

על הרילאטיביזם המוסרי

נתן רוטנשטרייך

לה היא: המדבר ביחסותו של המוסר רוצה לומר שהמוסר או המוסריות נקבעים על ידי גורמים שמחוץ למוסר, כגון הגורם ההיסטורי, הסוציולוגי, הפסיכולוגי וכ"ב. אך האמנם כוונת הדברים היא ש עצם ההבחנה בין טוב לרע, עצם ההערכה המוסרית וההעדר דפה של מעשה אחד על פני משנהו, נקבעים על ידי גורמים השרויים מחוץ לתחום המוסר? או האם הכוונה היא, כי מה שנתפס במקרה המוסים הנה בגדר טוב או ראי לשבח נקבע על ידי הגורמים ההם. נראה שאין לגזור מושג טוב ורע, או מושג הראוי, את עצם ההערכה וההכרעה המוסרית לטובת ענין זה ולא אחר, מן התחומים העובדתיים השונים, יהיה תכנם מה שיהיה. גם אם הנחנו כי הדעות המוסריות נקבעות על ידי הגורמים ההם לא הנחנו בזאת שהתחום שבו שריות דעות אלה נקבע על ידי הגורמים ההם. ברי כי העמדה הרילאטיביסטית הרגילה, הפופולארית, אינה נדרשת להבחנה זו.

ג

אך אין להסתפק בהבחנה זו ואין לקבל מלכתחילה את הרילאטיביזם אף בגבולותיו המצומצמים. כלומר בגבולות הדעות המוסריות. השאלה שעלינו לברר עתה היא האם מצויים בתוך תחום הדעות המוסריות יסודות תוכניים מוסריים המצויים בכל הנסיבות ובכל ההערכות המוסריות, אפילו שונות הן זו מזו בגישתן הקונקרטית. אם נמצאם, הרי צמצמנו בזה את תקפו ואת תחומותיו של הרילאטיביזם צמצום נוסף. ונראה לנו כי אכן מצויים יסודות כאלה:

א. ההערכה המוסרית וההתנהגות המוסרית חלה על האדם. יש מקום לסעון, כי אין המוסר מוגבל באדם אלא הוא מתפשט גם על האלהים. ויש מקום להוסיף ולטעון שהוא חל על יצורים אחרים וזאת האדם, כמבוסס בענין "צער בעלי חיים" או בצמחונות. אך אם נתעלם לצרכי הדיון מבעית המוסר הדתי (שבה יש לצד הדתי לא רק תפקידים במסגרת אוביקט ההתייחסות, אלא גם תפקידים של מקור סמכות לתביעה המוסרית), נאמר כי לעולם נשאר המוסר קשור באדם, בשעה שאנו מרחיבים את ההתייחסות המוסרית על תחום החי ואף הצומח אנו עושים כן מתוך שאנו מגלים קוי דמות משותפים, כגון עצם החיים, בין האדם לביניהם.

ב. אך בתוך התחום הרחב הזה של ההתייחסות לאדם עולה לפנינו שניות יסודית והיא יסוד מתמיד

הדעה כי "הכל יחסי" וכי גם התפיסות וההערכות המוסריות יחסיות הן היא מן הדעות תרועות ביותר. הרי זו אחת ההנחות שהציבור הרחב מקבלן, אם מקיב שיהיה לויכוחים הפילוסופיים ואם אינו מקיב להם. אכן מצויות עמדות רילאטיביסטיות שונות. יש קושרים את ההערכה המוסרית בתקיפה היסטורית מסוימת, היינו ברקע חברתי המשתנה בתוך הזמן. והדוגמאות מרובות: העבדות, שהיתה מחזקת מוסד חברתי צודק בין העתיקה חדלה להיראות כך בימינו, יש וקושרים את ההערכה המוסרית ברקע הסוציולוגי, מי ברקע מעמדי ומי ברקע של טיפוס חברות שונות המצויות בתקיפה מסוימת אחת. נראה כי רילאטיביזם זה הוא אחד הגוונים של הרילאטיביזם ההיסטורי, לאמור שהתלות בתקופות הועתקה לתלות בחטיבות אנושיות השונות זו מזו גם אם הן מצויות באותו הזמן עצמו. תחרי הרילאטיביזם הפסיכולוגי הקושר את ההערכה המוסרית בטיפוס האופי ובמניעי נפש, בויקתו של היחיד להרגלי החיים של החברה וכיו"ב.

הרילאטיביזם במוסר נראה כעמדה מקובלת ומחזיר סנת אפילו בשעה שאין גורסים רילאטיביזם בהכרח. סימן ההיכר של המוסר, אמרים, הוא היות רילאטיבי, מה שאין כן ההכרה שמסקנותיה חלות על כל הנסיבות. הטעם לנטייה רילאטיביסטית זו בתחום המוסר ברור: במוסר אנו עוסקים בהתנהגותו של האדם ובתגובותיו על העולם, על החברה, על עצמו ועל הזולת. תחום ההתנהגות ותחום התגובה מופיע לפנינו כשהוא מרובה גוונים מעיקרו. על כן נראה כי ריבוי גוונים זה הוא חלק פנימי והכרחי מתחום המוסר. ועוד: עניינו הראות כי חברות אנושיות שונות זו מזו בתרבותן ובסולמות הערכים שלהן נזקקות בכל זאת לטכניקה אחת ולמתימאטיקה אחת. וממילא נרמס אנו לפרש הבדל זה כהבדל בין רילאטיביזם בתחום הגוון ואורח החיים לבין הסכמה ושיתוף בתחום העיון וההכרה.

ג

ובכל זאת אנו נדרשים לבירור העמדה המקובלת ולהוכחת שלמות אין היא בטוחה וחד-משמעית כמו שהיא נראית לעצמה ולאלה המחזיקים בה.

ראשית דבר עלינו להבחין בין שני ענינים המי שמשים בערכוביה — בין תחום המוסר לתחום הדעות המוסריות או ההערכות המוסריות הקונקרטיות. השא- לה אשר בקורת הרילאטיביזם במוסר חייבת להירש

האפסקלוסיבי. הרי גורמים אלה שוב אינם גורמים יחידים. הגורם המתוסף על ידי המוסר עצמו אף הוא בעל משקל ויוצר את הפרספקטיבה החדשה. זו של השויון. לשון אחרת: השויון אינו הנחה עובדתית ואינו היגד על העובדות של החיים האנושיים. השויון הוא תביעה מוסרית. אך בתורת תביעה מוסרית אין הוא ענין שרירותי. ענין שבמגו או הומאניטאריזם. הוא ענין הסבוע בעצם מהותו של המוסר על מבנהו ועל דמות היחסים בין בני האדם הנקבעים בתוכו. בלשונו הטכנית של קאנט נוכל לאמר כי השויון הוא תכונה אנאליטית של המוסר. אפשר שעצם המוסר הוא תוספת לחיים האנושיים ומבחינה זו "סינתטי" כלשונו של קאנט. כיוון שובי נסנו לתחום המוסר, אחת דתנו לקבל את הנחת השויון, שאינה אלא נוסח אחר לתגיון הפנימי של תחום זה עצמו.

ד

בוויכוח עם הרילאטיביזם רווחת הטענה כי ככל שמשתנות הדעות המוסריות עומדת צורת המוסר בתקפה ובראש וראשונה צורת המשפט המוסרי המבוטאת על ידי הראוי או הרצוי. אך נראים הדברים שהדיון הנזכר העתיק אותנו מן הצמצום בתחום הצורה ושיכן אותנו בתחום של תוכן ממש. הקביעה כי במוסר אנו עוסקים באדם, כי האדם הוא סובייקט ואובייקט וכי השויון הוא תביעה פנימית-הכרחית של היחס בין סובייקטים מוסריים התופסים איש את רעהו כאובייקטים של יחסיהם — כל אלה קשה לצמצמם בגדר צורה בלבד. וניתן לומר שכאן צורת המוסר קובעת את עצם תכנו. לפי שהצורה עצמה כמסגרת גוררת אחריה תביעות מסוימות של התנהגות ושל יחס המתארכות בתוכה. בשעה שאנו נשארים בתחום העובדות ותופסים את הזולת כעובדה אולי יש מקום ליחסים שלא על רקע ההדדיות והשויון המקופל בהדדיות. אך משעשינו את הצעד הראשון ועלינו לתחום המוסר. שוב אין אנו בני תורין שלא להאזין לציווים הנובעים ממנו. לפי עצם הגדרתו ולפי עצם אופיו. ציוויים אלה הם בעלי משמעות מכוונת ובעלי תביעה מדריכה. כי בעלי תוכן הם.

ה

אכן כאן נתקלים אנו בבדיה דיאלקטית חמורה שהיא הקרקע להתפלגות פנימית של דעות מוסריות. ראינו כי לאדם שתי פנים: הוא עובדה והוא ערך.

• לטענה זו נגד הרילאטיביזם עיין בספרו של יון ה. מיורה: ראשי פרקים בתורת המידות. הוצ' האוניברסיטה העברית, ירושלים, תרצ"ז.

בחיים המוסריים. האדם הוא בעל שתי פנים במוסר: הוא עובדה והוא ערך. כעובדה מופיע האדם באור סך החיים של חברו כמי ששרוי אתו בתוך מציאות משותפת. כמי שמגביל אותו בחינת נמצא כדרך שמגבילים אותו נמצאים אחרים, כגון מוג האויר, התנועה ברחוב, העץ שבגן, המעמד הכלכלי וכיו"ב. אך בתחומו של המוסר מתוספת לבחינת העובדה בחינת הערך: אני מניח כי האדם רשאי להגביל את מציאותי, שכן עובדת קיומו נשאת בתוכה ערכים. והביטוי הממשי להעתק זה מתחום העובדות לתחום הערכים ניתן ברעיון התביעה: הזולת רשאי לתבוע ממני את ההתחשבות במציאותו. בתביעתו זו באה לידי ביטוי הפנית לתחום הערכיות. עובדות "המ" ריות" מגבילות אותי כאשר הן עובדות וכוונתן להגביל את עובדותי. במידת הכוח שיש להן להגביל אותי. האדם כעובדה המקפלת בתוכה ערכיות מגביל אותי לא רק כאשר הוא עובדה ובאשר הוא מייצג מסען כוח מסוים, אלא כאשר הוא בעל תביעות. כלומר בעל ערך. בעובדות נתקלים, אך בערכים מודים, ואנו נתקלים באדם וגם מודים בו.

ג. מכאן עולה יסוד מתמיד שלישי במצב המוסרי, היא התפיסה כי הזולת מופיע במוסר כמוני לא רק כמושא של המוסר, אלא כנושא שלו. לא רק כמי שההתייחסות המוסרית מכוונת אליו אלא כמי שמתחם כלפי וכלפי זולתי ההתייחסות מוסרית. מכאן שהמוסר יוצר מתוך עצם הגיון מעמדו את מצב ההדדי בין בני האדם. את מצב ההיענות ההדדית. אפשר לומר כי המוסר היוצא מעובדת קיומם של בני האדם מוליד יחס חברתי או אנושי מיוחד. הוא יחס ההדדיות, שאפשר אינו קיים בתחום העובדות אך הוא קיים ונוצר בתחום המוסר. מבחינה זו רשאים אנו לומר כי המוסר אינו אהוז במציאות האנושית אלא הוא יוצר מציאות אנושית, או, למצער, יוצר זווית ראיה מסוימת של המציאות הזאת. הרי שנתערעה התנחה עקרונית של הרילאטיביזם, היא ההנחה שהמור סד נקבע על ידי גורמים מציאותיים שמתווצה לו. אמור מעתה שהמוסר יוצר, או מסוגל ליצור, מתוך עצמו מציאות אנושית ואין הוא רק מוצר סביל שלה.

ד. אכן הנחה אחרונה זו על ההדדיות כסימן היכר של תחום המוסר גוררת אחריה גם תביעה. אם המוסר יוצר את רקע ההיענות וההדדיות, הרי יוצר המוסר הנחה חדשה על טיבם של בני האדם, היא ההנחה על השויון היסודי ביניהם. אפשר בני האדם אינם שווים זה לזה בתחום העובדות, מבחינת כוחם, כשרונותיהם, מעמדם החברתי והכלכלי, חינוכם וכיוצא באלה הענינים הקובעים את ההבדלים ואת השוני. אך הואיל ובמוסר נחלץ האדם מתחום העובדות ומשלטון

ליטים את עוצמתו הבלתי תלויה של תחום המוסר. בניגוד להנחה הרילאטיביסטית הרגילה.

1

כאן מקום לרילאטיביסט להיחזק ולומר: יבחר האדם באחת משתי העמדות כאשר יבחר, אם בעמדה הרואה את האדם כאשר הוא אדם כערך, ואם בעמדה המתנה את הערכיות בהתנהגות מסוימת — עצם הבחירה הזאת הלא הוא מותנה על ידי גורמים שמחוץ למוסר: היסטוריים, חברתיים או נפשיים. אפשר להודות לו לרילאטיביזם בגבולות צרים אלה, אך מכאן אנו למדים כי הבחירה היחסית נעשית לעולם בתוך תחומים מוגדרים ואינה יכולה להיות שרירותית לגמרי. הרילאטיביזם מוכרח להודות שהבחירה בין העמדות נקבעת גם על ידי הנבחר ולא רק על ידי תהליך הבחירה. נמצא שהרילאטיביזם מוגבל על ידי מבנהו של האובייקט שהוא חל בו, ר"ל על ידי מבנהו של תחום המוסר. הרי זו הגבלה רצינית ואולי מכריעה של תוקף הרילאטיביזם.

2

אך עלינו להודות לו לרילאטיביזם בשטח אחר, אף שהודיה זו לא תספק את טענותיו והתימרותיו. דומה שהדעות המוסריות הרבות שונות זו מזו בפי רוביהן הקונקרטיים למושג ערך האדם או במסקנות הנובעות לפי ראות עיניהן ממושג ערך האדם. אם שבט פרימיטיבי מעלה את ישישיו על ראש עץ, מנענעו כדי שהללו יפלו וייהרגו, הרי במבט ראשון עומדת התנהגות זו בסתירה למושג ערכיות האדם. אך חקירה יסודית יותר מגלה שאין כאן ערעור על ערכיות האדם. אדרבה, התנהגותו של השבט אף היא נקבעת על ידי רעיון הערכיות אלא הוא מוליך שם למסקנות שונות ממסקנות התודעה המוסרית שלנו. הערכיות שם אינה מביאה לשמירה על עצם החיים, אלא היא מביאה למניעת האפשרות של התבונות האדם על ידי היותו בלתי עצמאי בהתנהגותו ובחייו ונזקק לעזרת הבריות. נמצא שהשינוי שבנהגים המוסריים הוא, במקרה זה, תוצאה הפירוש המסוים של ערכיות האדם. הוא חל בתחומי ההנחה המוסרית המשותפת ונוגע במסקנותיה של ההנחה המשותפת.

ומצד אחר: אחת הבעיות שלגביהן נחלקו הדעות היא הבעיה (שכבר רמזנו עליה בדברנו בהבדל בין האדם בתורת עובדה לאדם בתורת ערך) אם הערכיות היא נחלת כל אדם או היא נחלתם של בני-אדם מסוימים בלבד. הרקע העקרוני להערכת העובדות כמוסד צורך הוא בצמצום הערכיות של האדם לסוג מסוים של בני-האדם: הללו בעלי ערך הם ולפיכך הם בני-

הבעיה הפנימית של המוסר היא אם האדם הוא בעל ערך בשעה שהוא ממלא אחר תביעות מסוימות, כלומר בשעה שהוא נוהג כיצור ערכי, או שמא הוא בעל ערך כאשר הוא אדם, וערכיותו אינה מותנית בהתנהגותו בפועל. ניטול דוגמה של פושע. הנסיון האנושי מורה על שני מיני יחס כלפי הפושע. הפושע נתפס כאדם והוא בעל ערך כאשר הוא אדם, לפיכך אנו נוהגים להפעיל סייגים ביחסנו אליו, ומניחים כי יש בו עדיין פושע עוצמה אנושית העשויה לחלץ אותו מן המצב שהוא נמצא בו ולהביאו לרמת חיים אחרת. היא הרמה הערכית, רמת המוסר. אך אנו נוהגים לדרון את הפושע גם לפי חומרת הדין, כלומר תופסים אותו מזווית-ראיה אחרת, במידה שהוא נוהג על פי ציווים של הערכיות או אינו נוהג על פיהם. אינו נוהג כך, הרי אנו חדלים להתיחס אליו כאל יצור בעל מעמד בתחום המוסר והוא בעינינו עובדה גרידא. אך דוגמה אחרת: ידוע כי בנסיון היום יומי אנו נתיקלים בשאלה, האם יש לו לאדם זכויות כאשר הוא ממלא חובות מסוימות או יש לו זכויות כאשר הוא אדם. בשעה שאנו מניחים כי יש לו לאדם זכויות כאשר הוא ממלא חובות, הרינו מעמידים את האדם בתוך המצב המוסרי הבנוי על ההדדיות ואנו מניחים כי המצב המוסרי הוא מצב של איוון בין תביעות הדדיות, התביעה שלי (זכות) והתביעה כלפי (חובה). אך מצד אחר אנו מיתסים לו לאדם זכויות מסוימות גם כשאנו ממלא חובות, כאשר אנו מניחים כי עצם המצב האנושי גורר אחריו זכויות, כי האדם כאשר הוא עובדה הוא נושא תביעה, לפי שהוא נושא ערכיות. לפיכך שניות יסודית בהערכה המוסרית או בעצם העמדה המוסרית. שניות זו אינה ענין שבאקראי: היא נובעת מן העובדה, שתחום המוסר נסוי מעל לתחום העובדות, כי הוא מעין "קומה שניה" מעל לתחום המציאות. מן הבחינה המוסרית נראה האדם כשרוי אם בשתי הקומות בבת אחת, אם בקומה האחת בלבד, היא קומת המוסר, כיצור בעל ערכיות, ואם בקומת העובדות בלבד. בשעה שאנו דנים בעובר דת מזוית ראייה של המוסר אין לנו ברירה אלא ליחס לעובדות מעמד המכליל אותן בתוך המוסר, הוא מעמד של ערכיות.

נמצאנו למדים שקיימת שניות יסודית במשפטים המוסריים. אך שניות זו אינה נקבעת על ידי עובדות וגורמים שמחוץ למוסר ועל כן אין הרילאטיביזם יכול לשמש עליה. שניות זו נקבעת על ידי המיבנה והמרכבות של המוסר עצמו. ההתפלגות היא כאן סרי ההגיון הפנימי של המוסר ולא פרי תלות המוסר בגורמים שמחוץ לו. שתי הפנים של המשפט המוסרי מבחינת תכנו מולידים הבדלים, אך הבדלים המב-

הטענה כבר מגלה את ההווייה בשניות שבין העובדות לבין השיפוט המוסרי, אלא שמגבילה היא לא את תקפו של השיפוט מבחינת סמכותו לתבוע אלא את תקפו של השיפוט מבחינת יכולתו להשפיע. אך חולשה זו של המוסר היא הצד השני של מטבע קיומו: ככל שהוא "קומה" מעל ל"קומת" העובדות אי אפשר שיהיה בו הכוח של העובדות. הכוח הוא גורם או עוצמה בתחומן של העובדות, אך אינו גורם בתחומן של המוסר. בדין הראה פליכס ולטש בספרו "טבע, מוסר ומדיניות" כי המוסר מסתייע במדינה ובמשפט בחינת הסתייעות בכוח, אך הכוח אינו תכונה של המוסר המקיים ספירה נפרדת מספירת העובדות. נמצא שהמוסר משלם כביכול מחיר בעד נפרדותו ועצמאותו. הוא מחיר "חולשתו" בחינת גורם מכון ומתגבר על העובדות.

אך החולשה, כלומר העדר עוצמה מכונת את התודעה ואת ההתנהגות, אינה טענה כלפי עצם חוקפו וסמכותו של המוסר. ויפה אמר פילוסוף אמריקני אחד (בלאנשאר): העובדה כי הבושמנים אינם יודעים את תורתו של איינשטיין אינה ראיה נגד אמיתותה של תורה זו.

* טבע, מוסר ומדיניות מאת ברוך פליכס ולטש, הוצ' מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א.

חורין והללו ראויים להיות עבדים, כאן עולה סתירה יסודית ובה נאחז הרילאטיביזם, היא הסתירה בין החיוב הנובע מן המשפט המוסרי שיסודו בהגיון של תחום המוסר ובהדדיות המוליכה לשויון לבין משפטים הבנויים על שיקולים אחרים, שיקולים של מסורת, של נוחות אישית או כלכלית, של משפט קודם, של נטיות לאומיות וכיו"ב. אך במקרה זה מתנסחים משי-פטים פסבדו-מוסריים, וחשיפתם של השיקולים אשר נים שביסודם של משפטים אלה היא חשיפת הטעמים העובדתיים למשפטים הפסבדו-מוסריים. ההתנגשות בין המשפט המוסרי הבנוי על ההגיון הפנימי של המוסר לבין המשפטים הבנויים על מניעים אחרים אינה יוצרת רילאטיביזם של מוסר אלא רילאטיביזם של התנהגויות המתלבשות באיצטלה של מוסר. נמצא שהרילאטיביזם חל על שטח ההתנהגות העובדתית, אך לא על שטח השיפוט המוסרי וההתנהגות שיסודה בשיפוט המוסרי. אם תמצוי לומר, הרי לפנינו רילאי-טיביזם של לא-מוסר ולא רילאטיביזם של מוסר.

כאן יטען הסוען: מה בצע במוסר שאינו רילאי-טיבי ובדעות מוסריות שהן יחסיות אם יש מקום להתחשבות של לא-מוסר כעמדה מוסרית? אך זו טענה ממין אחר; זו אינה טענה לגבי תלותו של מוסר בגורמים קובעים שאינם מוסריים מעיקרם. זו טענה לגבי עוצמתו המכוננת של המוסר כלפי העובדות. עצם

תמבקש למלא ולגדוש (כל תאוותי).

טוב ממנו (חירדע) לחדול.

אם שקוע אתה להשתיו (החרב).

לא תקיים חודה לאורך-ימים.

אם תמלא חדרך זהב וירקן

לא תמצא ירך לשמרה.

אם עשיר אתה ורמה מעלתך,

תתמלא גארה ועליכרחך תמיט עליך שואה.

אם נעשתה המלאכה כראוי, פרוש לזוית:

זה מעשה השמים.

טאו, טא קינג (היינו ספר סגולת האורח)
ספר פילוסופי מן המאה הרביעית או החמישית
לפני הספירה.