר לגנות אדם כשהוא ספונטני.³⁵ לכן לא נגנה אדם שמתהקף-לב (כי אין בפעילות הלב מחשבה תחילה), אבל יהיו מי שיגנו אדם שהתאבד

33. איני גורס בכך שאדם אינו מסוגל לשלוט ברגשותיו וכי אדם הפועל מתוך רגש נמצא במצב של חוסר שליטה עצמית. אדם מסוגל לשלוט ברגשותיו, אבל ככל שהוא שולט בהם – הוא פועל בניגוד להם.

34. אפשר להוסיף להבחנה שלי בין רגש למוסר את ההשוואה הבאה: במובן מסוים, המוסר הוא המקום שבו האדם אינו ניצב לבדו, והרגש הוא מקום שבו האדם נמצא לבדו. כבעל-ערכים, האדם שותף לשיקול-דעת מוסרי בעל משמעות אוניברסלית, וככזה הוא מחויב לאחרים. כבעל-רגשות האדם נמצא באשר שרק הוא מרגיש מה שהוא מרגיש וככזה הוא מחויב לעצמו בלבד. בהקשר לכך מעניין לקרוא בספרו של MacIntyre Alasdair, המבחין בין "ערכים" לבין "ערכים מוסריים-רגשיים" (emotivism). ההבחנה שלו מוכירה לא מעט את ההבחנה שאני עושה כאן. ה"אמוטיביזם" הוא

Doctrine that all evaluating, judgments, and more specifically, all
moral judgments are nothing but expressions of preferences, expressions
of attitudes or feelings ...

"ערך מוסרי-רגשי" יכול לרדת עד לרמה האישית של כל אדם, כשהוא מחויב לעצמו (מקינטיר מכנה זאת דמוקרטיזציה של המוסר), ועל-כן בפועל אינו ערך מוסרי.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984), 11.

35. בכך איני טוען שספונטניות מנוגדת לחופש. פעילות מתוך מחשבה תחילה היא סוג אחד של חופש, וספונטניות היא סוג אחר של חופש. הרחבתי בזה במאמרי "שנאה וטבע האדם", שנאה (אבינועם בן-זאב עורך, זמורה-ביתן, תשנ"ח), 162.

(כי ההתאבדות נתפסת³⁶ כמעשה שיש בו מחשבה תחילה). כמו־כן לא נגנה אדם שריח רע נודף מפיו, אך נגנה אדם שמלים רעות יוצאות מפיו.

זו הסיבה שהמשפט השם לו למטרה את ערכי המוסר בוחר שלא לטפל ברגשות גופם, אלא לכל היותר בתוצאות החברתיות שלהם. אדם לא יועמד לדין, לא פלילי ולא אזרחי, אם הבטיח אהבת־נצח ולא עמד בהבטחתו זו;³⁷ אדם לא יועמד לדין אם לא נכמרו רחמיו למראה ייסוריו של הזולת, ואדם לא יועמד לדין אם הפר את נאמנותו לידידו הטוב ונתפס בדבר־רכילות על זה. הכרעות דין בעניינם של רגשות מעקרות את הרגש מן היסוד הספונטני שבלעדיו אין להבין רגש: אהבה שתיכפה בתוקף פסק־דין³⁸ היא אהבה שאינה קיימת גם מעצם מתן פסק־הדין; רחמים ייהפכו לעניין מגוחך אם הם ייאכפו על־ידי חבר של שופטים; ויריד נבגד ש"יוכה" בידידות מהודשת בתוקף של פסק־דין יאבד אותה בו־ברגע בתוקף אותו פסק־דין.

עם זאת, הנטייה היא למצוא קרבה בין רגשות לערכים. רחמים ואהבה נאמנה נתפסים כמידות טובות, בניגוד לקנאה ולשמחה־לאיד הנתפסות כמידות רעות. ואמנם, יש דמיון רב בין אלה לאלה:³⁹ רגש־הרחמים דומה מאוד לערך של התחשבות בזולת; רגש האהבה דומה מאוד לערכים נוספים, כמו עזרה לזולת ושמירה על כבודו של הזולת; ורגשות הקנאה והשמחה־לאיד דומים מאוד לערכים שליליים, כמו תחרותיות־יתר, אגוצנטריות וחוסר־התחשבות.

דמיונם זה של רגשות לערכים, חיוביים או שליליים, מבלבל את דעתנו. אנחנו נוטים לגנות מוסרית את מי שאינם מרחמים ואת מי ששמהים לאידו של הזולת. אף־על־פי־כן עדיין יש להבחין בין ערכים, אמות־המידה של הגינוי והשבחה המוסריים, כי הם מושתתים על יכולתו של האדם לחשוב תחילה, לבין רגשות המושתתים על יסוד של ספונטניות. הדמיון ביניהם אינו הופך אותם לזהים.

גם אם רגשות אינם משוללים תודעה⁴⁰ וגם אם השאיפה של ה"היות ערכי" היא להיות מוסרי באופן ספונטני (למשל: היחלצות לעזרתו של הזולת באופן ספונטני ובלי להקדיש

36. או ראוי לתפוס אותה ככזו, על־פי תורות־מוסר מסוימות (ההלכה היהודית, למשל).

37. אני מתכוון בכך גם אם ההבטחה הזו נרשמה במכתב־אהבה או בכל מסמך אחר.

38. אני מפנה את הקוראים לדיון היסטורי ב"בתי־משפט לאהבה" שפעלו בתקופת הרנסנס באירופה: Peter Goodrich, *Law in the Courts of Love: Literature and Other Minor Jurisprudences* (Weidenfeld and Nicolson, London, 1996), 29-71.

39. גשים לב לדבריו הבאים של שפינוזה:

אעפ"י שהבושה אינה מידה טובה, הרי היא טובה, דוגמת החמלה...

ברוך שפינוזה, תורת המידות (מסדה, תשי"ד), רפ"א.

40. כאשר אני כועס, אני כועס על דבר־מה שאני מודע לו, והכעס על דבר אחר שונה מן הכעס על דבר אחר בכך שהתודעה מבחינה בין תכניו של האחד לתכניו של השני. ראו Jefrie Murphy & Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988). ראו גם דה ואל (לעיל, הערה 11), עמ' 79.

לכך מחשבה תחילה), עדיין אין להתעלם ממרכזיותה של החשיבה בטבעו של הערך וממרכזיותה של הספונטניות בטבעו של הרגש.

נוכל אפוא לטעון, שרגש־הרחמים המתעורר למראה תנין הנאבק באדם דומה מאוד לערך המוסרי שלא להתעלל, אבל הוא עצמו אינו ערך מוסרי.

לסיכום ההבחנה בין ערך לרגש אני מבקש להביא דוגמה זו: כיצד נאפיין את יחסם של בני־אדם, אוכלי־בשר, אל בעלי־החיים שהם אוכלים? אכילת הבשר נתפסת ככורה החיים של בני־האדם, ועל־כן ישנם הגורסים שאין לגביה איסורים מוסריים, לרבות מבחינתם של אלה הגורסים שבעלי־חיים הם מושאים של המוסר. "הציווי בשחיטת החי הוא הכרחי" – מצטט השופט חשין את הרמב"ם – "לפי שהמזון הטבעי לאדם אינו אלא מן הזרעונים הצומחים מן האדמה ומבשר בעלי־חיים, והמשובח בבשר הוא אשר הותר לנו אכילתו..."⁴¹ אולם האם ההיתר המוסרי מחסן את אוכלי־הבשר מרגש־הרחמים? ננסה לבקש את אוכלי־הבשר לצפות בשחיטה של בעלי־החיים העולים על שולחנותיהם (או אף לשחוט אותם במו־ידיהם). האם הם יאותו לכך? סביר להניח שרבים מהם יודעו מעצם הרעיון ורבים יותר – מעצם המעשה. חלקם יירתעו בגלל טעמים אסתטיים, אבל חלקם – כך יש לשער – יירתעו בשל רגש־הרחמים. רבים מבין אוכלי־הבשר מרחמים על בעלי־החיים, אף שלעניין זה אין בפניהם עכבות או איסורים מוסריים.

ההודות עם כאבה של חיה סובלת יכולה להתקיים על בסיס רגשי, ולא דווקא על בסיס מוסרי. העובדה שאיני רוצה בסבלה של החיה אינה בהכרח תוצאה של ערכים מוסריים. הבחנה כזו בין רגש למוסר מתקיימת גם ביחסים בין בני־אדם. אני מסוגל להודות עם כאבו של אדם שאני רוצה בהרחקתו מהתבררה בעטיו של עוול שזה גרם לי או לאחרים.

ה. איסור התעללות בבעלי־חיים הוא זכותם של בני־האדם ולא זכותם של בעלי־החיים

המקור לאיסור התעללות בבעלי־חיים נמצא באדם עצמו ולא בבעלי־החיים. אביא לכך שני הסברים: (1) זכותו של האדם שלא יפגעו ברגשותיו; (2) האנשה של בעלי־החיים. גם אם די לי באחד מהם, אפרט את שניהם.

ההסבר הראשון (פגיעה ברגשותיו של האדם) הוא גם הפשוט מבין השניים. אדם המזדהה רגשית עם כאביה של החיה הוא אדם סובל, וזכותו לחסוך מעצמו סבל זה. לא בעלי־החיים הנשחטים, הניצודים והטורחים בעבודות־פרך, הם המושאים של המוסר, אלא בני־האדם שאינם מסוגלים לשאת זאת. דומה הדבר לתוקי רכוש למיניהם, המגינים לא על זכותם של חפצים להתקיים בשלמותם ולהישאר אצל בעליהם, אלא על זכותם של בני־אדם להיות בעלי־רכוש. כך גם לגבי נכסי אמנות ונכסי טבע. הזכות של האדם ליהנות מחפצי אמנות ומטבע ירוק עומדת ביסודם של האיסורים לפגוע באוצרות אמנות

41. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), סעיף 31.

ושבע. כלומר: מקור התוקף של כל איסור מעין זה הוא אכן זכות כלשהי, אבל תמיד אחת מזכויותיו של האדם.

ניתן למצוא לכך דוגמא אפילו מדבריו של השופט חשין. הטעם ההינוכי לאיסור התעללות בבעלי־חיים שהשופט מעלה, עניינו דאגתו של האדם לעצמו. נפשו של אדם המתאכזר לבעלי־חיים תושחת מאותם מעשי־אכזריות. וכך כותב השופט:

וכאשר יושב לו הקהל במופע של מלחמת פרים וזועק ומריע - בקול ניחר ובפנים סמוקות - "אולה" נוכח פר שסכינים תקועות בגבו ודמו מוקז ממנו קילותים־קילותים, נצפה כי בצאתו ממופע־הזוועה ינהג ברוחו של המופע וליבו יהיה גם באנשים סביבותיו. אדם הקהה לרגשות החיה רגשותיו יקרו גם כלפי חברו האדם.⁴²

האם גם טעם הרחמים עניינו דאגתו של האדם לעצמו? הנה, למשל, האם אדם שרגש־הרחמים תוקף אותו הוא אדם סובל המחפש מרגוע לעצמו, ואין לו מרגוע כי אם בכך שהוא שם קץ למעשים המעוררים את רחמיו. "כך היא דרכה של האגדה הנפלאה אודות רבי יהודה הנשיא והעגל שנרון לשחיטה וביקש שלא ישחטוהו" - כותב השופט חשין כאשר לכך - "בשל שלא ריחם על העגל באו עליו על רבי ייסורים, ובשל רחמים שריחם הלכו ממנו ייסורים".⁴³

ההסבר השני (האנשה של בעלי־החיים) מורכב יותר ומוזמן כלפי יותר התקפות. לפיכך אלה מבין הקוראים שימצאו אותו מתפלפל יתר על המידה ופתוח מדי לניגוחים חשיבתיים, מוזמנים בזה להסתפק בהסבר הראשון.

כדי לבחון באיזו מידה האדם דואג לעצמו, אם בכלל, בהיותו מרחם על בעלי־חיים, יש לחזור אל ההבחנה בין רגשות לערכים.

האדם מוצא את עצמו ברגשותיו, בעוד שעליו לאבד את עצמו בערכיו.⁴⁴ כבעל־רגשות, האדם מממש את עצמו כמות שהוא - חי את עצמו ואת סביבתו. כבעל־ערכים, האדם שואף לממש את מה שראוי שהוא יהיה על חשבון מה שהוא בפועל. ככל שאדם מסוגל יותר להתעלם מעצמו, כך ניתן להאמין עליו שהוא פועל יותר על־פי ערכיו ופחות על־פי רגשותיו. כאשר אשה עוזרת לילדיה, קשה להגדיר מעשיה אלה כמעשים ערכיים משום שהיא "נחשדת" ברגשותיה, ובעצם בדאגתה לענייניה־היא, אולם כאשר אותה אשה מסייעת לבני־אדם זרים, ייתכן מאוד שהיא עושה זאת מתוך דחף מוסרי, כי קשה "לחשוד" ברגשותיה ובדאגתה לענייניה. מעשה מוסרי הוא מעשה הד־כיווני, שבו זרימת ההתכוונות היא מבעל־המעשה אל מושא־המעשה. מעשה רגשי הוא מעשה דו־כיווני, שבו

42. שם, סעיף 33.

43. שם, סעיף 31.

44. טענה זו נכונה גם כאשר אדם מתייחס אל עצמו באופן מוסרי, אם אכן התייחסות כזו אפשרית. במקרה כזה האדם מתעלם מנטיותיו ומדחפיו האישיים, והוא מתבונן בעצמו דרך אמות־מידה לא־אישיות.

זרימת ההתכוונות היא מבעלי-המעשה אל מושא-המעשה ומן המושא חזרה אל בעל-המעשה. מתוך זה ניתן לאפיין רגש כהוויה רפלקטיבית.

טבעו החשיבתי של המוסר הוא המאפשר לנו להתנתק מעצמנו, בעוד שטבעו הספונטני של הרגש הוא הדולק אחר עצמנו. החשיבה יכולה להיות כללית ואוניברסלית, בעוד שהספונטניות אינה יכולה להתקיים אלא ככרוכה בעצמות מסוימת. אין ספונטניות שאינה משתנה מאדם לאדם (אין ריאה אהת שנושמת בדיוק כמו ריאה אחרת, כמו שאין אהבה אחת הוזה לאהבה אחרת), אבל ישנן דרכי-חשיבה אוניברסליות, הקיימות בכל בני-האדם ללא הבדל (מתימטיקה, למשל).

בדרך זו יש להבין גם את רגש-הרחמים, ובמיוחד את רגש-הרחמים כלפי בעלי-חיים. ככל שבעל-הרחמים מוצא את עצמו יותר בבעל החיים, כך הוא מרחם יותר. ל"מציאה העצמית" הזו שני ביטויים בולטים: קווי-דמיון בינו לבין בעלי-החיים הסובלים (בעלי-חיים סובלים במידה רבה כמו בני-האדם) והאנשה של בעלי-החיים (בעלי-החיים סובלים בדיוק כמו בני-האדם).⁴⁵ ככל שבעל-הרחמים מוצא קווי-דמיון רבים יותר בינו לבין בעלי-החיים או מוצא אותם זהים לו, כך הוא מוצא את עצמו יותר בתוך בעלי-החיים וכך הוא מרחם יותר. לאמור: ברחמיו על בעלי-החיים האדם מרחם על השתקפותו בתוך בעלי-החיים, ולא דווקא על בעלי-החיים כבעלי ישות שונה משלו. מושא-הרחמים אינם בבחינת מה שהם, אלא בבחינת מי שדומים, מי שמואנשים ומי שניתנים להכנה באמצעות מושגים האפייניים לאדם. אין ברחמים התנאי המוסרי, שבו על האדם להתנתק מעצמו; שהרי אין ברחמים התייחסות אל בעלי-החיים כשונים מן הקיום האנושי. פירושו של זה, שאין ברחמים מתן זכות לבעלי-החיים, כי אם מתן זכות לאדם (או ליתר דיוק: לדמות האדם הנשקפת מבעלי-החיים).

ואמנם, השופט חשין מרבה להתייחס, במודע או שלא במודע, לתנאי ההשתקפות של האדם בתוך יחסו אל התנינים: האדם המרחם רואה את התנינים דומים לו או לבני-מינו ("החיה היא יצור חי חסרי-ישע, וכמוה כקטין חסרי-ישע"); וכבעל-יתפוסה או תחושה דומות לשלו ("קרוב נעדר הגינות", "לא שמעתי כי ביקשו את הסכמת התנין",⁴⁶ "התעללות נפשית"⁴⁷ ו"אין היא [החיה] מכירה ברוע ואין היא יודעת להתמודד עימו").⁴⁸ בדיון לעיל עסקנו בשתי שאלות-יסוד: (1) הייתכן שאכן בעל-הרחמים אינם חושבים אלא על עצמם? (2) האם המוסר אינו מתבסס אף הוא על יחס בין דומים או בין שווים? באשר לעניין הראשון אשיב, שבעל-הרחמים חושבים על זולתם, אבל כד-כבד הם מודעים לעצמם.⁴⁹ הרחמים מכוונים כלפי המושא שלהם, אבל ככל שהוא דומה, שווה או

45. הישות הרפלקטיבית של הרגש באה לידי ביטוי מיוחד בדרך שבה ילדים רבים מתייחסים אל בובות וחפצים.

46. עניין חמת גדר (לעיל, הערה 2), סעיף 41.

47. שם, סעיף 20.

48. שם, סעיף 29.

49. שפינוזה מגדיר "חמלה" כך: "זו עצבות בצרוף מושכל של צרה שבאה על אחר, שלפי דמוינו הוא דומה לנו". שפינוזה (לעיל, הערה 39), ר"א.

נתפס ככוה. כאשר אנחנו מרחמים, אנחנו מרחמים על מה שנמצא באחר כדומה לנו. מדוע, למשל, אין אנו מרחמים על צמחים? משום שאיננו מוצאים את עצמנו בצמחים, לא כדומים, לא כקרובים, לא כשווים ולא כזהים. הצמחים נתפסים על־ידנו כשונים מאתנו לגמרי. במקום שבו אין רפלקסיה, אין גם רגש. אין רגשות במקום שבו היחס שלנו אינו כולל את עצמנו. משום כך בני־אדם מרחמים פחות על חסרי־חוליות ויותר על בעלי־חוליות; מרחמים פחות על בעלי־חוליות נחותים, ויותר – על בעלי־חוליות עליונים. מידת הדמיון או השוויון היא מידת הרחמים. אין לצמחים עיניים עצובות כמו לבני־אדם ואין הם יודעים להתחנן על עצמם בתנועות־גוף או בקולות; ולחסרי־חוליות ולבעלי־חוליות נחותים אין שרירי־פנים המסוגלים להביע עצב, כאב או תחינה.⁵⁰

באשר לעניין השני (האם המוסר אינו מתבסס אף הוא על מידת הדמיון?) דומה כי אכן אין הבדל בין מוסר לרגש. אנחנו מתקשים, אם בכלל, להפעיל אמות־מידה מוסריות כלפי צמחים, בדיוק כמו שאנחנו מתקשים להרגיש כלפיהם רגשות. כמו־כן בעלי־חוליות נהנים משיפוטיות מוסרית, כמו פסק־הדין הנוכחי, בעוד ששיפוט כזה אינו אפשרי בנוגע לצמחים.⁵¹ אולם בעוד שרגשות נוטים אל הדומה (ועל־כן, כאמור, בעלי־החיים מאבדים את הטבע ההייתי שלהם ו"נהפכים לבני־אדם" כדי להיות מושאים של רחמי בני־האדם), הערכים נוטים אל האוניברסלי, לרבות אל השונה (ועל־כן בעלי־החיים אמורים לשמור על שונותם הביולוגית כדי להיות מושאים מוסרית). כיצד אפוא ניתן להסביר את ה"פריבילגיות" המוענקות למי שדומה לנו? בתודעה המילולית. המוסר אינו נדרש ל"דומה", אלא ליכולת התקשור המילולית, וזו מצויה רק בבני־אדם, וזו מואנשת, במידה רבה יותר של הצלחה, באלה הקרובים יותר אל בני־אדם. אבל האנשה זו טעות ביסודה. הקרבה אל בעלי־חוליות אינה חשובה למוסר, ובני־אדם אינם יכולים להיות מוסרית יותר כלפי בעלי־חיים מאשר כלפי צמחים. אלה ואלה אינם מתפקדים באופן מילולי ואלה ואלה אינם מושאים של המוסר. ההבדל היחיד ביניהם הוא, שלגבי בעלי־החיים הטעות בדבר תודעתם גדולה יותר.⁵²

נוכל לסכם ולומר: הטעם לאיסור צער בעלי־חיים הוא טעם הרחמים, וטעם כזה, כמו כל רגש אחר, מוצא בבעלי־חיים את ההשתקפות האנושית, והיא זו הדוחקת באדם שלא לצער בעלי־חיים. לפיכך האיסור לצער בעלי־חיים הוא איסור לצער את השתקפויותיו

50. על חשיבותו של ה"דומי" ברגשות, ראו Aaron Ben Ze'ev, "Envy and Inequality", *Journal of Philosophy* (1992) 551-581.

51. זאת ועוד: אחד מן הציוויים המוסריים העליונים, "ואהבת לרעך כמוך", נראה כציווי השתקפותי הדומה בכל לגישתי כלפי רגשות. אלא שבמקרה זה הכוונה היא דווקא לעובדה שהזולת שונה ממני. אני מפרש את הציווי הזה בדרך הבאה: אהוב את רעך כמוך, אף שרעך אינו אתה (אף שהוא שונה ממך). פירוש כזה עושה אותו ציווי לציווי מוסרי.

52. למרות זאת, עקרונית, אם תתגלה אותה תודעה גם אצל בעלי־חיים (כאשר יתברר ששפת־הסימנים שלהם היא למעשה שפה של סמלים), אלו שימשיכו להתייחס אליהם בבחינת מה שהם ולא בבחינת מה שהם בני־אדם יוכלו להפעיל כלפיהם אמת־מידה מוסרית.

של האדם בבעלי-החיים, ואס-כן זו זכות של האדם ולא של בעלי-החיים. בעלי-החיים אינם מושא של רחמי האדם כמות שהם, אלא כמות שהאדם משתקף בהם.

1. סיכום

ציינתי שלוש דרכים להבנתם של החוקים ה"מעניקים" זכויות לבעלי-החיים ולהבנת פסקי הדין של השופט חשין. האחת מדברת בסתירה הפילוסופית הקיימת בין דברי המשפט, לרבות בפסקי-הדין הנוכחי; השנייה מדברת בזכותו של האדם שלא לסבול מידיעת סבלן של החיות; והשלישית מדברת בהשתקפותו של האדם בבעלי-החיים. תכליתו של מאמר זה יכולה להתמצות בכל אחת משלוש הדרכים הללו. עם זאת, אני בוחר לראות בשלוש דרכי ההסבר שלי, מקשה אחת.

מקומו של הראוי הוא בתודעה המילולית. הראוי הוא תמונה של מושגים מופשטים בדבר זכויות וחובות – מושגים שככל הידוע לנו עד כה, אינם אפשריים בשפת-הסימנים של בעלי-החיים. בעל-חיים אינו מודע לכך שראוי שיכבדו אותו, שראוי שיתייחסו אליו בהגינות ושראוי שיקבלו את הסכמתו לעניינים העלולים לפגוע בו. אין מניעה שיפגעו בכבודו של בעל-חיים, שיוליכוהו שולל ושלא יבקשו את הסכמתו, כי אותם מושגים אינם אומרים לו מאום. "כבוד בעל-החיים" הוא לא יותר מאשר הדרך שבה האדם מתרגם לשפת המושגים המופשטים שלו את תגובותיו של בעל-החיים למעשים מסוימים הנקטים כלפיו. ייתכן שתנין סובל מכך שמכופפים את ראשו לאחור, אך אין מאום בין סבלו זה ומושג הכבוד, למשל. כלומר: "זכויותיו" של בעל-חיים הן לא יותר מאשר מושגי פרשנות לתגובותיו של בעל החיים. ואס-כן, הרי שזכותו של בעל החיים לכבוד היא זכותו של האדם לפרש, בדרכו-הוא, תגובות מסוימות של בעלי-החיים. בכך אין האדם מתחשב בזכויותיו של בעל-חיים, אלא בזכויות של עצמו. לאמור: האדם המבקש שלא לפגוע בבעלי-החיים דואג למעשה לדרך שבה הוא מבין את בעלי-החיים.

השופט חשין מתבסס בראש-זבראשונה על ההנחה שבעלי-החיים הם מושאים מוסריים, בעוד שלשיטתי אין לראות בהם מושאים כאלה, ובכל-זאת אני מגיע למסקנה דומה לשלו. אכן, יש לאסור מופעים שיש בהם התעללות בבעלי-החיים למטרות של שעשוע ובידור בלבד, אבל מטעמים של רחמים שאין בינם לבין טעמים מוסריים אלא דמיון גדול. שמירה על האיסור של צער בעלי-החיים אינה עושה אותי אדם טוב יותר, אלא אדם רגיש יותר. גישתי זו הולמת את המציאות המשפטית שאינה רואה את בעלי-החיים ככשרים לזכויות. מבחינה משפטית נובע מכך, שמקורה של ההגנה על בעלי-החיים הוא בזכויות שישנן לאדם. זכויות כאלו מגינות גם על חסרי-חוליות בשמורה, על פרחי-בר ועל יצירות אמנות. כל אלה מוגנים למען האדם, אלא שלגבי כל קבוצה מופעלות זכויות אדם אחרות. חסרי-חוליות בשמורה ופרחי-בר כלולים בזכות שישנה לאדם על סביבתו הטבעית, יצירות אמנות כלולות בחופש התרבות ובזכות לשמירה על מורשת תרבותית ובעלי-החיים כלולים בזכות להגנה מפני פגיעה קשה ברגשות.

נספח

אל הגברת פרופסור להגנת כבודו של החתול ולא זו בלבד
לרגל המאמר "נגד אכזריות" של מריה פודרזה-קויסקובסקה

צ'סלב מילוש

תירגם מפולנית והוסיף הערה דוד וינפלד

עוזרי הקביב, נמר בועיר אנפיו,
גם לו במתיקות על שלמון הקתיבה, ליד המחשב,
בלי לדעת כלל שגבירתי מעליבה את בני מינו.

חתולים משתעשעים עם עכבר או עם הפרפרת ניה למחצה,
אבל גבירתי טועה, לא מחמת האכזריות,
הם פשוט רואים דבר שגנע.

כי בסופו של דבר, רק התודעה
יודעת להצטיק עצמה לרגע אל תוך האחר,
באמפתיה לסבל, לבהלה, של העכבר.

ובדומה לחתול, הטבע פלו,
שנה־גפוש, למרבית הצער, לרע ולטוב,
וכאן, חושש אני, טמונה בצינה.

לתולדות הטבע מוויאונים משלו
אל גולדן לשם ילדים. לשם מה להם מפלצות,
אדמתם, במשך מיליוני שנים, של הזוחלים והרמשים.

טבע טורף, טבע גטרף,
בית מטבחים פעיל יומם ולילה, עשן מדם.
ומי בראו? אל כחום וחנון?

כן, בלא ספק, הם חפים מפשע,
העכביש, גמל־שלמה, הקרישים, הפתגמים.
רק אגהנו אומרים: אכזריות.

התוך צעה שלנו והמפון שלנו
 בודדים בנחיל הגלקסיות הלכן
 שמים את מבטחם באל אנושי.

שאנו יכול שלא לתרגיש ושלא לחשב,
 הקרוב לנו בחם כבתנועה,
 שהרי לו נדמינו, כפי שהודיענו.

אבל אם קה, הרי הוא מרחם
 על כל עקבך שנלכד, צפור פצועה.
 הנריאה פלה כמו צליבה היא לו.

זה מה שנוכח מן ההתקפה על החתול:
 הענה תיאולוגית, אוגוסטינית,
 שעמה להלה עלי אצמות, גבירתי יודעת, קשה.

מתוך "על גדת הנדר", 1994

בדיון שהתפתח אחרי פרסום השיר שלעיל השתתפו אנשי דת והוגי דעות, ביניהם הפילוסוף – יורשה נא למתרגם להוסיף הגדול – לשק קולקובסקי, שכתב בעין מסה-פירוש לשיר. בדבריו מסביר קולקובסקי, בין השאר, את פשר "ההעויה התיאולוגית, אוגוסטינית":
 "אבל מה עם אותם שטובלים לעתים סבל נורא, כגון ילדים קטנים, ואינם יכולים לשבח את מכאובם בסדרי ההשגחה העליונה? לזאת יש רק תשובה מגובשת אחת, דהיינו בתיאולוגיה האוגוסטינית: הילד המגיע מרחם אמו כבר הוא אחוז בציפורני השטן וראוי, בלא עוררין, לאש תמיד, כל עוד לא יטבלוהו, מפני שהוא יורש של ההטא הקדמון, לא רק מחמת הקלקול שבטבע, אלא כאשמה בפועל ממש, אשמתו שלו. כל שלא נטבלו, כלומר רוב מניינו של המין האנושי, אצה להם דרכם אל ארץ עינויי הנצח והוא הדין ברוב רובם של הנטבלים.
 "משנה זו, אומר אני, הינה מגובשת ומסבירה את הכל, אבל מצאו בה, לא בלי טעם, אכזריות אלוהית שלמעלה מבינת אנוש, הכנסייה משכה ידה ממנה, אבל בד בבד שללה מעצמה סכימה של הסבר מגובש: לשיטתו של אוגוסטינוס אין חפים מפשע, אבל אם זונחים תיאוריה זו, אזי צריך להודות שנקיים מעוון סובלים בלא הסבר. ומה, למשל, עם החיות שמסיכות סבל הדדי זו לזו ואשמה אין בהן? הסופרים הנוצרים לא הרבו לעסוק בעניין אחרון זה. ההסבר הטוב ביותר שאפשר למצוא הוא כי השטן קילקל את סדרי הטבע וכפה על החיות שיילחמו זו בזו, יטרפו זו את זו, יפצעו זו את זו. ייתכן, אבל מנין לנו לדעת זאת? עולמם של בעלי החיים מלא סבל שאין לו כפרה. אדם רק יכול להגיד לעצמו שעל-פידוב זהו סבל קצרי: ייתכן כי דגים שטורף על ידי דג

גדול ממנו סובל, אבל רק לרגע קל. איני יודע אם תולעת השלשול, כשהיא נחצית לשניים סובלת (יש לה איוו מערכת עצבים פרימיטיווית) אבל אם כן, הרי גם זה לרגע קל. על ענייני הסרטנים והתיקנים אדלג".

קולקובסקי חותם את רבריו במשפט הבא: "שמח אני, מטעמים אנוכיים, שלא נפל בחלקי להיות כהן דת ושלא מוסלת עלי החובה להסביר את העניינים האלה לאנשים אחרים".