

ראוי ומצוי: ערעור יהודי על שורשי הליברליזם

ההפרדה בין עובדות לערכים היא משורשי ההגות בת זמננו, וממקורות הכשל המוסרי שלה. יש להציב לה חלופה הומניסטית ומאמינה

א.

ב-1738 פרסם הפילוסוף הסקוטי דיוויד יום את חיבורו הראשון, "מסכת על טבע האדם". בספר השלישי של המסכת, המוקדש למוסר, החריב יום הצעיר את כל תורות המוסר שקדמו לו, בכמה משפטים קצרים. יום טען שיש להבחין בין עובדות לערכים; בין מה שיש לבין מה שראוי שיהיה. לנו, הקוראים את הדברים כמעט שלוש מאות שנה מאוחר יותר, הדברים אולי נשמעים טריוויאליים; אך הם אינם כאלה. עד ליום, הוגים קיבלו כמעט כמושכל ראשון את הרצף בין הדיון על המציאות, ההוויה או הטבע, לבין הדיון על המוסר. בדבריו, פתח יום פתח עידן חדש בתולדות המחשבה האנושית, ואולי בתולדות האנושות בכלל.

כך כתב יום:

בכל שיטות המוסר שנתקלתי בהן עד כה, שמתי לב תמיד שהמחבר מתקדם זמן מה בדרך הטיעון השגרתית, כלומר מביא הוכחות לקיום האל, או מעיר הערות על דרכי בני אדם – והנה פתאום אני מופתע לגלות שבמקום האוגדים הרגילים במשפטים, 'הוא' ו'אינו', אין לפניי אלא משפטים המחזירים ב'צריך להיות' או ב'לא צריך להיות'. זהו שינוי בלתי מורגש; ועם זה יש לו חשיבות מכרעת. כי מאחר שה'צריך להיות' או ה'לא צריך להיות' מבטאים יחס חדש, או קביעה חדשה, יש להעיר עליו ולהציע לו הסבר; ובד בבד יש לתת טעם לעובדה הבלתי נתפסת, כמדומה, שהיחס החדש הזה נגזר מיחסים אחרים השונים ממנו בתכלית... ואני משוכנע שמעט ההקפדה הזאת תשמוט את הקרקע מתחת

לכל שיטות המוסר העממיות, ותאפשר לנו לראות שההבחנה בין המושחת לתרומי אינה נשענת אך ורק על יחסים בין מושאים, ואינה נתפסת על ידי השכל.¹

באדיבותו, יום הסתפק בקביעה שההבחנה שלו "תשמוט את הקרקע מתחת לכל שיטות המוסר העממיות"; למעשה היא שמטה את הקרקע גם מתחת לכל תורות המוסר הרציונליות. יום טען שאין שום דרך לקשור בין עובדות לערכים, בין המצוי (is) לבין הראוי (ought). נאמר שפילוסוף מצליח להוכיח שיש אלוהים; לא נובעת מכאן בשום דרך רציונלית המסקנה שצריך לעבוד את אלוהים ולקיים את מצוותיו. נאמר שאנחנו מצליחים להוכיח שרצח ושווד גורמים סבל רב; לא נובעת מכאן בשום דרך רציונלית המסקנה שאסור לרצוח ולשדוד, כי מי אמר שאסור לגרום סבל רב. עצם המושגים "חייב" ו"אסור" אינם עוסקים בעובדות, ולכן לשכל אין שום נגיעה ביחס אליהם. יום ראה בכל עולם המוסר תחום השייך לרגש בלבד.

הקביעה הזו, המכונה לעתים "הכשל הנטורליסטי", הטילה מהומה גדולה בעולם הפילוסופיה של המוסר, ובעקיפין גם בפילוסופיה המדינית. לפני יום רווחה בתרבות המערבית העמדה המוסרית של "חוק הטבע": ישנו חוק מוסרי עליון, אוניברסלי, נצחי ובלתי כתוב, ההולם את טבע העולם, האדם והתבונה, במהותם העמוקה. הפילוסופיה האריסטוטלית, למשל, גרסה שלכל דבר בעולם יש תכלית, שלקראתה הוא מתפתח. זרע של משמש מתפתח לעץ משמש, וזוהי תכליתו. בני אדם שונים משאר היצורים בכך שיש להם שכל, ותכליתם היא להוציא את השכל הזה מן הכוח אל הפועל – לדעת ולהבין כמה שיותר. מתוך התבוננות בעובדות הטבע – בעיקר טבע האדם, אך לא רק הוא – מגיעים אל הדרכה מוסרית, אל דרך חיים שצריכה להכתיב את התנהלותו של כל אדם. לתפיסה הזו יש שורשים עתיקים גם בעולם הנוצרי. אוגוסטינוס ולאחריו תומס אקווינס קבעו שבמקרה של סתירה בין חוק אנושי לחוק הטבעי, החוק הטבעי הוא שמחייב. תפיסה זו המשיכה להוביל את ההגות במערב גם בגרסתה המחולנת יותר – שהנודע במכונייה הוא המשפטן ההולנדי הוגו גרוטיוס.

יום החריב את כל המערך המשוכלל הזה, כאשר ציין – לכאורה בצדק – שאין מעבר רציונלי מעולם העובדות לעולם הערכים. גם אם לומדים שלאדם יש שכל, ואפילו שהאדם הוא היחיד מכל הברואים שניחן בשכל ובתבונה, לא נגזרת מכאן חובה מוסרית של האדם לטפח את שכלו. "אפשר לומר בוודאות", כתב יום, "שההבחנה בין טוב מוסרי לרע מוסרי נעשית באמצעות הסנטימנטים, ולא באמצעות השכל".²

יום התחבט בשאלה איך אפשר לגזור מהרגש האנושי קריטריונים מוסריים כלליים, בהתחשב בעובדה "שהאינטרסים וההנאות משתנים מאדם לאדם".³ ממשיכיו של יום הוטרדו פחות מהשאלה הזו, וקיבלו כנתון עובדתי את ריבוי העמדות המוסריות, הנגזרות מהמגוון הרגשי של בני האדם. מהטיעון של יום התפתחו כמה תיאוריות בנוגע למוסר. אחת הבולטות ביניהן היא האמוטיביזם, תיאוריה המשכללת את



האמירה שטיעון מוסרי הוא למעשה טיעון רגשי, שהאמירה "זה טוב" שקולה פחות או יותר לאמירה "זה מוצא חן בעיניי, עשה כך גם אתה".⁴ הגישה הזו מכונה לעתים "hurrah/boo theory", "תיאוריית היידד/בוז", כיוון שהיא רואה בטענות מוסריות לא יותר מאשר קריאות עידוד רגשיות. דומה שהעמדה האמוטיביסטית תופסת מקום מרכזי באינטואיציה הפופולרית של בני תקופתנו, גם מעבר למקום שהיא תופסת בשיח הפילוסופי. תפיסה כזו, אם מאמצים אותה בכנות, מחייבת פלורליזם ערכי עמוק, שהרי להעדפות המוסריות של שום אדם אין ערך אמת גבוה יותר מאשר להעדפות המוסריות של כל אדם אחר.

איך ההתקפה של יום השפיעה על הפילוסופיה המדינית? כך תיאר זאת אלן מיטלמן:

בהעדרו של טוב אנושי אוניברסלי המשמש עיקרון יסוד לחברה הטובה... הטוב האנושי מתאפיין בגיוון אינסופי. החברה הטובה אינה אלא זו המכירה ברבגוניותו האינסופית של הטוב ומאפשרת אותה. למעשה, החברה הטובה מתנערת מכל שיח ציבורי על הטוב פרט לזה המצומצם ביותר – כיוון שתכליות החיים מגוונות כמו הפרטים המרכיבים את האנושות. המדינה רשאית, לכל היותר, לפעול להבטחת התנאים שבגדרם יוכלו האנשים לחתור למימוש התכליות הללו.⁵

אם נורמות מוסריות הן עניין של החלטה פרטית ורגש אישי, אין שום הצדקה לכפיית ערך כלשהו על הציבור בידי המדינה, או אפילו להדגשת ערך כלשהו ברשות הרבים. תפקידה של המדינה צריך להצטמצם להגנה על זכויותיהם של יחידים.

התובנות של יום נתנו משנה תוקף למשנה המדינית של ג'ון לוק. נקודת המוצא של ההגות הזו היא קיומם של יחידים בעלי זכויות, שמוכנים להפקיד חלק מהן בידי המדינה, כדי להגן על האינטרסים ועל הזכויות שלהם. כל שימוש אחר בסמכויות המדינה הוא שרירותי ולא צודק. אין למדינה ולחברה שום גוף-ראשון-רבים, היא אינה מבטאת שום זהות מוסרית קולקטיבית. העמדה הליברלית הזו קיבלה חיזוק משמעותי מתפיסת המוסר החדשה, זו שלאחר יום. אם ערכים הם רק הכרעה סובייקטיבית-רגשית, ברור שאסור למדינה לכפות את הרגשות שלי על הרגשות שלך. הטיעון הזה הפך להצדקה רווחת לגישה הליברלית, לא רק בעולם ההגות אלא גם באינטואיציה העממית.

ב.

שורה של הוגים בני המאה העשרים עמדו על המחיר העצום שגבה מאיתנו המהלך הפילוסופי הזה של יום. לדעת ליאו שטראוס, ההפרדה בין עובדות לערכים הביאה לקטסטרופה. יום ובעקבותיו קאנט כוננו את ההבדל בין עובדות לערכים, אך הם טענו שאפשר וצריך ללמוד את העובדות, ואפשר וצריך לטפח גם את הערכים. קאנט בנה תורת מוסר משוכללת ומשפיעה, אם כי תלויה על בלימה. גם יום עצמו, שביסס את

המוסר על רגשות גרידא, לא ויתר על קיומם של ערכים חברתיים כלליים:

נוכל להסביר בקלות את מידת הזכות שמוצאים בדרך כלל בנדיבות, באנושיות, בחמלה, בהכרת טובה, בידידות, בנאמנות, בהתמסרות, בחוסר פניות, ברוחב לב, ובכל שאר התכונות היוצרות אופי טוב ומיטיב. נטייה לרגשות של רוך עושה את האדם נעים ומועיל בכל תחומי החיים, ומכוונת אל האפיקים הנכונים את כל שאר התכונות שלו, שאלמלא כן היו עלולות להזיק לחברה.⁶

לעומתם, יורשיהם המודרניים טענו שהמסקנה מההבדל הזה היא שכל הערכים הם יחסיים, זמניים ומותנים. הניתוק בין עולם הערכים לעולם העובדות הביא למסקנה שאין מקום לשיפוט כלשהו בתחום הערכי. אם אי אפשר לעגן את הערכים באמיתות מוצקות בנוגע לטבע העולם, הרי שהם נתפסים כהכרעה אישית שרירותית, כעניין של טעם ולא כנושא לוויכוח. לאו שטראוס ראה בהפרדה בין עובדות לערכים את השורש היסודי של הרלטיביזם המוסרי, שהלך ונעשה פופולרי בעידן המודרני. הוא טען שההפרדה בין מדע לפילוסופיה מאיימת להחריב את שניהם:

הפילוסופיה המודרנית הביאה לידי הבחנה, שהיא זרה לפילוסופיה בימי הביניים, בין הפילוסופיה למדע. הבחנה זו היא הרת סכנה, שכן היא סוללת את הדרך למתן היתר למדע לא פילוסופי ולפילוסופיה לא מדעית: מדע שאינו אלא מכשיר, שעלול להיעשות לכלי שרת של כל כוח ושל כל אינטרס יהיו אשר יהיו, ולפילוסופיה שהשאיפות והמשפטים הקדומים גזלו בה את המקום השייך לתבונה. ראינו את הפילוסופיה המודרנית כשהיא מוותרת על הטענה לאמת בת הוכחה.⁷

בעבר, מדען התיימר להיות איש של אמת וגם של שלמות מוסרית. ברור שלא כל המדענים עמדו בזה, אך זו הייתה הציפייה שהחדירו בהם מוריהם. היום איש כבר אינו מצפה שמדענים יהיו אנשים ערכיים מתוך עצם היותם מדענים, שהרי אין שום זיקה בין עבודתם המדעית לבין עולם האתיקה. מצד שני, צמחה פילוסופיה רלטיביסטית שאדישה לאמת, תורת מוסר שמחקה את האמת מעולם המושגים שלה. אין שום גשר בין שני העולמות הללו. כשאינן לערכים עוגן מוצק בעולם העובדות, ממילא אין שום דרך להכריע בין ערכים שונים, והם נתפסים כולם כבעלי ערך זהה, או כבעלי שום ערך בכלל. זהו רלטיביזם במך'עו. בסופו של דבר, סבר שטראוס, גם הידע המדעי מתואר כיחסי, תלוי תקופה והקשר. המחויבות להיגיון ולמדע גם היא בסופו של דבר ערך, שאין שום דרך להצדיק אותו באופן מוחלט.⁸

שטראוס דיבר בחריפות יתרה על חוקרי מדעי החברה שמתיימרים להתנתק מכל מערכת ערכים מוחלטת. לדברי שטראוס, מדע מדינה המסרב לנקוט עמדה ערכית, מעבר לכל הבעיות האחרות שהוא מעורר, הוא מדע מדינה גרוע. האם באמת אפשר להתייחס לתופעות כמו פשיעה, בלי לנקוט עמדה ערכית כלשהי?⁹

תלמידיו של שטראוס ציינו שדברי הביקורת שלו על הרלטיביזם הזה (ששטראוס

כינה אותו "היסטוריציסטי") נכונים שבעתיים לגבי הפוסטמודרניזם של זמננו.¹⁰ הפוסטמודרניזם מציג עצמו כדבר חדש לגמרי, כמרד נגד כל מה שהיה לפניו. אך מקריאה זו בכתביו של שטראוס מתקבל הרושם שהפוסטמודרניזם הוא בסך הכול השלב הבא והמתבקש של הליברליזם. לאחר שיום ניתק את עולם המוסר מהחשיבה הרציונלית, הצעד המתבקש היה קריאה לאדם להמציא לעצמו ערכי מוסר, כפי שעשו האקזיסטנציאליסטים, ואז למחוק כליל את החשיבה המוסרית האבסולוטית, כפי שעשו הפוסטמודרניסטים.

שטראוס טען שאין לנו ברירה אלא לחזור אל ההוגים הקדמונים, וללמוד מהם שוב על הרצף שהם ראו בין העובדות לבין הערכים. לטענתו זו היו שותפים עוד הוגים גדולים של תקופתנו, כמו אלסדייר מקינטאיר וצ'רלס טיילור. טיילור טען שאין אפשרות לכונן מערכת מוסרית תקפה ויציבה, שאינה מתייחסת לעובדות, ואינה מתיימרת להסביר דבר בנוגע לעולם ולמהותו. במערכת כזו יש רק ציוויים עירומים, ואין שום דרך להסביר איך הם מובילים אותנו לחיים טובים ומשמעותיים יותר.¹¹

חשבו על הניסוי המחשבתי הבא. אני לומד באוניברסיטה אצל מרצה מטריאליסט, והוא מצליח לשכנע אותי שאין דבר כזה "נשמה". בשנה שלאחריה אני שומע מרצה אחר, וברגע אחד, באמצע שיעורו, אני משתכנע שדווקא יש לי ולאנשים אחרים נשמות. האם ייתכן שההכרה הזו, השייכת לעולם העובדות, לא תגרום לי לשנות את עולם הערכים שלי? האם ייתכן שהטלטלה הכבירה הזו לא תשפיע כהוא זה על האופן שבו אני מתייחס לאנשים אחרים? על החובות והייעודים שאני רואה לעצמי? נדמה לי שתורת מוסר שתאמר שאין כל חשיבות מוסרית לשאלה אם יש לאדם נשמה או לא, היא תורת מוסר בלתי סבירה.

פרופ' אהרן קציר כתב שהמדע יכול ללמד אותנו איזה חיידק גורם לשחפת, אך הוא לא יכול ללמד אותנו האם מבחינה מוסרית עלינו לעזור לבני האדם להדביר את החיידקים, או לעזור לחיידקים להדביר את בני האדם. "מי טוב יותר – אדם או חיידק? ברור כי שאלה זו היא חסרת-שחר בעיני המדע".¹² הוגה קדום היה נדהם לנוכח ההצהרה הזו, ונדמה לי שבצדק. נאמר שמישהו לומד היטב על בני אדם ועל חיידקים, על כל תוצריהם ופעולותיהם, למשל: על הישגיהם האינטלקטואליים של האנשים דיוויד יום ואהרן קציר, ומצד שני על מעלליהם של החיידקים והנגיפים שהציקו לאנשים הללו. האם אחרי שלמד זאת הוא באמת יכול להישאר ניטרלי לגבי השאלה מי מהם צריך לגבור על מי?

ג.

אך איך אפשר להתמודד עם טענתו של יום? איך אפשר ליצור גשר בין שני העולמות הללו?

אצל אריסטו, ערך מוסרי כרוך בשאיפתו של האדם להגיע למיצוי התכלית המוטבעת בו. מההכרה במהותו של האדם נובעת גם הידיעה איך עליו להתנהג כדי להיות אדם טוב. קאנט טען שעריך מוסרי הוא אך ורק צו שאדם נענה לו כנגד טבעו, מתוך הכרה בכך שזוהי האמת המחייבת. אך אצל אריסטו, ערך מוסרי היה דבר שונה לגמרי. "הטוב" היה עבורו קודם כול עובדה: מה התכלית המוטבעת באדם.¹³

כך תיאר ישעיהו ברלין את הרצף שראו הקדמונים בין עולם העובדות לעולם הערכים:

מי שידוע מה ישחרר אותו מטעות ואשליה ומבין באמת את כל מה שאדם מבקש לדעת כיצור גשמי ורוחני, ולמרות כל זאת נמנע מלפעול בהתאם, הוא אדם שיצא מדעתו, אדם לא-רציונלי, ואף בלתי שפוי לגמרי... להבין פירושו לפעול...¹⁴

אריסטו לא התייחס לצו מוסרי כקביעה דאונטולוגית, כלומר כצו שמקיימים רק בגלל תוקף הפקודה שלו. הוא התייחס להוראות המוסר כיעוד שאדם משתלב בו. הגדרה כזו של המוסר מאפשרת מעבר רך מעולם העובדות לעולם הערכים. ככל שאדם מפענח טוב יותר את העובדות לגבי מהותו ותכליתו, כך הוא מבין טוב יותר גם איך עליו לחיות.

גם בהגותו של הרמב"ם נמצא רצף ברור בין עובדות לערכים, בין מדע לפילוסופיה. אפשר למצוא בדבריו משפטים רבים המדלגים בין עולם הידיעה לעולם המוסר, כמו למשל הקביעה הבאה:

שאם הוא מאמין שיש שם חכמה שהגיעה אל הנביאים מאת ה', הודיעם בה כי המעלות הן כך וכך, והפחיתויות הן כך וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר מזוג, שיתקרב אל המעלות ויתרחק מן הפחיתויות.¹⁵

דוגמה בולטת אפשר לראות בדבריו במורה נבוכים (חלק א, פרק נד) בנוגע לתארי הפעולות. לדברי הרמב"ם שם, הדרך להכיר את האל היא ללמוד את פעולותיו בעולם, כלומר: את חוקי הפיזיקה והביולוגיה. לדעתו, חוקי הפיזיקה והביולוגיה מלמדים אותנו שהאל מנהל את העולם בחסד וברחמים. אפשר לראות זאת, למשל, באופן שבו התאים לכל בעל חיים את הנישה האקולוגית המתאימה לו. מכאן למד הרמב"ם שעל האדם להידמות לאלוהים בהתנהלותו זו, שהסיכום שלה הוא בפסוקים המכונים "שלוש עשרה מידות רחמים" (שמות ל"ד, ו-ז).

פילוסוף מודרני היה מערער על דברי הרמב"ם פעמיים. ראשית, האם באמת הטבע כה רחמן? שנית, וזו ההשגה העיקרית: אי אפשר לקפוץ מעובדות לערכים. גם אם הטבע מתנהל באופן רחמני, מי אמר שגם אתה חייב להתנהל כך?! אבל בעיני הרמב"ם

הביקורת הזו הייתה מן הסתם כמעט בלתי מובנת: מי שרואה את האמת הגדולה של הקיום, מי שמבין איך הטבע נשזר באמת ובטוב – איך ייתכן שלא ירצה להיות חלק מזה?! ערכים אינם רק אוסף צווים מוסריים החלטיים, אלא התמסרות לאמת גדולה.¹⁶

נדמה לי שאפשר לראות את הרצף שבין עולם הטבע לעולם המוסר כבר בתיאור המקראי של הפשע המוסרי הראשון. אין כוונתי לחטאם הקדום של אדם וחווה, שעברו על ציווי אלוהי מפורש, אלא לחטאו של קין. בשום מקום לא נצטוו אדם ובניו להימנע מרצח, ובכל זאת, אלוהים ציפה שיבינו זאת, והעניש בחומרה את קין, כשעבר על האיסור הזה. יש לשים לב לאופן שבו ניסח אלוהים את התוכחה לקין ואת עונשו:

וַיֹּאמֶר, מַה עָשִׂיתָ? קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ. (בראשית ד', י-יא)

אין צורך בציווי מפורש, כאשר הטבע עצמו זועק את דבר החטא המוסרי. הטבע יהיה גם זה שְׁשִׁישִׁית על קין את עונשו. הדם הצועק מן האדמה מלמד שיש רצף בין חיי טבע לבין חיי מוסר, וכאשר אדם מעוות את דרכו המוסרית, הטבע מגיב בעוויות של כאב ודחייה.

ג'ון סטיוארט מיל ואחרים ראו את הרוע שבטבע כטענה מכריעה כנגד "חוק הטבע". אם נתבונן בטבע, הם אמרו, נמצא בו רצח וגנבה, רעב ועוול. איך אפשר ללמוד ממנו על נורמות מוסריות? המצדדים בתפיסת "חוק הטבע" אינם עיוורים לאכזריות ולכסילות שאפשר למצוא בטבע. אך הם חושבים שגם אם אי אפשר למצוא בטבע טוב מושלם, אפשר למצוא בטבע התכוונות כלפי הטוב. חשבו על תהליך ההתפתחות של תינוק לילד ולנער: ככל שהוא מתבגר, כך הוא מחכים, וכך הוא גם רגיש יותר לצורכיהם של אחרים. זו אינה רק קביעה ערכית, אלא גם קביעה עובדתית. אדם חכם יותר ורגיש לאחרים יותר הוא אדם שלם יותר. אדם כזה מממש את האנושיות שלו בדרגה גבוהה יותר; במובן מסוים, הוא יותר "אדם". הטבע אינו מבטא את הטוב כעובדה נתונה, אך הוא מצביע לכיוונו.

חשבו גם על החברה כולה: אני סבור שחברות מצליחות יותר מבחינה עובדתית, אלו שבהן אנשים חיים יותר, מולידים יותר ומאושרים יותר, הן חברות המקבלות על עצמן עקרונות מוסריים מסוימים: אנשי החברות הללו מכבדים את אבותיהם ואת רעיהם, את חוקי האבות ואת חוקי החברה והקהילה, מקדישים זמן ומשאבים ללימוד ולחינוך, מנהלים חיי משפחה בריאים וכן הלאה. מי שמצדד בחוק הטבע חושב שהמתאם הזה בין עקרונות מוסריים מסוימים לבין גשוג חברתי אינו מקרה בלבד. ברור שלא בכל מקרה התנהגות מוסרית גם משתלמת מבחינת תוצאותיה. רק כסיל גמור יחשוב כך. אך בעיני המצדדים ב"חוק הטבע", קשה להתעלם מההתאמה הבסיסית בין חיים מוסריים לבין חיים טובים. לא נמצא בטבע שלמות מוסרית; אך דומני שנוכל

למצוא שבאופן כללי קיום טבעי שלם יותר חופף במידה רבה לקיום מוסרי שלם יותר. נדמה לי שאפשר למצוא את האמירה הזו באופן בהיר כבר במקרא: "הַחַיִּים וְהַמָּוֹת נִתְּתִי לְפָנֶיךָ, הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה. וּבַחֲרַתְּ בַחַיִּים לְמַעַן תַּחְיֶה אֶתָּה וְזָרַעְךָ" (דברים ל', יט). הבחירה בטוב היא גם בחירה בחיים.

*

ליאו שטראוס ציין שבאופן כללי האמונה באלוהים מערערת על ההבחנה הזו בין עובדות לערכים. שהרי שני הקווים המקבילים הללו נפגשים באינסוף – אצל אלוהים, שהוא גם העובדה המוחלטת וגם הערך המוחלט. אם אלוהים הוא בורא העולם, והוא גם מייצג את הטוב בגילוי השלם, מתבקש להניח שהעולם נברא באופן שהולם את ערכי המוסר והטוב.¹⁷

יש פילוסופים שטוענים שרק מי שמאמין בקיומו של אלוהים יכול להתייחס למוסר כאוסף של צווים או פקודות. צו יכול להתקיים רק אם יש מצווה. אינני בטוח שהטענה הזו נכונה, אך מדברי שטראוס עולה טענה אחרת: האמונה באלוהים תומכת דווקא בתפיסה אחרת של המוסר, כזו שאינה רואה בו רק פקודה שיש לציית לה, אלא השתלבות בייעוד נאצל. אם העולם הוא צירוף אקראי של חלקיקים תת-אטומיים, קשה להבין למה תימצא בו משמעות כלשהי. אך אם העולם נוצר ומנוהל בידי בורא מיטיב, סביר להניח שהטבע מגלם באופן כלשהו אותם ערכים המשתקפים בתורת המוסר. אם, כדברי הרמב"ם, אפשר להסיק מהתבוננות באדם שהתבונה היא הגילוי המשוכלל ביותר של הטבע האנושי, אפשר גם להניח שאלוהים נטע בנו את הטבע הזה מתוך שאיפה ודרישה שנממש אותו באופן עילאי.

אלסדייר מקינטאיר טען שהמוסר הנוצרי-קתולי של ימי הביניים הוסיף לתפיסה האריסטוטלית את מושג הצו האלוהי, אך לא בודד את עולם המוסר מעולם העובדות. האל המצווה הוא-הוא האל שברא את האדם ואת טבעו, כך שיש ביניהם הלימה בסיסית. רק הרפורמה הפרוטסטנטית, לדבריו, בודדה את הצו הנורמטיבי מעולם העומד בפני עצמו, משום שהאמינה שטבע האדם מושחת הוא, וממילא אינו הולם כל טוב מוסרי; וכן משום שלדעת ההוגים הפרוטסטנטים אין לנו לשפוט את טובו של אלוהים, אלא רק למלא את רצונו כפקודה עילאית.

מקינטאיר עצמו ערער על האפשרות לקיים תורת מוסר האדישה לעובדות הטבע, ואף טען שדיויד יום עצמו לא התכוון לצדד בתורה כזו. אנו הצגנו את הפירוש המקובל לדבריו של יום, אך מקינטאיר חולק על הפירוש הזה. לדבריו, יום ערער רק על "שיטות המוסר העממיות" – ולטענת מקינטאיר, כוונתו למוסריות פרוטסטנטית מסוג מסוים. ההבחנה החותכת בין עולם העובדות לעולם הערכים מניחה שעריך הוא רק פקודה שאדם מקיים מתוך ציות, וזו הגדרה שבהחלט אינה הכרחית, ולדעת מקינטאיר גם אינה סבירה.¹⁸

החלופה העמוקה לתורת המוסר של יום נשענת על רצף בין העובדות לבין הערכים, בין האמת לבין הטוב. גם אדם שאינו דתי במובן המקובל יכול להזדהות עם עמדה כזו, המניחה משמעות עמוקה הספונה בתוך הטבע, ובעיקר: בטבע האדם. מי שחושב שהאדם אינו אלא צרור של חומצות אמינו, אכן יתקשה לראות חלופה לטענתו של יום. אך מי שחושב שבאדם יש תבונה ואהבת חסד, ושאדם נבון יותר ורב חסד יותר הוא גם אדם שלם יותר, יגיע למסקנה שזהו ייעודו של האדם, ושאדם צריך לממש אותו.

.ד

הרב יוסף דוב סולובייצ'ק היה חכם והוגה יהודי בן המאה העשרים, בן בית בלמדנות המסורתית וגם בפילוסופיה הכללית בת זמנו. בפסקאות הבאות נבחן את התמודדותו עם הסוגיה שהזכרנו, ונציג אותה כדוגמה לעיון יהודי-דתי בן ימינו בסוגיה מוסרית נושנה.

אף שוודאי הכיר היטב את טיעונו של דיוויד יום, הרב סולובייצ'ק אימץ באופן חד-משמעי את דרכו של הרמב"ם, ותיאר שוב ושוב רצף בין עולם העובדות לעולם הערכים:

ומה היא שיחת שמי התכלת, אם לא הכרזת הנורמה? ומה היא הגדת הרקיע, אם לא הצהרת החובה והמצווה? כל ההוויה מספרת כבוד אל – חובת הסתגלות חיי האדם לרצונו של הקב"ה.¹⁹

הטענה כי החוק המוסרי וחוקי הטבע נובעים מרצונות נפרדים, אחד מכניסטי באופיו והאחר בעל משמעות תכליתית, כמוה כהתכחשות לאחדותו המושלמת של האלוהים. עמידה על טענה כזו של הפרדה מביאה למסקנות ברורות. אחת משתיים: או שאין שום קיום לצו המוסרי, ואין שום תכלית גיונית למעשה האלוהי, כיוון שהדינמיקה של הקוסמוס שהוא יצר היא מכנית, או שהחוק הקוסמי גם הוא ביטוי לחסד האלוהים ולמוסריותו.²⁰

כל כיווני רוחו, העיוני, המוסרי, היפייפני [= האסתטי] – מתלכדים לאחדות שלמה ומגוונת.²¹

המדע, המוסר וגם האסתטיקה נפגשים שלושתם באלוהים. הוא האמת המוחלטת, הטוב המוחלט וגם היפה המוחלט.²² אין זה אומר שהתורה והמוסר הולמים את העולם כמות שהוא נגלה היום לעינינו. כפי שכבר כתבנו, פרשנות כזו לתורת חוק הטבע הביאה רבים מאוד לדחות כליל את התיאוריה הזו, שהרי עינינו הרואות שאין זה נכון: העולם איננו מתנהל תמיד באופן מוסרי. לדעת הרב סולובייצ'ק, התורה הולמת את העולם – כמו שהוא צריך להיות. גנוזים בה תיקון והשלמה של העולם, לא העתקה שלו.²³

הרב סולובייצ'יק שזר את תפיסת החוק הטבעי שלו בטיעונו של הרמב"ם, שהיש הוא טוב והרע הוא העדר (מורה נבוכים חלק ג פרק י):

יצירת העולם היא פעולה מוסרית, שמצאה את שלמותה בגילוי סיני. גישום הצו הגילויי – מוסרי מהווה פעולת יצירה. תיקון המציאות מהווה מעשה מוסרי.²⁴

עצם קיומו של העולם הוא טוב מבחינה מוסרית. לכן כל שיפור מוסרי הוא גם שיפור טבעי. חיי תורה ומצוות נתפסים כשכלול וכתיקון של הטבע – ומן הסתם, בראש ובראשונה שכלול ותיקון של הטבע האנושי. אדם שאינו גונב ואינו מדבר לשון הרע הוא בעיני הרב סולובייצ'יק לא רק אדם יותר טוב, אלא גם אדם יותר שלם.

מכאן נגזרות כמה עמדות חשובות מאוד של הרב סולובייצ'יק. ראשית, הרב אכן כתב לא מעט על הסכנות בזרם הפילוסופי היונק מהיידגר, ובו לאמת המוחלטת. הוא ראה סכנה גדולה באקזיסטנציאליזם, שקורא לאדם להמציא את ערכיו, ואינו שואף לעגן אותם באמת מוחלטת.²⁵ ביקורת נוקבת הביע גם כלפי גישות סוציולוגיות, המצמצמות את המוסר לכדי התועלת החברתית שבו. הוא תקף גישות אלו משום שהן שוללות את חוק הטבע המוסרי:

המוסר הפילוסופי, מימות קדם עד קאנט ומימיו עד זמננו, תוהה על הקשר בין הצו המוסרי והחוק הריאלי... יש שאחזו במידת האנשת האתיקה וחיבורה להשתלשלות אנטרופולוגית-סוציולוגית, המצמצמת את החוקה המוסרית ברשות פוזיטיביסטית-תועלתנית, ויש שהרחיקו לכת למערכת חוקות ערכים ספוגי החלטיות, התלויה על בלימה. המעבר מן האתיקה אל הפסיקה נשאר סתום. היהדות הכריזה: אין בין חוקה גילויית וחוק אונטולוגי [= כלומר, בין חוקי מוסר לחוקי הטבע] אלא שינוי תפיסה בלבד. החוק האונטולוגי, המופגן על ידי מציאות בראשית, מתגלה לאדם בדמות צו מוסרי גילויי. המוסר העליון הוא על-אנושי. האנשת החוק המוסרי והצטרפותו לתהליך סוציולוגי מצמצמות אותו ברשות התועלתניות החילונית, כמו שהרבה עשו והחריבו את העולם המוסרי. חוק המוסרי בעצמותו הוא חוק המציאות.²⁶

אפשר רק לשער מה היה הרב חושב וכותב על הפילוסופיה הרליטיביסטית הפוסטמודרנית, הבזה לקני המידה המוחלטים של ההיגיון והאמת.

בעמדתו זו היה הרב סולובייצ'יק רחוק מאד מתפיסתו של הפרופ' ישעיהו ליבוביץ'. כליבוביץ', גם הוא הרבה לדבר על חשיבותם של הציווי, הכניעה לאלוהים וקבלת העול. אבל, בניגוד לליבוביץ', הרב סולובייצ'יק ראה רצף בין הטבע לבין ההלכה. קיומו של הטבע נתפס כטוב מוסרי, והדרישות המוסריות של ההלכה נתפסות כמשלימות אותו. אם אצל ליבוביץ' ההלכה נלחמת בטבע, אצל הרב סולובייצ'יק ההלכה מתקנת את הטבע.

בעקבות עמדתו זו יכול היה סולובייצ'יק לכתוב משפט כעין זה:

האדם החותר לעבר המוכבים המרוחקים פועל בהתאם לטבעו, שנברא ברצונו ובהשגחתו של בוראו.²⁷

הרצף שבין הטבע לבין התורה הביא את הרב סלובייצ'יק להציע שמימוש ההיבט היצירתי של הטבע האנושי הוא ערך רצוי כשלעצמו. לא רק התורה והערכים הם טבעיים, אלא גם הטבע הוא ערכי. השלמתו של הטבע ושכלולו היא משימה ערכית. בעיצומה של המאה העשרים פיתח הרב סלובייצ'יק תפיסה ערכית משוכללת, המערערת בקול גדול על ההבחנה הליברלית הבסיסית וההרסנית ביותר, זו המנתקת את עולם הערכים מעולם הטבע והעובדות. הרב גם הסתייג בהקשר מסוים מתפיסת החוק הטבעי – אני מפנה את הקורא להערת השוליים המרחיבה בזה²⁸ – אך מעולם לא חזר בו מאמונתו הבסיסית, שאין תהום פעורה בין עולם הטבע לבין עולם הצדק והטוב.

*

הטענה החדה של דיוויד יום, בדבר חומת הברזל שבין עולם העובדות לעולם הערכים, השתרגה לתוך הפילוסופיה של העת החדשה, והשפיעה עליה באופן עמוק. במאמר הזה עמדנו על מגבלותיה של הטענה הזו, על המחיר הגדול שהיא גובה מהחשיבה המוסרית שלנו, ועל האפשרות למצוא לה חלופה. החלופה הזו צומחת בעיקר מתוך עולם מושגים דתי, אך רלוונטית לכל אדם שאינו מתכחש למשמעות הספוגה בקיום האנושי הטבעי.

החלופה הזו אינה צריכה להוביל אותנו למחיקת החשיבה הליברלית, שצמחה במידה רבה מתוך דיאלוג עם טענתו המוסרית של יום. בעקבות יום, נעקר עולם של ודאות ערכית ובמקומו צמחה ההשקפה שערכים הם עניין של טעם, וממילא – שאין שום הצדקה לנסח ערכים המשותפים לחברה הלאומית כולה. זו דרך רווחת להצדיק חופש פוליטי, אך זו בהחלט אינה הדרך היחידה להצדיק חופש כזה. החלופה שהתחלתי לתאר כאן אינה מוותרת על ערכים מוסריים משותפים, אך בכל זאת היא יכולה להסכים על חופש אזרחי נרחב. אפשר לחשוב על חברה שהיא סובלנית לדעות חלוקות, עם שאינה שוללת את קיומו של עולם ערכים המעוגן באופן עמוק בטבע העולם. חברה כזו תצדיק חופש פוליטי לא משום שאי אפשר להתחייב באופן משמעותי לערך כלשהו, אלא משום שערכיה המוסכמים רואים את החירות בעין טובה. את החלופה הזו יש עוד לתאר ולפתח; ועוד חזון למועד.

1. דיוויד יום, **מסכת על טבע האדם**, מאנגלית: יפתח בריל, ירושלים: שלם, תשע"ד, עמ' 393.
 2. שם, עמ' 491.
 3. שם, עמ' 492.
 4. אלסדייר מקינטאיר, **מעבר למידה הטובה**, מאנגלית: יונתן לוי, ירושלים: שלם, 2006, עמ' 15.
 5. אלן מיטלמן, **לא יסור שבט מיהודה**, מאנגלית: ניב פרקש, ירושלים: שלם, תשע"ט, עמ' 132.
 6. יום, **מסכת על טבע האדם**, עמ' 502.
 7. ליאו שטראוס, **הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית**, מאנגלית: ניב פרקש, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשע"ב, עמ' 156.
 8. Michael P. Zuckert and Catherine H. Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago 2014, pp. 19-33.
 9. שטראוס, **הזכות הטבעית וההיסטוריה**, מאנגלית: דוד זינגר, ירושלים: שלם, תשס"ה, עמ' 39.
 10. Zuckert and Zuckert, *Leo Straus*, p. 34.
 11. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard: 1989, p. 53, 87.
 12. אהרון קציר, **כבוד המהפכה המדעית**, תל-אביב: עם עובד, תשל"ג, עמ' 59.
 13. מקינטאיר, **מעבר למידה הטובה**, עמ' 67, 163.
 14. ישעיה ברלין, **האנושות - בול עץ עיקש**, מאנגלית עדי אופיר, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ה, עמ' 38.
 15. הקדמות הרמב"ם לפרק חלק, בתוך **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מהדורת שילת, מעלה-אדומים: מעליות, תשנ"ב, עמ' קלט.
 16. יש חוקרים שטענו שביהדות לא נמצא את תפיסת החוק הטבעי, בגלל הדומיננטיות של ההלכה בעולמה של היהדות. אם קיבלנו בהתגלות מאת האלוהים את דרך החיים האמיתית והנכונה, אין שום סיבה לחפש רמזים לה בעולם הטבע. מרווין פוקס טען שאין בתנ"ך העברי מושג של חוק טבעי, וגם לא להיות. לדבריו, בתנ"ך לא נמצא כלל את המושג "הטבע", כמכלול סדור ואוטונומי. התפיסה העברית המקורית רואה תלות מתמדת בבורא העולם, הן בעולם העובדות והן בעולם הערכים. כשתומאס אקווינס השתמש במושג החוק הטבעי היה זה כדי לברור מבין מצוות התורה את אלו המחייבות גם כימיו (למעשה, לא הייתה לו ברירה אחרת מלבד לחפש עיקרון מארגן למוסר שיחייב אדם נוצרי, בעדה חוק אלוהי מפורש); לעומת זאת, להוגה ומשפטן יהודי כמו הרמב"ם אין כל צורך ואף אין כל
17. ראו שטראוס, **הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית**, עמ' 115. ועיינו גם Haim H. Cohn, *Human Rights in Jewish Law*, New York 1984, p. 3.
 18. A. C. MacIntyre, 'Hume on "is" and "ought"' in W. D. Hudson, *The Is-Ought Question*, London: Macmillan Press, 1969, pp. 35-50.
 19. הרב י"ד סולובייצ'יק, 'איש ההלכה', **איש ההלכה - גלוי ונסתר**, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשנ"ב, עמ' 60.
 20. הרב י"ד סולובייצ'יק, **עבודה שבלב: מסות על התפילה**, מאנגלית: אביגדור שאנן, אלון שבות: עמותת תורת הרב, תשס"ו, עמ' 91.
 21. הרב י"ד סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', **איש ההלכה - גלוי ונסתר**, עמ' 153.
 22. אביעזר רביצקי התלבט איך ימול היה הרב סולובייצ'יק לצעוד בעקבות הרמב"ם בנקודה זו, לאחר שאימץ את תפיסת קאנט, שאין האדם יכול לחדור לעומקו של הטבע ולהכירו כשהוא לעצמו. פתרונו של רביצקי עצמו לשאלה זו אינו מספק. ראו אביעזר רביצקי, 'קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטאינים', **ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א**, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד, עמ' קנ-קנא.
 23. ראו למשל סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, עמ' 35.
 24. סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', עמ' 223.
 25. ראו למשל סולובייצ'יק **איש ההלכה**, עמ' 13.
 26. סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', עמ' 225.
 27. הרב י"ד סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד", **איש האמונה**, מאנגלית: צבי זינגר וזאב גוטהולד, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשכ"ח, עמ' 18.
 28. הרב סולובייצ'יק התייחס לתיאוריה של המוסר הטבעי גם מצד אחר. תפיסת החוק הטבעי מבטאת ביטחון עצמי אנושי: האדם בטוח שיוכל בכוחו העצמי לגבש מערכת מוסרית מספקת. הרב סולובייצ'יק התייחס לניסיון

אכן ממד כזה בעולם המוסר, אך אין הוא מקיף כל מה שיש בעולם המוסר. האדם חייב גם לציית למערכת החוקים של ההלכה, התובעת ממנו פעמים רבות נסיגה וויתור שאינם מובנים לו. מלבד המוסריות האנושית, יש צורך גם בהתגלות. האדם מוגבל ביכולתו לפענח את חוק הטבע המתגלם בקוסמוס. לשם כך מתגלה אליו האלוהים בתורה ובמצוות. תלמידו, הרב אהרן ליכטנשטיין, ניסח אף הוא קבלה מסויגת של תורת החוק הטבעי: "לכל היותר דחו חז"ל את החוק הטבעי, לא את המוסר הטבעי. ניתן להעלות על הדעת שסברו כי אין לחוקק דינים ספציפיים, מחייבים ואוניברסליים על סמך הטבע, אבל ודאי שלא התבוננו על האדם, שלא קיבל מצוות ממרום, כנייטרלי מבחינה אתית... הטעון המירבי שנוכל להעלות הוא שהמוסר הטבעי הוא קונטקסטואלי ולא פורמלי, אולם הוא קיים גם קיים" (הרב אהרן ליכטנשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", דעות מו, תשל"ז, עמ' 7).

הרב ליכטנשטיין טען שוודאי חז"ל סברו שיש מוסר טבעי. לכל היותר, דחו את התיאוריה המשפטית של "החוק הטבעי", הטוענת שהמוסר הטבעי מתגבש להוראות משפטיות מדויקות. הוא אינו מדבר על שני רבדים או שני מעגלים של ציוויים, כפי שמשתמע מדברי הרב סולובייצ'יק, אלא על אינטואיציות מוסריות כלליות, ולצידן הוראות משפטיות מדויקות.

הזה בזהירות: "לאור האמור יתברר מדוע זיהה האדם הקוסמי תכופות את החוק המוסרי עם החוק הטבעי. אכן, במציאות הטבעית מתגלות סדירות וקביעות. אם כן, שואל האדם הקוסמי, מדוע לא ישרור הסדר גם במציאות האנושית? כל הדיונים בדבר החוק הטבעי, החל מן הסטואה ועד לניסוחם הפילוסופי בתורתו של גרציוס בדבר 'משפט העמים', משקפים את גישתו של האדם הקוסמי כלפי המוסריות. לדעת האדם הקוסמי, מן ההכרח שהמוסר יהיה מובן ורציונלי, שיפנה אל התודעה והשכל. כל הודאה בתוקפם של חוקים שמעבר להשגה התבונית, זרה היא לפילוסופיה של האדם הקוסמי. האתיקה הפילוסופית, החל מאפלטון ואריסטו ועד המוסר המעשי-תועלתני (פראגמטיזם) של ימינו, מכוונת כלפי הניצחון וההצלחה. האדם מרוגז מצמו כשליט וחותר לגבור על כל התנגדות ועוינות. היהדות, לעומת זאת, יודעת כי אין מוסר המלכות והניצחון הולם כל מצב... שתי מערכות של מוסר הן: זו של הכיבוש והניצחון, וזו של הנסיגה והשיבה לאחור" (הרב י"ד סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשמ"ב, עמ' 220). "האדם הקוסמי" המוזכר כאן הוא האדם האופטימי, הכובש, המנצח; מעין "איש ההדר" שבחבור 'איש האמונה הבודד'.

תפיסת החוק הטבעי היא אופטימית, ומזמינה את האדם להבין את החוק המוסרי ולהדהות איתו. יש