

בוקר, ובניגוד למשורר תהלים שעבורו קרבת אלהים היא טוב, כלומר הערך העליון (יחודת, עמ' 366). מכאן שכל אחד מאישים אלו הוא מוסרי לכאורה, אף שהם מחזיקים בערכים שונים ומנוגדים.

הבנה פורמליסטית של עמדת ליבוביץ נמכת על ידי הדגשתו החוזרת ושנית על כך שערכים, בניגוד לצרכים, אינם כפויים עלינו באופן כלשהו, אלא מבטאים "ברירה, הכרעה והחלטה" (אמונה, עמ' 62). במיוחד אין הם כפויים עלינו על ידי השכל, והם שוכנים מחוץ לתחומנו. אין כל הגבלות רציונליות על הערכים שאדם עשוי לאמץ לעצמו, כלומר, בביטוי הידוע – 'יכול הולך'. ליבוביץ מקבל באופן מלא את העמדה המיוחסת ליום, לפיה לא ניתן לגזור כל מסקנה ערכית מסדרה של הנחות עובדתיות. אף שבני אדם מנמקים את מעשיהם על ידי פנייה לעובדות ("אני ברוח מן הכית מפני שהוא עומד להתמסר"), מה שכאמת עומד ביסוד המעשים הוא הפרעות (הרצון לחיות). שום הכרעה אינה רציונלית יותר מחברתה במונח זה שהיא מעוגנת יותר בעובדות, שכן, באופן עקרוני, שום הכרעה אינה יכולה להיות מבוססת על עובדות. במלים אחרות, ערכים מבטאים את ההיבט הרציוני (קונטיבי) של האדם ולא את ההיבט המחשבתי (קונטיביטי) שלו. לפיכך, אם מבחינת החוכן אין בסיס רציונלי להעריך ערך אחד על פני ערך אחר, הרי שטוב אצל האחד עשוי להיות קרבת אלוהים, ואילו אצל האחר, מיתה למען הקיסר. הפורמליזם האתי קשור אפוא לאופי הא-רציונלי והקונטיבי של תחום הערכים<sup>1</sup>.

עמדה פורמליסטית זו גוררת לכאורה שמנקודת מבטו של האדם הדתי הטוב אינו אלא מה שהאָל מצווה עליו. דברים ברוח זו השיב ליבוביץ לשאלה שהופנתה אליו לגבי הסימית 'לטוב לך' המופיעה בהקשר של ציוויים שונים, שלכאורה מרמזת על טוב עצמאי שקיום המצוות ממש:

שוב אתה מציג מול החלטיות שבחביתת היראה והאהבה והעבודה את סוף הפסוק "לטוב לך". וזהו ממש מערכת-על-הדרוש: כל הכעיה היא מהו "הטוב" – האם סיפוק צרכיו של האדם (תורה שלא-לשמה), או שמא עצם עבודת ה' (תורה לשמה)? לפני קריאת התורה אנו קוראים את הפסוק "ואתם הדבקים וגו'", האת למורת העובדה שכל הדבקים בה' אלוהינו בכל הדורות – מתו, וכל הדבקים בו היום – ימותו: דבקות זו היא "החיים" (יחדות, עמ' 356).

לטוב לך' אינו מציין אפוא תוצאה כלשהי הנופקת מקיום המצוות, אלא את מעשי המצוות עצמם. קיום המצוות הוא הוא הטוב, כפי שהדבקות בה' היא-היא החיים; "אסף אינו אומר שבגלל קרבת אלוהים יהיה לו טוב, אלא שקרבת אלוהים היא הטוב" (אמונה, עמ' 88). באופן מפתיע מתקרבת העמדה שליבוביץ נוקט כאן לתאוריות המבססות את המוסריות על צו האָל (Divine Command Theories). לפי תאוריות אלו, למושגים המוסריים אין ערך עצמי והם תלויים באופן מלא ברצונו של האָל. מעשה הוא בגדר חובה מוסרית מפני, ורק מפני, שהאָל ציווה עליו.<sup>2</sup> במיוחד מוזכרים דברי ליבוביץ את עמדתו של פטרסון בראון (1967, 1968), המאמץ את הראייה הפורמליסטית של הייר, ומסיק ממנה שעבור האדם הדתי צו האָל הוא הקריטריון המוסרי העליון. מנקודת מבט זו הצו על עקדת יצחק למשל, לא רק שאינו בלתי-מוסרי בעיני המאמין, אלא הוא הוא המעשה הנכון מבחינה מוסרית.<sup>3</sup> כך, לכאורה, גם לפי ליבוביץ; חיים אינם אלא דבקות בה', וטוב אינו אלא קיום מצוותיו.

## תורתו המוסרית של ליבוביץ

מטרתו של מאמר זה להציג את עיקרי תפיסתו המוסרית של ישעיהו ליבוביץ. משימה זו אינה קלה כל עיקר, בהתחשב בקושי מתודולוגי רציני, והוא, שליבוביץ אינו מציע בפנינו משנה פילוסופית סדורה ושלמה. כידוע, ליבוביץ לא כתב ולו ספר פילוסופי שלם אחד. ספריו הם אוספי מאמרים, וכדי להבין את עמדתו בעניין כלשהו יש צורך בעבודת ליקוט ופרשנות רכה. במקרים רבים ליבוביץ 'זורק' רעיונות בעל-פה או על הנייר, בלא שהוא מפתח אותם באופן מלא, מציע להם צידוק תיאורטי או מצביע על ההשלכות הרחבות שלהם. ליבוביץ, אגב, מודע לסגנון הלא-פילוסופי של כתיבתו, והוא מתרעם על אחד המבקרים שטיפל בספרו "כאילו היה טקסט לימודי המשמש לניתוח פילולוגי ופילוסופי" (אמונה, עמ' 26). סגנון כתיבה זה של ליבוביץ מקשה להבחין בין טענות שהן מהותיות לשיטתו לבין טענות פורמליסטיות שליבוביץ מעלה אותן כדי לגנח עמדות מסוימות או לתת יתר משקל לעמדתו, אף שיכול היה לוותר עליהן.

קשיים אלו תופסים באופן מיוחד בנושא שלפנינו. ליבוביץ לא כתב חיבור נפרד באתיקה, ומה שיש לו לומר בנושא זה מפורד בהערות קצרות על פני מאמרים שונים ובהקשרים שונים. למרות אופי מקוטע זה של הדין, ניתן להצביע על כמה עמדות יסוד בתפיסה המוסרית של ליבוביץ, כפי שאראה להלן. יסלח לי מראש, שבניגוד לרצונו של ליבוביץ, אחייחם לדביו כאל "סקסט המשמש לניתוח פילוסופי"; התייחסות אחרת לטכסט היתה מורידה את ערכו לרמה של דברים שאין לקחתם ברצינות יתרה.

### האם ליבוביץ מחזיק בפורמליזם אתי?

מהו מוסר? כיצד עלינו להגדירו? במספר מקומות בכתביו יצר ליבוביץ את הדרשם שהוא מאמץ תשובה פורמליסטית לשאלה זו, בדומה לזו המפותחת, למשל, בכתביו של הייר (1952, 1963). לדעת הייר, הערכים המוסריים מוגדרים לא על פי תוכנם, אלא על פי העובדה שהם גוברים בהכרח על כל ערך אחר. מה שאדם רואהו כערך עליון – יהא תוכנו אשר יהא – הוא, עבור אדם זה, הערך המוסרי. מקור רלוונטי לעניין זה אצל ליבוביץ הוא הדוגמא החוזרת ושנית על ההבדל בין גולד טוגיז היפני שעבורו ערך עליון הוא למות למען הקיסר, בניגוד לגבי רוזולט שעבורה ערך עליון הוא ליצור עולם שתסופק בו לכל ילד כוס חלב מדי

ההבדל בין המאמץ לכושר הוא אפוא זה. המאמץ מקבל עליו בתור ערך עליון, כלומר הטוב העליון, את עבודת האלוהים, ואילו הכושר מקבל על עצמו ערכים אחרים כטוב העליון, כמו מיתה למען הקיסר, הומניזם וכך הלאה. כמוכן, לאור האמור לעיל אין כל אפשרות לשאול מי צודק, כלומר מה באמת נכון מבחינה מוסרית, שהרי המוסר אינו אלא מה שבני אדם מקבלים עליהם בהכרעתם החופשית.

הבעיה היא, שאם מפרשים את ליבוביץ כמחזיק במוסריות של צו האל, הרי יש בכך כדי להוציא מכלל אפשרות דוקטרינה מרכזית ובסיסית בהגותו, לפיה קיים ניגוד הכרחי בין דת למוסר.<sup>4</sup> שהרי אם ציות לצו האל הוא הטוב, ואם האל מצווה על אברהם לעקוד את בנו, הרי שמעשה זה הוא טוב (כפי שאכן הסיק בראובן) ולא מהווה דחייה של המוסריות, כפי שחחר ליבוביץ ומדיגיש. באופן כללי יותר, ניגוד בין דת למוסר עשוי להתקיים רק אם מניחים תפיסה לא פורמליסטית של המוסר. אם ב'מוסר' איננו מתכוונים ליותר מאשר מה שאדם רואה כערך עליון עבורו, הרי ברור שערכיו של האדם הדתי הם "מוסריים" לא-פחות מערכיו של כל אדם אחר (בכך, כמוכן, לא אמרנו כמעט כלום על ערכים אלו).

בשיחה בעל-פה ניסה ליבוביץ להשיב שלא כל עיקרון שאדם מקבל על עצמו לנהל את חייו לפיו הוא עיקרון מוסרי, אלא רק עקרונות הנוגעים להכוננת היחסים שבין בני אדם (בניגוד, אנג, לעמדתו של הייר), ולכן עקרונות של האדם הדתי אינו עיקרון מוסרי, שכן הוא נוגע ליחס שבין האדם לאלוהיו. אולם תשובה זו מתעלמת מן ה'obvious' (כביטויי החיבוב של ליבוביץ), שההלכה קובעת בין השאר את דרכי ההתנהגות הרצויות בין בני אדם. לפיכך, בהתאם לפירוש הפורמליסטי דלעיל, הטוב והמוסרי עבור האדם הדתי ביחסיו עם זולתו יהיו מה שההלכה מצווה — וסמי מכאן כל ניגוד בין דת למוסר. הואיל ואני סבור שהתפיסה על אודות קיומו של ניגוד בין דת למוסר היא מרכזית בהגותו של ליבוביץ, והואיל ובאמור אין היא מתיישבת עם תפיסה אחת פורמליסטית, אני מציע לפרש את המקורות התומכים לכאורה בתפיסה כזאת בצורה שונה. הם יהפרכו כמבטאים את חוסר האפשרות לבסס את עדיפותם של ערכים כלשהם על פני ערכים אחרים, יהיו אלו הערכים המוסריים (המוגדרים. פחות או יותר, מבחינת תוכנם), הערכים הדתיים (קרי עבודת אלוהים), הלאומיים, או כל ערך אחר. פירוש זה תואם באופן מוצלח יותר את ההכרה הרלווחת, כי אין אנו חופשיים לקבוע לעצמנו מה בכלל שייך לקטגוריה של המוסר. אין לנו הכוח להפוך, דרך הכרעה של הרצון, עניין שמחוץ למוסר (non-moral), כגון סגידה לאל, לעניין שבתוך המוסר, ואף לא להפוך מעשים מסויימים שהם באופן פרדיגמטי מגוינים מוסרית (immoral), כגון הקרבת ילדים למולך, למותרים מבחינה מוסרית.

אין צריך לומר, שהעובדה שלמוסר אפיונים תוכניים אינה אומרת שהוא 'כפוי' עלינו, כמוכן שליבוביץ משתמש בכיטוי זה, כלומר שאנו מוכרחים להיות מוסריים ושלפיכך המוסר אינו בגדר ערך. הגם שאין אנו בני חורין להגדיר את החובה המוסרית לפי אותה נפשנו, אנו בני חורין להחליט אם למלא חובה זו אם לאו. כפי שבתחום הדתי עשוי אדם, בכיטוי השגור על לשונו של ליבוביץ, לדעת את קונו ולהתכוון למרד בו, כך גם בתחום המוסרי; ניתן להכיר בדרישות המוסריות ולסרב למלאן.

### ליבוביץ והאתיקה הקאנטיאנית

אם מסקנת הסעיף הקודם נכונה וליבוביץ אינו מחזיק בתפיסה פורמליסטית של המוסר,

עלינו לברר מהי התפיסה שהוא מחזיק בה. התשובה לכך ברורה למדי למעין בכתביו: כשליבוביץ חושב על אתיקה הוא חושב עליה כמנהגים קאנטיאניים. כבר העמידו על האנלוגיה המאלפת הקיימת בין תפיסת היהדות של ליבוביץ לתפיסת המוסר של קאנט.<sup>5</sup> מה שזכה לפחות תשומת לב הוא ההשפעה המרכזית של תורת המוסר של קאנט על הראייה המוסרית של ליבוביץ. השפעה כפולה זו של המסגרת הקאנטיאנית, הן על עיצוב הבנתו את היהדות, הן על עיצוב ראייתו המוסרית, מצמיחה את הניגוד הקיים לדעת ליבוביץ בין דת למוסר. הבה נבצע אפוא על המאפיינים העיקריים באתיקה של ליבוביץ שלקוחים מקאנט, שהוא, לדעת ליבוביץ, "גדול ההוגים בתורת המוסר" (אמונה, עמ' 28).

א. מעמדו של האדם. מן המפורסמות שבאתיקה של קאנט מעמד מיוחד לאדם בתורת יצור רציונלי ואוטונומי, המרוזם אותו מעל ומעבר למעמדם של כל ה'היש' האחרים. בעולמנו. לאדם יש ערך פנימי, ואילו דברים אחרים הם בעלי מחיר וניתן להמירם באחרים. האדם הוא תכלית לעצמה ולעולם אין להתייחס אליו כאמצעי בלבד, ואילו שאר הישים הם בגדר אמצעי. מעמדו המיוחד של האדם משמש כידוע בסיס לניסוח השני של הצו הקטגורי: "עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבו הן שבכל איש אחר, תשמע לך לעולם גם כתכלית ולעולם לא אמצעי בלבד" (קאנט תשל"ג, עמ' 95). מבחינת הרגשת חשיבותו המיוחדת של האדם, האתיקה הקאנטיאנית היא אפוא הומניסטית במובהק. דברים דומים על ערכו של האדם מנקודת המבט המוסרית שומעים אנו גם מפיו של ליבוביץ: "רק מי שרואה את האדם כתכלית וכערך עליון... יכול להיות אדם מוסרי" (יחזות, עמ' 26); "אין מוסר ואין הומניזם אלא ראיית הפרט האנושי כערך עליון וההכרה בזכותו להיות אדון לעצמו, לחייו ולמעשיו — במידה שאין הוא פוגע באותן הזכויות של זולתו" (יחזות, עמ' 189).

ב. יסוד האוטונומיה. כפי שעולה מן הציטוט האחרון, המשמעות המעשית שנבעת לפי ליבוביץ מראיית האדם כערך עליון היא, ברור קאנטיאנית, כיבוד האוטונומיה שלו, דהיינו "הכרה בזכותו להיות אדון לעצמו". התעבות בחייו ובמעשיו של האדם פירושה התעלמות מטבעו כיצור אוטונומי, והורדתו לדרגת חפץ. ואילו כיבוד האוטונומיה שקול לראייתו כתכלית לעצמה וכבעל ערך עליון. האוטונומיה היא המאפיין האנושי המובהק ביותר, "ורק היצור האוטונומי ראוי לשם אדם" (אמונה, עמ' 60).

ג. מרכזיותו של יסוד הכוונה. ליבוביץ אונה לצטט את הפתיחה מ'הגנת יסוד למטפיסיקה של המידות' שם קובע קאנט את המשפט המפורסם: "לא יצויר דבר בעולם. ואף לא מחץ לעולם, שיוכל להיחשב לטוב בלא הגבלה, אלא הרצון הטוב בלבד" (תשל"ג, 18. ראה יחזות, עמ' 233). לשיטתו של קאנט, כדי שלמעשה יהיה ערך מוסרי לא די שיתאים לחובה אלא יש צורך שיעשה מלכתחילה מתוך חובה, מתוך הכרת כבוד לחוק המוסרי. הכוונה אפוא מהותית לשיפוט המוסרי. חשיבות זו של הכוונה מודגשת אצל ליבוביץ חוזר ונדגש:

המוסר אינו תורת ההתנהגות הנכונה אלא תורת הכוונה הטהורה של האדם. אמנם, הכוונה אינה ערובה למעשה 'הטוב': האדם עשוי לטעות, והתוצאה של כוונה 'טובה' אפשר שתהיה רעה מאוד. אבל השיפוט המוסרי אינו מתייחס לתוצאה של המעשה אלא לכוונתה (אמונה, עמ' 126-127).

ראיית יסוד הכוונה כמהותית לאתיקה כה מושרשת בתפיסתו של ליבוביץ. עד שאין הוא

מהרס לראות את כל תולדות האתיקה כניסיון להשיב על השאלה איזו כוונה היא הרצויה;  
 על השאלה מהי הכוונה המקנה למעשה צביין מוסרי — ניתנו בתולדות החשיבה  
 האתית שתי תשובות גדולות: (1) כפיית רצונו של האדם להכרות את האמת של  
 המציאות — תשובתו של סוקרטס ובסיסה של תורת מידות, שהגיעה לשלמותה  
 בסטואה ונחדרשה בידי שפינוזה; (2) כפיית רצונו של האדם להכרות את חובתו,  
 ללא תלות בטיב המציאות — תשובתו של קאנט (יהדות, עמ' 314).

יסודות אלו, דהיינו ערכי המיוחד של האדם ומקומה המרכזי של הכוונה, הם המאפיינים  
 הקאנטיאניים הבולטים ביותר בהתבטאויותיו של ליבוביץ בענייני מוסר. הם גם שיוצרים את  
 הניגוד בין דת למוסר, כפי שהוסבר בהרחבה במקום אחר<sup>6</sup>; שהרי לא ייתכן שגם האדם וגם  
 האל יהיו בגדר ערך עליון, ולא ייתכן שהאדם יתכוון באותה עת הן כוונה מוסרית, הן כוונה  
 דתית (אמונה, 294). על מאפיינים אלו ניתן להוסיף כמה אחרים, שגם בהם ניכרים קווי  
 מחשבה קאנטיאניים.

ד. האוניברסליות של המוסר. כידוע, לפי קאנט הניתנות לאוניברסליזציה היא אכן בוחן  
 למוסריותם של מעשים. אם מעשה כלשהו אסור עבור אדם מסוים בנסיבות מסוימות, הרי  
 שהוא אסור עבור כל אדם בנסיבות כאלה, בלא הבדל כמוכח, דת, מין, גזע, או לאום. באופן  
 דומה מדיגיש ליבוביץ פעמים רבות: "מוסר אינו יכול להיות יהודי או לא-יהודי, דתי או לא-  
 דתי — מוסר הוא מוסר" (יהדות, עמ' 16). אין מוסר מיוחד ליהודים, או ליהודים דתיים.  
 המוסר אחד הוא, אלא שהיהודי הדתי — כך לפי ליבוביץ — דוחה אותו ומקבל תחתיו עול  
 מלכות שמים.

ה. ההבחנה בין המצוי לראוי, בין 'is' ל-'ought', שהיא הבחנה ידועה אצל קאנט<sup>7</sup>,  
 ממלאת תפקיד מרכזי בתאוריה של ליבוביץ על היחס שבין מדע לערכים: "הן מבחינה  
 לוגית והן מבחינה פסיכולוגית אין כל אפשרות לקבוע יחסים בין מדע (עיוני ומעשי כאחד)  
 ובין ערכים. שום עובדה או הכרת עובדה אינה משמשת מקור לרצויה או למגמה" (אמונה,  
 עמ' 365). הבחנה זו ממלאת תפקיד חשוב גם בתפיסה הדתית של ליבוביץ. היא גוררת, לפי  
 דעתו, שאין משמעות דתית לשום אירוע היסטורי, אפילו לא למעמד הר סיני, שהרי אין  
 אירוע זה גורר — לא לוגית ולא פסיכולוגית — קבלת עול מצוות, שהיא העניין היחיד  
 המשמעותי מבחינה דתית (אמונה, עמ' 140 ואילך).

הנקודה השישית והאחרונה שבה קיימת קרבה בין האתיקה של ליבוביץ לזו של קאנט  
 היא:

ו. הנוקשות (הריגורוז) המוסרית. נגד קאנט נטען כי האתיקה שלו מוליכה לתוצאות  
 שאין היעדר סובלנות, כגון בעמדתו הידועה על האיסור לשקר כדי להציל אדם מיד רודף  
 המתנכל לו (קאנט, 1949). פשוטי קאנט מאוחדים למדי בניסיון להגן על קאנט מפני  
 האשמות אלו ולהראות שהשיטה האתית עצמה אינה מחייבת נוקשות מוסרית כמובן שלילי  
 כלשהו, אלא שקאנט נקט לעתים עמדות שלא צריך היה לנקוט, ולעתים ניסח את דבריו  
 באופן קצת מטעה.<sup>8</sup> בעניין השקר כדי להציל נרדף נטען בצדק כי קאנט פירש שלא כהלכה  
 את המחלשות של הצד הקטגורי כחלה גם על הכללים שצו זה גורר, למשל על האיסור  
 לשקר. ואילו האמת היא שלפי קאנט לכללים אלו (לא לשקר, לא לגנוב וכדומה) אין כל ערך  
 עצמי, ודאי לא מוחלט, אלא הם משמשים בגדר הנחיות נוחות לפעולה. המבחן המכריע

לגבי כל מעשה, או כל כלל-מעשי (מקסימה), הוא ניתנותו לאוניברסליזציה, ולא התאמתו  
 לכלל 'ביניים' כלשהו, כגון הכלל האוסר לשקר. ומאחר שעקרון האוניברסליזציה אינו פוסל  
 את העיקרון הסובייקטיבי 'לשקר כדי להציל אדם מיד רודף', הרי שקאנט לא צריך היה  
 לאסור שקר במקרה זה.

הנוקשות של ליבוביץ מתבטאת בפרשנותו הקיצונית למה שמתחייב ממושג ההומניזם.  
 כדי להיות עקבי, ההומניזם חייב להיות קוסמופוליט, פציפיסט, אנרכיסט, וכמובן —  
 אתאיסט (שטר, עמ' 147). דרישה זו של ליבוביץ נראית לי נובעת מבלבול בעניין  
 המחוללות של המוסר, בדומה למה שאנו מוצאים לעתים אצל קאנט. העובדה שלחיי אדם  
 ערך עליון לא גוררת שלעולם אין לפגוע בהם, גם, למשל כשהיי אדם אחר כסכה — שאף  
 להם, בהתאם להנחות, ערך עליון. אחרון לעניין זה בהמשך.

זו אפוא, בקווים כלליים, המוסריות בעיניו של ליבוביץ — ואותה כאמור הוא דוחה.  
 כשם הדת. חשוב לראות מה בדיוק משמעותה של דחייה זו לגבי המאפיינים השונים  
 שהזכרנו. לעיל הזכרנו את דבר ההשפעה הכפולה של האתיקה של קאנט, הן על תפיסת  
 הדת של ליבוביץ, הן על תפיסת המוסר שלו. פירושו של דבר, שעל אף שליבוביץ דוחה את  
 האתיקה הקאנטיאנית, הוא יונק ממנה בכל זאת כמה רעיונות חשובים. כפי שניתן לצפות,  
 הדחייה נוגעת לחופן של האתיקה, ובמיוחד לערכו של האדם, ואילו היסודות המאומצים הם  
 בעלי אופי פורמלי, במיוחד יסוד הכוונה, שליבוביץ מפנה אותה לקיום מצוות במקום לקיום  
 החובה המוסרית.

## האוטונומיה

האם לפי ליבוביץ המוסר של קאנט מוטעה? ניתן להפרכה? לכאורה התשובה על כך היא  
 שלילית, שהרי בחתום הערכים עסקין, ובחתום זה לשכל אין מה לומר: ההומניזם  
 הקאנטיאני מכריע לקבל עליו את האדם כערך עליון, ואילו האדם הדתי מכריע לקבל עליו  
 עול מלכות שמים, ואין עוד מקום לכל דיון רציונלי. אלא שבקורה זו ניתן למצוא אצל  
 ליבוביץ טיעון מפתיע למדי, הקשור ליסוד של האוטונומיה. כפי שראינו, ליבוביץ מקבל את  
 העמדה הקאנטיאנית ש"רק היצור האוטונומי ראוי לשם אדם". אלא שבניגוד לקאנט הוא  
 סבור שאת האוטונומיה משיגה רק דת המצוות ולא המוסריות; "את השחרור מכבלי  
 השעבוד לטבע מבצעת רק דת המצוות, ואין ביכולתו של כיבוש היצר מתוך גורמים  
 רציוניים או מוסריים חילוניים לעשות כדבר הזה" (יהדות, עמ' 30). בקיום מצוות, האדם  
 משתחרר "מכבלי הסיבתיות הטבעית מחוסרת המשמעות..." (שם, עמ' 60), חי חיי יצירה  
 ולא חיים שטבעו כופה עליו. האדם הדתי "הוא אוטונומי כמובן המדויק של המלה. הוא  
 חופשי, הוא הקובע את חוקת חייו" (שם, שם). מושג האוטונומיה שמשמש בו ליבוביץ  
 הוא בדיוק זה הקאנטיאני, שיש לו היבט שלילי, דהיינו שחרור מהחוקיות האמפירית  
 ("השחרור מכבלי השעבוד לטבע"), והיבט חיובי, דהיינו, היקבעות עצמית על ידי ציות  
 לחוק של התבונה ("הוא הקובע את חוקת חייו").

דומה אפוא שליבוביץ מציג כאן טיעון לטובת האמונה הדתית שנוכל להציגו כך: הואיל  
 ו"רק היצור האוטונומי ראוי לשם אדם", והואיל ורק דת המצוות מובילה לחיים אוטונומיים,  
 הרי שדרת זו היא תנאי לאנושיות, או, בניסוח מתוך יותר, תנאי לאנושיות במלוא מובן המלה.  
 אדם שאינו מקיים מצוות "חי חיים שטבעו כופה עליו, כלומר חי בהמה [!]" (יהדות, עמ'  
 'עמ')

61). ליבוץ אמנם מכחיש שהתכוון להראות שהיהדות עדיפה מבחינת אידיאל החירות על פני חפיפות אחרות (אמונה, עמ' 49), אף על פי כן אין ספק שמגמה מעין זו מצויה בכתביו. במיוחד בכתבים החינוכיים. לדעתו, "הדת המופיעה כגורם מודרני-הפכני יכולה להיות כוח חינוכי עצום. אפשר להציג לעיני החניך כביטוי היחיד לאוטונומיה של האדם... דבר זה יוכל לתפוס את רוחו, נשמתו רצונו וחזונו של הצעיר, ואפילו של הילד" (יחדות, עמ' 60-61).

אלא שלעצם העניין לא ברור כלל מדוע אוטונומיה עשויה להתמש רק דרך דת המצוות. לדעת ליבוץ, "האמונה היא הביטוי העליון, ואולי היחיד, לבחירתו החופשית של האדם. האדם יכול לקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות, ויכול לסרב לקבלם, ואין מתודה בעולם שתוכל לכוון את הכרעתו והחלטתו זו" (אמונה, עמ' 11). אבל הרי דברים דומים יש לומר לשיטתו של ליבוץ על הערכים כולם, שטבעם הוא כזה שאינם כפויים עליו אלא מבטאים בחירה, הכרעה ומגמה. כשם שאדם אינו מוכרח על פי טבעו להיות אדם דתי, כך אין הוא מוכרח להיות אדם הגון (ראה אמונה, עמ' 63), או להיות ציוני או בעל כל ערך אחר. ההגדה של ליבוץ חוזר ומנגיד את קיום המצוות לטבעו של האדם' מטעה למדי מבחינה זו; בקיום מצוות האדם הדתי אינו משתמש אלא בכוחותיו הטבעיים. כשם שכל מה שהוא עושה היהוה תולדה של כוחות אלו. מה שנבצר מכוחותיו הטבעיים אין האדם מסוגל לעשותו, שהרי עולם כמנהגו, כלומר כטבעו, נוהג והולך. מבחינה זו קיום מצוות אינו פחות 'טבעי' מההנהגות בהתאם לכל ערך אחר.

במובן אחר קיום המצוות אכן פחות 'טבעי' לשיטתו של ליבוץ, במובן זה שההלכה מתעלמת מצרכים ודחפים בסיסיים של האדם ומגבילה אותם בהגבלות שונות. נטייתו הטבעית של האדם היא לאכול חזיר ולבוא על העריות, ואילו התורה אוסרת עליו זאת; האדם אוהב את ילדיו ורואה להם, ואילו התורה מצווה על אברהם להעלות את בנו לעולה. ברם לא ברור כיצד א-יטבעיות זו עושה את החלטתו של המאמץ לקבל עליו מצוות אוטונומית יותר מהחלטתו של אחר לקבל על עצמו, למשל, את עולה של המוסריות, שאף זו האחרונה דורשת ריסון של הנטיות הטבעיות. סיכומו של דבר: אם האדם מסוגל להשתחרר מכללי הסיבות הטבעיות ולאמץ לעצמו בהכרעתו החופשית ערכים ותכליות, לא ברור מדוע יוכל לאמץ רק ערכים דתיים. לעומת זאת אם שחרור מעין זה אינו אפשרי, והסיבות הפסיכולוגיות והחברתיות היא הקובעת את הכליות וערכיו של האדם, לא ברור כיצד ייצולו מסיבותיו זו הערכים הדתיים.<sup>9</sup>

דברים אחרונים אלו מוכרים בעיה דומה באתיקה של קאנט. אם חירות מתממשת רק כשאדם מצוית לצו הקטגורי, הרי שבפעילות בלתי-מוסרית נצטרך לומר שהפעול אינו חופשי ולפיכך אינו אחראי. לעומת זאת, אם אדם אחראי למעשים בלתי-מוסריים שהוא עושה, הרי שחירות אינה מתבטאת דווקא במוסריות<sup>10</sup>. דרך אחת של קאנט להשיב על קושי זה היא להבדיל בין שני סוגים של חירות, אחת המבטאת את עצם היכולת להינתק מההיקבנות הטבעית, והאחרת, המבטאת את הרעיון של ההיקבנות העצמית, והיקבנות בהתאם לחוק של התבונה. מי שאינו נגרר על ידי יצריו באופן בלתי-נשלט ובלתי-מבוקר, אלא מחליט במודע להתנהג בצורה לא-מוסרית, הוא חופשי במובן הראשון, אף כי לא במובן השני. תשובה זו מאפשרת לשמור על היבט חשוב של תורת המוסר הקאנטיאנית, דהיינו שרק פעילות מוסרית היא פעילות אוטונומית, ואילו פעילות בלתי-מוסרית, הגם שהיא חופשית, מבטאת חיים שלא על פי חקיקה עצמית. אלא שתשובה זו אינה עומדת לליבוץ, שהרי

החוק של התורה אינו ביטוי לחקיקה עצמית אלא פרידגמה לחקיקה חיצונית, להטרונומיה. כקאנטיאני, מתקשה ליבוץ לומר על האידיאל של האוטונומיה. ברם ניסיונו להעביר אידיאל זה מרשותה של המוסריות לרשותה של הדת אינו עולה יפה. המוצא הסביר ביותר העומד בפני ליבוץ הוא פשוט לוותר על אידיאל זה ולראות את אורח החיים הדתי כמגוד לאורח חיים אוטונומי<sup>11</sup>. מבחינה שיטתית לא יהיה בויתור זה משום פגיעה ברעיונות אחרים במשנתו של ליבוץ; אדרבא, הוא יחזור ויבליט מהיבט נוסף את הניגוד של ליבוץ מבקש להדגישו בין הדת לבין הערכים והצרכים האנושיים. ההפסד העיקרי מן הוויתור על האוטונומיה יהיה כחתום החינוכי. לדעת ליבוץ, להצגת האופי האוטונומי של קיום המצוות יש כוח חינוכי עצום. הכחשת אופי זה תקשה מאוד על המתחבים הדתיים; אמור להם להצביע בפני חניכיהם על יתרונות מוסריים, חברתיים, לאומיים או אחרים שיש בקיום המצוות, שכן בזאת יעודדו עבודה שלא-לשמה, ואם צדקנו בניחותנו, גם אין הם יכולים להצביע על יתרונן של קיום המצוות מבחינת האוטונומיה שהוא מסייע לממש. דומה שאמצעי השכנוע של מתחבים אלו הולכים ומצטמצמים.

### על מעמדה של הכוונה המוסרית

נשוב עתה למושג הכוונה של ליבוץ. כפי שראינו, האתיקה לדעתו היא "תורת הכוונה הטהורה של האדם". אלא שראשית, ליבוץ אינו מבהיר מהי אותה כוונה שלדעתו קובעת את השיפוט המוסרי, ושנית, לא ברור מדוע לדעתו עליו להעניק לה חשיבות בלעדית בקביעת המוסריות, בלא להתחשב כלל בשאלה איזה מעשה נעשה. נזכור שלפי קאנט קיים מבחן נוסף על הכוונה, והוא התאמתו של המעשה לחוק המוסרי, ניתנותו לאוניברסליזציה; אם אדם קובע את רצונו בהתאם לכלל מעשי שאינו יכול להיות לחוק כללי, הרי שאין למעשהו ערך מוסרי, והיינה כוונותו טובות ככל שתהיינה.

להבנת עמדתו של ליבוץ בעניין הכוונה, והקשיים בעמדה זו, חשיבות רבה לקטע הבא:

לעניין המוסר, כדאי שנוכיר דרישה שהוא מן המחרדים שהיינו עדים לו בשנתים האחרונות. כאשר אחד השופטים שאל את אייכמן: האם אתה רואה את עצמך כאדם מוסרי? ואייכמן ענה: כן! הוא אמר שהוא רואה את עצמו כתלמידו של קאנט, הואיל ומילא את חובתו. סבורני שאין שום אפשרות לערער את עמדתו של אייכמן מבחינת הוכרה העיונית, אלא רק מבחינת פוסטולט מסוים. שאינו קטגוריה מדעית. אם אייכמן לא פעל להנאתו ולסיפוק תאוותו אלא פעל למילוי חובתו, ניאלץ לכאורה להודות, שהוא היה אדם מוסרי. הסתמכותו על קאנט — אולי קאנט לא יקבל אותה — היא הסתמכות על הצו הקטגורי. אבל הצו הקטגורי עצמו מבטא תכלית ומגמה ואינו עניין של הכרה מדעית (מרע, עמ' 27).

הקטע, יש להודות, רחוק מלהיות בהיר. דומה של ליבוץ מבקש לטעון שעצם העובדה שאייכמן הונע על ידי מה שהוא ראה כחובתו, מעניקה למעשהו ערך מוסרי. העובדה שלא הונע על ידי יצריו ודחפים ("להנאתו ולסיפוק תאוותו") אלא מתוך תודעה של חובה, די בה לקבוע ("לכאורה"!) שהיה אדם מוסרי. אמור אפוא: הכוונה הנדרשת מבחינה

מוסרית אינה אלא כוונה לעשות את מה שהפעל רואה כחובתו — בלא כל תלות בחוכמה של חובה זו, וכמובן בלא קשר בתוקפה.

עמדה זו מוקשית הן מצד עצמה, הן מבחינת התאמתה לרעיונות אחרים של ליבוויץ. ראשית, דומה שהיא חזרת ומגניבה את ההנחה על הפרמלים האתי, הנחה שכבר הראינו שאינה מתיישבת עם הניגוד בין דת למוסר. על אברהם אבינו דאי יהיה נכון לומר ש"לא פעל להנאותו ולסיפוק תאוותו אלא פעל למילוי חובתו". ואם כך אין סיבה שלא נאמר גם עליו שהיה "אדם מוסרי" — ואילו ליבוויץ מבקש לשכנענו חוזר ושכנע שאברהם התנהג בצורה בלתי-מוסרית. שנית, ובאופן דומה, רבים מהמתנחלים שנגדם נגד מעשיהם יוצא ליבוויץ בחרפות וגיזופים השכם והערב, אף הם אינם פועלים להנאתם אלא מתוך מה שהם רואים (בטעות, לדעת ליבוויץ) כחובתם; מדוע אפוא לא יהיו הם בגדר בני אדם מוסריים. כמו, להבדיל אף ואפלי הבדלות, אייכמן? הוא הדין לגבי חיילי ישראל, המשתתפים, לדעת ליבוויץ, במעשים אשר לא ייעשו, ואשר אופיים המוסרי הולך ונשחת — הרי גם אלו פועלים מתוך מה שנראה להם כחובתם!

שלישית, נכונותו של ליבוויץ להודות שאייכמן היה אדם מוסרי תמוה ביותר בהתחשב בעמדתו שנוכרה לעיל, לפיה "רק מי שרואה את האדם כתלית וכערך עליון יכול להיות אדם מוסרי" (יהדות, עמ' 26) — ראייה שקשה עד מאוד לייחסה לאייכמן.

רביעית, נשגב מבינתי מדוע לדעת ליבוויץ לא ניתן לערער על טענתו של אייכמן שהיה תלמידו של קאנט. קאנט ודאי לא התכוון לכך שדי בתודעה של חובה, מסורסת ומעוותת ככל שתהיה, כדי להעניק ערך מוסר לפועל או לעשייה. אילו כך היה, היתה מתבטלת כל השאיפה הקאנטיאנית לאוניברסליות ולמוחלטות, שהרי המוסר היה משתנה בהתאם לנשיות לבו של כל אדם ואדם, בהתאם למושגי החובה שכל אחד מדמיין לעצמו. שלא לדבר על הניגוד המשוער בין מעשי החובה האיכמניים לבין מה שנדרש מן הניסוח השני של הצו הקטגורי של קאנט המצווה על ראיית כל אדם כתלית ולא כאמצעי בלבד<sup>12</sup>. הסתמכותו של אייכמן על קאנט היא אפוא פירוט מסולף ומזושע של קאנט שליבוויץ, תלמידו של "גדול ההוגים בתורת המוסר" (אמונה, עמ' 28), צריך היה לדחותו כשפה כרוה.

חמישית, ולעצם העניין: לא ברור כלל בשם אלו נימוקים סבור ליבוויץ שיוכל לשכנעו לקבל את העמדה שכוונה לעשות את מה שאדם רואה כחובתו היא תנאי הכרחי ומספיק להיותו אדם מוסרי. מה עשוי להביאו להשוב שלוונה יש ערך כה חשוב עד כי מבחינה מוסרית אין כל חשיבות למה שאדם עושה, אלא רק למוטיווציה המניעה את המעשה, ואף לגביה אין כל הגבלות מוטריאליזיות? אחת התוצאות האבסורדיות מעמדתו של ליבוויץ היא שכדי להכשיר מעשה מבחינה מוסרית אין צורך לשנות מאפיינים כלשהם במעשה עצמו. אלא רק לשנות את הכוונה הנלווית לה. אם אדם מבצע יצח שפלי (ראה הדוגמה החביבה על ליבוויץ, אמונה, עמ' 126), הרי שכדי לחקן את השפלות כל מה שיש לעשות הוא להביאו לראות את הרצח כחובתו — או אז יהפוך הוא לאדם מוסרי. כמלים אחרות, הבעיה עם מנוולים ורוצחים היא שהם פועלים "להנאתם ולסיפוק תאוותם"; אם רק ישתודרו מתאוותיהם וירצחו מתוך (מה שהם ישוכנעו לראות כ-) חובה, יעלה ערכם בעינינו וישתקן גינוינו.

קרשי זה מתחזק לאור העובדה המפתיעה שליבוויץ אינו מכחיש שיש הבחנה בין מעשים נכונים ובלתי-נכונים, הבחנה שניתן לטעות לגביה; "האדם עשוי לטעות, והתוצאה של כוונה 'טובה' [למה מרכאות?] אפשר שתהיה רעה מאוד. אבל השיפוט המוסרי אינו מתייחס

לתוצאה של המעשה אלא לכוונתה" (אמונה, עמ' 126–127). ליבוויץ אינו מגדב לנו מידע על הקרטריון שעשוי להדריכנו אלו מעשים נכונים ואלו בלתי-נכונים. בכל מקרה מבחינה מוסרית אין זה רלוונטי לדעתו, כי "השיפוט המוסרי אינו מתייחס לתוצאה של המעשה אלא לכוונתה [צ"ל לכוונתו?]" אם באינו מתייחס מתכוון ליבוויץ לתאר את האופן שבו בני אדם שופטים בפועל שיפוטים מוסריים, הרי שטענתו לא נכונה. אף שאנו מתייחסים לעתים גם לכוונות הרי רוב השיפוטים המוסריים מתייחסים למעשים הנגלים לעין ולתוצאותיהם ולא לכוונות שמאחוריהן. בוודאי לא רק לכוונות אלו<sup>13</sup>. דברים אלו חלים אף על ליבוויץ עצמו, ששבט ביקורתו המוסרית המונף עלינו זה עשרות בשנים, אינו מונף כדרך כלל על כוונות, אשר מי ידען, אלא על מעשים. לעומת זאת, אם באינו מתייחס מתכוון ליבוויץ לכך שאין ראוי שיתייחס — על כך אני חוזר ושואל מדוע. מבחינה היסטורית דאי שהאיתקה לא התמקדה רק בכונות, ולא ברור איזה רווח יצמח לנו מצמצום זה. ככל שאני יכול לראות, רק הפסדים יעלו מכן.

לאור קשיים אלו קשה להימנע מן השאלה מה דחף את ליבוויץ להחזיק בעמדה בעייתית זו. לכאורה, נעוצה התשובה לכך בניסוינו לבסס את החפיסה אודות ניגוד הכרחי הקיים בין דת למוסר. אם השיפוט המוסרי מתייחס למעשים, הרי שאין שום צידוק לשלול מן האדם הדחי את העשייה המוסרית; בצדקה שהוא נותן ובהימנעותו מלפגוע ביולת, מתנהג האדם הדחי באופן מוסרי בדיק כמו חברו האתאיסטי. רק אם תופסים את המוסריות כדורשת כוונה מוסרית (ואת הדת כתובעת כוונה דתית), עשוי להיווצר ניגוד בין דתיות לבין מוסריות. אלא שכאמור דווקא ניגוד זה מחייב הסבר לא-פורמלי של מושג הכוונה, הסבר שיבדיר את אופייה המיוחד ואת חשיבותה של הכוונה המוסרית, ויראה מדוע, בהכרח, היא אינה מתיישבת עם זו הדתית; ליבוויץ אינו מספק הסבר מעין זה.

## שאלת מוחלטותם של הערכים

הנושא האחרון שאני מבקש לדון בו הוא הריגורוזיות של ליבוויץ. ליבוויץ טוען שכאופן עקרוני הומניסט צריך להיות גם פציפיסט, קוסמופוליט, אנרכיסט ואחיאיסט (ששר, עמ' 147). מדוע? משום שההומניסט מעמיד כערך עליון את האדם, ולכן: הוא חייב להתנגד לכל פגיעה בחיי אדם (פציפיסם), אינו יכול להכיר בכוחם של ערכים לאומיים (קוסמופוליטיות), ואינו יכול להכיר בחובות כלפי המדינה (אנרכיזם). ליבוויץ נרתע מן המסקנה שכל מי שמכיר בסמכותה של המדינה אינו הומניסט, ובכל זאת הוא חוזר ואומר ש"מבחינת העמדה העקרונית, עליו [על ההומניסט] להיות אנרכיסט" (שם).

בתוה זו עשוי להיות הניגון כלשהו רק אם מניחים הנחה בעייתית למדי, שלא ניתן לראות בדבר כלשהו ערך בלא לראותו בעת ובעונה אחת ערך עליון. אם מקבלים הנחה זו, ברור (לכאורה) מדוע אדם לא יכול להיות הומניסט ותיאיסט, או הומניסט ולאומי; לפי ההומניזם, ערכו של האדם אמור לתפוס את כל הבמה ולדחות כל ערך אחר, ואילו לפי הדת ערכה של עבודת האל הוא במרכזו, ולפי הלאומיות ערכה של האומה עליון על כל שאר הערכים. נחזור רגע לגבי רווולט, הגנרל טוג'ו ומשורר תהלים. נוכל לוותר על הדיון בערך של הכבוד וההקרכה בתרבות היפנית, משום שלפי ליבוויץ האמידה המיוחדת לטרומפלדור — 'שוב למות כער ארצנו' — מבטאת אותו ערך (יהדות, עמ' 366), דהיינו הערך הלאומי. טרומפלדור ודאי לא התכוון, אפילו לדידו של ליבוויץ, שטוב לאדם ללכת סחם כיום בהים

למרות למען המולדת, אלא שאם הנסיבות דורשות זאת, וכדי להגן על המולדת יש לחרף את הנפש, אין להימנע מכך, ומיחה מעין זאת מכובדת ובעלת ערך ממימות רבות אחרות. הגב' רחובלט מבטאת בדבריה המיוחסים לה את החשיבות בחתימה לקראת מציאות שבה יסופקו צרכיהם הבסיסיים של כל בני האדם, ובמיוחד של הילדים. ואילו משורר תהלים אסף מדגיש את הערך שבקרבת אלוהים. מדוע בעצם שלוש שאיפות אלו מנוגדות זו לזו? מדוע לא ניתן לראות באותה עת, הן בסיפוק צרכי בני האדם ("כוס חלב לכל ילד"), הן בנכונות להקריב למען המולדת, והן בקרבת אלוהים, דברים טובים? לא היה זה בלתי-סביר להניח, שמשורר תהלים, שקרבת אלוהים לו טוב, היה מסכים עם גב' רחובלט שגם דעה לילדים היא דבר טוב, וכן עם טרומפלדור שלעתים טוב למות בעד המולדת. אלא מאי? שלפי ליבוויץ שלוש שאיפות אלו אמורות לייצג ערכים מוחלטים וטוטליים, שאינם מתירים קיומו של כל ערך אחר בצדן. ליבוויץ אינו מסוגל להכיר בקיומו של ערך שאינו באחת גם ערך עליון, הדוחה הצדה ולמעשה מסלק מן הכמה כל ערך אחר.

נכון הדבר, שהערכים האנושיים מתנגשים לעתים, ובמקרים אלו נדרשת הכרעה ביניהם. אלא שבמקרה הנידון לא ברור היכן ההתנגשות בין הומוניזם לבין התפיסות האחרות, אלא אם 'תופיים' אותן מראש באופן כזה שייצרו קונפליקט. נפתח בקוסמופוליט. מי שאינו כזה אלא, מן הסתם, בעל ערכים לאומיים, "אינו מתייחס לאדם, אלא לקבוצה אנושית מסוימת שלגביה יש לו יחס מיוחד, והוא מכיר בחיובים ואיסורים לגבי קבוצה זו שאינם חלים על אחרים" (שם). מה שגרוע בלאומיות הוא הנחתה שיש לנו חובות כלפי בני אדם מסוימים שאינם חלים על כל בני אדם. אלא שאם זו הבעיה, שאף בהן אנו מכירים בחיובים ואיסורים למסגרות 'מפלות' אחרות, כגון משפחה וידידים, שאף בהן אנו מכירים בחיובים ואיסורים מיוחדים; חובתי כלפי בני, למשל, אינה דומה לחובתי כלפי בניו של השכן. קשה להניח שליבוויץ ירצה לקבל תוצאה זו. דומה שאין הוא מבחין כראוי בין אידיאולוגיה המפלה לרעה ונוהגת בצורה בלתי-מוסרית בבני אדם שאינם חברים בקבוצה מסוימת (משפחה, בני העיר, בני העם, וכדומה) לבין אידיאולוגיה המכבדת באופן מלא את זכויותיהם המוסריות של אלו שאינם בני הקבוצה שלי, אך מעניקה יחס מיוחד לבני הקבוצה. אדם 'לאומי' שאינו קוסמופוליט, אינו מוכרח לראות את אומתו כערך העליון; לאומנות גסה ודורסנית אינה החלופה היחידה לקוסמופוליטיות.

זאת ועוד, ניתן לטעון שבפירושו מסוים של הומוניזם, הוא דווקא מחייב סוג של לאומיות. אם ב'הומוניזם' אין אנו מחכוניזם רק לאי-פגיעה בבני אדם אחרים, אלא להענקת חשיבות לכל מה שנחנך כדי לממש ולפתח את הטבע האנושי, הרי שלאומיות מתונה עשויה להיכלל בו. הואיל והאדם נולד לתוך סביבת ולתוך תרבות לאומית מסוימת, הרי שהדרישה שישתחרר מיקתו הטבעית והמיוחדת לתרבות זו ויאמץ ראייה קוסמופוליטית עלולה לפגוע באישיותו, ולגרסם לו לניכור עצמי ולחוושה של תלישות רחוקה שייכות. אין זה בלתי-סביר לטעון שמנקודת מבט הומוניסטית, המעמידה את האדם במרכז, תוצאה זו אינה רצויה.

נמה לניגוד בין הומוניזם לאנרכיזם. מדוע ההכרה בסמכות פוליטית מנוגדת להומוניזם? מפני שהמכיר בסמכות זו "מכיר ערך כללי קולקטיבי שהוא למעלה מן האדם הפרטי" (שם), ואילו עבור הומוניסט אין דבר שהוא למעלה מן האינדיווידואל. ברם הכרה בחשיבות הסמכות הפוליטית אינה מחייבת להכיר בערך כלשהו שלמעלה מן האדם. הוגים פוליטיים רבים, במיוחד בעלי תורות אמנה, ניסו להראות שצידוקה של המסגרת הפוליטית הוא בדיוק

בכך שהוא מסייעת לאדם הפרטי, לא בכך שהוא מדכאת אותו, או שהיא בעלת ערך עצמי נעלה יותר ממנו. במינוח הידוע של הובס נוכל לומר, שאם התקיים אנרכיזם אזי בני אדם יחיו חיים "דלים, בהמיים, מאוסים וקצרים". לפיכך, מי שאכפת לו מגורלם של בני אדם, הריינו מי שהוא הומוניסט, יפעל כדי למנוע חיים מאוסים מעין אלו, ויתמוך בהקמתה של מסגרת מדינית. אם הובס וחבריו צודקים, אנרכיזם הוא אפוא עמדה מסוכנת מבחינת האינטרס הומוניסטי, מבחינת הדאגה לחיי בני אדם וטובתם.

בעייתית באופן מיוחד היא טענתו של ליבוויץ על הזיקה ההדוקה בין הומוניזם לפציפיזם. שלפיה הואיל וההומוניסט רואה בחיי אדם ערך עליון, הרי שלא יחיר פגיעה בחיים אלו בשום מקרה. דומה שעמדה זו לוקה בחוסר עקביות מסוים. יתכן אמנם שמי שרואה בחיי אדם ערך עליון לא יחיר פגיעה בהם למען ערכים אחרים, אך אין מניעה שיפגע בהם למען הגנה על חיים אלו עצמם. אם פושע מנול מבקש לרצוח אותי ולשרוד את רכושי, מדוע שלא אוכל — דווקא על בסיס הערך של חיי אדם — להגן על עצמי על ידי פגיעה בו? ומה שנכון לגבי פושע יחיד תופס גם לגבי משטרים נפשעים. מי שיצא להלחם בנאצים, לא צריך היה לוותר על הכרתו בערך העליון של חיי אדם, אלא בדיוק להפך; מטרחה העיקרית של המלחמה הייתה להגן על חיים אלו שנדרסו ונרמסו ברגלי הנאצים. מה שנרמז בדבריהם אלו הוא שפציפיזם המבוסס על כך שלעולם אין לנהוג באלימות כלפי בני אדם<sup>14</sup>, מסתכך בסוג של סתירה עצמית, שהיטיב לנתח אותה נרווסן (1979): אם אלימות דוחג הם מעשים כה חמורים, הרי שוודאי גם לתוקפן אסור לנקוט בהם; אבל לומר שאסור לו לנקוט בהם פירושו לומר שיש לי זכות להגן על עצמי מפני פגיעה זו; ולומר שיש לי זכות להגנה מעין זאת פירושו לומר שיש לי הזכות לנקוט את האמצעים הדרושים לשם כך, ובכלל זה הפעלת אלימות, אחרת וישאר זכותי להגנה בגדר מושג ריק לחלוטין. יוצא אפוא, שהנחת המוצא של הפציפיסט גוררת מסקנות המנוגדות לעמדה שהוא מבקש לבסס.

אחת הסכנות בתפיסה הפציפיסטית, שהודגשה על ידי אנסקומב (1979), היא שטשוש ההבחנה בין מעשים לגיטימיים של הגנה עצמית לבין מעשי רצח או טבח שאין להם כל צידוק. שהרי אם כל פגיעה בחיי אדם מגונה, אין לכאורה הכדל בין אופני הפגיעה ונסיבותיהם. דומה שליבוויץ נכשל בעניין זה במאמרו הידוע על פרשת קיביה (יחזות, עמ' 229). לרעת ליבוויץ, מעשה קיביה, כמו גם מעשה אחי דינה בשכם, הם "דוגמא לפרובלמטיקה המוסרית המחרידה, שיתכן מעשה שהוא מוסבר ומנומק, ואפילו מצדק (!) ואעפ"כ הוא מקולל" (שם, עמ' 232). אלא שלא ברור כלל מדוע יש לראות את מעשה 'שכס-קיביה' (כלשונו) כמצדק מבחינה מוסרית, כמעשה שניתן לנמקו ולבססו "מבחינת כל עקרונות המוסר הניתנים לשיקול ולהישוב רציונלי" (שם). הריגת כל הזכרים בשכם נקמה על הפגיעה בדנה על ידי שכם כן חמור נראית מקרה מובהק של ענישה לא צודקת ולא מתקבלת על הדעת, וכלל לא ברור אלו 'עקרונות מוסר הניתנים לשיקול ולחישוב רציונלי' יוכלו להצדיקה. האפשרות של מעשים שהם מקוללים למרות שהם מוצדקים היא ממשית. למרות שטבעה של הקללה דורש הבהרה והסבר<sup>15</sup>; מכל מקום, אין תופעה זו מודגמת כמעשה שכס-קיביה, שהוא לא רק מקולל, אלא גם בלתי-מוצדק<sup>16</sup>. טענתי אפוא היא שהנשקושת המוסרית של ליבוויץ, עמדתו הקיצונית לגבי המתבקש ממושג ההומוניזם, גרמו לחוסר הבחנה ברורה בין מעשים מותרים ומוצדקים לבין מעשים אשר לא ייעשו, והביאו אותו בפרשת שכס-קיביה להצדיק את מה שאינו ניתן להצדיקה.

בסוגייה אחרת הביאה נקשורתו המוסרית של ליבוויץ אותו לנקוט עמדה קיצונית ובלתי-

מתפשרת בעניין המתות חסד והפלות (אמונה, עמ' 243). אם ההומניסטי אינו פוגע אפילו באיוב (כי הוא פציפיסט), הרי בודאי שלא יפגע ביצור אנושי שאינו איוב, באדם שהוא 'צמח', בתינוק שנולד עם מומים חמורים ביותר, או בעובר במעי אמו. שני טיעונים מרעלים על ידי ליבוביץ לביסוס עמדתו. הראשון מסתמך על כך שלפי דעתו אין בסיס רציונלי לאיסור ליטול חיי אדם; "זהו פוסטולט המקובל עלינו. מדוע? משום שקיבלנוהו עלינו, והוא סוד חקפותו [?]. אסור ליטול חייזר של אדם משום שאנחנו מכירים שאסור ליטול חייזר של אדם" (שם, עמ' 246). מלבד קשיים אחרים בטיעון זה, ליבוביץ מתעלם מן העובדה שקאשר אנו מקבלים עקרונות מסוימים אין אנו פוטרים את עצמנו בכך מבחינה ביקורתית ורציונלית שלהם, מהתאמתם עם ערכים ועקרונות אחרים, ומן השאלה האם אנו עדיין רוצים בהם לאור התפתחויות שונות בנו או בעולם. הודאה בתקפותו של עיקרון מסוים כלשהו אינה מהווה התחייבות בלתי-חוזרת להיצמד באופן נוקשה לעיקרון זה עד עולם. לעניינו, דומה שדיון ביקורתי ברעיון המסורתי של קדושת חיי אדם מראה שרעיון זה מנוגד לעיקרון מסוים אחר, והוא עקרון השוויון. שוויון דודש לא להעניק לבני אדם זכויות מיוחדות רק בשל גזעם או מינם שכן אין בעצם ההשתוות לגזע או למין כדי להצדיק יחס מפלה. כשם שגזענות אסורה, כך פסולה גם 'מינות' (speciesism)<sup>17</sup>, שהיא הענקת זכויות יתר רק בשל ההשתוות למין (species) מסוים, דהיינו המין האנושי. מכאן, שאם בני אדם ראוים ליחס מיוחד, הדבר צריך להיות קשור בתכונות מיוחדות שיש להם, ולא בעצם ההשתוות למין האנושי. פילוסופים שונים ניסו לעמוד על טבען של תכונות אלו.<sup>18</sup> קו חשיבה זה מוביל למסקנה שאותם יצורים אנושיים שחסרים להם המאפיינים האנושיים המובהקים, כגון תנועות שגולדים ללא מוח (anencephaly) שבהכרח ימותו תוך זמן קצר, או בני אדם שמצויים במצב של קומה אירורוביטלית, אינם נופלים תחת הקטגוריה של 'קדושת חיי אדם', אף שמבחינה ביולוגית הם שייכים למין האנושי.

דיון זה, לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד לקח כללי לגבי רציונליות וערכים. גם אם נכון הדבר שהכרעותינו הערכיות הבסיסיות אינן ניתנות להנמקה רציונלית, לא נובע מכך שאין כל מקום לדיון רציונלי בשאלות מוסריות. דיון זה מסייע לנו להבדיל לעצמנו מהו בדיון העיקרון שהכרענו לאמצו, והוא מסייע לראות מה בדיוק נובע מעיקרון זה לגבי ערכים ועקרונות אחרים. ולעיתים קרובות הבנה זו תניע אותנו לניסוח מחדש של עקרונותינו, כמו שאכן קרה בעניין האיסור לפגוע בחיי אדם.

הטיעון השני של ליבוביץ נגד המתות חסד מבוסס על רעיון 'המדרון החלקלק', דהיינו, אם נתיר המתות חסד במקרים מסוימים, לא נוכל להימנע מלהתיר המתות גם במקרים אחרים, שבהם בודאי לא היינו רוצים להחליט (שם, עמ' 247-248).<sup>19</sup> כבר העמידו על כך שטיעון המדרון החלקלק יכול להתפרש בשני אופנים. לפי האחד, אם מתירים עשיית א, למשל הריגתו של אדם בעל פיגור קל שמהווה נטל על החברה, שכן אין כל הבלל ללונטי בין א ל-B. לפי השני, אף ש-A ו-B נבדלים זה מזה מבחינה הגיונית, ולכן התרת A תהיה התרת B; כשיתערר הגיונית התרת B, הרי שמבחינה אמפירית התוצאה של התרת A תהיה התרת B; כשיתערר היחס המקודש והחדר-משמעי לחיי אדם לא ניתן יהיה, מבחינה חינוכית וחברתית, לעצור את הסוף. ליבוביץ אינו מכיר הבחנה זו, או מתעלם ממנה, ועל כל פנים לא ברור איזו גרסה הוא מבקש לאמץ. לעצם העניין, ניתן להעלות טיעונים כבדי משקל נגד שתי הגרסאות. לגבי הטיעון הלוגי: אם האיסור להרוג בני אדם מבוסס על תכונות מסוימות שיש להם ולא על

עצם שייכותם למין האנושי, הרי שיש הבדל משמעותי וחשוב בין יצורים אנושיים שיש להם תכונות אלו ובין יצורים אנושיים שאין להם. לפיכך, ההיתר להרוג בני אדם מסוימים, כאלה החסרים את התכונות המקנות ערך לקיום האנושי, אינו גורר היתר להרוג בני אדם שיש להם תכונות אלה. לגבי הטיעון האמפירי: לא הוכח שהמתת חסד מובלת ומבוקרת (והיה על כך מדובר בוויכוח הציבורי) מובילה לירידה כללית בהפעלת המלאכותיות על היחס ראייה לעמדה ההפוכה ניתן להביא מן ההשפעה של ההפלות המלאכותיות על היחס לבני אדם לאחר שיצאו מן הרחם. הטיעון של המודון החלקלק צריך היה לגרו, שבחברה בה הורגים עוברים באליפיהם יתערער מעמדו של האדם, ויהרגו גם ילודים שאינם רצויים להוריהם. אך תוצאה זו אינה מתרחשת, למרות שמבחינה הגיונית קשה לראות את ההבדל המשמעותי בין תינוק במעי אמו, שאותו, לפי המקובל, מותר להרוג, לבין תינוק שיצא לאוויר העולם, שאותו, לפי המקובל, אסור להרוג בשום אופן.

ככלל, דומה שליבוביץ אינו זהיר דיו בקביעת יחסים סיבתיים בין תופעות חברתיות שונות. בהתייחסו לפרשת כפר-קאסם, למשל, קובע ליבוביץ באופן נחרץ: "הניסיון לחנך חינוך חילוני-מוסרי ממקורות ישראל בהכרח [?] שמביא לכפר-קאסם" (יהדות, עמ' 240). כאילו אין מתחשים אירועים מעין אלו בכל אומה ולשון (ראה שם, עמ' 256); ואנו זקוקים להסבר מיוחד שקשור דווקא לחינוך המוסרי-חילוני ממקורות ישראל. אני מניח שבמדעי הטבע ליבוביץ זהיר יותר בקביעתם של קשרים הכרחיים מעין אלו.

בעיה בפני עצמה היא היחס בין דיונו של ליבוביץ בהמתות חסד (או בכל שאלה אחרת מעשית) לבין עמדתו שלעיל לפיה המוסר אינו תורת ההתנהגות הנכונה אלא "תורת הכוונה הטהורה של האדם". אם הכוונה בלבד היא שקובעת את ערכו המוסרי של מעשה, הרי שניסיונו המפורט של ליבוביץ להראות איך צריך להתנהג ביחס לחולים סופניים 'מפספסת' את הנקודה; צריך היה לדון בשאלות הכוונה הנאותה. יתרה מזאת, הואיל ובמקרים רבים המתות חסד מתבצעות מתוך מניעים אלטרואיסטיים כנים, מתוך שאיפה להקל על סבלו של אדם ולהניח לו למות בכבוד, הרי שמעשים אלו צריכים לכאורה להישפט לחיוב במקרה מבט מוסרית, ולא לשלילה, כפי שגורס ליבוביץ.

קשיים שונים אלו בזיקה ההכרחית הקיימת לפי ליבוביץ בין הומניזם, מצד אחד, לבין פציפיזם, אנרכיזם וקומוניסטיזם, מצד אחר, מעלים את השאלה מה הביא את ליבוביץ לעמדה קיצונית זו, מה דחק אותו לאמץ הבנה כה נוקשה ובעייתית של מושג ההומניזם. דומני שמה שעומד מאחורי עמדה זו הוא סוג של הסבר או הגנה מצדו של ליבוביץ על כך שהוא (לפי הדאטו) אינו הומניסט, הגנה בדרך של התקפה. לאלו המנגים אותו על כך שאינו הומניסט אלא עובד אלהים, הוא עונה שאף הם אינם הומניסטים, שהרי אינם פציפיסטים, אינם אנרכיסטים ואינם קומוניסטיים (ראה שש, עמ' 147-148). למעשה מאשים ליבוביץ את מרבית ההומניסטים בחוסר יושר או לפחות בחוסר עקיבות; הם מדברים גבוהה גבוהה בשם ההומניזם, ובאותה עת נוקטים עמדות הסותרות אותו במישור. לעומת זאת, האדם הרחי אינו נוקט דרך 'מגוחכת ופסולה' (שש, עמ' 174). כגלוי שאין הוא הומניסט, ושהאדם בעיניו 'נטול כל מהות וכל משמעות, שהרי אין הוא אלא צלמה או צלה של המהות והמשמעות האמיתית' (יהדות, עמ' 174).

אחד הדברים הבולטים בהערוותו ובעיוניו המוסריים של ליבוביץ הוא התעלמותו הכמעט-מוחלטת מן הספרות האחרת הרחבה בת זמנו, הן במה שנוגע לשאלות בעלות אופי תיאורטי כמו היחס בין כוונה למעשה באתיקה, שאלת האובייקטיביות של המוסר וכדומה,

17. הביטוי הוא של רייצ'לס 1986, עמ' 73.
18. ראה למשל רייצ'לס 1986; זינגר וקח 1986.
19. על השיעור מן המדרון החלקלק ראה למשל הליאמס 1985, וריצ'לס 1986, עמ' 170.
20. השווה סוף דבריו של מצר הש"מ.
21. אויסטו, האתיקה הניקומאכית, ספר שני, ראש פרק ב.

הדן כמה שנוגע לשאלות של אתיקה יישומית (applied ethics), כגון המתות חסד, לחימה צודקת וכדומה. אינני כמובן טוען שדיונים אתיים אלו הם המלה האחרונה והמחייבת בתחום האתיקה וכי ליבוביץ מוכרח לקבל את מסקנותיהם, אך אין זה סביר להתעלם מהם לחלוטין ולנהוג כאילו לא נעשה דבר באתיקה מאז ימיו של גדול ההוגים בתורת המוסר. להתעלמות זו היה אולי צידוק כלשהו אילו הונחה לפנינו תיאוריה אתית בהירה ושיטתית, שחלקיה אחרים זה בזה חוזים להסכר שלם ככל שניתן. אלא שלא זה המצב. כפי שראינו, הרעיונות שליבוביץ מציע בתחום המוסר זקוקים לפיתוח רב כדי להבהירם ולהצדיקם, והקשרים ביניהם אינם מפותחים ואינם מוסברים. הקורא נותר נבוך, למשל, לגבי שאלת הכוונה הנדרשת באתיקה, לגבי היחס בין הומניזם לבין ערכים אחרים, לגבי הפירוש שליבוביץ מבקש לתת למושג האוטונומיה וכך הלאה.

תרומתו של ליבוביץ בתחום המוסרי אינה אפוא ברמה של התיאוריה או הפילוסופיה של המוסר, אלא ברמת החינוך וההשפעה הציבורית. על אף התנגדותו הנמרצת לכך, ייזכר ליבוביץ כהומניסט גדול,<sup>20</sup> כמגן זכויות האדם וכלוחם נגד הברברציה של המין האנושי. בעוד שספק אם הבחנותיו העיוניות יזיחו רישום בתולדות האתיקה, אין ספק שתוכחתו המוסרית השפיעה ומשפיעה על התנהגותם המוסרית של רבים. והאם אין זו בסופו של דבר תכלית האתיקה, "שאין אנוני עוסקים בה כדי להכיר את מהות הסגולה הטובה, אלא כדי שניעשה טובים, ורק לשם כך יש עניין בהכרתה?"<sup>21</sup>

## הערות

1. עמדתו של ליבוביץ על החופש הגמור שכביכול יש לנו בבחינת ערכינו וזכה לביקורת יסודית במאמרה של ימימה בן-מנחם (תשמ"ז) ולא אעסק בכך כאן.
2. ראה סטטמן ושגיא השני"ג, חלק ראשון.
3. לדין ביקורתי בעמדת בראון ראה שם, פרק א, סעיף 4.
4. אין כמעט טעם לתת מראי מקום לעניין זה. ראה למשל יהדות, עמ' 26-27. וראה גם רוסי; גולדמן תשנ"ד; סטטמן ושגיא השני"ג, פרק שביעי.
5. ראה כשר תש"ם וטלמן תש"ם.
6. סטטמן ושגיא השני"ג, פרק ז, סעיף 3.
7. למקורות דידן, ראה סליוואן 1989, עמ' 14-15, והערה 13 שם.
8. ראה זינגר 1963, עמ' 225 ואילך; גאל 1975, עמ' 134.
9. לקושי זה השווה כשר, עמ' 34; סילמן, עמ' 52.
10. להצגה טובה של ההתלבטות הקאנטיאנית בסוגיה זו ראה סליוואן 1989, נספח I, עמ' 279-286.
11. לדין בחפיסה שלפיה יש ניגוד בין דתיות לבין אוטונומיה, ראה סטטמן ושגיא, פרק ז, סעיפים 1-2.
12. על חשיבות הניסוח השני של העניין הקטיוגורי לחסימת האפשרות של אדם מודשע שהתנהגותו קונטיסטנטית בהתאם למבחן האוניברסליזציה, ראה פינקופס 1986, עמ' 106-107.
13. המרכיזית של המעשים והתוצאות האקטואליים בשיטות המוסרי הודגשה לאחרונה במסגרת דיונים בימול מוסרי (moral luck). ראה סטטמן 1993, במיוחד מאמרם של הליאמס וטייגל.
14. לפציפיזם יש גרסאות שונות, שלא כולן מתבססות על הנחה בעייתית זו. בזמננו קיימות עמדות שלפיהן מלחמות אינן פסולות בהכרח מבחינה מוסרית, אלא שבמצאות המודרנית לא ניתן עוד לנהל מלחמה באופן מוסרי ולכן היים מוטב להימנע ממלחמות לחלוטין. ראה למשל הולמס 1989.
15. ה'קללה' שליבוביץ מדבר עליה קרובה למושג של ידיים מלוכלכות (dirty hands) שדידן לאחרונה בהרחבה בקושר של דילמות מוסריות. ראה סטטמן תשנ"א, פרק חמישי.
16. העמיד על כך בהרחבה יהודה מצר (תשמ"ט).



- קאנט השל"ג — ע' קאנט, הנחתיסוד למטאפיזיקה של המידות, ירושלים: הוצאת מאגנס.  
 I. Kant, "On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives", in: —  
 L.W. Beck (ed.), *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, Chicago U. Press, p. 346-350  
 קח וזינגר 1985 — *The Problem of — Should the Baby Live? Handicapped Infants*, Oxford U. Press  
 רייצ'לס 1986 — *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford — University Press

### כתבי ליבוויץ שנוכרו במאמר

- אמונה — אמונה, היסטוריה וערכים, הוצאת אקדמון, ירושלים תשמ"ב.  
 יהדות — יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.  
 מדע — מדע, ערכים ואידאולוגיה, בעריכת אלכסנדר מנזר, תל-אביב, תשכ"ה.  
 ששר — ישעיהו ליבוויץ על עולם ומלואו; שיחות עם מיכאל ששר, הוצאת כתר, ירושלים תשמ"ח.

### הפניות אחרות

- אנסקומב 1979 — G.E.M. Anscombe, "War and Murder", in: J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, New York: Harper & Row, p. 393-407.  
 בן-מנחם תשמ"ו — ימימה בן-מנחם, "מדע וערכים", עיין לה, עמ' 240-251.  
 בראון 1967 — P. Brown, "God and the Good", *Religious Studies*, 2, p. 269-276.  
 בראון 1968 — P. Brown, "Religious Morality: A Reply to Flew and Campbell", *Mind*, 77, p. 577-580.  
 גולדמן תשנ"ד — א' גולדמן, "דת ומוסר במשנתו של ליבוויץ", בתוך: ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), *בין דת למוסר, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד*, עמ' 107-114.  
 הייר 1952 — R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford U. Press.  
 הייר 1963 — R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford U. Press.  
 ויליאמס 1985 — B. Williams, "Which Slopes are Slippery?", in: M. Lockwood (ed.), *Moral Dilemmas in Modern Medicine* (Oxford U. Press), p. 126-137.  
 זינגר 1963 — M. Singer, *Generalization in Ethics*, London: Eyre & Spottiswoode.  
 יום תשמ"ז — ד' יום, עקרוני המוסר, ירושלים: הוצאת מאגנס.  
 כשר תש"ם — נ' כשר, "תפיסת הדת של ליבוויץ לעומת תפיסת המוסר של קאנט", בתוך ספר ישעיהו ליבוויץ בעריכת א' כשר ו' לוינגר, בית ההוצאה של אגודת הסטודנטים בתל-אביב, עמ' 21-34.  
 מלצר תש"ם — י' מלצר, "על הקללה", בתוך ספר ישעיהו ליבוויץ בעריכת א' כשר ו' לוינגר, בית ההוצאה של אגודת הסטודנטים בתל-אביב, עמ' 128-137.  
 נרבסון 1979 — J. Narveson, "Pacifism: A Philosophical Analysis", in: J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, New York: Harper & Row, p. 408-425.  
 סוליוואן 1989 — R. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge U. Press.  
 סטטמן תשנ"א — ד' סטטמן, *דילמות מוסריות, ירושלים: הוצאת מאגנס*.  
 סטטמן 1993 — D. Statman (ed.) *Moral Luck*, New York: SUNY Press.  
 סטטמן ושגיא תשנ"ג — ד' סטטמן וא' שגיא, דת ומוסר, ירושלים: מוסד ביאליק.  
 סילמן תש"ם — י' סילמן, "מוטיבים קאנטיאניים בהגותו של ליבוויץ", בתוך: ספר ישעיהו ליבוויץ בעריכת א' כשר ו' לוינגר, בית ההוצאה של אגודת הסטודנטים בתל-אביב, עמ' 47-55.  
 פינקופס 1986 — E. Pincoffs, *Quandaries and Virtues*, University Press of Kansas