

שתי הפנים שבעמדה המוסרית

נתן רוטנשטרייך

זו דר־משמעות זו כרוכה ביחס המיוחד המצוי בתחום ההתנהגות המוסרית, כלומר, האם האדם בתורת עובד־דה הוא ערך בתוך עצמו, או בתורת עובדה אין הוא אלא נושא ערכים, מין מצע טבעי או עובדתי שבתוכו יתגשמו הערכים. ניתן לנו לומר, שבכל נוהג מוסרי, שתי גישות אלה למציאות האנושית באות לידי ביטוי. נעיין במשל: בשעה שאנו מדברים על קדושת החיים האנושיים, אנו משקיפים על חיי אדם הן כערך לעצמו והן כנקודת־אחיזה הכרחית למימושם של ערכים. אולם מצויים מצבי־גבול שבהם דר־משמעות זו נעשית יסודית ויש לה השפעה ישירה על שיפוטנו המוסרי ועל התנהגותנו המוסרית. לשם כך יש לעיין אך בדוגמה אחת, והיא היחס לפושע. דיון מוסרי בפושע יתכן משתי נקודות־ראות: אפשר להשקיף עליו כעל עובדה סתם, נטולת כל תוספת מוסרית, שלא הגשימה את הציפייה המוסרית הכרוכה בהווית האדם. מנקודת־ראות זו דנים בפושע דין עובדה ממערכת העובדות. אולם כיון שהפושע הוא עובדה, ניתן לחזור ולדון בו, מנקודת־ראות אחרת, כאחיזה להגשמת ערכים. במקרה זה אנו מגבילים את עמדתנו מצד הגינוי המוסרי משני טעמים: ראשית, לפי שעצם מציאות האדם, אפילו נעלים עין מהשאיפה להגשמת ערכים, היא לעצמה ערך; ושנית: המציאות עצמה היא יתד לערכים, ומשום כך אנו שמים רסן על הגינוי המוסרי כדי לסלול דרך ל"שאנסה חדשה".

אולם תיתכן עמדה אחרת: הפושע אינו רק עובד־דה אנושית גולמית; הוא אדם רע. כאן אנו נשארים בתחום הערכים ואיננו נסוגים לתחום המציאות גרי־דא, שהרי "רע" הוא נושא מוסרי אף כי נושא שלילי. ועל כן במקרה של גינוי מוסרי — או הכרעה משפ־טית החלה על הפושע — אנו מודרכים על ידי הרעיון שהאדם הוא יצור מוסרי אפילו אין אנו קובעים לו מקום בתחום הערכים, כלומר בתחומה של מציאות מוסרית בפועל. מנקודת־ראות זו האדם בחינת עובדה אינו אלא מצב טבעי של בכוח, ובמצב זה אין לו מקום ואין לו מעמד בתחומה של המוסר. בקצרה נוכל לומר, שהדר־משמעות המצייתת את שיפוטנו המוסרי אינה תוצאת ניתוח מפולפל של המצב המוסרי, אלא דר־משמעות זו היא עקרון מדריך ממש בשיפוטנו המוסרי הממשי ובהתנהגותנו היום־יומית.

ועתה חייבים אנו לשאול על ההגיון הפנימי שבדר־משמעות זו שהיא מהותית כל־כך לגבי המצב המוסרי.

שתיים הן הבחינות שבהן מופיע האדם במצב המוסרי: האדם הוא גם נושא ההתנהגות המוסרית או נושא ההעדפה המוסרית והוא גם מושא של התנהגות זו. שהרי ההתנהגות המוסרית, בין אם אנו אומרים זאת על דרך העקרון ובין אם אנו אומרים זאת על דרך הקביעה למעשה, מוסבת על האדם. לפיכך במצב המוסרי מצוי מין של מעגל סגור בגבולותיה של המציאות האנושית.

אולם שתי בחינות אלה שבמצב המוסרי, אינן ממצות את מלוא משמעותו של מצב זה ואת המורכבות המיוחדת המציינת אותו. האדם מופיע בגבולות נסיונו כעובדה קיימת, כחלק מן המציאות שאנו נתקלים בה, כגון אילן זה שבקרן הרחוב, התנועה שבכביש, או המצב הכלכלי שלי או של המדינה שאני חי בה. בחינת עובדות קיימות קובעים בני האדם את המצב שאני עצמי שרוי בו, בין אם אני רוצה בכך, ובין אם אני ממאן. אולם המצב המוסרי מוסיף בחינה על בחינת המציאות גרידא של היצורים האנושיים, היא הבחינה המוסרית המיוחדת שענינה בערכים. כל שיקול מוסרי מעניק לעובדה של מציאות בני האדם את התכונה המיוחדת של המוסר, היינו את הנושא של הערך. במצב מוסרי האדם בחינת עובדה נעשה ערך. מעבר זה, או אם נעדיף נוסח אחר, העלאה זו, מרמת העובדות לרמת הערכים אינה אלא תוצאה הכרחית של תוספת הבחינה המוסרית.

יש מקום לטעון, שקיים בסיס עובדתי לשתי בחינות אלה של השקפתנו על האדם בגבולות העמדה המוס־רית. מצויים שטחים אחרים, נוספים על שטח המוסר, שבהם משקיף האדם על עצמו משתי זוויות ראייה, כגון בשטח ההכרה, כאשר האדם בהתבוננות העצמית חושב על עצמו כעל מושא של עצמו. יתר על כן, בלעדי בסיס עקרוני זה של השניות הפנימית המצויה בתוך גבולות המציאות של האדם לא היה מקום לאותה השניות המיוחדת למוסר, היא השניות של עובדות וערכים. אנו יכולים להרחיק לכת ולומר, שמבחינה עקרונית הענקה זו של ערכים לעובדות קיימות מן ההכרח שתהיה בגדר מעשה הנעשה מהכרה, וממילא נבוא לידי הנחת ראשוניות מסויימת, לפחות, של ההכרה לעימת המוסר. אך הסתייגויות אלו אין בהן כדי לשנות מן השניות המצייתת את המצב המוסרי.

ב

והנה קיימת דר־משמעות יסודית הקשורה בשניות

הוא שיהיו קיימים בני אדם ממשיים כדי לבצע אקטים של מימוש מוסרי. היחס הזה בין שני הצירים מן ההכרח שיהיה מעיקרו של דבר בתחום של תוכן. מימוש מוסרי אינו נעשה בתחום שהוא מעיקרו נייטרלי מבחינה מוסרית, ואין הוא מוצא לפרעל על ידי פועל שהוא מלכתחילה מחוץ לתחום המוסרי. המימוש המוסרי הוא תהליך של מעבר ממצב למצב, מן האדם השרוי במצב מוסרי לאדם השרוי טוב במצב מוסרי. לפיכך אין דרך לקיים שניות מוגדרת בין המצוי לבין הראוי, באופן שמלכות אחת לא תהא נוגעת בחברתה. שני הצירים הן שתי חוליות בשלשלת. אין דרך אלא להשקיף על האדם בחינת עובדה כדרך, כדי להמנע מן הקפיצה המיתודית שבתמורת פתאום מן העובדות אל הערכים.

ברי, שתי עמדות אלה מבחינת השיקול המיתודי מרמזות על שתי השקפות שונות על העמדה המוסרית בכלל. רעיון הקפיצה המציין את המצב המוסרי מרמז על תפיסה הנותנת את המוסר ואת מושג הערכים מעבר למצב נתון כלשהו. ואילו הרעיון המרמז על המעבר המודרג ממצב למצב אינו אלא ביטוי לתפיסה האומרת שתהליך המעבר עצמו יש לו משמעות מוסרית.

אולם מנקודת ראות הניתוח המיתודי יש חשיבות להדגשה של עצם המזיגה בין עובדות וערכים האר-פיניית דור-משמעות המוסרית, לאותה דור-משמעות שבה האדם הוא עובדה וערך כאחד. עם שהוא עובדה הריהו ממילא ערך. כאן אנו מוצאים את המניע האחרון למזיגה זו בעצם השאיפה לעשות את המצב המוסרי מעגל סגור בתוך עצמו. המצב המוסרי הוא מצב אנושי ולפיכך הוא שרוי בתוך המציאות; ועם זה המצב המוסרי הוא גם מוסרי, ולפיכך מציאות בלבד אין בה כדי להבליט את ייחודו. על כן קיימת נקודת פגישה אחרונה בין בחינת המציאות לבין בחינת הערך, שבה האדם הוא גם מציאות וגם ערך. אכן אין להבין רעיון זה באותו הכיוון שהתוהה קאנט בשעה שדיבר על האדם כאזרח בשני עולמות. קאנט ביקש להבליט בהבחנתו זו את העובדה שהאדם שייך מצד אחד לעולם החושי ומצד אחר לעולם המושכל. מה שעלינו להדגיש כאן הוא העובדה, שהאדם — אף בשעה שהוא שרוי בעולם החושי — הוא ערך, או בעל ערך, כלומר שערכו אינו נגזר מהתעלותו לתחום של הערכים ממש.

ג

דור-משמעות זו של המצב המוסרי מתגלה בתחום החברתי והמדיני ביחס הגומלין הקיים בין זכויות וחובות ובמעמד המיוחד של הזכויות, למרות עובדת יחס הגומלין שביניהן לבין החובות. בבחינת מה

אפשר לדין בהגיון זה משתי עמדות, עמדה שבתוכן ועמדה שבמיתודה. עמדה שבתוכן מה טיבה? להסביר את העובדה שהאדם והאדם בלבד יש לו עמדה כפולה זו במצב המוסרי. אנו חייבים איפוא להצדיק את הייחוד המוסרי של האדם בתורת אדם. דבר זה אפ"ר לעשות בדרכים שונות, למשל, אם נעמיד על ייחוד מקומו של האדם בקוסמוס, על העובדה שהאדם הוא פועל מוסרי וכו'. אולם יש מקום להדגיש את הדין מתוך עמדה שבמיתודה דווקא, משום שהוא עשוי לזרוע אור נוסף על הדר-משמעות המוסרית בכלל, ועל כן הוא יוליכנו להסקת מסקנות מעשיות המתחייבות מדור-משמעות זו.

מתוך עמדה מיתודית רשאים אנו לומר, שנקודת-האחיזה לכל נסיון מוסרי ולכל ציווי מוסרי היא במרחק הקיים בין המצוי לבין הראוי להיות. גם אם נניח, כדרך שביקשו להניח שלא בדין, ש"הראוי להיות" אינו מושג שיטתי בעל טעם פנימי משל עצמו, לא נוכל בשום פנים להכחיש שנקודת-המוצא הנסיונית לכל דיון מוסרי היא השניות שאנו השים בה או מתנסים בה בין המצוי לראוי. השאלה היא לגבי העומק והרוחב של המרחק בין שני הצירים האלה, אם מותר לנו לנסח את הדבר בצורה זו. השאלה היא, האם חייבים אנו להניח, שקיימת תהום שאין לגשר על פניה בין שני הצירים, שבמצב של ההתגשמות המוסרית נולד לאמתו של דבר אדם חדש. למעשה היה רעיון זה על הלידה החדשה של האדם נוכח תמיד בדיונים מוסריים, לפחות באותו התחום שבו רגשות דתיים יש להם השפעה על המחשבה המוסרית או על המעשה המוסרי. מזוית-ראייה זו כל אקט מוסרי הוא קפיצה, או מעבר מתחום לתחום. ההגשמה המוסרית נתפסת בצורה זו גם בתורות האכסיסטנציאליסטיות החדשות, אף-על-פי שהן אתיאטיסטיות בהנחותיהן. האדם כנתינתו, מנותק מן העולם הכולל, ללא כל סיוע של חסד, קופץ מן מצבו העובדתי למימוש המוסרי. מה שה"אכסיסטנציאליזם המודרני מדגיש כל כך, הרי זו העובדה, שהאדם הוא אדם במלוא מובן המילה רק באקט זה של הקפיצה. נמצא שגם כאן אנו עומדים על הזוהת בין האדם כעובדה לאדם בחינת פועל מוסרי, אולם זהות זו אינה קיימת בתחומן של העובד-רות, אלא בתחומן של הקפיצות שהזכרנו.

ואילו מצד אחר ההגיון שמאחורי דור-משמעות מוסרית זו יש למצוא אותו בהנחה, שמן ההכרח שיהא קיים יחס פנימי בין מה שראוי שיהיה לבין מה שישנו, כי אחרת נערער את הזיקה המוסרית בין שני המצבים. יחס פנימי זה אינו מוגבל לזיקה מבחינת התנאים הפיסיים והתוכן המוסרי, כלומר שצורך

מציאותו של האדם היא ערך מצד אחד — ונקודת אחיזה לערכים מצד אחר. מעמד כפול זה של המציאות מתגלה במעמד של זכויות וחובות בחיים המדיניים.

ההנחה על ראשוניות הזכויות של האדם, שהוא ביסוד המושג על זכויות האדם שאין להפקיען, גוררת אחריה בהכרח תפיסה מסויימת על מהות החובות. החובות מן הדין היא שתהיינה מכשיריות בלבד — מכשיריות לגבי השמירה על זכויות האדם השרויות במציאותו של האדם. החובות כמכשירים — זו הנחה עיקרית בתורת המדינה של הובס. האדם מוותר על כל זכות ונוטל על עצמו חובות כדי לקיים ולבטח את זכותו היסודית, כלומר את זכותו לחיות, זו הטבועה בעצם מציאותו.

אולם, מצד אחר, החיים המדיניים יש בהם המגמה להגיה שראשוניות הזכויות אינה מוגבלת לתחומן של היחיד כאדם ממש. יש שמרחיבים את רעיון ראשוניות הזכויות ומעניקים זכויות לא רק ליחיד אלא גם למדינות. מניחים שהמדינה עצמה היא בעלת זכויות טבעיות, למשל אותן הזכויות המבוטאות במושג „צדקת המדינה“ (Raison D'Etat). החובות המוטלות על היחידים שבמדינה אינן נגזרות מזכויותיהם שלהם. על-פי התפיסה הזאת הן תולדת זכויות ראשוניות הטבועות במציאות המדינה. ומצד אחר נמצא גם בתחום הפוליטי את שתי הפנים של מציאות וערכים: מניחים כי המדינה יש לה זכויות כלפי היחידים החיים בתוכה לא בתוקף מציאותה בלבד, אלא משום שהיא, בתורת מדינה, זקוקה לערכים מסויימים. על ערכים אלה שוב אפשר להשקיף בשתי דרכים: כערכים שיש בהם משום הגשמתו של חוק טבעי, או כערכים הקשורים בחייהם הממשיים של בני האדם הממשיים בעלי זכות עצמם. במקרה הראשון מדובר על המדינה כאמצעי להגשמת ערכים כגון צדק וסדר. במקרה השני מדובר על המדינה כאמצעי להגשמת ערכים כמו אושר או רווחה אנושית. בין כה וכה אנו נתקלים בתוך התחום המדיני באותה מתיחות עצמה בין ערכים הטבועים במציאות, כמרומז במושג „צדקת המדינה“, ובין מציאות בחינת מכשיר לער־כיס, כמרומז ברעיון החוק הטבעי או הרווחה האנושית. נמצא, שקיימת התאמה ברורה בין היחיד לבין הספירות החברתיות מבחינת הערכים שכבר הוגשמו והערכים העומדים להתגשם.

כאן צפה בהכרח השאלה: האמנם ניתן בדין להרחיב את הרעיון של ראשוניות הזכויות, זה הרעיון שיסודותיו בערכיו הפנימיים של האדם בתורת אדם, מעבר ליחיד אל התחום המדיני, או שמא רעיון זה מציין את הספירה האישית בלבד? כדי להכריע

נוכל לקבל את הדעה הרגילה שאין זכויות בלא חובות וכן שאין חובות בלא זכויות. אולם יחס גומלין זה בין שני הצירים הוא, לאמיתו של דבר, גילוי מעשי של המצב המוסרי כמות שהוא במהותו. האדם יש לו זכויות, כלומר שיש לו תביעה בדין שיכירו בו אם — ואך ורק כאשר — הוא נוהג בדרך מסויימת. התחום המדיני מגביל התנהגות זו למעשים מסויימים שהוא עושה, כלומר לחובותיו. אולם המשמעות המדינית אינה מרענת כאן, שהרי אנו עוסקים בעצם העובדה שמעמדו של האדם תלוי ומותנה בהתנהגותו, כלומר שהוא תלוי באופן שבו הוא מממש בתחומו, או לפחות בתחום מעמדו כלפי החברה, דרך מסויימת של התנהגות. דרך זו אינה אלא הגשמה של ציוויים, תביעות, בקצרה — של ערכים. לפיכך מעמדו של האדם כנושא הזכויות תלוי במעמדו לעומת הערכים. עם כל זה האדם כאדם הוא בעל זכויות. זכויות אלה אינן מקבילות לחובות המוטלות עליו. אנו מניחים שהן זכויות השייכות לאדם בתוקף מציאותו. עצם מציאותו יוצרת תביעות מסויימות מצדו. מציאות זו ניתנת לראותה כערך שמן הדין לקיימו. אם אנו משקיפים על הענין מבחינת הערכים, הרי קיימת התאמה והשלמה בין זכויות וחובות. ואולם אם אנו באים להתבונן בדבר מבחינת הערך הטבוע בעצם מציאותו של האדם, הרי קיימת ראשוניות של זכויות לעומת חובות, וניתן לנתק את הראשונות מן האחר רונות. לשון אחר: כיון שאנו דנים מבחינת הערכים העומדים להתגשם על-ידי התנהגות מסויימת של האדם הרי באותה שעה קיימת התאמה ותלות הדדית בין זכויות וחובות. לעומת זה, כיון שאנו דנים מבחינת הערך שכבר הוגשם בעצם מציאותו של האדם, רשאים אנו לראות את הזכויות כציר העומד לעצמו. אמנם, כמרומז מושג הזכויות הטבוע בעצם מציאותו של אדם אינו מושג שמעבר לתחום הערכים, שהרי בלעדיהם אין כל מובן למושג זכויות. ערכים הם צידוקם של זכויות. האדם יש לו זכויות לפי שהוא מגשים ערכים, או לפי שהוא ערך לעצמו, או לפי שבעצם מציאותו קיימים ערכים שהוגשמו. השאלה על זיקת הגומלין בין זכויות לחובות ואי-התלות של זכויות בחובות היא שאלה על ערכים שכבר הוגשמו ועל ערכים שעתידיים להתגשם על-ידי מציאותו של האדם. לפיכך יש לו לאדם יחס כפול כלפי ערכים: הוא עצמו ערך, ועם זה הוא כלי להגשמת ערכים. בהיותו הוא עצמו ערך יש לו זכויות כאדם, אך בהיותו מכשיר להגשמת ערכים, הרי יש לו זכויות רק כשהוא מקיים בפועל ממש את מעמדו כמכשיר, היינו כשהוא מגשים ערכים ועושה אותם מציאות.

היסודית בין שתי הספירות ואין אנו רשאים למעט את השותפות הזאת ולקרוא לה פורמאלית בלבד.

וכאן אנו באים לשאול: מה יחס קיים בין שתי רמות אלה של ערכים, ככל שהן שונות זו מזו וככל שתוצאותיהן שונות אלו מאלו? דומה, בידנו לנסח את היחס הענייני בין שתי מערכות הערכים ניסוח שלילי בלבד. אף אחת משתי הרמות של הערכים אינה יחידה ואינה רשאית לשלול את זולתה: האדם בחינת ערך אינו בן-סמך לבטל את הערכים התכניים, וכן הערכים התכניים מן ההכרח שיעצרו בפני עובי דת אופיו הערכי של האדם במציאות הממשית. האדם הרואה את עצמו בחינת ערך יחיד היהו מתנוון ונעשה נהנתן אנוכיי; ואילו ערכים תכניים המת-יימרים להיות בעלי מונופולין בתחום הערכים נעשים בסופו של דבר גיבוש של אכזריות. ההתנגשות המהותית המציינת את המצב המוסרי אינה בתביטול אלא אם כן אנו מבטלים את תחום המוסר מכל וכל. התנגשות זו יש לעשותה מורה-דרך בקביעת היחסים של ההכוונה ההדדית בין שתי רמות הערכים. אין זה ביטול ההתנגשות, אלא ריכוכה. הרעיון הקדום של „המידה“ אפשר שיהא מרמז אף הוא לאותו ריסון עצמי, שהוא הדרך היחידה להתגבר על ההתנגשות בין רמות הערכים באמצעות הריכוך. אולי נהיה רשאים להפוך את הנוסח השלילי לניסוח חיובי, אם כי צורני בלבד: יש לקיים את הערכים, הן ערכי מציאות והן ערכי תוכן. הכוונה הדדית זו יש לה מסקנות מעשיות, כגון בשאלת עונש המוות. השאלה היא, אם אפשר להצדיק את ביטול המציאות האנושית משום שאנו מודדים מציאות זו לאור אמת-מידה מוסרית או חוקית? אולם אם אנו עומדים על בסיס הרעיון של קיום המציאות, נהיה חייבים להגיע למס-קנה, ששום הריגת אדם, לא במלחמה ולא בשלום, אינה מוצדקת, אף כשאין לנו ברירה אלא להרגו. העובדה, שאין אנו עשויים להמנע ממעשה מסויים מבחינת המצב הפיסי שבו אנו נמצאים, עדיין אינה בגדר מצב מוסרי חיובי. אדרבה, העובדה שאי אפשר היה להמנע מן המעשה אך מבליטה את העדר הצידוק המוסרי.

רעיון זה של ההכוונה ההדדית בין שתי מערכות ערכים יוצא גם לתחום הסמכות המדינית ולתחום החיים המדיניים בכלל. נעיון בדוגמה. היש צידוק להטלת חובת השתתפות בבחירות למוסדות המחוקקים, כנהוג בכמה ארצות? והמוצדקת הטלת חובה להצביע בעד מפלגה מסויימת או מועמד מסויים, מתוך הנחה שעצם הטלת חובת השתתפות בבחירות מוצדק הוא? אולי יש מקום להצדיק את הטלת החובה לקחת חלק בבחירות המוסד מחוקק, אם נאמר שעלידי הטלת

בשאלה זו עלינו לתת את דעתנו על ההבדל האחרון הקיים בין הספירה האישית לבין הספירה המדינית: האדם בתורת יהודי אפשר לראותו כערך כשהוא לעצמו משום שהוא עובדה קיימת. יש לו קיום משל עצמו, משום שהוא יש פיסי. ואילו המדינה היא מעיקרה מציאות שנוצרה בידים, „אדם מלאכותי“. הואיל וכך, הריהי הייבת מעיקרו של דבר להיות כפופה לביקורת מבחינת היותה מתאימה למטרה שלמענה נוצרה. המלאכותיות שביצירה עושה את המדינה למכשיריות, ומכשיריות אי אפשר לה עליפי עצם טיבה להיחשב כבעלת ערך עצמי, ודאי שאנו נתקלים כאן באחד הפרדוקסים הבולטים שבעמדה המוסרית ובמציאות המדינית האחרונה בה: האדם יש לו, אי לפחות אפשר שיהיה לו, ערך עצמי לפי שהוא יש לו עורך במציאות הפיסי. ואילו המדינה אי אפשר שיהיה לה ערך עצמי משום שחסרה היא צד זה של מציאות פיסי. מציאות פיסי, שהיא לפי מהותה עובדה שמחוץ לתחום הערכים, נעשית בסופו של דבר גורם בחינת ערך, יתר על כן, היא גורם המבטיה את ערך עצמו. אין זה לעולם כך בתוך העמדה המוסרית, שהיצירה עדיף ערכה מערך היוצר עצמו. ניתן לראות עדיפות זו כעין פיצוי מיטפיסי על צד אחר שבמציאות הפיסי. המציאות בהיותה פיסי נידונה לכליון, ועל זאת היא זוכה לשילומים עלידי העלאתה לדרגה של ערך עצמי. ואילו המציאות המכשירית של המדינה בהיותה מציאות שנוצרה ובאין לה סגולה פיסי, מחוסנת יותר ממציאותו הפיסי של היחיד: חיסון שבאלמות יחסית.

ד

העמדה המוסרית היא, מבחינה עקרונית, התנגשות. ההתנגשות אינה רק נקודת מוצא לכל ניתוח מוסרי, כדרך שאזמרים זאת לפרקים בספרי לימוד בתורת המוסר. ההתנגשות היא עצם מהותו של המצב המוסרי, ואף זו: ההתנגשות אין לדון אותה רק מבחינת הער-כים התכניים המתחרים זה בזה, כגון, למשל, ההת-חרות בין לזיאליות וחובה או צדק ורחמים. ההת-נגשות היא בין שתי ספירות של ערכים, בין מה שהוא ערך בתוך עצמו לבין ערכים תכניים מסויימים המנוס-חים בציוויים, חובות, התחייבויות, משימות וכו'. אפשר שיאמר האומר, שהשדה המשותף בין שתי רמות אלה של ערכים הוא פורמאלי בלבד. אך לא נוכל להסכים, שעובדות כגון ההזדיה, ההוקרה, ההתחש-בות וכו', המלוות גם את תחום האדם בחינת ערך וגם את תחומם של הציוויים התכניים, שעובדות אלה הן פורמאליות בלבד. קיימת התהודה המוסרית, המבר-טאת בעובדת ההזדיה וההתחשבות והיא מתייחסת לשתי הספירות כאחת. כאן אנו מוצאים רמז לשותפות

ב. ההבחנה בין מה שנובע מעצם המציאות של האדם (למשל, כללי היגיינה) לבין מה שהוא למעלה מעצם המציאות שלו (למשל, דת).

ג. ההבחנה בין שמירה על האדם בחינת אדם במובן הפיסי והמוסרי של המושג הזה, כלומר כיצור פעיל, לבין מה שפעילותו של האדם חייבת להגשים.

שיקול משולש זה אינו פוסר אותנו מן הבעיה העיקרית, כלומר מה שייך למסגרת המציאות של האדם ומה שייך לתוכן. לעולם קיימת התרחבות של המסגרת; הרי אנו יכולים לומר עתה, שהאפשרות הניתנת לאדם להשתכר ולהבטיח את קיומו הכלכלי, מוחזקת עתה חלק מן המסגרת, כשם ששמירת הבריאות נחשבה קודם כשייכת למסגרת. יתר על כן, בחיי האדם, וביחוד בחייו הפוליטיים, קיימת המגמה הברורה לקראת מוסדות קיימים ועומדים. יותר ויותר תכנים נעשים למוסדות. אולם לעולם קיים גבול שבפניו הייבים אנו לעצור מגמה זו: אם האדם עצמו נעשה מסגרת בלבד וחדל להיות תוכן. במושגים מוסריים פירושו של דבר, האם האדם נעשה עובדה בלבד וחדל להיות ערך, כלומר שהוא חדל להיות יצור בעל פעילות מוסרית. אין להפקיע את האדם ממעמדו בחיי נט ערך. כל מקום שאתה מוצא בחיים המדיניים תגבורת הייסוד המוסדי שבהם, זה הגבול.

מצד אחר, האדם אינו ברי-סמכא למנוע את התגששותם של ערכים תכניים. לעולם חייב האדם לחשוך בעצמו, שהרי מעמדו כערך נתון לו מראש. הוא חייב לבקר את עצמו: האמנם הוא מקיים את ערכו, או שמא הוא מודרך על-ידי זיהוי שרירותי של ערכיותו המהותית עם אנוכיות ונהנתנות. עצם היותו של האדם פתוח לערכים תכניים הוא הצעד הראשון לקראתם. כושר זה פירושו מניעת האפשרות שהאדם יעשה את ערכיותו לעקשנות, שמרנות, אנוכיות. מעמדו של האדם בעולם הערכים מובטח לו בכוח מציאותו הפיסית ובכוח ההתנגדות הפיסית הטמונה במציאות זו. לפיכך הערכים התכניים דין הוא שתינתן להם שעת כושר, שהרי הללו אינם מובטחים מלכתחילה.

לפיכך נוכל לומר: שתי הפנים שבמצב המוסרי ענינם בהתנגשות שבין שתי רמות של ערכים, התנגדות שות הניתנת על-ידי הוודיתנו בקצב הכפול של מציאות האדם. מציאות זו שרוייה בין עובדות לערכים, ובה מתעלית עובדת המציאות לרמה של ערכים, על כל המסקנות הטמונות בכך.

חובה זו מושמים בני-אדם במצב שבו הם מכריעים על גורלם.

והרי ההכרעה היא סימנו המהותי של המצב המורלי. אך מכאן ואילך, כפייתו של כיוון ההכרעה — במקרה שלפנינו, אופן ההצבעה בבחירות — כמוהו כביטול העמדה המוסרית מעיקרה. במקרה זה נעשית הזכות להכריע מצב ריק מכל תוכן ונטול כל משקל ממשי בחיי האדם. שמירת ערך האדם מן ההכרח שתדריכנו ותביאנו להבחנה בין עצם ההכרעה לבין תכנה או כיוונה. האדם חייב להגיע למצב היאה לו, היינו להיות נושא הכרעה. אולם מכאן ואילך יש להניח לו שילך בדרכו על-פי הכרעת עצמו.

הבחנה כיוצא בזה אנו מוצאים בין חובת החינוך לבין החובה לחשוב בכיוון מסויים. ענינו של החינוך הוא להביא את האדם לידי מחשבה על סמך הידיעות שקנה לעצמו. אולם אין שום כיוון מתחייב בהכרח מן הידיעות שקנה לעצמו. אמת, היטל מסויים יש בעצם הידיעה, כשם שהיטל מסויים יש בעצם העובד דה שאדם נכנס למצב של הכרעה על-ידי השתתפותו בבחירות, שהרי יש רק היקף מוגבל של אפשרויות הכרעה. אולם אין כל סמכות ללכת מעבר להיטלים מסוג זה ולעשות את מצבו של האדם מצב של חובה וכפייה מכל וכל. בשטח זה אין דרך אחרת אלא לפעול על-פי עקרון ההכוננה ההדדית של שתי מערכות הערכים. כלומר, לקיים כל אחת משתי המערכות האלה ולעשות מערכת אחת מודרכת ומעומקת על-ידי חברתה.

וכאן אנו נתקלים בשאלה חמורה ביותר. כי השאלה אינה רק על היקף החובה והכפייה, אותו ההיקף המותר לפי שהוא הכרחי, שהרי מעבר להיקף זה אנו מגיעים לביטולה של האישיות. השאלה היא, מה מותר להטיל על האדם בכלל. ניטול משל: אם רשאים אנו ללמד שבט פראי את פעולות החשבון או דיני שמירת הבריאות, כלום רשאים אנו ללמד שבט זה גם „דת-אמת“? כאן שוב עלינו לתת את עקרון השמירה על האדם לעומת התוכן נר לרגלינו: כשאנו מלמדים אדם כללי היגיינה אין אנו מבטלים את אישיותו, שהרי מטרת ההוראה הזאת היא שמירת אישיותו; ואילו כשאנו מלמדים אדם „דת אמת“ אפ-שר אנו מביאים לביטול האישיות. שמא מן הדין הוא כי במצבים מסוג זה תהיה הכרעתנו מכוונת על-פי שיקול משולש:

א. ההבחנה בין מסגרת המציאות האנושית לבין התוכן שלה.